

CONOCIMIENTO E INMORTALIDAD EN PLATÓN Y LA TRADICIÓN ÓRFICA

Nahuel Lanzón / Universidad de Buenos Aires

I. Introducción

El objetivo del siguiente trabajo es intentar encontrar en la *Tradición Órfica*¹ un antecedente no sólo religioso sino también filosófico a ciertas concepciones de la inmortalidad del alma que figuran principalmente en el *Fedón*² de Platón. Comenzaré este trabajo exponiendo la concepción de la inmortalidad del alma que podemos encontrar dicho diálogo, haciendo énfasis en su relación con cierto tipo de conocimiento. Para luego, analizar de qué manera algunos de estos tópicos podrían estar pre-anunciados en ciertos documentos del orfismo.

II. Inmortalidad y Conocimiento en Platón

Comenzaré mi análisis mostrando brevemente los aspectos más relevantes para este trabajo entre la inmortalidad del alma y su relación con un tipo de conocimiento que llamaré “filosófico”. Pero antes, será necesario exponer el “giro” que Platón pretende dar en su concepción de la religión, y más precisamente, de los cultos místéricos.

Los cultos místéricos trajeron dentro del fenómeno de la religión griega antigua, la idea de que una mejor existencia post-mortem que la expresada por la religión popular³ era posible si uno estaba iniciado en los misterios. El culto más conocido es el de Eleusis, pero había diversos cultos. Generalmente la forma de acceder a esta nueva existencia era a través de las iniciaciones (*teletai*)⁴. Una vez realizado el o los rituales correspondientes, el sujeto pasa a ser considerado un iniciado (*mýstes*, aunque otros términos como *epóptes* o *backhós* pueden ser utilizados). Este nuevo estado ontológico es el que, en primera instancia, será lo que le permita acceder a una existencia post-mortem mucho más benéfica.

¹ En este trabajo hablaré de “Orfismo” o “Tradición Órfica” indistintamente. Y hare referencia a cierto conjunto de conceptos que pueden reconstruirse a la luz de los testimonios recogidos hasta hoy en día. No entraré en la polémica sobre si existió o no “una comunidad órfica”, pues no es pertinente a este estudio. Los testimonios se enumeran según la edición de (Bernabé, 2005). Salvo que se indique lo contrario, las traducciones son mías.

² Sigo el texto griego de Burnet (1903) y la traducción de Luis Gil.

³ La concepción de la muerte en la religión popular estaba basada (o se nos manifiesta tempranamente) en la descripción que Homero hace en el canto IX de la *Odisea*, donde Odiseo desciende al Hades. En un nivel fenomenológico se puede notar una escisión completa entre la vida y la muerte, donde no hay supervivencia de la identidad del yo. Para una descripción más precisa véase Burkert (1986:194-199).

⁴ Sobre el término *teleté* y su uso en los cultos místéricos, sobre todo en Eleusis, véase Clinton (2002). Sobre los cultos místéricos en general, aparte del resumen en Burkert (1986:283-301), véase Parker (1983:281-307).

Platón denuncia el aspecto meramente ritualístico que podrían alcanzar estos cultos, quizás más que nada los misterios de Eleusis, que eran los más populares en Atenas y eran parte del culto de la *pólis*. En efecto, este tipo de conocimiento “*técnico*” significa que aquello que el sujeto necesita conocer para llegar a la “inmortalidad”⁵ son los ritos, su correcta realización o aquello que el sacerdote les haya mostrado o dicho⁶. En las *Leyes* cita como forma de impiedad a aquellos que piensan que los dioses son “fáciles de ablandar, porque se dejan seducir con sacrificios y plegarias” (*Leyes 885b*). Este aspecto, más general de la religión griega, tiene su correlato en los misterios, y Platón en la República se encarga de mostrarlo:

Ofrecen el tumulto de libros de Museo y Orfeo (...) con los cuales llevan a cabo los sacrificios (*thyepolousin*) para convencer, no sólo a individuos, sino también a ciudades, de que existen redenciones y purificaciones de las faltas cometidas (...) tanto en vida como después de la muerte, a los que llaman “iniciaciones” (*teletés*) y que nos liberan de los males del otro mundo, mientras que, si no se hacen estos rituales, nos esperan cosas terribles. (Rep. 364e-365a, trad. C. Mársico y M. Divenosa).

Este pasaje se ha convertido en un centro de debate sobre los estudios sobre Orfismo que no analizaremos en este momento. Bástese con decir que aquí Platón habla de oficiantes, probablemente órficos, que ofrecían iniciaciones tanto privadas como públicas, haciéndoles creer a los “iniciados” que eso era suficiente. Volveremos sobre este pasaje luego, pero de momento es importante notar como Platón denosta un tipo de religión que sea solamente técnica, incluso o quizás sobre todo en lo referente a la inmortalidad del alma.

Platón propone otro modelo, donde lo necesario es un conocimiento del tipo filosófico⁷ para alcanzar el más alto y deseable grado de inmortalidad. En el *Fedón*, al comienzo mismo del diálogo, Sócrates argumenta que el filósofo, por su condición, debe aceptar e incluso desear la muerte. Esta afirmación provoca incertidumbre incluso entre interlocutores de cierta gama filosófica como Cebes, quien le replica que dicha idea le parece insólita (62a-c). Uno podría decir que todo el diálogo funciona como un desarrollo de esta afirmación inicial. Aquí el eje central ronda sobre el siguiente supuesto: Cuanto más separada este un alma de un cuerpo al momento de la “muerte”⁸, mejor existencia *post-mortem* obtendrá. ¿En qué consiste

⁵ El uso del término puede dar lugar a confusiones, de momento lo utilizaré simplemente como un opuesto a la muerte tal como se la definió en la n.3, y haciendo referencia a un estado superior de existencia tras la misma, sea cual sea dicho estado. Es decir, inmortalidad es la supervivencia de algún ente sustancial (ausente en los poemas homéricos) del sujeto tras la muerte.

⁶ Lo mostrado o hecho (*tá drómēna*) y lo dicho (*tá legómēna*) por el sacerdote parecen ser aspectos vitales para casi todos los misterios. La columna XX del *Papiro de Derveni*, que analizaré luego, parece dar lugar a dicha interpretación. Véase también Parker (1983:286).

⁷ Lo llamo *filosófico* en el sentido totalizador que tiene la filosofía para Platón, es decir, que es un conocimiento que va a ser tanto metafísico (conocimiento de las formas, en una primera instancia) como ético (el tipo de vida que se debe llevar a cabo, el modo de vida filosófico), y que ambas etapas son indistinguibles.

⁸ La muerte es definida como la separación y liberación (*lúsis kai khorísmos*) del alma del cuerpo (67d).

esta separación? En que el alma no se someta, en vida, a los deseos propios del mundo sensible (68b-c). El máximo grado de separación se produce tras la muerte, pero a dicha separación “metafísica” se debería sumar otra, que tiene que ver con la carga que tiene el alma de su paso por este mundo. En vida, el hombre debe atenerse a la purificación (*kátharsis*), que consiste en comenzar esta separación. Dicha purificación en su estado más excelso es la filosofía. Y es que Platón va a dejar en claro esta función catártica que va a tener el conocimiento filosófico, pues aunque el conocimiento en su estado más puro no es alcanzable en vida (por nuestra condición corpórea), conforme vayamos separándonos del cuerpo por medio de la filosofía, podremos acercarnos a lo verdadero, o por lo menos crearemos la condición de posibilidad para el momento de la muerte⁹.

Es así como, en el mito escatológico final, cuando se muestra que sucede con las almas una vez llegadas al Hades, donde tras llegar, de acuerdo a como han llevado su vida, se les asigna cierto destino (114b-115a), a los filósofos les espera la forma más alta de dicha existencia:

Y entre estos (sc. los que viven en la morada más alta sobre la tierra por obrar de modo justo), los que se han purificado suficientemente por medio de la filosofía (*hoí philosophía ikanés katherámenoi*) viven absolutamente sin cuerpo por todo el tiempo siguiente, y llegan a moradas aún más bellas que las anteriores, que no es fácil describir ni alcanza ahora el tiempo. (Fed. 114c)

Es de notar que se aclara que recién en esta instancia el alma está totalmente libre de cuerpo. Podemos interpretarlo a la luz de que la filosofía como purificación es separar el alma del cuerpo, y en tanto tal, si no se la práctica, incluso aún después de la muerte sigue habiendo cierto “residuo corpóreo”¹⁰. Pero más allá de lo conflictivo del pasaje, es clara esta concepción de la filosofía como medio superior para separar efectiva y definitivamente el alma del cuerpo. El trato preferencial al filósofo, también reaparece aquí, toda vez que en el diálogo se lo comparó con el *status* de un iniciado en los misterios¹¹. En éste caso accede a zonas que otras almas pías y santas no podrían acceder. Y a su vez, se les asegura una existencia post-mortem excelsa a la luz de sus prácticas en vida.

Es claro entonces, que hay sólo un tipo de conocimiento que provee para Platón la más alta forma de inmortalidad, y es el conocimiento filosófico. Uno podría llevar una vida justa,

⁹ Fed. 66e-67a: “Y mientras vivimos, como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a no ser en la estricta necesidad, y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere. Y así, cuando nos desprendamos de la insensatez del cuerpo, según lo probable estaremos en compañía de lo semejante y conoceremos por nosotros mismos todo lo puro, que eso es seguramente lo verdadero. Pues al que no esté puro me temo que no le es lícito captar lo puro.” Véase también el análisis de Fierro (2001:28-30).

¹⁰ Este “residuo” sería esas cargas que lleva el alma por su paso del mundo sensible tras la muerte, por ejemplo, las acciones injustas que haya cometido en vida (114a).

¹¹ Véase Adluri (2006:415ss.).

pero esta no sería suficiente para garantizar la máxima separación del cuerpo, sólo el conocimiento de las ideas (que, incluso en vida no puede ser alcanzado en su totalidad) y de lo que es justo y bueno *realmente* va a permitir la máxima separación posible entre el alma y el cuerpo, y por consiguiente, la más alta forma de inmortalidad posible¹².

III. Inmortalidad y Conocimiento en la Tradición Órfica

He expuesto qué en el *Fedón* la relación entre la inmortalidad del alma y el carácter gnoseológico que tenga un sujeto, tiene que ver con un tipo de conocimiento que llamé “filosófico”. Su adquisición le permite al alma alcanzar un destino post-mortem acorde a éste tipo de conocimiento, pues funciona como *purificador* de los elementos corpóreos. Ahora, entonces, intentaré justificar que en el ámbito del Orfismo, se pueden ver algunos antecedentes similares a esta concepción.

El Orfismo toma como base de la salvación al *orphikos bios* u “modo de vida órfico”¹³. Siguiendo ciertas prescripciones durante la vida, el iniciado se va purificando¹⁴, lo que permite su posterior salvación. Aquí ya hay una novedad respecto a otros misterios, en donde parecería que con cumplir la iniciación es suficiente. Los órficos también entendían que era necesario un accionar durante el resto de nuestra vida para poder lograr dicha salvación. Así se interpreta una línea de una lámina de oro donde la iniciada debe decir como seña en el Hades: “Vengo pura de entre puros”¹⁵. Es decir que ha cumplido los ritos necesarios y ha logrado la purificación necesaria. Así, la inmortalidad no sólo está garantizada por los ritos practicados, sino también por el correcto comportamiento del iniciado durante su vida.

¹² Sobre el *status de verdad* tanto del mito final como de lo expuesto en el diálogo, acuerdo con Morgan (2004:198-202) en que Sócrates tiene real convicción de lo que narra, pero que acepta también los límites tanto de la condición humana, como del mito, qué en el mejor de los casos, “nos acerca” a la verdad.

¹³ En *Leyes* 782c (fr. 652 Bernabé) Platón menciona a “una especie de vida llamada órfica” (Ὀρφικοί τινας λεγόμενοι βίοι) que tiene entre sus principales características el vegetarianismo, aunque no era el único tabú o la única prescripción, véase Parker (1983:302ss.) y Jiménez San Cristóbal (2008:742ss.).

¹⁴ Jiménez San Cristóbal (2008:747) dice que esta purificación es de la culpa ancestral heredada por el desmembramiento de Dionisio por parte de los titanes y su posterior fulminación por parte de Zeus, que dio origen a la humanidad. Dicho mito es, hasta el día de hoy, muy discutido, pues sólo se encuentra en forma completa en poemas órficos de época helenística. En todo caso, a diferencia de Platón, la purificación no está dada por un tipo de conocimiento específico, sino por respetar ciertas pautas en lo referente a las conductas de la vida.

¹⁵ Fr. 488,4 Bernabé. Las laminillas de oro son pequeñas láminas encontradas en contextos funerarios (las más antiguas, de siglo IV a.C) que contienen instrucciones para que el alma del muerto, una vez en el Hades, recuerde lo que debe hacer y decir para acceder a su destino post-mortem. Véase el extenso trabajo de Bernabé & Jiménez San Cristóbal (2008), especialmente el capítulo 10, para su argumentación sobre el carácter órfico de estas láminas.

Habiendo mostrado brevemente en qué consistía este *biós orphikós*, resta ahora mostrar como el otro gran documento órfico de época clásica, que es el *Papiro de Derveni*¹⁶, nos ofrece dentro de esta tradición, un antecedente sobre esta concepción de la necesidad de un conocimiento ulterior para comprender realmente los ritos.

Tras comentar varios ritos asociados, presumiblemente, a lo que sucede tras la muerte de un alma, el autor comenta un poema teogónico de Orfeo, donde pretende mostrar que en realidad es una cosmología (vinculada filosóficamente al período tardío de los así llamados filósofos pre-socráticos), que Orfeo “ocultó” intencionalmente. En medio de su comentario, el autor introduce abruptamente¹⁷ un análisis que el realiza sobre aquellos que se hacen iniciar tanto en las ciudades como de forma privada:

En cuanto a los hombres que vieron los ritos sagrados tras haberlos celebrado en las ciudades, me asombra menos que ellos no los entiendan (*gignóskein*); pues no es posible escuchar y a la vez entender lo que es dicho (*legómena*), pero los que lo hacen por alguien que hace una profesión de los ritos, esos son dignos de asombro y lástima.

El autor comienza haciendo una diferencia entre los que se inician en las ciudades (probablemente, los misterios de Eleusis) y los que se inician de manera privada, con aquellos que hacen “una profesión de los ritos”. Estos personajes nos recuerdan al pasaje ya citado *supra* de la República. Es probable, dado el contexto órfico del poema, que esté haciendo referencia a algún *Orfeotelesta*¹⁸. Es interesante que aquí se retome la distinción entre lo dicho (*ta legómena*) y lo hecho (*ta drómena*), que es propio del orfismo¹⁹. La distinción también alberga cierta diferencia gnoseológica entre unos y otros, que será aclarada a continuación:

Por un lado asombro, porque pensando antes de iniciarse que van a conocer, se marchan tras celebrar los ritos antes de conocer y sin cuestionarse, como si entendiesen algo de lo que vieron, oyeron o aprendieron. Por otro, lástima, porque no les basta a ellos haber pagado el gasto, sino que se marchan también privados de conocimiento. Antes de celebrar los ritos esperan conocer, pero tras celebrarlos se marchan privados incluso de su esperanza. (PDerv. Col. XX, fr. 470 Bernabé)

Este pasaje sirve como eje hermenéutico de buena parte del texto, al menos en lo que corresponde al motivo por el cual el autor bien podría querer comentar tanto ritos como un

¹⁶ El *Papiro de Derveni* fue encontrado en 1936, el texto ha sido datado hacia fines del siglo V a.C., y contiene un comentario a una teogonía órfica, junto a otros ritos, por parte de un autor anónimo, presumiblemente órfico. Cito según la edición de Kourementos, Parassoglou, & Tsantsanoglou (2006) y refiero a su estudio preliminar para más información. Las traducciones son mías.

¹⁷ Si había alguna relación entre el comentario de la col. XX y las otras columnas, no figura en las partes que han sobrevivido del texto.

¹⁸ Así se denomina a estos oficiantes órficos.

¹⁹ Jimenez San Cristobal (2008:733ss.)

poema. Respecto a estas iniciaciones, es claro que en la realización de un ritual (o, en su defecto, su asistencia) no están dadas las condiciones suficientes para un entendimiento sobre qué quieren significar realmente estos ritos. El pasaje es importante, porque dentro de los cultos místicos, tenemos un testimonio directo de alguien que, siendo profesante o al menos órfico, no sólo muestra que no basta la condición de iniciado, sino que tampoco la sola rememoración alcanza: Hay que comprender lo que uno aprendió. Esta comprensión está dada básicamente por cierto conocimiento “filosófico”²⁰, o al menos de poder responder ante los cuestionamientos o las objeciones que los mismos textos o las mismas prácticas traen. También, al momento de hablar de aquellos a los que consultan oráculos²¹, el autor parece tener en mente a un grupo de personas (probablemente el común de la gente) que no cree en los oráculos o en la adivinación por sueños. Argumenta que el problema es gnoseológico, puesto que no pueden creer, no pueden entender, ni viceversa, y concluye: “Si no aprenden ni conocen, no hay manera de que crean, incluso cuando vean los ensueños” (col V, 9-11)²². Esto quiere decir que para el autor, hay una relación unívoca entre ciertos fenómenos que podríamos considerar religiosos (como la adivinación onírica) y la correcta aprehensión de esos fenómenos. No sólo el poema de Orfeo necesita explicación para que sea inteligible, sino que también el mismo análisis es necesario para los ritos.

Explicada esta vinculación entre los ritos y su comprensión, se podría preguntar: ¿esto tiene algún vínculo con algún estado de inmortalidad? Es difícil responder la pregunta, pues el texto no es claro respecto a que sucede tras la muerte: se menciona el Hades, ciertas Euménides o Erinis que pueden ser perjudiciales y que pueden ser aplacadas con ritos (col III-V), pero no se dan más precisiones. Lo que me importa como antecedente para la concepción presentada en Platón, es ese paso adicional que necesita todo acto religioso: Su correcta realización no es suficiente. En el caso de Platón, lo que también va a haber es una escisión clara entre una forma de religión “técnica”, y una asimilación de ciertos conceptos religiosos a una filosofía particular. Aquí estamos en un paso intermedio: La filosofía dentro de las prácticas religiosas provee un fundamento y una comprensión superior.

IV. Conclusión

²⁰ Que podría relacionarse con aquellos sacerdotes de los que habla Platón en el *Menón* (81a) que son capaces de dar *logoi* (razones, fundamentos) sobre sus prácticas, véase Kourementos, Parassoglou, & Tsantsanoglou (2006:239). No debemos entender aquí “filosofía” tal como lo entiende Platón en el *Fedón*, sino más bien como cierto conocimiento que permite des-ocultar el verdadero significado de estos textos sagrados. En este caso, es un conocimiento metafísico, porque detrás del poema, para el autor hay una cosmogonía, y en ese sentido podría llamarse “filosófico”.

²¹ Entre los que, el mismo autor se sitúa: “Para ellos, vamos (πάριμεν) al oráculo a preguntar, con vistas a lo profetizado, si es lícito no creer en los terrores del Hades” (Col V, 3-5).

²² El autor tiene la misma postura hacia el poema que comenta, donde presenta una escisión entre los que saben comprender y tener real entendimiento de lo dicho y aquellos que no, véase como ejemplo Col XXIII.1-3: “Este verso (...) es confuso para la mayoría, pero para los que tienen un entendimiento correcto (*orthós gignóskousin*) es claro que ‘Océano’ es el aire, y el aire es Zeus” y véase también el “prólogo” al comentario en Col VI.

El análisis de la relación entre inmortalidad y conocimiento nos llevó a ver dos concepciones bien diferenciadas. En primer lugar, una presente en ciertos cultos místéricos, donde bastaba un conocimiento “técnico” (es decir, un conocimiento de los ritos practicados) para alcanzar el más alto grado de inmortalidad posible. Platón propone que lo necesario es un conocimiento de corte “filosófico” que sirve como purificación, en donde el alma se va despegando de las afecciones del cuerpo y el mundo sensible, para, al momento de la separación definitiva, pueda esta alcanzar el grado máximo de inmortalidad. Dentro de este primer tipo de conocimiento, el técnico, vimos en el Orfismo dos irrupciones: La primera, es la introducción de ciertas normas prescriptivas que debían ser cumplidas tras iniciarse²³, es el modo de vida órfico que aseguraba la pureza del iniciado durante esta vida. Pero también, el *Papiro de Derveni* funcionó como un antecedente, dentro de esta primera concepción, para entender el paso hacia la segunda. El autor no propone abandonar los ritos religiosos o los textos sagrados, sino que, mediante su correcta comprensión (mediante un análisis que hoy llamaríamos filosófico), llegar a comprender su real significado.

De esta forma, en el Orfismo encontramos variantes que permiten vislumbrar ciertos desarrollos posteriores que hace Platón. Esto no quiere decir que Platón haya reformulado el Orfismo, o que haya sido influenciado por el autor del *Papiro de Derveni*, pero sí que ciertos procesos racionalizantes se estaban gestando dentro de los mismos cultos místéricos. En todo caso, quedará para investigaciones posteriores si es posible revelar algún vínculo más fuerte en este sentido entre Platón y el Orfismo.

²³ También el Pitagorismo tenía un modo de vida que debía ser llevado a cabo, pero su función soteriológica está lejos de ser clara, y más aún, en relación con el Orfismo.

Bibliografía

- Adluri, V. (2006). "Initiation into the Mysteries: The Experience of the Irrational in Plato". *Mouseion*, 6, 407-423.
- Bernabé, A. (2005). *Poetae epici Graeci Pars II. Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*. Leipzig: Bibliotheca Teubneriana.
- Bernabé, A., & Jiménez San Cristóbal, A. (2008). *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets*. Boston: Brill.
- Bremmer, J. (1994). *Greek Religion*. New York: Oxford University Press.
- Burkert, W. (1986). *Greek Religion* (2007th ed.). New York: Blackwell Publishing.
- Burnet, J. (Ed.). (1903). *Plato. Platonis Opera*. London: Oxford University Press.
- Clinton, K. (2002). "Stages of Initiation in the Eleusinian and Samothracian Mysteries" en M. Cosmopoulos (Ed.), *Greek Mysteries: The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults* (pp. 50-78). London: Routledge.
- Fierro, M. A. (2001). "Symp. 212A2-7: Desire for the Truth and Desire for Death and a God-Like Immortality". *Méthexis*, 14, 23-43.
- Jiménez San Cristóbal, A. (2008). "El Ritual y los Ritos Órficos" en A. Bernabé & F. Casadesús (Eds.), *Orfeo y la Tradición Órfica: Un reencuentro* (pp. 731-770). Madrid: Akal.
- Kourementos, T., Parássoglou, G., & Tsantsanoglou, K. (2006). *The Derveni Papyrus*. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Morgan, K. (2004). *Myth & Philosophy from the Presocratics to Plato*. New York: Cambridge University Press.
- Parker, R. (1983). *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press.