

LA DOCTRINA PITAGORICA DE LA TRANSMIGRACION

Por ERNESTO LA CROCE *

El propósito de este trabajo es, en primer lugar, presentar el material más temprano sobre la doctrina pitagórica de la metempsicosis, acompañándolo de un comentario. Por "material temprano" entendemos aquel que transmite (directa o indirectamente) ideas que pueden ser adjudicadas a Pitágoras y a las primeras generaciones de miembros de la Escuela Pitagórica (esto es, hasta mediados del siglo V a. C.)¹. Luego, buscamos discutir los posibles fundamentos y las características principales de dicha teoría en relación con el concepto de alma y con la cuestión de su relación con el cuerpo. Debido a la escasez y precariedad del material con que contamos en el caso del pitagorismo antiguo, los resultados a que vayamos arribando en muchos casos no serán conclusivos, pero podrán constituir sugerencias plausibles para la reconstrucción de las doctrinas.

1. *Testimonios antiguos*

A la luz de la tradición, la filosofía de Pitágoras de Samos está construida sobre dos pilares fundamentales: una doctrina de los números (que debe entenderse como *aritmología* antes que como matemática "científica") y una doctrina de la transmigración. A esta última se refiere Dicearco, el discípulo de Aristóteles, en primerísimo lugar, cuando resume las enseñanzas de Pitágoras:

* Universidad de Buenos Aires - CONICET, fallecido el 15 de abril de 1992.

¹ Por razones que no podemos desarrollar aquí, entendemos que hasta mediados del siglo V a. C. los pitagóricos se mantuvieron fieles a las doctrinas del fundador de la Escuela, sin introducir mayores innovaciones.

“Lo que decía a sus discípulos no hay nadie que lo sepa con certeza, y guardaban entre ellos un silencio nada común. No obstante, las cosas más importantes llegaron a ser conocidas por todos. En primer lugar, dice que el alma es inmortal; después, que se transforma en otras especies vivientes, y además de esto, que periódicamente lo que ha sucedido se repite, y nada es absolutamente nuevo, y que todos los que han llegado a ser animados deben ser considerados del mismo género [o familiares]. Se narra que Pitágoras fue el primero en introducir estas doctrinas en Grecia”.

(Dicearco, frag. 33 Wehrli)²

Si atendemos a los testimonios más antiguos (los cuales son muy exiguos y brindan poca información, debido quizás a la vigencia de la “regla del secreto” propia de la Sociedad fundada por Pitágoras), encontraremos que durante el siglo V a. C. no hay ninguna referencia a la teoría de los números, y sí en cambio a la doctrina de la transmisión (y, en realidad, sólo a ella). Pero, como veremos, estos testimonios son muy pobres, y no proceden de autores del interior de la Sociedad sino de extraños a ella, que recogen “trascendidos” acerca de las enseñanzas que allí se impartían. Es preciso que transcribamos los principales, en especial el de Jenófanes de Colofón y el de Heródoto de Halicarnaso.

Diógenes Laercio (VIII 36) trae el fragmento de Jenófanes, en cuyas palabras no aparece el nombre de Pitágoras. Pero seguramente Jenófanes sí nombraba al filósofo de Samos antes o después de los renglones citados³, y es por ello que Diógenes (quien presumiblemente conoció el texto en su totalidad, ya que cita el verso inicial de la elegía de Jenófanes) nos dice que allí se hablaba de Pitágoras:

“Cierta vez, se dice, caminaba cerca de un perro maltratado y, compadecido, dijo estas palabras:
‘deja de golpearlo puesto que es el alma de un varón amigo;
la he reconocido al oír el sonido de su voz’” (frag. 7)

² Este es un texto de Porfirio, *Vita Pyth.* 19, que transcribe palabras de Dicearco, según se suele admitir desde Rohde en adelante (cfr. ROHDE, “*Quellen*” 126), basándose sobre todo en el tono un tanto escéptico de expresión.

³ Para reforzar la impresión de que Jenófanes realmente se refería aquí a Pitágoras, varios autores resaltaron que también en otros temas el poeta de Colofón dirigió su polémica contra el pitagorismo, particularmente en su crítica a la doctrina de la respiración cósmica. Sobre esto ver Mondolfo, en ZELLER-MONDOLFO, *Fil. dei Greci*, I, II, 314-316. Rathmann negó que el fragmento de Jenófanes se refiriera a Pitágoras, pero en esta postura se encontró muy aislado (cfr. *Quest. Pyth.* 37).

Jenófanes fue contemporáneo de Pitágoras. Como él, abandonó su patria en Jonia y viajó a la Magna Grecia (vivió en Zancle de Sicilia y en Catania, según Diógenes Laercio, IX, 18). Criticó y ridiculizó a Homero, Hesíodo y Tales y, como se desprende del fragmento citado, también a Pitágoras. La vecindad temporal y geográfica de Jenófanes con Pitágoras le asigna al testimonio un peso especial, tal como han reconocido muchos autores. Pero a veces no se ha tenido demasiado en cuenta su carácter *satírico* y se ha pretendido extraer de él informaciones precisas acerca de la doctrina pitagórica de la transmigración, diciendo —por ejemplo— que Pitágoras creía en una *psyché* independiente del cuerpo, que poseía ciertos rasgos reconocibles y que era *das Personsbildende*, lo constitutivo de la personalidad⁴.

En realidad, todo lo que muestra el texto es que Pitágoras sostuvo una doctrina de la transmigración, genéricamente hablando. Es muy probable que el conocimiento que poseía Jenófanes de la doctrina pitagórica fuera exterior y superficial; en todo caso, lo que pueda inferirse del fragmento respecto de las características de la *psyché* y de sus relaciones con el cuerpo, vale para ilustrar las ideas de Jenófanes al respecto o, más bien, la concepción vulgar de la cual él se hace eco.

El otro testimonio del siglo V a. C. de primerísima importancia pertenece a Heródoto. En la parte de su *Historia* dedicada a Egipto escribe (II, 23):

“Dicen los egipcios que los que gobiernan bajo tierra son Demeter y Dionisio [=Isis y Osiris]. También los egipcios son los primeros que afirmaron que el alma (*psyché*) del hombre es inmortal y que, al corromperse el cuerpo, ingresa siempre en otro ser vivo que nace. Y después de pasar por todos los seres terrestres, marítimos y volátiles, nuevamente ingresa en un cuerpo humano que nace; y el ciclo se produce en tres mil años. Algunos griegos se han servido de esta doctrina, unos antes, otros después, como si fuera propia de ellos: aunque yo sé sus nombres, no los escribo.”

El pasaje plantea problemas. En primer lugar, porque no hay indicios, fuera de Heródoto, de que los egipcios de esa época (o de antes de esa época) hayan sostenido tal doctrina (y, de hecho, los especia-

⁴ Tal cosa sostiene H. S. LONG, *Study*, 17.

listas niegan que ello sea así)⁵. No hay que descartar que Heródoto haya encontrado en Egipto ideas de distinto tipo (y no necesariamente todas ideas egipcias), o que haya confundido, mezclado o malinterpretado diversas concepciones sobre la vida *post mortem*⁶. Probablemente él conocía de antemano una doctrina griega de la transmigración, después encontró alguna idea en Egipto que le pareció similar, y no dudó en asignar la paternidad de la doctrina en favor de la fuente que, a sus ojos y a los de muchos griegos, gozaba de mayor prestigio y antigüedad. En verdad, no es fácil hablar de una importación de la

⁵ "Esto es visto como una cuestión cerrada", expresa Burkert (*Lore* 126, n. 26), citando algunas autoridades. Sin embargo, M. L. WEST, (*Orient*, 62) considera seriamente el testimonio de Heródoto y cree que la doctrina de la transmigración "fue mantenida al menos por un corto período por algunos teólogos egipcios". Cfr. la bibliografía mencionada en G. RATHMANN, *Quaest. Pyth.* 48, n. 23. Ahora bien, uno podría tratar de indagar cuál es la noción o bien la representación, propia de los egipcios que, a la luz de algún testigo griego más o menos superficial, puede haber sido asimilada a una doctrina de la transmigración. Los "principios espirituales" del hombre (según se suele denominarlos) son el *akh*, el *ba* y el *ka*. El primero es la fuerza divina o sobrenatural, una cualidad que adquiere el muerto o bien un estado al que llega. Pero es a través del *ba* que los egipcios concebían la posibilidad de transformaciones por las cuales el difunto podía asumir distintas figuras (pero asumirlas temporariamente, no a lo largo de toda una vida, como es el caso en una estricta doctrina de la transmigración). "Es el *ba*... lo que anima el cadáver, lo que permite al difunto salir a la luz del día, moverse libremente y tomar, en el más allá, los diferentes aspectos que pueden serle útiles (J. VANDIER, *Rel. Egypt.* 131-132). Ulteriormente, podríamos preguntarnos si en el Egipto del siglo V a. C., al margen de las concepciones nativas u ortodoxas, existían influencias de ideas provenientes de otras culturas.

⁶ Vale la pena transcribir las siguientes líneas de P. Deussen: "Cuando se dice ocasionalmente [en India] que los padres 'se desplazan adoptando la forma externa de pájaros', o cuando el alma de la madre budista al morir entra en una hembra de chacal para prevenir a su hijo sobre su viaje por la foresta insalubre, o cuando el muerto se convierte en un insecto que zumba alrededor de la última morada de los huesos, o cuando los padres trepan en las raíces de las plantas; éstas son representaciones populares que están en un mismo nivel que la entrada del *Vetála* en el cadáver, o que la animación del *yoguin* de varios cuerpos, pero no tienen nada que ver con la creencia en la transmigración. Poco tienen que ver con esta doctrina, al igual que la antigua idea egipcia de que el muerto puede retornar y asumir a su placer cualquier forma (idea que Heródoto en II 123 parece interpretar erróneamente como migración del alma [cfr. la nota anterior])... Supersticiones como éstas existieron entre todos los pueblos y en todos los tiempos, pero no implican creencia en la transmigración, y menos que todo en la India. Y, por cierto, ejercieron escasa influencia sobre ella, pues... la teoría de la transmigración descansa en la convicción de la recompensa debida que se confiere a las buenas y malas obras, recompensa que originariamente fue concebida como futura" (*Phil. of the Upanishads*, 315/316).

doctrina en Grecia, porque ella, que sepamos, sólo tenía vigencia en el siglo VI a. C. —y aún antes— en una región tan alejada como la India⁷.

Los autores modernos han identificado de diverso modo a los griegos que, según Heródoto, “antes” y “después” se apropiaron de la creencia en la transmigración. Respectivamente, se ha pensado en los órficos y en Pitágoras (Zeller, Nilsson), o en Ferécides y Pitágoras⁸, y con más frecuencia en Pitágoras y Empédocles. Esto último nos parece lo más aceptable, puesto que ninguna fuente antigua (al menos, anterior al siglo IV a. C.) asigna directamente la transmigración al orfismo⁹, y, por otro lado, no habría que excluir a Empédocles de la mención, visto que en el siglo V a. C. esta doctrina circuló en su obra titulada los *Katharmoi*¹⁰. Lo que hace más plausible que el griego de “antes” no sea otro que Pitágoras, es que en otro lugar de su obra Heródoto establece conexiones entre los egipcios y los pitagóricos en lo concerniente a la prohibición de penetrar en los templos o de sepultar a los muertos con ropas de lana¹¹.

Si nos atenemos a los textos conservados de primera mano, en Grecia Antigua la doctrina de la transmigración fue sostenida (o, si se quiere, expuesta) por Empédocles, Píndaro y Platón. Es muy probable

⁷ En India la doctrina está ausente en los *Vedas* y recién aparece con claridad en las *Upanishads* (cfr. *Chândogya Upanishad* 5.3-10 y *Brihadâranyaka Upanishad* 6.2), recibiendo por parte de las autoridades hindúes el nombre de “doctrina de los cinco fuegos”. Dichas *Upanishads*, que pertenecen al grupo de las más antiguas, fueron compuestas entre el siglo VIII y mediados del VI a. C. La situación es análoga en Grecia: la transmigración no aparece en el estadio más antiguo —los poemas homéricos— sino en una faz posterior.

⁸ M. L. West cree que en la idea del “árbol de la vida”, de Ferécides, está implícita la posibilidad de que los hombres escapen de la muerte. Este autor sostiene que las almas entran en una sucesión de cuerpos y que, antes de una nueva encarnación, beben de un flujo o corriente de la base del tronco del árbol. Cfr. *Orient*, 59-61.

⁹ Cfr. BURKERT, *Lore* 126.

¹⁰ De hecho, Empédocles es el primero del cual se conservan fragmentos que exponen su propia creencia en la doctrina de la transmigración.

¹¹ Cfr. HERÓDOTO, II, 81. Los mss. traen dos versiones. La romana dice “estos [ritos] concuerdan con los llamados órficos y báquicos, pero que en realidad son egipcios y pitagóricos”, y la florentina, más abreviada, “... concuerdan con los llamados órficos y pitagóricos”. Egipcios y pitagóricos también tendrían en común la prohibición de comer habas (cfr. HERÓDOTO, II 37; PLUTARCO, *de Isis et O.*, 364 ss.), aunque esto no parece estar confirmado por fuentes egipcias (BURKERT, *Lore* 128). La primera mención del viaje de Pitágoras a Egipto está en Isócrates, contemporáneo de Platón.

que todos ellos hayan recogido aquí una tradición pitagórica, pues de los textos que hemos visto parece inferirse que Pitágoras introdujo tal creencia en Grecia (ni "órficos" ni Ferécides podrían ser mejores candidatos que Pitágoras a tal posición).

Pero los detalles propios de la versiones de la transmigración de Empédocles, Píndaro y Platón, no concordarían, a primera vista, con los que presenta Heródoto. Tal comparación fue hecha por H. S. Long: en Heródoto la secuencia de encarnaciones es hombre-bestias-peces-pájaros-hombre (en 3.000 años), en Píndaro va de hombre a héroe (en un lapso de dos vidas humanas y de 8 años), en Empédocles es *daimôn*-planta-animal-hombre-dios (en 30.000 "estaciones"). Long concluye que la versión de Heródoto no está ejemplificada en ninguna de las versiones griegas conservadas directamente, y afirma que "estamos, entonces, obligados a considerar la posibilidad de que Heródoto esté describiendo una versión no existente de la metempsicosis; y Pitágoras es el más plausible pretendiente a la autoría de la versión"¹².

En el frag. 117 Empédocles rememora, aparentemente, sus anteriores encarnaciones:

"Yo ya he sido antes un muchacho y una muchacha,
un arbusto, un pájaro y un mudo pez de mar."

Como en Heródoto, hay primero una encarnación humana y luego otras en seres diversos del hombre (en Empédocles el *daimôn* no es, en verdad, una primera encarnación sino la divinidad caída que sufre las encarnaciones). Al hablar de "seres terrestres, marítimos y volátiles" Heródoto puede estar mencionando las encarnaciones sin determinar el orden preciso de las mismas. Por otra parte, Empédocles coincide con Heródoto en cuanto a que la encarnación final del ciclo es humana:

"Y, al fin, llegan a ser adivinos, poetas, médicos
y príncipes, entre los hombres que habitan sobre la tierra,
a partir de entonces florecen como dioses." (Frag. 146).

En efecto, "florecer como dioses" no indica, a nuestro juicio, una nueva encarnación, sino el estado apoteótico de quien ha abandonado

¹² LONG, *Study* 23.

la secuencia de transmigraciones. Hay, en todo caso, una diferencia entre Heródoto y Empédocles que podría ser significativa: el primero no habla de encarnaciones en vegetales¹³. Si el relato de Heródoto correspondiera a la doctrina de Pitágoras, como quiere Long, existiría una contradicción con el testimonio de Heráclides Póntico (que citaremos un poco más adelante), donde se habla de migraciones del alma en plantas. Además, el relato de Heródoto parece referirse a un ciclo de encarnaciones común a todos y casi mecánico, sin connotaciones éticas, lo cual no coincidiría con la mayoría de los elementos implícitos en los testimonios acerca de la doctrina pitagórica¹⁴.

En lo que respecta a las diferencias relativas a la duración del ciclo, quizás se trate de cifras simbólicas que no han de tomarse al pie de la letra; además, no queda del todo en claro qué duración posee la "estación" (*hóra*) mencionada por Empédocles¹⁵.

Hay otros dos textos antiguos de Empédocles y deIÓN de Quios que suelen mencionarse con referencia a la doctrina pitagórica de la transmigración. Es necesario considerarlos brevemente, aunque —como veremos— no es seguro que aludan a dicha doctrina.

Diógenes Laercio (I 120) nos transmite unos versos deIÓN de Quios referidos, según nos dice, a Ferécides de Siro:

"así se destacó por su virilidad y por su dignidad;
y, tras haber muerto, su alma posee una vida placentera,
al menos si es cierto que el sabio Pitágoras supo
y examinó juicios más que todos los hombres" (frag. 4).

¹³ "De acuerdo con el uso ordinario, la palabra *zóa* (Heród. II 123)... al igual que *empsychá*, excluiría las plantas" (BURKERT, *Lore*, 133, n. 34).

¹⁴ Ver la crítica de Mondolfo a la interpretación de Stettner, en ZELLER-MONDOLFO, *Fil. dei Greci* I, II, 643-648.

¹⁵ Los *daimones* "por treinta mil estacionarse deben vagar lejos de los Bienaventurados" (Empédocles, frag. 115). Si tomamos la *hóra* con el valor que posee en Homero y Hesíodo (cfr. el léxico de LIDDELL-SCOTT-JONES, s.v.), i.e. la tercera parte del año solar, se trataría de un período de 10.000 años. La tradición que recoge o recrea Platón en el mito del *Fedro* supone un ciclo de encarnaciones de 10.000 años antes de que el alma "reciba sus alas", pero el alma del filósofo constituye una excepción, pues su ciclo es de 3.000 años, siempre que haya elegido tal género de vida durante tres existencias consecutivas (cfr. *Fedro* 248e-249a). Como puede verse, en el primer caso hay coincidencia con el ciclo de Heródoto, en el segundo caso con el de Empédocles (i.e. 30.000 estaciones = 10.000 años).

Uno se siente tentado a pensar si acaso Ión se hizo eco de una cierta tradición que relacionaba a Ferécides con Pitágoras y si, de ese modo, podrían reforzarse los posteriores (y no muy confiables) testimonios que establecen entre ellos una relación de maestro a discípulo y hablan de un viaje de Pitágoras a Delos con motivo de la enfermedad y muerte de Ferécides. Pero, en cuanto al tema que ahora nos interesa, debemos observar que no queda para nada en claro que el fragmento aluda a una nueva encarnación del alma de Ferécides. Si, después de todo, quiere relacionarse el texto con la doctrina de la transmigración, podría pensarse más bien en una existencia beatífica de un alma que ha superado el ciclo de los nacimientos. De todos modos, el fragmento no aporta elementos conclusivos, más allá del hecho de que, a los ojos de Ión, Pitágoras pasaba por un experto en materia de lo relativo a la vida *post mortem*.

Empédocles, en el frag. 117 (citado también por Diógenes Laercio, VIII, 54-56), habla de un hombre del pasado, de poderes mentales extraordinarios, que "observaba con facilidad cada una de todas las cosas que serían tanto en diez como en veinte vidas de hombres". Según Diógenes, basado en la autoridad de Timeo de Tauromenio, aquel hombre extraordinario era Pitágoras¹⁶, pero ya en la antigüedad el asunto era discutido, pues el mismo Diógenes dice que algunos creyeron ver una referencia a Parménides. Para relacionar el fragmento de Empédocles con la transmigración, es preciso que lo conectemos con el testimonio de Heráclides Póntico sobre la capacidad de Pitágoras de rememorar sus vidas anteriores, que citaremos un poco más adelante. Pero siempre resta la posibilidad de que Empédocles sólo esté hablando de un poder de clarividencia del pasado, o de premonición del futuro, sin que se trate de las encarnaciones de un individuo determinado.

¹⁶ Diógenes dice que Timeo afirmó que Empédocles fue alumno de Pitágoras. Como esto parece cronológicamente imposible (el nacimiento de Empédocles debe haber coincidido, más o menos, con la muerte de Pitágoras), también se ha descreído que los versos aludan al sabio de Samos. Pero no es necesario hacer esta inferencia; por lo demás, la noticia del discipulado bien podría derivar de una cierta relación de Empédocles con la Sociedad Pitagórica, aunque no haya tenido relaciones personales con el fundador de ella.

2. Testimonios del siglo IV a. C.

En el primer libro del tratado *De Anima*, donde Aristóteles pasaba revista a las concepciones sobre el alma, se refiere a la doctrina de la transmigración en forma incidental:

“Ellos [Platón y otros pensadores] sólo intentan decir cómo es el alma, pero sin especificar nada acerca del cuerpo que la recibe; como si fuera posible, tal como en los mitos pitagóricos, que cualquier alma se viste con cualquier cuerpo. En efecto, [a nosotros nos] parece [claro] que cada cuerpo tiene su propia figura y forma” (*De An.* 407b 20-24).

Tan absurda le parece a Aristóteles una idea semejante, que ni siquiera se dedica a analizarla. Su objeción es clara: una determinada alma es la forma, o la “*entelecheia* primera”, de un determinado cuerpo y, por tanto, sería imposible que un alma humana estuviera conjugada con un cuerpo de bestia. Y en verdad el argumento es serio, siempre que se piense en una doctrina de la transmigración expuesta en términos vulgares (como, por ejemplo, la que surge del frag. 7 de Jenófanes), pero si lo que transmigrara fuera un núcleo trascendente del individuo —y no aquellas partes del alma que verdaderamente están en correlación con el cuerpo— la objeción quizás perdería peso, aun desde el punto de vista de una óptica aristotélica.

Entre los vestigios del tratado aristotélico *Sobre los pitagóricos* hay un texto relacionado con la transmigración (frag. 1 Ross), conservado a través de Eliano (*Varia Hist.* 4. 17) y de Jámblico (*Vita Pyth.*, 143)¹⁷. Transcribimos esta última versión:

“[Pitágoras] hizo recordar a Millias de Crotona que había sido Midas, el hijo de Gordio. Y Millias se dirigió al continente para cumplir, sobre el sepulcro [de Midas], todo lo que Pitágoras le había ordenado.”

En otro lugar, Jámblico ilustra el método educativo practicado por Pitágoras de este modo:

“De la manera más clara y explícita, a muchos de los que se relacionaban con él, les hacía recordar la precedente vida que antes cada uno de ellos había vivido una vez, mucho tiempo antes de haber sido ligada al cuerpo...”

(*Vita Pyth.*, 63).

¹⁷ La atribución del texto al tratado de Aristóteles es muy plausible porque el mismo aparece en dos fuentes en medio de material aristotélico. Cfr. BURKERT, *Lore* 142, n. 120.

Pero el testimonio principal que ilustra esta capacidad de Pitágoras de llevar la memoria más atrás del nacimiento (y, si usamos la célebre figura mitológica, de no ser afectado en el Hades por las aguas del Leteo, el río del olvido), no se refiere a las existencias pasadas de otros sino de sí mismo. Se trata del frag. 89 (Wehrli) de Heráclides Póntico, el discípulo de Platón, transmitido por Diógenes Laercio (VIII, 4-5):

“Esto es lo que cuenta Heráclides del Ponto acerca de él: que una vez había sido Etávida y considerado hijo de Hermes, y que Hermes le dijo que eligiera lo que quisiese, excepto la inmortalidad. Entonces le pidió que le conservara, vivo o muerto, la memoria de lo que le sucediera. De ahí que en vida se acordara de todo y, después de morir, mantuviese la misma memoria. Algún tiempo después [su alma] entró en Euforbo, quien fue herido por Menelao. Ahora bien, Euforbo narra que cierta vez había sido Etávida y cómo, tras recibir de Hermes este don de la migración del alma, había emigrado una y otra vez, y a cuántas plantas y animales había llegado y cuánto había experimentado su alma en el Hades, y cuánto las demás soportan allí. Y después de que Euforbo murió, su alma se trasladó a Hermótimo, el cual, queriendo que se le creyera, fue al templo de Apolo en Bránquidas, donde mostró el escudo que Menelao había depositado allí... Después de que Hermótimo murió, se convirtió en Pirro, pescador de Delos. Y nuevamente recordaba todo, cómo había sido primero Etávida, luego Euforbo, después Hermótimo y finalmente Pirro. Y después de que Pirro murió, se convirtió en Pitágoras, y recordaba todas las cosas mencionadas.”

Un relato similar traen Dicearco (frag. 36 Wehrli) y Clearco (frag. 10 Wehrli), pero la serie de encarnaciones que mencionan es algo distinta: Euforbo, Pirandro (quizás el mismo pescador de Delos), Etávida, la meretriz Alco, Pitágoras. Es probable que la “bella meretriz” sea un aditamento satírico de Dicearco.

Se ha discutido bastante acerca de cuál puede haber sido la obra de Heráclides de donde procede el fragmento que nos ocupa. Se ha pensado en el *Peri tón en hádou* (Diels) o en el *Abaris* (Corssen). Pero A. Delatte ha sugerido que es imposible, o al menos difícil, que el texto proceda del relato de un descenso de Pitágoras a los infiernos, ya que es claro que aquí el primer plano es ocupado por Euforbo, que verdaderamente experimenta la *katabasis*: es Euforbo, en efecto, quien narra la suerte de su alma y de las de otros en el Hades¹⁸.

¹⁸ DELATTE, *Vie*, 156-158.

Posiblemente Heráclides hizo una síntesis de materiales preexistentes con varios agregados de su propia cosecha y, en todo caso, la tradición de Euforbo como anterior encarnación de Pitágoras es previa a Heráclides¹⁹. A su vez, esta tradición podría estar ligada, según aquellos que defienden la hipótesis del "chamanismo" de Pitágoras, a la idea de que un chamán muerto puede entrar en otro chamán vivo de época posterior. Siguiendo esta línea de interpretación, habría que suponer una original conexión chamánica entre Euforbo y Pitágoras, la cual era la base original de un relato que luego (quizás por obra de Heráclides) fue integrado bajo el esquema de la transmigración como un recuerdo de existencias anteriores. Pero esta explicación no nos resulta convincente, y nos resulta más fácil imaginar que si Pitágoras formuló una doctrina de la transmigración, también la haya apuntalado con el relato de la reminiscencia.

El texto de Heráclides aporta otro elemento interesante: la conexión de la transmigración con el tema de la residencia en el Hades. Parece manifiesto que la teoría pitagórica de la transmigración no sustituyó la creencia tradicional del viaje del alma al reino de los muertos, sino que incluyó la residencia en el Hades como un momento de tránsito entre una encarnación y otra, con ingredientes de juicios y de castigos de ultratumba de probable índole purgatoria. Aunque se piense que el relato de Heráclides se construyó a partir de un material preexistente referido a un descenso a los infiernos de Euforbo, de todas maneras hay varios testimonios de que en el universo del pitagorismo antiguo la creencia en el Hades tenía un lugar de importancia. Existió desde antiguo una leyenda del descenso de Pitágoras a los infiernos. Además, existe material proveído por los *akousmata* pitagóricos referido al Hades (o a almas de muertos aún no encarnadas): partir el pan es visto como algo desfavorable al juicio en el Hades (Jámblico, *Vita Pyth.* 86), el terremoto es explicado como "una asamblea de los muertos" (Eliano, *Varia Hist.*, IV, 17), el trueno tiene el propósito de amenazar y aterrar a los que están en el Hades (Aristóteles, *An. Post.*, 94b 33).

¹⁹ Véase el análisis de BURKERT, *Lore*, 138-141. Kérenyi (*Pyth.* 19) remite a *Iliada*, XIV, 849-850, para explicar cómo la paterinidad apolínea del troyano Euforbo le otorgaba condiciones para ser elegido como la anterior encarnación de Pitágoras.

En una obra tardía, los *Theologoumena arithmetikés*, se recoge una versión que podría ser del siglo IV a. C. (ya que se remite a la autenticidad de Aristóxeno de Tarento) o anterior, que liga el tema de las encarnaciones con doctrinas aritmológicas:

“Andrócides el pitagórico..., Eubúlides el pitagórico, Aristóxeno, Hipóboto y Neanto, quienes han registrado [las tradiciones] correspondientes al varón [*i.e.* a Pitágoras], han dicho que las metempsicosis que experimentó transcurrieron en 216 años. Por consiguiente, después de tal cantidad de años llegó Pitágoras a un nuevo nacimiento y revivió tras cumplirse el primer ciclo y retorno del cubo del 6, [número éste] generador del alma y recurrente a causa de [su carácter] esférico, de modo que al cabo de estos [años] volvió a revivir. Y con esto concuerda también la cronología que corresponde a la vida de Euforbo...”

(*Theol. Arith.*, p. 40, ed. Ast = Aristóxeno, frag. 12 Wehrli)

Diógenes Laercio (VIII, 14) refiere que el mismo Pitágoras “ha escrito haber vuelto entre los hombres desde el Hades después de 207 años”. Es difícil establecer si la leyenda que recoge este texto apócrifo de Pitágoras se basa en Heráclides, si es a la inversa, o si ambos beben en forma independiente de una tradición anterior²⁰. Algunos especialistas coinciden, en todo caso, en que la cifra de 207 debe ser corregida con la 216, la cual —correspondiendo al cubo de 6— es mucho más significativa. En verdad, a nosotros no nos resulta extraño que, desde el comienzo, la doctrina de la transmigración haya sido combinada con elucubraciones aritmológicas en el seno de la Escuela Pitagórica²¹.

3. La transmigración y el dualismo cuerpo-alma

En los párrafos anteriores hemos presentado el material antiguo fundamental relativo a la antigua doctrina pitagórica de la transmigración.

²⁰ I. LÉVY, *Recherches*, 77, duda entre las dos posibilidades nombradas en primer lugar.

²¹ C. EGGERS LAN escribe que “la referencia al cubo del número 6, ‘generador del alma’, hace pensar en la ‘platonización’ del pitagorismo que se produjo en la Academia antigua” (*Los fil. pres.*, I, 165). Pero, y además del hecho de que Aristóteles testimonia en *Met.*, I, 5, en favor de un pitagorismo preplatónico que desarrolló especulaciones aritmológicas, la cifra de 216 años es respaldada por Aristóxeno, un doxógrafo y biógrafo de Pitágoras, que es independiente de la tradición platonizante.

ción. Según nuestro punto de vista, los textos citados, tomados en su conjunto, certifican sin margen de dudas que existió una teoría pitagórica de la transmigración, pero proporcionan insuficientes elementos para reconstruir las características y detalles de la misma. Ello es porque autores como Jenófanes y Heródoto (hombres de una época en que la Sociedad Pitagórica desarrollaba su actividad) parecen haber conocido la doctrina sólo "de oídas", sin haber accedido al interno de las enseñanzas de la Sociedad; mientras que los autores del siglo IV a. C., —época en que la Sociedad ya se había extinguido— se habrían manejado con informaciones, por así decirlo, residuales, o bien que habían sido objeto de desarrollos y elaboraciones personales.

Una doctrina de la transmigración, para ser considerada tal, debe poseer ciertas características específicas. Por ejemplo, que las "encarnaciones" abarquen toda una vida (y no se trate de simples transformaciones eventuales del "alma" en animales, o de posesión por parte de ella de cuerpos ajenos), y además que exista algún tipo de continuidad o conexión entre una encarnación y la sucesiva. H. S. Long ha considerado que la transmigración supone, al menos, tres condiciones: (i) la creencia de que el alma puede existir aparte del cuerpo, (ii) que ella puede habitar un cuerpo distinto del humano, y (iii) que el alma es el elemento personal en todo ser viviente²². Este autor cree que las dos primeras condiciones ya se habían dado tiempo antes de la época de Pitágoras (el comienzo de la *Iliada* daría un ejemplo de separación de la *psyché* del cuerpo), pero que la tercera habría surgido recién con él: "...es probable que Pitágoras enseñara la metempsicosis; si lo hizo, debe haber creído en un alma personal"²³.

En contraste con lo anterior, nuestro amigo C. Eggers Lan ha escrito que "la doctrina de la transmigración de las almas, en cuanto supone la dualidad 'cuerpo'-'alma', no puede ser anterior al segundo cuarto del siglo V a. C.". En efecto, el texto de Heródoto, II, 123, es para Eggers Lan quizás el primer testimonio de un dualismo cuerpo-alma²⁴.

²² Jaeger también considera la transmigración a la luz de estas tres concepciones, pero su interpretación pone el acento en el importante papel que jugó la doctrina de la transmigración para el desarrollo de una idea del alma como algo unitario y como soporte de la identidad personal (W. JAEGER, *Teología*, 88).

²³ H. S. LONG, *Study*, 2-4.

²⁴ C. EGGERS LAN ET AL., *Los fil. pres.* I, 205-207, n. 3.

El problema es complejo y abarca varias cuestiones cuya discusión no es fácil de ordenar. Nuestra posición, que desarrollaremos en seguida, puede resumirse diciendo que el dualismo cuerpo-alma no es una adquisición relativamente tardía en la historia del pensamiento, que junto al tema del "dualismo" debe considerarse la cuestión de si existe un concepto unitario de alma (y, asimismo, de cuerpo), y que —finalmente— el dualismo cuerpo-alma no es preconditione necesaria de una doctrina de la transmigración, aunque sí está siempre presente en las concepciones *vulgares* de la reencarnación.

Vayamos por partes. Cuando leemos en Homero que la *psyché* abandona los miembros del héroe caído a través de la boca o de la herida, y que luego va a poblar el reino del Hades, ciertamente uno podría hablar de un dualismo, ¿pero se trata, en verdad, de un dualismo "cuerpo"-alma? Porque, como es bien sabido, en Homero no hay un concepto unitario de cuerpo; y la palabra que en épocas posteriores designará tal concepto, a saber, *sóma*, en la *Iliada* y la *Odisea*, significa más bien "cadáver". Y la *psyché*, por su parte, es tanto la sombra o fantasma residual que deambula por el Hades luego de la muerte, como la "vida" en el caso del hombre que aún no ha muerto (y, en todo caso, su "aliento"), pero desprovista de atributos psicológicos²⁵. Ciertamente, ella no es el "alma" que piensa y siente (en Homero, causa de los movimientos y emociones es el *thymos*, y causa del conocimiento el *noos*, los cuales deben ser distinguidos de la *psyché*).

B. Snell ha escrito algunas páginas importantes sobre la falta de unicidad e integración en la concepción homérica de lo psíquico, y aún de lo corporal, que llegaron a ser clásicas para los estudiosos del tema²⁶. En lo que respecta a lo psíquico, la concepción homérica responde en muchos aspectos al modelo diseñado por E. Arberman en su importante estudio de 1926-1927 sobre la noción de alma en el pensamiento védico²⁷, y completado por seguidores suyos que trabajaron sobre otras

²⁵ Una buena síntesis de la discusión acerca del concepto de alma en Homero a partir del célebre estudio de E. ROHDE (*Psyche*) y de los sucesivos aportes críticos de W. Otto y de E. Bickel, puede encontrarse en el cap. V de la obra de W. JAEGER, *Teología*.

²⁶ Cfr. B. SNELL, *Fuentes*, 22-36, donde se explican los vocablos homéricos: *sóma*, *psyché*, *thymos*, *noos*.

²⁷ E. ARBERMAN, "Untersuchungen".

culturas, como A. Hultkranz e I. Paulson. Arbman y sus discípulos interpretaron que en muchos pueblos primitivos se diferencia entre un "alma libre" (que representa al individuo después de la muerte, es inactiva durante la vida en tanto carece de funciones psíquicas y fisiológicas)²⁸ y un "alma corporal" (que comprende, por un lado, el alma como principio de vida y, por otro lado, el alma-ego con sus atributos psicológicos). Luego se verifica una progresiva evolución de esta concepción hacia un concepto unitario de alma, gracias a la progresiva incorporación de las funciones propias de las almas corporales en el "alma libre".

En el caso del pensamiento griego, el proceso de transformación dirigido hacia una idea más unitaria del alma (ya iniciado en Homero, o a punto de iniciarse) consistió en la progresiva absorción, por parte de la *psyché*, de aquellas funciones "psicológicas" y gnoseológicas que originariamente no le pertenecían, por estar asignadas al *noos* y al *thymós*²⁹. A ello alude B. Snell con las siguientes palabras:

"Los testimonios sobre el uso de las palabras *sóma* y *psyché* en el tiempo que media entre Homero y el siglo V, ciertamente, no bastan para seguir con detalle cómo evolucionan los nuevos sentidos de 'cuerpo' y 'alma'. Evidentemente, surgieron como conceptos mutuamente complementarios, y la evolución de la palabra *psyché* hubo de encontrar camino abierto allí donde las ideas sobre la inmortalidad del alma tuvieron influencia. Si precisamente el término que designaba el alma de los difuntos se convierte en término para designar el alma en general, y el que designaba el cadáver pasa a designar el cuerpo vivo, ello presupone, evidentemente, que se atribuyó al principio de las emociones, sentimientos y pensamientos del hombre una existencia ulterior en la *psyché*³⁰.

Snell encuentra que la nueva concepción del alma —como alma del cuerpo vivo, capaz de conocer, con cualidades que la distinguen

²⁸ La posibilidad de la *psyché* de despertar de la inactividad y separarse durante los sueños, característica del "alma libre" según Arbman, está ausente en la *psyché* homérica (y aparece luego en Píndaro), como bien ha destacado W. Otto en su crítica a la interpretación de E. Rohde.

²⁹ Cfr. J. BREMMER, *Soul*, 13 y ss. Esta obra constituye uno de los estudios más recientes sobre el concepto del alma en Grecia arcaica, inspirado en los trabajos de E. Arbman, A. Hultkranz e I. Paulson.

³⁰ B. SNELL, *Fuentes*, 36-37. Algo análogo expresa Jaeger: "a la postre absorbió *psyché* por completo el sentido de *thymos* como alma o espíritu", constatando además que ya en Homero existe "una tendencia a fundir los fenómenos de la conciencia (*thymos*) y de la vida animal (*psyché*) en un solo concepto de alma... esto es evidente en expresiones dobles como *psyché kai thymos*..." (W. JAEGER, *Teología*, 86-87).

del cuerpo— está presente en Heráclito³¹, y aún un poco antes pueden encontrarse testimonios (sobre todo en la lírica) que hablarían en favor de una identificación de la *psyché* con la personalidad del hombre viviente³².

La interpretación de C. Eggers Lan según la cual no existiría dualismo cuerpo-alma antes del segundo cuarto del siglo V a. C. no nos resulta aceptable porque, a nuestro juicio, ya hay dualismo en Homero, en la medida en que la *psyché* representa al hombre después de la muerte, y se ha separado del cuerpo (aunque éste se denomine *melé*, “los miembros” y no *sóma*, que es el “cadáver”). El problema está en determinar si en época de Pitágoras el alma separable del cuerpo es el alma unitaria que marca el término del proceso al cual aludimos recién. Pero aún si prescindimos del dualismo homérico, existen otros auténticos testimonios de enfrentamiento entre alma y cuerpo antes de la fecha que Eggers Lan propone.

En efecto, el dualismo está implícito en el médico Alcmeón, quien según Aristóteles (*De An.*, 405a, 30-31) “dice que [el alma] es inmortal porque se asemeja a las cosas inmortales” (véase también Diógenes Laercio, VIII, 83). Alcmeón es de la ciudad de Crotona, aquella en la cual Pitágoras fundó su Escuela, y si es cierto que floreció a comienzos del siglo V, como suponen la mayoría de los autores, debe haber conocido a Pitágoras³³.

El dualismo cuerpo-alma parece sin duda estar presente un poco antes de la época de Alcmeón, en el fragmento 7 de Jenófanes, que ya transcribimos. Esto lo reconoce Snell, agregando que se trata de “el ejemplo cierto más antiguo del uso de *psyché* en un sentido diverso del de Homero”³⁴. Eggers Lan, por su parte, ha escrito que: “Quizá

³¹ Fuentes, 37 ss.

³² Cfr. E. R. DODDS, *Irrational*, 138.

³³ Aristóteles relaciona a Alcmeón con los pitagóricos, diciendo que “expuso doctrinas semejantes a las de ellos”, pero manifestando sus dudas respecto de si él tomó dichas doctrinas de los pitagóricos o viceversa (*Met.*, 986a 27-30). En dicho pasaje, la línea que dice “llegó a la juventud durante la vejez de Pitágoras” debe ser una interpolación, pero esto no impide que la información pueda ser aproximadamente correcta. No creemos que Alcmeón haya pertenecido a la Sociedad Pitagórica, aunque Jámblico lo incluya entre sus miembros.

³⁴ SNELL, Fuentes, 37, n. 1. También Snell encuentra en Jenófanes el nuevo significado de *sóma* (cfr. frag. 15).

ya Jenófanes manejara un concepto similar de 'alma'... aunque es difícil desentrañar el núcleo de realidad que pueda corresponder a la caricatura que exhiben sus versos"³⁵.

Nosotros también destacamos el carácter caricaturesco del frag. 7 de Jenófanes. Ciertamente, dicho carácter caricaturesco nos impide extraer conclusiones acerca del concepto específico de "alma" que tenía Pitágoras (aunque sí queda en claro que éste último sostuvo algún tipo de doctrina de la transmigración). Pero el fragmento nos permite saber cuál era la noción de "alma" que manejaba Jenófanes o, mejor dicho quizás, la noción de "alma" que se manejaba *vulgarmente* en la época de Jenófanes, que es también la época de Pitágoras. La *psyché* "del amigo" es la misma que ahora está en el perro, por lo tanto puede separarse de un cuerpo y residir en otro. Es un alma "constitutiva de la persona" (de lo contrario, ¿por qué Pitágoras se habría opuesto a que maltratasen al perro?) y parece natural suponer que era concebida, al menos mientras habitaba en el "varón amigo" como un alma que pensaba, comprendía y sentía. El dualismo cuerpo-alma, pues, está bien testimoniado en el último tercio del siglo VI a. C.

Uno podría decir que, *puesto que* en época de Pitágoras está atestiguada la presencia del dualismo cuerpo-alma, se cumple el principal requisito para hablar de una doctrina pitagórica de la transmigración. Pero nosotros respondimos que el frag. 7 de Jenófanes no certifica que haya dualismo *sóma-psyché* en Pitágoras sino en Jenófanes, o en la concepción vulgar que éste recoge, y además pensamos que pueden existir tipos de doctrina de la transmigración sin el dualismo en cuestión.

En tal sentido existe, al menos, un ejemplo histórico bien conocido: la doctrina budista de la transmigración. En contraste con lo sostenido por el hinduismo y el jainismo, la concepción budista niega la existencia de un *yo* permanente e incambiante (*atta*) o de un alma sustancial que transmigre de una vida a otra.

La conexión entre las sucesivas existencias se explica sólo a través de la ley del *karma* (*kamma*, en dialecto pali), por lo cual cada acto

³⁵ C. EGGERS LAN ET AL., *Los fil. pres. I*, 206, n. 33. Este autor agrega que: "Ciertamente, parece mejor estar dentro de un perro que no tener consistencia real —como es el caso de la *psyché* homérica—, pero no es una garantía de inteligencia o capacidad de conocer y aprender".

realizado en una existencia conlleva un resultado inevitable en las existencias sucesivas. A. Coomaraswamy señala que:

“...este ‘peregrinaje’ no es para Gautama [Buda] el peregrinaje de *cosa* alguna. El budismo no enseña la transmigración de las almas, sino sólo la del carácter, la de la personalidad sin persona.”

Ese autor dice también que:

“...en la mayor parte del pensamiento pre-budista y en todo el popular, sea brahmánico o budista, la doctrina de la metempsicosis, el pasaje de la vida de una forma a otra en el momento de la muerte, se concibe animísticamente como la transmigración de un alma individual”³⁶.

Como puede verse, la doctrina *filosófica* budista se distingue de una concepción popular o vulgar. Esta última se ejemplificaría en la *Bhagavad Gítá*, II, 22:

“...Así como un hombre deja de lado los ropajes gastados y toma otros nuevos, así el Habitante-del-cuerpo descarta los cuerpos gastados y va a otros nuevos.”

Obsérvese que aquí se utiliza la misma imagen que en la descripción —vulgar, o quizá también “mítica”— de la transmigración en Grecia: un alma que penetra en los cuerpos como quien se pone vestidos. Los verbos griegos son *endyô* (cfr. Aristóteles, *De An.*, 407b, 23): Diógenes Laercio, VIII, 77) y *eisdyô* (cfr. Heródoto, II, 123), que significan “penetrar en” y, en el caso del primero, sobre todo “vestirse con”³⁷.

La posibilidad de que en Grecia pueda ocurrir algo análogo al caso del budismo —a saber, la contraposición entre una concepción popular y otra “esotérica” de la transmigración— debe prevenir seriamente a aquel que pretenda valerse de testimonios como el de Jenófanes y de Heródoto para reconstruir la doctrina pitagórica.

En realidad, es imposible hacer una reconstrucción segura de la teoría pitagórica de la transmigración. Podemos, sí, presentar algunas conjeturas plausibles acerca de lo que ella fue (o no fue) si aplicamos, en parte y con gran prudencia, el método que W. K. C. Guthrie llamó *a priori*, consistente en “dejar de lado por un momento el pequeño

³⁶ A. COOMARASWAMY, *Buda*, 77 y 76.

³⁷ Ver, al respecto, BURKERT, *Lore*, 121 y n. 5.

número de testimonios explícitos acerca de lo que dijeron realmente los pitagóricos de un período dado, y argüir *a priori*, o a partir de testimonios circunstanciales, lo que ellos presumiblemente dijeron. El método parte de asumir que poseemos una cierta familiaridad general con otras escuelas contemporáneas y filósofos individuales, y con el clima de pensamiento en el cual se desarrollaron los pitagóricos”³⁸. En este sentido, debemos ante todo recurrir a Empédocles, en cuyos *Katharmoi* hallamos, por primera vez en Grecia, una exposición de primera mano de la doctrina de la transmigración.

Empédocles de Agrigento floreció en el año 441 a. C. o quizás antes³⁶, seguramente tuvo contactos con la Sociedad Pitagórica, dada la presencia importante de ésta en la Magna Grecia del siglo V a. C. y, aunque no estemos dispuestos a creer las doxografías que lo suponen expulsado de la Sociedad por haber publicado o divulgado sus doctrinas (cfr. Timeo y Neantes, *ap.* Dióg. Laercio, VIII, 54-56), la lectura de su poema catártico muestra varios elementos comunes con el pitagorismo, como la famosa abstención de las habas, la práctica vegetariana y algunas otras cosas que no podemos enumerar aquí.

En los fragmentos conservados de Empédocles, la palabra *psyché* aparece una sola vez, presumiblemente con el significado de vida o aliento (frag. 138: “Extrayendo la *psyché* con el bronce [*i.e.* con la espada]...”) y sin que tenga algo que ver, que sepamos, con la transmigración. Por otra parte, puesto que Empédocles explica el conocimiento por el encuentro de lo semejante con lo semejante (frag. 107-109), de modo que conocemos las cosas porque poseemos en nosotros las “raíces” o (elementos) de las cuales las cosas están compuestas, resulta que el conocimiento es una función corporal:

“Nutrido [el corazón] en los mares de sangre latiente, es allí donde principalmente está lo que los hombres llaman inteligencia: pues la sangre que rodea al corazón es para los hombres la inteligencia”

(frag. 105)

El conocimiento y seguramente también las demás facultades psíquicas desaparecen, pues, con la muerte. El sujeto de la transmigración

³⁸ W. K. C. GUTHRIE, *History I*, 170-171.

³⁹ Cfr. E. La Croce en EGGERS LAN ET AL., *Los fil. pres. II*, 136-138, nn. 2 y 6.

no es una *psyché* (con sus facultades "psíquicas", valga la redundancia) sino, como surge del frag. 115, una divinidad, un *daimón*:

"...*daimones* que tienen asignada una larga vida por treinta mil estaciones deben vagar lejos de los Beatos, naciendo a lo largo del tiempo bajo todo tipo de figuras mortales que truecan uno por otro los penosos rumbos de la vida.

... Yo también soy ahora uno de ellos, exiliado de los dioses y vagabundo, por haber confiado en el furioso Odio."

Debemos a A. Rostagni una de las interpretaciones más originales acerca del concepto de "alma" de Empédocles. Según este autor, el filósofo siciliano manejaba un doble concepto de alma: "...además del alma *natural*, he aquí que se presenta un alma de apariencia misteriosa y *sobrenatural*, que Empédocles llama, con una palabra más apropiada y menos equívoca, el *daimón*"⁴⁰.

Para Rostagni el *daimón*, sujeto de las encarnaciones, sería un alma "que no es de este mundo", "que está como un huésped extraño acampado junto al cuerpo", similar a aquella "imagen que proviene de los dioses" de la cual habló Píndaro (cfr. frag. 131, Bowra), que duerme cuando el cuerpo está despierto y que anuncia sueños proféticos a los durmientes. Es sugestiva la coincidencia de la interpretación de Rostagni con el modelo elaborado por E. Arberman, al cual nos referimos antes, tanto más cuanto las obras de ambos son contemporáneas (la de Rostagni es de 1924, la de Arberman es dos años posterior) y ninguno de los dos autores parece haber conocido al otro⁴¹. En efecto, para Rostagni —y como queda corroborado por los fragmentos de Empédocles que hemos visto— el *daimón* es un principio trascendente, que representa al individuo, pero al cual no le corresponden facultades psíquicas naturales como el conocimiento (aunque sí la facultad de un "conocimiento trascendente" inaccesible a los hombres)⁴².

⁴⁰ A. ROSTAGNI, *Verbo*, 107, 108, 104.

⁴¹ Pero mientras que Arberman entendía que la noción del "alma libre" era primitiva, Rostagni parece creer que el "alma mística" es un concepto generado posteriormente, a través de la influencia de las religiones místicas.

⁴² Nos referimos a la reminiscencia de las existencias anteriores, fenómeno extraordinario que logró experimentar Empédocles (frag. 117) —y, como hemos visto, también Pitágoras—. Si bien todos poseen un *daimón*, sujeto metaempírico de la transmigración, solamente en casos especiales el mismo puede despertar hacia un conocimiento trascendente.

¿Es razonable pensar que Pitágoras y el pitagorismo primitivo tenían una noción del alma similar a la Empédocles y, eventualmente, que éste haya sido influido en esto por aquéllos? Si en verdad Empédocles usó la palabra *daimôn* con un sentido preciso, para distinguir el alma trascendente que transmigra de una *psyché* "natural" que muere con el cuerpo y que posee atributos psíquicos (incluido el conocimiento "natural")⁴³, se hace necesario indagar el uso de aquel mismo vocablo en el pitagorismo antiguo.

Aristóteles, en su tratado *Sobre los pitagóricos*, refiere que éstos se maravillaban de saber que alguna persona haya dicho que "nunca había visto un *daimôn*" (frag. 3, Ross, *ap. De Deo Soc.*). E. Zeller interpretó que los pitagóricos "se representaban como démones a las almas privadas de cuerpo, que estaban en parte bajo la tierra y en parte en el espacio atmosférico"⁴⁴. Esto, sin duda, daría un buen sentido a la distinción, atribuida desde Aristóxeno a los pitagóricos⁴⁵, de una serie de valor descendente "dios-*daimôn*-héroe-hombre".

Si las "memorias" de Alejandro Polihistor (cfr. Dióg. Laercio, VIII, 32), al menos en este punto, recogieran en parte un auténtico material arcaico, la noticia que traen podría conectarse bien con la interpretación de los *daimones* como almas desencarnadas (y, supuestamente, en espera de una encarnación):

"Todo el aire está lleno de almas, consideradas *daimones* y héroes, de los cuales se envían a los hombres los sueños y los signos de enfermedad y de salud, y no sólo a los hombres sino también a los rebaños y a todas las otras bestias. Y para ellos se hacen las purificaciones y los sacrificios apotropáicos y todo tipo de adivinación y vaticinio y prácticas similares."

Pero el panorama no resulta muy claro, porque en el frag. 3 (Ross) del *Sobre los Pitagóricos*, de Aristóteles, también se dice (*ap.*

⁴³ Pero no hay que descartar que la palabra *daimôn*, lejos de poseer en Empédocles una aplicación específica al sujeto de la transmigración, sólo signifique en sentido lato "divinidad", pudiendo denominar instancias diversas. En efecto, Empédocles usa *daimôn* también para referirse a las raíces o elementos físicos y, según surge del contexto de algún fragmento, para hablar de las potencias conductoras de las almas transmigrantes (y no de éstas mismas).

⁴⁴ ZELLER-MONDOLFO, *Fil. greci*, I, ii, 456.

⁴⁵ Cfr. DIÓC. LAERCIO, VIII, 23; JÁMBLICO, *Vita Pyth.*, 100, 144, 175. Ver BURKERT, *Lore*, 73-74 y n. 131.

Clemente, *Strom.* VI, 6.53, 2-3) que "todos los hombres tienen *daimones* que los acompañan en el momento de su encarnación". Aquí, aparentemente, el *daimón* aparece como el psicopompo y no como el alma transmigrante.

En verdad, debemos reconocer que no hay elementos suficientes para desentrañar si verdaderamente los pitagóricos primitivos, al igual que Empédocles, denominaron *daimón* al sujeto de la transmigración. Y, por cierto, más allá de las palabras que hayan usado, no existen tampoco testimonios que permitan mostrar conclusivamente que diferenciaron un "alma sobrenatural" de un "alma natural", aunque tal interpretación nos parece posible a partir de la consideración de la doctrina de Empédocles.

De todas maneras, y aunque la cuestión no quede resuelta, preferiremos explorar hipótesis de esta naturaleza porque diseñan un cuadro de la doctrina de la transmigración más complejo, y seguramente más fiel a la filosofía del pitagorismo, que aquel dualismo demasiado pedestre presentado por Jenófanes y otros que recogen el punto de vista vulgar acerca de la reencarnación, según el cual el alma (con el conjunto de sus atributos "psíquicos", portadora de una "personalidad" entendida en términos empíricos) cambiaría de cuerpos como quien cambia de ropa.

INDICACIONES Y REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Este artículo constituye un capítulo (levemente modificado) de una obra de próxima publicación titulada "Pitágoras de Samos".

Las traducciones de testimonios y fragmentos de presocráticos son las de la obra de C. EGGERS LAN ET AL., *Los fil. pres.*

En la transcripción de palabras griegas, no escribimos los acentos y usamos el circunflejo para indicar las vocales largas.

Las obras citadas abreviadamente en las notas son las siguientes:

E. ARBMAN, "Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellungen mit besonderer Rücksicht auf Indien", I-II, *Le Monde Oriental*, 20 (1926), 85-222; 21 (1927), 1-185.

W. BURKERT, *Love and Science in Ancient Pythagorism* (trad. E. L. Minar Jr), Cambridge (Mass.), 1972 (ed. orig. alemana 1962).

J. BREMMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, 1983.

A. COOMARASWAMY, *Buda y el evangelio del budismo* (trad. E. A. Franchi), Buenos Aires, 1969.

A. DELATTE, *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles, 1922.

- F. DEUSSEN, *The Philosophy of the Upanishads* (trad. inglesa de A. S. Geden), New York, 1966.
- E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, reimpr. Boston, 1957 (ed. orig. 1951).
- C. EGGERS LAN ET AL., *Los filósofos presocráticos*, vols. I-III, Madrid, 1978-1979-1980 el capítulo sobre Pitágoras, por C. Eggers Lan, corresponde al vol. I; el de Empédocles, por E. La Croce, al vol. II).
- W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge, 1962, reimpr. 1977 (hay trad. esp.).
- W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos* (trad. J. Gaos), México, 1952 (ed. orig. inglesa 1947).
- K. KERÉNYI, *Pythagoras und Orpheus* (3ª ed.), Zurich, 1950.
- A. LÉVY, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, Paris, 1926.
- H. S. LONG, *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato* (Diss.), Princeton, 1948.
- W. RATHMANN, *Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae* (Diss.), Halle, 1933.
- E. ROHDE, "Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras", *Rheinisches Museum*, 1871, 554-76 y 1872, 23-61. Reimpr. en *Kleine Schriften*, II, Tübingen, 1901; 102-172.
- E. ROHDE, *Psyché. Le Culte de l'Âme chez les Grecs et leur Croissance à l'Immortalité*, trad. francesa de A. Reymond, Paris, 1928 (ed. orig. alemana 1893-1894; hay trad. esp.).
- W. D. ROSS, *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford, 1955; reimpr. 1979.
- A. ROSTAGNI, *Il Verbo di Pitagora*, Torino, 1924.
- B. SNELL, *Las Fuentes del Pensamiento Europeo* (trad. J. Vives), Madrid, 1965 el título orig. alemán es *Die Entdeckung des Geistes*).
- J. VANDIER, *La Religion Egyptienne*, Paris, 1949.
- M. L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, 1971.
- F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, 10 vols., Basel, 1944-1960 (Dikaiarchos; Aristoxenos; Herakleides Pontikos; Klearchos).
- E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte prima, vol. II, trad. e cura di R. Mondolfo, 2ª ed. reimpr., Firenze, 1967.

SUMMARY

This article examines critically the most ancient evidences concerning the Pythagorean doctrine of transmigration. Such testimonies proceed from authors foreign to the Pythagorean Brotherhood and reveal a popular and exoteric perspective according to which a soul changes different bodies in the same way as a man changes different clothes. They only can prove the existence of a doctrine of transmigration in ancient Pythagoreanism, but they do not enable us to reconstruct its characteristics. After discussing the rapport of soul-body dualism with metempsychosis, it is considered —on the basis of analogies with some views of Alcmeon and Empedocles— the hypothesis that the subject of transmigration constitutes a transcendental and transempirical self, diverse from the 'natural soul' which has psychical attributes and, depending upon the body, dies when it dies.