

---

## El alma en el mundo pitagórico

Roberto Cañas-Quirós\*

---

*«Yo soy un hijo de la Tierra y del Cielo estrellado,  
y mi linaje es del Cielo».  
Palabras inscritas en una tumba  
Del sur de Italia del siglo IV o III a.C.*

La *psyché* en el mundo griego, y aun dentro de la comunidad pitagórica, nunca fue percibida de manera uniforme. La evolución del término a partir de la concepción de «hálito» o «sombra», fue necesaria en las doctrinas místicas que profesaban la inmortalidad del alma no como la mera supervivencia, sino con un carácter esencialmente divino. La perpetuación de la *psyché* en los textos homéricos hay que entenderla con precisión, pues su estancia en el Hades no es más que una simple sub-existencia. El alma como algo cercano de la nada, es reseñada por Rohde de esta manera: «Para Homero el alma, desde el momento en que se halla confinada en el Hades, es como si no existiera»<sup>1</sup>. Son sombras errantes, privadas de todo entendimiento, tenues, exangües, imágenes fantasmagóricas de lo que alguna vez fue la persona viva. Desde

\*Licenciado en Filosofía por la Universidad de Costa Rica y profesor en ella. Es autor de diversos artículos en revistas especializadas. Le han sido publicados varios artículos en Acta Académica en varios números anteriores. [Robertoc\\_123@hotmail.com](mailto:Robertoc_123@hotmail.com)

1. Rohde, *Psiqué: La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* (México: Fondo de Cultura Económica, 1948), p. 28.

luego que la *psyché* no es una entidad que acompañe al individuo durante su existencia terrena, sino sólo cuando ingresa en la región infernal a partir de la inhumación, disgregación o cremación del cuerpo. El alma en Homero está ligada a lo físico, hasta el punto de que la acepción primaria de la palabra «alma» (PSYCHÉ) es la de «soplo», «hálito» o «aliento»<sup>2</sup>. Al aire es a lo que más se parece, asemejándose al soplo o aliento vital que se escapa del cuerpo con el último respiro. Sin embargo, es *al mismo tiempo* la «imagen» (EÍDWLON) del muerto, con existencia propia, por miserable o ínfima que sea. En este sentido, la *psyché* de Homero es algo material, sólo que imperceptible y por eso se asemeja tan estrechamente con el aire

Otra versión a considerarse es que la *psyché* está ligada al cuerpo y coexiste con éste mientras viva y a veces de forma independiente. En los sueños y en las visiones, que pueden ser tan reales como la vigilia, *otro yo*, alojado en el interior del hombre, obra libremente. Cuando la persona duerme, su imagen (*eidolon*) está en vela, se independiza de la conciencia y puede viajar en busca de un conocimiento supranormal. Todo ello se refleja en la poesía de Píndaro, donde se destaca el carácter doble de la personalidad humana: «La imagen del alma continúa viva, porque ésta es sólo de los dioses. Duerme mientras los miembros del cuerpo están activos, y a los que duermen entre muchos sueños, les revela el resultado agradable o penoso de las cosas que van a venir»<sup>3</sup>. El alma como «imagen» en la poesía griega constituye una *alteridad*, otro yo que la conciencia ignora o inhibe, y cuya represión hace que pierda sus cadenas a partir de las imágenes oníricas. El *eidolon* como imágenes libres y descoloridas en los sueños, es el *eidolon* como imagen del yo que cohabita de manera latente en la vida consciente. Dodds hace la observación de que en Píndaro se trata de una imagen indestructible que yace «muerta» dentro del cuerpo, salvo en condiciones excepcionales como el sueño o el trance, y continúa diciendo que ésta es el alma persistente o el «yo oculto», enteramente distinta del alma-hálito como principio de vida orgánica. Por eso puede distinguirse con claridad el alma «empírica» de la «oculta», siendo esta última algo no identificable con la razón humana<sup>4</sup>.

2. En griego existen el adjetivo PSYGRÓS, que significa frío o refrescante, y el verbo PSYCHW, soplar, refrescar, respirar, enfriar.

3. Píndaro, fr. 131

4. Dodds, *Los griegos y lo irracional* (Madrid: Alianza Editorial, 1986), p. 149.

Un aspecto relevante de la *psyché* en Homero es que ésta no es lo que otorga la vida, ni tampoco el elemento esencial que *anima* al hombre, pues más bien sus actos vitales se mantienen gracias a los órganos materiales como el diafragma o el corazón, en los cuales se alojan las funciones del ánimo, la voluntad y el intelecto. El centro motor de la vida humana que se alberga en estas partes del cuerpo no es la *psyché* sino lo que se llama *thymós*<sup>5</sup>. Se trata del ardor de la vida, del calor de la sangre o del moverse impetuosamente. El *thymós* es un fuego, humo o vapor interno animado de voluntad y pensamiento que está adherido al cuerpo y que muere con él<sup>6</sup>. El *thymós* es el calor o la energía misma de la vida fusionada en la corporeidad, y no representa otra entidad independiente como la *psyché*, la cual después de la muerte «emprende el vuelo y huye como un sueño». Para Homero el *thymós* tiene mayor valor que la *psyché*, pues ésta cuando abandona en batalla a un héroe se limita a «llorar su destino, su virilidad y juventud perdidas»<sup>7</sup>. O como indica Aquiles, en un fugaz momento en que fue reanimado por la sangre caliente: «Preferiría ser el siervo de un labrador de poco caudal en el mundo de los vivos, a reinar sobre todos los muertos»<sup>8</sup>. Para esta temática resulta esclarecedora la explicación de Taylor:

En Homero, la *psyché* significa literalmente *fantasma*. Es algo que está presente en el hombre durante toda su vida, y que lo abandona en la muerte. Es, de hecho, el «fantasma» lo que el hombre «entrega» al morir. Pero no es el *yo*; para Homero, el «héroe mismo», como algo distinto de su *psyché*, es su *cuerpo*. Aunque un hombre no puede vivir cuando su *psyché* lo ha abandonado, jamás se piensa que ésta tenga algo que ver con la «vida intelectual», como decimos ahora; ésta se realiza, según Homero, en el corazón (KARDÍA) o el diafragma (FRENÉW), ambos órganos corporales. Y la *psyché* que ha abandonado el cuerpo no tiene conciencia de ninguna clase, como no la tiene la sombra de un hombre o su reflejo en un estanque; todo lo que la *psyché* que partió puede hacer es dejarse ver de tiempo en tiempo en los sueños de los vivos. De esta suerte, en el fondo, no es

5. En griego el verbo THYW significa humear, quemar, moverse con ímpetu, así como el sacrificio religioso hecho con fuego (como el sacerdote THYTÉR que era el encargado de no celebrar el sacrificio o la THYSÍA). El THYMÓW puede representarse materialmente ya no hecho de aire sino de *humo*, surgido de la creencia basada en la observación del vapor que emana de la sangre de la víctima recién derramada y todavía caliente.

6. Homero en *Odisea* XI, 216-222, distingue la vida que se extingue con el cuerpo que ha animado, y el alma (PSYCHÉ) que subsiste en el Hades.

7. Homero, *Ilíada* XVI, 856-857.

8. Homero, *Odisea* XI, 489-491.

más que el «aliento» que un hombre inhala mientras está vivo y exhala finalmente cuando «expira»<sup>9</sup>.

En la religión homérica los premios y castigos después de la muerte, eran excepciones para algunos y eran aplicadas de acuerdo con el arbitrio o capricho de los dioses. Puede haber almas que padecen tormentos como Sísifo y Tántalo, o quizás peor aún, en el Tártaro, la religión más profunda y tétrica del Hades, en la que se hallaban los enemigos de los dioses y los grandes criminales. En cambio, otros tenían la suerte y no el mérito de habitar en lugares fabulosos como los Campos Elíseos o las islas de los bienaventurados.

Hacia finales del siglo VII a. C., empieza a despuntarse una penumbra en la religión tradicional, en donde las divinidades frívolas y volubles no retribuyen ninguno de los logros obtenidos en la vida. Surgen los ministerios de Eleusis, donde se glorifica como acro central a Deméter, la Madre Tierra, y a su hija Perséfone, esposa de Hades, rey de los infiernos. Se celebraban rituales en los que alcanzaba la *epopteía*, que era la visión extática de las verdaderas maravillas del mundo subterráneo. Esta era la más alta «iniciación» después de un proceso purificador convenientemente preparatorio, hasta que algún día se pudiesen reunir felizmente con los propios dioses. Sin embargo, los misterios eleusinos están de manera prioritaria encauzados hacia el cumplimiento de ceremonias y purificaciones rituales, convirtiéndose la piedad religiosa en algo puramente exterior y no sustentada en una vida virtuosa.

Para los cultos homéricos u olímpicos, lo único que tiene valor en *esta* vida, sobre todo si se disfruta de la juventud, las fiestas y el amor. No obstante, en el siglo VI se opera una renovación religiosa y un espíritu crítico contra el politeísmo tradicional en agrupaciones que, guardando entre ellas cierto parentesco, se pliegan a las figuras de Dionisio, Orfeo y Pitágoras.

Los órficos concebían al hombre como un compuesto o como una doble naturaleza: la dionisíaca y la titánica, el principio del bien y del mal. Por eso la misión humana consiste en liberarse del

9. Taylor, *El pensamiento de Sócrates* (México, Fondo de Cultura Económica, 1993), pp. 111-112.

mal para hacer triunfar el elemento divino e inmortal, mediante sucesivas purificaciones en múltiples existencias. Después de la muerte los iniciados pueden franquear el «lodazal» que cubre el Hades tenebroso y escuchar de boca de Perséfone, la madre de Dionisio, la sentencia salvadora: «¡Bienaventurado de ti, que en adelante serás dios y no mortal!»<sup>10</sup>. No hay duda de que la religión dionisiaca introduce un nuevo aporte que no estaba contemplado en la religión homérica o apolínea, cuyo dios representa la luz y el sol, la medida y la vida presente. El problema radicaba en que la religión «ortodoxa» ya no satisfacía la necesidad del hombre por alcanzar la inmortalidad ultramundana. En cambio, el entusiasmo, el éxtasis y las procesiones fálicas en honor a Dionisio, tenían como objeto que el iniciado experimentase en sí mismo la presencia del dios, o lo que es lo mismo, que el hombre despertara su latente naturaleza divina. Hay un fragmento donde se recoge la afirmación de Heráclito: «Si no fuera en honor de Dionisio por quien celebran las procesiones y por quien entonan los himnos de las partes pudendas [*phall*] sería el acto más desvergonzado, pero Hades y Dionisio son el mismo, y, por ello, en su honor enloquecen y celebran los ritos báquicos»<sup>11</sup>. Con ello Heráclito censura a los que participan de las iniciaciones y las orgías dionisiacas como tales, ignorando su significado religioso, lo cual sería algo obsceno e impío.

La esencia de las religiones místicas fue la preparación para adquirir el conocimiento sobre la vida que hay después de la muerte, es decir, el acto por el cual los iniciados se percibían como una entidad sobrehumana homologable con la estirpe de los dioses, y ya no como la tétrica *psyché* homérica.

Otra sentencia de Heráclito que guarda una estrecha relación con los misterios es la afirmación: «Inmortales, los mortales; mortales, los inmortales; viviendo unos la muerte de aquéllos, muriendo los otros la vida de aquéllos»<sup>12</sup>. Con base en la doctrina órfica puede interpretarse al hombre como miembro de los «mortales, los inmortales», que son seres humanos en parte divinos, pero que pueden llegar a ser plenamente divinos; mientras que los «inmortales, los mortales», es una alusión a Dionisio que, a pesar de su divinidad, murió a manos de los Titanes.

10. *Orph. fr.* 32c.

11. Heráclito, fr. 15DK.

12. Heráclito, fr. 62DK.

Los órficos tienen el mérito de otorgarle a la *psyché* un valor inestimable, pues aún en el siglo V en los ambientes populares no significaba algo más que «espectro». La palabra griega *psyché* no cuenta con las mismas implicaciones que ha adquirido la palabra «alma» en el contexto cristiano, en donde el vocablo puede ser unificado y definido mediante concilios y dogmas con contornos precisos.

Haciendo una recapitulación, en el mundo homérico puede hablarse de una *psyché* -aliento, que era una entidad de escaso valor sin el cuerpo y que no mantenía ningún vínculo con la razón y la voluntad. Esta especie de alma-exhalación acontece en momentos de desmayo (LIPOPSUCHÍA) o muerte, cuando la vida se aleja con el aliento. En la palabra latina *anima* se trasluce el mismo significado de la *psyché* homérica, pues en ambas está contenida la noción de «viento» (ÁNEMOS). En la *Ilíada* se pueden encontrar expresiones como: «La *psyché* se le escapó volando de la boca» o «del cuerpo»<sup>13</sup>. Más tarde en Píndaro se conjugó la creencia de una *psyché*-onírica, que era capaz de profetizar y alcanzar visiones en los sueños, incluso revelando su propia naturaleza al existir exclusivamente para sí misma. También con Anaxímenes surge la consideración de una *psyché*-aér, que aunque no fuese el aire corpóreo del mundo de la experiencia, era algo más sutil que con la muerte volaría para reintegrarse con el aire divino. Para las religiones místicas la *psyché* alcanza el *status* de divina e inmortal, siendo acreedora de una vida bendecida después de la muerte, si se observan los debidos ritos, tabúes o prácticas ceremoniales. Los órficos introducen la imagen de la *psyché* confinada en la cárcel (SĒMA) del cuerpo (SWMA), que aspira, tras sucesivas purificaciones, a reincorporarse a la sociedad de los dioses.

En el siglo V el término *psyché* adquiere connotaciones todavía mucho más complejas. Dodds sintetiza la yuxtaposición, muchas veces inconciliable, de las ideas sobre el alma en el espíritu griego, a partir de su peculiaridad a no institucionalizar la doctrina religiosa y establecer una dogmática coherente:

La Época Clásica heredó toda una serie de representaciones incompatibles del «alma» o del «yo» -el cadáver vivo en la tumba,

13. Homero, *Ilíada* IX, 409, XVI, 856.

la imagen fantasmal del Hades, el aliento perecedero que se esparce en el aire o es absorbido por el éter, el demonio que vuelve a nacer en otros cuerpos. Aunque de distinta edad y derivadas de distintos esquemas culturales, todas estas representaciones persistían en el trasfondo del pensamiento del siglo V; se podía tomar en serio alguna de ellas, o más de una, o incluso todas a la vez, ya que no había ninguna clase de Iglesia establecida que le asegurara que la una era verdadera y la otra falsa. Sobre cuestiones como ésta no había una «opinión griega», sino sólo un embrollo de respuestas en pugna<sup>14</sup>.

También existe un gama de sentidos del término *psyché*. Así, por ejemplo, se hablaba de *filopsychía*, que era el excesivo apego a la vida, lo cual se consideraba como signo de pusilanimidad en el campo de batalla. En Sófocles aparece manifiesta la afirmación de que la *psyché* revela su poder con el pensamiento para gobernar y con el carácter moral<sup>15</sup>. También Píndaro dice de «guardar su *psyché* de la iniquidad»<sup>16</sup>. Cuando Aristófanes en *Las nubes* se refiere a Sócrates y a sus compañeros como «sabios espectrales» (SOPHAÍ PSYCHAÍ)<sup>17</sup>, sugiere satíricamente que la vida de esos «sabios» no pasa de ser la de otros tantos «fantasmas» hambrientos y cadavéricos. Puede resultar ilustrativo cómo en la época helenística, todavía el público versado en la religión homérica seguía haciendo la división tajante entre la inmortalidad de los dioses con respecto a la infraexistencia de la *psyché* luego de la muerte<sup>18</sup>.

Los órficos son revolucionarios en su consideración de la *psyché* y de su destino en el más allá, durante períodos de recompensa y suplicios, al cual asocian con la idea de que su verdadera patria no es de este mundo, pues es tan solo un huésped de paso en la morada del cuerpo. De tal manera buscan su salvación mediante

14. Dodds, *op. cit.*, pp. 171-172.

15. Sófocles, *Antígona* 175-177.

16. Píndaro, *Olímpicas* II, 70.

17. Aristófanes, *Las nubes* 94.

18. En las inscripciones de las lápidas de esta época pueden leerse afirmaciones de este tipo: «Consuélate, hijo mío, pues nadie es inmortal».

«Hubo un tiempo en que aún no era, luego fui, y ahora he dejado de ser: aquí acaba todo». «¡Vive! Nada hay para nosotros, los mortales, más dulce que esta vida bajo el sol». En la religión tradicional homérica hablar de la inmortalidad del alma es una blasfemia, pues sólo los dioses son inmortales. Píndaro hace recordar la condición humana en los siguientes versos: «No busques llegar a ser Zeus [...] A los mortales les corresponden pensamientos y cosas de mortales» *Isth.* V., 14); «¡Oh alma mía, no aspire a la vida inmortal, pero agota el campo de lo posible!» (3a *Pítica*)

la fidelidad a un ritual externo o por medio de una santificación moral en cada una de las peregrinaciones efectuadas durante cada nacimiento. El alma en la religión órfica es sintetizada por Taylor en los siguientes términos:

Tiene una individualidad permanente y, por consecuencia, es inmortal; de hecho, es una divinidad temporalmente «caída» y desterrada. El gran interés del devoto es practicar las reglas de vida, en parte morales y en parte ceremoniales, que llevarán a la liberación final de la *psyché* de la «rueda de nacimientos», y a restituirla a su lugar entre los dioses<sup>19</sup>.

Resulta significativo observar el puente entre el orfismo y el platonismo, sobre todo si se consideran los mitos escatológicos relativos a los premios y castigos, y a la doctrina del alma como un ser divino independiente del elemento corpóreo. A pesar de ello, la *psyché* de los órficos aun cuando tenga el carácter de entidad separable y eterna, no se deslinda de una especial composición material, que en Filolao y después en Platón desaparecen, al asignarle un carácter espiritual del que carecía en principio. Jaeger compara y distingue la concepción materialista del alma presente en los órficos, en relación con las propuestas de un alma puramente espiritual que concibieron luego Platón y Aristóteles:

La teoría órfica del alma es un antecedente directo de la idea de la naturaleza divina del alma o espíritu de Platón y Aristóteles, aunque éstos eliminaron todos los rasgos materiales que adherían aún a la concepción<sup>20</sup>.

La psicología materialista también puede encontrarse en Heráclito, quien equipara la *psyché* con el fuego, que es la forma más elevada y pura de la materia <sup>21</sup>. Por otra parte, Demócrito establece que el alma es mortal, compuesta por átomos más finos, especialmente pequeños y redondos<sup>22</sup>. Se trata de una sustancia material tenue y no perceptible que se disgrega con el viento. En este pluralismo materialista no existe la supervivencia del alma, ni siquiera como sombra, después de la muerte.

19. Taylor, *op. cit.*, pp. 112-113.

20. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos* (México, Fondo de Cultura Económica, 1992), p. 91

21. Heráclito, frs. 36, 110, 117, 118 DK.

22. Aristóteles, *Acerca del alma* 403b 31.



Pitágoras postula la inmortalidad del alma, su transmigración cíclica y su estancia en un cosmos homogéneo, añadiendo el cultivo de la *philosophia* como la base para la salvación ultramundana. Mucho antes que Sócrates, coloca a la *psyché* como sede de la esencia humana, como su verdadera yo, como la estancia que realmente hay que cultivar. Sobre este tema resultan oportunas las palabras de Barnes:

La *psyché* de Pitágoras es donde se ubica la conciencia y la personalidad, es decir, la *psyché* de un hombre es lo que hace de él la persona que es, aquello que tiene la responsabilidad de su ser y su personalidad especiales. La metempsícosis es la doctrina de la transcorporeidad del ser; y la *psyché* es el ser<sup>23</sup>.

En el pitagorismo la noción de una inmortalidad de la «persona» resulta problemática. Quien se diría que es inmortal: ¿Etálide, Euforbo, Hermótimo, Pirro o Pitágoras? ¿Es la *psyché* un transeúnte, una entidad pasajera que invalida un concepto personal de la inmortalidad? El recuerdo de las anteriores encarnaciones proporcionaría una multiplicidad de experiencias donde no habría un único «yo». De hecho el yo actual quizás no sea el último. Estaríamos ante la idea de «personalidades múltiples», por supuesto que no en sentido clínico, sino en el plano psíquico-metafísico. Los casos especiales de conocimiento retro-psíquico supondrían la coexistencia del yo actual con los yo pasados, lo cual haría problemático un concepto de identidad personal. Tan es así, que habría que referirse a un ser divino e inmortal que capitanea a cada una de las encarnaciones, con el propósito de eludir el ciclo. Pitágoras es un conjunto de experiencias y aprendizajes, en donde el verdadero ser de Pitágoras no es Pitágoras (como hombre particular del siglo VI a.C.), sino la *psyché* que estuvo de paso por Pitágoras. Por eso no podría hablarse de su *psyché*, como realidad transpersonal. Para comprender el pitagorismo, resulta necesario poner entre paréntesis la concepción cristiana de la resurrección alma-cuerpo como entidad personal y reconocible e el más allá, en donde se podría decir: «he ahí a Juan Pérez». En el pitagorismo está presente la idea de la absorción del alma «individual» al alma universal. La inmortalidad no es personal sino transpersonal, o, hilando fino, como unión extática con lo divino, como retorno unitivo con la realidad primigenia.

23. Barnes, *Los presocráticos* (Madrid: Ediciones Cátedra, 1992), p. 133.

La unidad del Ser en Parménides representa esta relación del hombre con lo divino. De hecho se puede argumentar con cierta probabilidad que fue en algún momento de su vida un pitagórico<sup>24</sup>. A raíz de ello, en su *Poema* se localizan diversos rasgos religiosos y «chamanísticos»<sup>25</sup>, que lo facultan como un «iniciado» que prescinde de su individualidad y se funde en el *plenum* del Ser. Este misticismo griego primitivo, lejos de asumir la idea de un ser puramente incorpóreo o de una divinidad con inteligencia rectora, establece una totalidad del orden cósmico como matriz primaria delo divino, que incluso general las divinidades y demás seres que pueblan el universo físico. La esencia del misticismo pitagórico y parmenídeo radica en que el alma se prepare y entable un proceso de sintonía unitiva con el orden pánico (de *pân*, todo).

La idea del alma en el mundo pitagórico no se mantiene como una doctrina homogénea a lo largo del desarrollo de la agrupación, por lo que aquí se intentará apreciar sus diversas aristas que van del siglo VI al IV a. C. Quizás la creencia más primitiva de los pitagóricos sobre el alma es la que menciona Aristóteles:

Parece, por lo demás, que la doctrina procedente de los pitagóricos implica el mismo razonamiento: efectivamente, algunos de ellos han afirmado que el alma se identifica con las motas en suspensión en el aire, si bien otros han afirmado que es aquello que mueve a éstas. De éstas lo afirmaron porque se presentan continuamente en movimiento, aunque la ausencia de aire sea total. A la misma postura vienen a parar también cuantos afirman que el alma es lo que se mueve a sí mismo: es que todos ello, a lo que parece, parten del supuesto de que el movimiento es lo más peculiar del alma y que si bien todas las demás cosas se mueven en virtud del alma, ella se mueve por sí misma; conclusión ésta a la que llegan al no haber observado nada que mueva sin que esté a su vez en movimiento<sup>26</sup>.

En este texto el estagirita remite esta posición a «algunos pitagóricos», de entre los cuales, unos se pliegan a la tesis de que

24. Diógenes Laercio, I, 21: «Aunque fue discípulo de Jenófanes, no lo siguió. Se asoció, en cambio, con el pitagórico Aminias, hijo de Dioquetas, un hombre pobre, pero de noble carácter, llegando a ser su discípulo. Cuando murió, Parménides le construyó un sepulcro, por pertenecer él mismo a una familia distinguida y rica, y haber sido Aminias, y no Jenófanes, quien lo convirtió a la vida contemplativa».

25. Una explicación exhaustiva del chamanismo en Parménides puede consultarse de Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, II, pp. 24-27.

26. Aristóteles, *Acerca del alma* 404a 17-25.

las motas que hay en el aire forman el alma<sup>27</sup>, mientras que otros afirman que es «aquello que las mueve». La primera propuesta es un noción un tanto tosca del alma, al asimilarla con una especie de materia ingrávada o poco perceptible a la vista, a menos que tenga un sentido metafórico o simbólico que indique una sustancia más sutil o de otra naturaleza<sup>28</sup>.

El segundo enunciado que menciona Aristóteles es un afinamiento del anterior, al considerar la creencia de que el alma debe estar dotada de automovimiento, lo cual indica, necesariamente, la presencia de vida. Ya en Tales de Mileto es posible notar que la movilidad es el distintivo esencial y primario de la *psyché*. Por algo Aristóteles asevera que el alma o vida (*psyché*) es inherente al movimiento: «Parece que también Tales -a juzgar por lo que de él se recuerda- supuso que el alma es un principio motor si es que se afirmó que el imán posee alma puesto que mueve al hierro»<sup>29</sup>. Más adelante el estagirita añade: «Otros hay además que afirman que el alma se halla mezclada con la totalidad de Universo, de donde seguramente dedujo Tales que todo está lleno de dioses»<sup>30</sup>. Esta forma de pensar del milesio todavía conserva la antigualla del animismo, en donde no hay distinción entre espíritu y materia, entre lo animado y lo inanimado, entre lo natural y lo sobrenatural. En esta dirección Diógenes Laercio, apoyándose en la autoridad de Aristóteles e Hipias, sustenta lo siguiente: «Aristóteles e Hipias dicen que él [Tales] atribuyó incluso a lo inanimado una participación en la vida, fundando su convicción en el comportamiento del imán y del ámbar»<sup>31</sup>. La *psyché* como fuerza motriz en el imán y el ámbar, que son seres que no pertenecen al reino animal ni vegetal, ponen de relieve que no existe distinción entre lo vivo y lo inerte.

27. Zeller-Nestle son del parecer que la «identificación» del alma con las partículas es oscura, a menos que se refiera a una vieja superstición más que a una doctrina filosófica. Citado por Cherniss, *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1991), p.235, nota 6.

28. Debe tenerse presente que la filosofía a inicios del siglo VI, aun con la riqueza conceptual de la lengua griega, se enfrentó con algunas limitaciones a la hora de explicar racionalmente terrenos todavía vírgenes de la filosofía. El peso de las concepciones prefilosóficas, impregnadas de mitos populares, fueron escollos con las que tuvieron que lidiar. En todo caso, los pitagóricos tenían como costumbre darle el sentido de símbolo (SÝMBOLON) a una serie de preceptos y teorías, cuyo verdadero significado no aparece en la superficie, al ser parte de una tradición esotérica que guarda un sentido oculto y oracular en armonía con sus ideales morales, religiosos, filosóficos y políticos.

29. Aristóteles, *Acerca del alma* 405a 19.

30. Aristóteles, *Acerca del alma* 411a 7.

31. Diógenes Laercio I, 24.

Puede corroborarse que el *hilozoísmo* de los milesios ya no está presente en Pitágoras y los pitagóricos, pues la vida (el alma) y la materia no son lo mismo. La *psyché* es el principio automotor que comunica su propio movimiento a los cuerpos inertes, dotándolos de animación (EMPSYCHÓS). Un pitagórico individual como Alcmeón, sostenía el argumento de la inmortalidad del alma a partir de su movimiento eterno y autocausado<sup>32</sup>. A estas razones Platón extrajo importantes consecuencias al explicar la naturaleza del alma en el *Fedro*:

Toda alma es inmortal, porque todo aquello que se mueve siempre es inmortal u es la causa de todo otro movimiento. En cuanto causa primera, ella no es objeto de generación y es indestructible; de lo contrario, todo el universo acabaría deteniéndose. Automovimiento es la esencia y la definición del alma, porque todo cuerpo, al que le viene de fuera el movimiento, es inanimado; mientras que al que le viene de dentro, desde sí mismo y para sí mismo, es animado (en posesión de la *psyché*)<sup>33</sup>.

El alma en platón es lo que le otorga al hombre y al universo una teología, que equivale a decir un «deseo del bien» tanto para sí misma como para el todo<sup>34</sup>. En sus último diálogos insiste en que la *psyché* es la fuente de la vida, la inteligencia y el movimiento comunicándoles su hálito vital y espiritual<sup>35</sup>.

Lo que podemos preguntarnos es si los pitagóricos fueron los primeros en establecer una concepción inmaterial o formal de la *psyché*, o si más bien mantuvieron hasta el siglo IV, la convicción profundamente enraizada en el espíritu griego, de identificar el alma con la vida física y asumir que no sobreviviría a la disolución del cuerpo. No hay duda de que el genio de Pitágoras es el primero en percatarse -antes de Parménides-, de la diferencia que separa el conocimiento sensible del conocimiento racional, siendo éste comprensible a través de las figuras y los números matemáticos. Aristóteles, comparando a los pitagóricos con su propia filosofía, considera de ellos que buscaban definir las cosas por su *esencia* o *forma* y no por la *materia* que encarnaban, es decir, por su representación matemática y no por su composición física:

33. Platón, *Fedro* 245 C-246 A.

34. Platón, *Banquete* 204 E.

35. Platón, *Timeo* 89 A; *Leyes* 895 E-896A.

Tampoco se ha explicado de cuál de las dos maneras son los números las causas de las substancias y del ser. Pudiera ser 1) como límites (como los puntos son *límites* de las magnitudes, y de la manera en que Éurito señalaba el número de cada cosa; tal número, por ejemplo, era el del hombre, y tal otro el del caballo, imitando con las piedrecillas las formas de los seres vivos, del mismo modo que imitan el triángulo y el cuadrilátero los que reducen los números a las figuras), o 2) porque el acorde o armonía musical es una relación numérica, y lo mismo también el hombre y cada una de las demás cosas. Que los números no son sustancias, ni la causa de la forma es, obvio: la sustancia reside en la proporción, mientras que el número es la materia constitutiva. Por ejemplo, el número es la sustancia de los huesos o de la carne sólo en el sentido en que uno dice «tres partes de fuego frente a dos de tierra». Además, un número, cualquiera que sea, es siempre el número *de* cosas -proporciones de fuego o tierra, o unidades-, mientras que la sustancia es la proporción de una cantidad respecto a otra en una mezcla. Ésta, sin embargo, ya no es un número, sino una proporción o mezcla de números, sean números corpóreos o de otro tipo<sup>36</sup>.

Como se ha visto, entre los pitagóricos primitivos hay en principio una mezcla confusa entre los números como partes consecutivas materiales de las cosas y los números como proporciones numéricas más allá de lo sensible y corpóreo. Este último caso es el del número en general o en sí mismo (HÓLWSO ARITHMÓS)<sup>27</sup>, y es el fundamento de inteligibilidad en el cual las proporciones matemáticas y los intervalos musicales son el *arché* de todas las cosas. Difícilmente podría precisarse a partir de qué momento los pitagóricos delimitaron la distinción formal y material de los números.

Con base en lo precedente, el hombre y su alma también poseen una composición matemática y musical, es decir, son una *harmonía* que integra de manera proporcionada una diversidad de partes. Aristóteles hace una alusión a los pitagóricos en donde la *psyché* puede explicarse como una forma de *harmonía*:

En torno al alma se nos ha transmitido aún otra opinión digna de crédito para muchos [...] Los que la sostienen afirman que el alma es una armonía, porque la armonía es una mezcla o combinación de contrarios, y el cuerpo resulta de la combinación de contrarios<sup>38</sup>.

36. Aristóteles, *Metafísica* 1092b 8.

37. Aristóteles, *Metafísica* 1092b 23.

38. Aristóteles, *Acerca del alma* 407b 27.

La palabra *harmonía* (HARMONÍA) significaba desde los tiempos de Homero el acoplamiento o adecuación entre sí de cosas, incluso la clavija material con la que se unen<sup>39</sup>. Es el sentido de afinar o ajustar la tirandez de las cuerdas de un instrumento en la escala musical. Para los pitagóricos el alma es una armonía porque indica un orden o disposición, organizado de forma finalista, de las partes acopladas como un todo. Aristóteles, criticando el pitagorismo, explica el uso del término:

Al utilizar la palabra armonía se suele aludir a dos cosas distintas: por una parte y en sentido primario se aplica a la combinación de aquellas magnitudes que se dan en seres dotados de movimiento y posición, cuando encajan entre sí de tal modo que no dejan lugar a ningún elemento del mismo género; y de otra parte de manera derivada, se alude a la proporción entre los elementos constitutivos en mezcla<sup>40</sup>.

También en otra breve alusión el estagirita dice: «Parece, además, que hay en nosotros algo emparentado con los modos musicales y el ritmo, y por eso muchos sabios dicen que el alma es armonía o que tiene armonía»<sup>41</sup>. Esta objeción, desde la psicología aristotélica, pone en evidencia que el alma como *harmonía* es una proporción o *ratio* de compuestos, lo cual conduce a asumir un absurdo: habría que designar una composición para el intelecto otra para la facultad sensitiva y otra para la apetitiva. Así como hay diversas proporciones de mezcla para las distintas partes del cuerpo, ello haría que existiesen *muchas almas* a lo largo del cuerpo entero<sup>42</sup>.

Llama la atención que los pitagóricos a pesar de agruparse como una secta elitista y altamente secreta, sostuvieran tesis contrarias sobre el alma. La posición *ortodoxa* es la que procede de Pitágoras, quien enseñó la teoría de la transmigración, según la cual el alma humana es inmortal, en virtud de su parentesco con el Alma universal y la divina, teniendo la esperanza de regresar a ella. Es más, si la *psyché* individual es de la misma naturaleza que el *kósmos*, aunque transitoriamente separada por la impureza que

39. Homero, *Odisea* V, 248.

40. Aristóteles, *Acerca del alma* 408a 5.

41. Aristóteles, *Política* 1340b 18.

42. Aristóteles, *Acerca del alma* 407b 32-24. Para este tema puede consultarse de Cherniss, *op. cit.*, pp. 358-359.

supone el estar encarnada en un cuerpo mortal, su identidad con lo divino consiste en ser una *harmonía* matemática y musical. Por tanto, hacer que el alma se asemeje a lo divino, significa encauzarla por el principio bueno del Límite a través de la purificación de la *philosophía*, mientras que los elementos discordantes aferrados a la materia causan una imperfección en el orden numérico del alma, que consiste en el principio disonante de lo ilimitado.

Decir que el alma es mortal en el seno del pitagorismo, significa una deformación de los presupuestos originales, aunque en el contexto griego la libertad de especulación filosófica encontró un clima carente de censura y del que difícilmente se podría encontrar otro en la historia. A ese respecto puede localizarle la concepción materialista y mortal del alma, que es recogida por el *Fedón* platónico: (Habla Simmias):

Pues bien, Sócrates, supongo yo que tú has advertido que nosotros pensamos una concepción análoga sobre el alma: consideramos al cuerpo como ensamblado en un estado de tensión y cohesión por lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo y algunos otros aspectos de tal clase, y que nuestra alma es una combinación y una armonía de estos mismos factores, cuando ellos se encuentran bien combinados y proporcionadamente unos con otros. Si, entonces, resulta que nuestra alma es una cierta armonía, está claro que, cuando nuestro cuerpo sea relajado o tensado desmedidamente por las enfermedades y otros rigores, al punto al alma se le presenta la urgencia de perecer y destruirse en el acto, a pesar de su naturaleza divina, exactamente igual que la mayoría de las otras armonías o ajustes -en las notas musicales, por ejemplo, o en un producto artesanal-; mientras que los restos corpóreos permanecerán durante un tiempo considerable, hasta que se quemen o se pudran. Mira qué respuesta podemos encontrar a este argumento, que se empeña en que el alma, por ser una mezcla de elementos corporales, es lo primero que se destruye en lo que llamamos muerte<sup>43</sup>.

Resulta admisible que Platón fuera defensor de la doctrina tradicional pitagórica y encontrara en el *Fedón* un espacio oportuno para refutar las especulaciones materialistas sobre el alma. Su blanco de ataque no sólo se dirige a contemporáneos suyos como Demócrito, sino también a los sectores pitagóricos con una exacerbada inclinación a la medicina. Simias, al principio del

43. Platón, *Fedón* 86 B.

diálogo, decía haber escuchado en Tebas, de boca de Filolao, la doctrina de la *psyché-harmonía*. A pesar de ello, no podemos catalogar a Simmias y a Cebes discípulos directos de Filolao, al desconocer su presunción de que el suicidio es algo ilícito y perverso. La reticencia de los pitagóricos a propalar sus enseñanzas se manifiesta cuando él Sócrates platónico hace mención a lo que se aduce en la «doctrina secreta» (APÓRRETOS LÓGOS). Esto quiere decir que los hombres están en este mundo como en una especie de prisión, pero que no les es lícito liberarse por su propia mano, porque los dioses cuidan de ellos y les pertenecen<sup>44</sup>. El hecho de que ignoren aspectos como éste y sobre todo el de la inmortalidad del alma, los convierte en simples charlatanes que, por haber escuchado alguna vez a Filolao, se pavonearon como autoridades en la materia. Después de la revuelta antipitagórica ocurrida en la Magna Grecia y la consecuente migración de Filolao a Tebas, tuvo lugar a una de las primeras manifestaciones exotéricas de la secta. El caso de Simmias y Cebes debe repararse como un público familiarizado con las creencias populares, que negaban la inmortalidad de la *psyché* y que no estaban acostumbrados a un «lógos secreto, solemne y difícil de comprender».

En lo que respecta a la posición del mismo Filolao, hay que examinar que sostuvo que el alma no sólo es una *harmonía*, sino también que es inmortal. El neoplatónico Macrobio observa: «Pitágoras y Filolao dijeron que el alma es armonía»<sup>45</sup>. Este juicio acredita que la estimación de la *psyché* como armonía, es compatible con la creencia en su inmortalidad. Otra noticia interesante, aunque un tanto tardía, es la que profiere Claudiano Mamerto, escritor cristiano del siglo V d. C.:

Antes de decidir sobre la sustancia del alma, él [Filolao] diserta maravillosamente sobre las medidas, presos y números en relación con la geometría, la música y la aritmética, probando que la totalidad del universo debe su existencia a éstos [...] Respecto al alma humana dice lo siguiente: el alma está colocada en el cuerpo mediante el número y una armonía inmortal e incorpórea. Y un poco después: el alma ama el cuerpo, porque sin él no puede hacer uso de los sentidos. Pero cuando la muerte la separa de él, lleva una vida incorpórea en el mundo<sup>46</sup>.

44. Platón, *Fedón* 61 D.

45. Macrobio, *Somn. Scrip*, I, 14 19 (DK, 44 A 23).

46. Claudiano Mamerto, *De Statu Animae II*, 3, ed. A (DK, 44 B 22)



Se sabe que Filolao antes de abordar la psicología, elaboró una cosmología en donde la totalidad del cosmos depende del número. Ello incluye, necesariamente, el alma, ya sea a partir de su encarnación o cuando vive separada de un receptáculo físico. El alma, según la versión latina de Mamerto, es una armonía inmortal, pero no como una materia sutil, sino como algo de naturaleza incorpórea (*incorporalem*). Es probable que Filolao haya sido el primer pitagórico en formular una concepción inmaterial del alma, lo cual ironiza aún más a sus pseudo discípulos en el *Fedón* platónico. El alma como una sustancia sin cuerpo (ASWMATON) representa una nueva visión psicológica por encima de las teorías que la concebían como aire, de la misma sustancia que las estrellas o como éter. Los pitagóricos en general del siglo V no distinguían con claridad lo material de lo no material, encontrando en los números lo más cercano a esto último y, por consiguiente, a lo divino. Por influencia del politeísmo griego, que asume la inmortalidad de los dioses, los primeros pitagóricos no desligaron lo espiritual de lo físico. Asimismo, a raíz del misticismo religioso y misterioso, se concibió que la parte divina del hombre no lo conducía a una supervivencia personal, pues más bien de lo que se trataba era de perder la individualidad y ser absorbido por el único espíritu que todo lo impregna. La meta final de superar el ciclo de los nacimientos es la reabsorción de la *psyché* en el *aithér* divino y eterno. Filolao tiene el mérito de concebir el alma y la divinidad como números y armonías inmatriciales, dando un salto de lo matemático a lo metafísico, y convirtiéndose en la fuente principal de donde dimana la doctrina platónica de las formas<sup>47</sup>.

También en el texto de Mamerto se evidencia la ruptura de Filolao con respecto al dualismo *sôma-sêma*, puesto que «el alma ama el cuerpo, porque sin él no puede hacer uso de los sentidos». Cada aprendizaje de la *psyché* en cada encarnación corporal requiere del respaldo que le proporcionan los sentidos, no riñendo con su inmortalidad incorpórea fuera de este mundo.

47. existen referencias en Jámblico, Diógenes Laercio, Gelio, Cicerón y Proclo en donde se atribuyen libros escritos por Filolao y luego adquiridos por Platón, Diógenes Laercio III, 9; Jámblico, *Intr. Aritm. Nicóm.* 105, 10-14; Gelio III 17, 4 (44 A 8); Cicerón, *De Rep.* I, X 16; Proclo, *Timeo* I, 1, 8-16. Una afirmación calumniosa y fuera de todo fundamento, que se recoge también en estas cifras, es la que sostiene que el *Timeo* de Platón es una copia de un texto de Filolao.

En el sistema pitagórico lo divino guarda relaciones numéricas que también son una armonía, de la que se desprenden como pedazos las almas individuales. En Filolao los principios matemáticos que rigen el universo y la *psyché* humana, ya no son de orden físico ni semifísico, sino que están separados completamente de la materia. Por ello lo divino debe ser esencialmente un alma cósmica, de la que las almas «individuales» cuando se liberen del ciclo serán reintegradas a la fuente principal. La acuciada influencia pitagórica sobre el *Timeo* de Platón pone al descubierto que el alma del mundo es un ser «invisible que participa de la *harmonía* y la razón»<sup>48</sup>. Mediante las matemáticas el filósofo puede alcanzar una comprensión de la *harmonía* cósmica, con el fin de que su alma mismo se armonice con la música divina y realice su principal misión: «la mayor asimilación posible a Dios»<sup>49</sup>. Tanto el alma universal como el alma humana tienen en sí mismas músicas. Por eso la *psyché* del hombre al contemplar los movimientos numéricos y musicales del cosmos, encuentra un soporte firme para los movimientos de sí misma<sup>50</sup>. De acuerdo a esta orientación, la totalidad del universo toma el nombre de *kósmos*, orden, el cual es matemático y musical.

El tema del alma como armonía en la obra platónica, no puede renunciar al influjo pitagórico que tomó prestado, aunque la exposición está rubricada con su propio sello personal. Entre la *República*, la virtud de la sensatez (*sofrosýne*) es descrita como una *harmonía* musical, o incluso como una sinfonía acompañada y al unísono de las partes del alma<sup>51</sup>. También en la misma obra la justicia se la retrata como: «El acuerdo de los tres elementos del alma [razón, voluntad y apetitos], exactamente como los tres términos de una armonía, el de la cuerda grave, el de la alta, el de la media y cualquiera otra»<sup>52</sup>. Esto debemos adjuntarlo, de acuerdo con la versión aristotélica, con la concepción pitagórica de la justicia como un número al cuadrado (4 ó 9), al expresar la noción de reciprocidad<sup>53</sup>. Aquí el término «reciprocidad» obedece a un lenguaje matemático,

48. Platón, *Timeo* 36 E.

49. Platón, *Teeteto* 176 B; *Timeo* 90 C-D.

50. Platón, *Timeo* 47 C. También en la *República* 500 C-D señala: «Mediante la asociación con lo divino y ordenado, el filósofo se hace divino y ordenado en la medida en que lo imita y se asimila a ello en todo lo posible»

51. Platón, *República* 431 E-432 A.

52. Platón, *República* 433 D-E.

53. Aristóteles, *Metafísica* 985b 29; *Ética Nicomáquea* 1132b 21.

que indica la noción de recíprocamente proporcionado, bien ajustado o concorde (*euharmonía*).

Resultan igualmente importantes las alusiones a tópicos pitagóricos que Platón resalta en el *Gorgias*, como el poder universal de la geometría en el *kósmos* (507 E), el destino de la *psyché* después de la muerte (493 A), y la remembranza a un pitagórico siciliano o itálico en donde dice:

He oído decir a un sabio que nosotros ahora estamos muertos, que nuestro cuerpo (*sôma*) es un sepulcro (*sêma*) y que la parte del alma en la que se encuentran las pasiones es de tal naturaleza que se deja seducir y cambia súbitamente de un lado a otro. A esa parte del alma, hablando en alegoría y haciendo un juego de palabras, cierto hombre ingenioso, quizá de Sicilia o Italia, la llamó tonel, a causa de su docilidad y obediencia, y a los insensatos los llamó no iniciados; decía que la *parte* del alma de los insensatos en que se hallaban las pasiones, fijando la atención en lo irreprimido y descubierto de ella, era un tonel agujereado aludiendo a su carácter insaciable<sup>54</sup>.

A partir de este pasaje puede presuponerse que la teoría tripartita del alma es de origen pitagórico. Además del *Gorgias*, en la *República* se insiste en que el alma está conformada por «partes» (MÉRE)<sup>55</sup>. A su vez, se menciona la parte concupiscible en donde se asientan los instintos (EPITHYMETIKÓS) y en donde rige la *insaciabilidad* o el «tonel agujereado», conformado por los apetitos de comida, bebida, placeres sexuales y dinero<sup>56</sup>. También distingue dentro de la tríada anímica, la parte racional (LOGISTIKÓS) y la de los impulsos del ánimo o irascible (THYMOEIDÉS)<sup>57</sup>. Resulta claro que los «tipos» de hombre dependen de cuál parte del alma tiene supremacía sobre las otras, correspondiendo a tres géneros de vida: (1) la filosófica, en donde predomina la parte racional, (2) la gloriosa, regida por lo irascible, y (3) la adquisitiva, dominada por los instintos concupiscibles<sup>58</sup>. Recordemos la historia que cuenta Cicerón, que a su vez había tomado de Heráclides Póntico, el discípulo de Platón: «Unos llegan a la vida -dice Pitágoras- para servir a la fama, y otros al dinero, pero la mejor elección es la

54. Platón, *Gorgias* 493 A-B.

55. Platón, *República* 435 B. Platón utiliza indistintamente para el alma encarnada los términos  $\mu\eta\eta$ ,  $\gamma\Upsilon\upsilon\eta$  y  $\varepsilon\theta\delta\eta$ .

56. Platón, *República* 580 E.

57. Platón, *República* 439 D; *Fedro* 249 B.

58. Platón, *República* 580 D – 587 B.

de aquellos pocos que consumen su tiempo en la contemplación de la naturaleza, como amantes de la sabiduría, es decir, como filósofos»<sup>59</sup>.

Esta doctrina de las tres clases de vidas es de procedencia pitagórica y se sustenta en la creencia de la transmigración de las almas, en donde lo que se persigue es encarnar en un tipo de «vida contemplativa». El término griego *philosophia* nace entre los pitagóricos con un carácter religioso, siendo una actividad purificatoria del alma al contemplar las cosas divinas. Esta *theoría* o contemplación es al mismo tiempo un «viaje» o «peregrinación», que el alma realiza en distintos cuerpos terrenales. Por eso el problema humano gravita en torno a la elección del tipo de vida que sea afín con la patria celeste de la que se es originario. La teoría de las tres partes del alma y los tres géneros de vida es la base mediante la cual Platón construye su psicología de los cinco tipos de hombre: el filósofo, el timocrático, el oligárquico, el democrático y el tiránico<sup>60</sup>.

Aspectos que arrojan luz sobre la capital inquietud antropológica de los pitagóricos es el marcado interés que le concedieron al cuerpo y a las investigaciones médicas. Como heredero, Platón construye un paralelo entre la salud del alma a través del concepto hipocrático *héxis* (disposición, manera de ser o temperamento). Si la salud del cuerpo corresponde con la «buena disposición» de los humores (la sangre, las flemas y la bilis), la salud del alma consiste en que cada una de sus partes realice armónicamente su función propia<sup>61</sup>. También en diálogos de marcada afluencia pitagórica como el *Fedón* y el *Timeo*, se establecen conexiones psicosomáticas que ubican lo racional en el cerebro, lo irascible en el corazón y lo concupiscible en el estómago<sup>62</sup>. En esta dirección, Platón sigue los pasos del pitagórico Alcmeón de Crotona, el cual ya había emprendido estudios en el campo de la medicina y la psicología racional<sup>63</sup>. Inspirándose en

59. Cicerón, *Cuestiones Tusculanas* V, 3, 8. La polémica de si Heráclides aplica o no conceptos propios de la Academia a Pitágoras, es recogida por Guthrie en *Historia de la filosofía griega*, I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos* (Madrid: Editorial Gredos, 1991), pp. 163-165

60. Platón, *República* VIII-IX.

61. Platón, *República* 444 C.

62. Platón, *Fedón* 96 B; *Timeo* 69 C-E, 70 A y 73 C-D

63. Podemos ver las referencias de los escritores antiguos que incluyen a Alcmeón dentro de la nómina de los pitagóricos: Diógenes Laercio VIII, 83; Jámblico, *Vida de Pitágoras* 104, 267; Platón, *Alcibíades* I, 121 E. En cambio, Aristóteles fue el único que lo diferenció con cierta imprecisión de los pitagóricos: «Alcmeón de Crotona parece que pensó de la misma forma que los pitagóricos, bien que tomara esta doctrina de ellos o ello de él; porque, en lo referido a su época, vivió cuando Pitágoras era anciano» (*Metafísica* I, 5, 986<sup>a</sup> 27).

la lista de contrarios en las columnas paralelas, efectúa el procedimiento habitual de la secta que consiste en cotejar el macrocosmos con el microcosmos. En esta tónica, sostiene que el hombre está compuesto de parejas de contrarios: húmedo, seco; frío, caliente; amargo, dulce; entre otros. Así, la salud equivale al equilibrio (ISONOMÍA) de las fuerzas contrarias; mientras que la enfermedad consiste en el predominio de una sola de ellas (MONARCHÍA)<sup>44</sup>. Nótese que la consideración de la salud como la buena distribución de las cualidades físicas es el resultado de la *eukosmía*, del buen orden, la moderación en la conducta y las virtudes morales; mientras que la enfermedad o muerte como el desequilibrio de las partes, es el resultado de la *akosmía*, que equivale a la vida desordenada y viciosa. Endosarle a Alcmeón la connotación exclusiva de filósofo de la naturaleza serían falsear los cimientos de su filosofía. Como refiere Diógenes Laercio, los quehaceres de Alcmeón se dirigían hacia la fisiología y sólo de manera incidental hacia la cosmología: «La mayor parte de los asuntos de que habla son de medicina. No obstante, *algunas veces se ocupaba de la naturaleza*»<sup>65</sup>.

Mueve a admiración el hecho de que Alcmeón vincule las sensaciones y el pensamiento con el cerebro y cómo éste se convierta en la sede del elemento que gobierna al hombre: la *psyché*<sup>66</sup>. Incluso va más allá que sus contemporáneos, al ser el primero en fundar una diferencia específica en el hombre en relación con los animales, a partir de la línea divisoria entre la sensación y el pensamiento:

Entre los que no explican la sensación por lo semejante, Alcmeón empieza por aclarar la diferencia entre los hombres y los animales inferiores. El hombre, dice, difiere de los demás en que es el único que posee entendimiento, mientras que ellos poseen la sensación, pero no discernen: el pensamiento es distinto de la sensación, no, como para Empédocles, lo mismo<sup>67</sup>.

64. Aristóteles, *Metafísica* 986<sup>a</sup> 32; Diógenes Laercio viii, 83; Aecio V, 30, 1

65. Diógenes Laercio VIII, 83. Calímaco agrega en *Timeo* 279, que Alcmeón fue un pionero de la medicina al emprender de vivisección.

66. Aecio IV, 17, 1; Calímaco, *Timeo* 279.

67. Teófrasto, *De Sensu* 25 y ss.

Aristóteles en *De anima* toma sin citar, el mismo parecer que Alcmeón en torno a la superioridad del hombre sobre los demás animales<sup>68</sup>. Esto es el punto de apoyo para la definición aristotélica del hombre como «animal racional»<sup>69</sup>. La expresión animal significa el género próximo, mientras que racional significa la diferencia última. Esto adquiere una importancia decisiva para la historia de la antropología filosófica, a partir de la concepción de la esencia propia de lo humano en el factor puramente racional, volitivo y libre.

Sobre el alma, Alcmeón esgrime el argumento de su inmortalidad a partir de su automovimiento y de la semejanza con las revoluciones astrales<sup>70</sup>. El alma cósmica no debe apreciarse como una entidad individualizada, sino como una sustancia que impregna la totalidad de lo existente, imprimiéndole vida inclusive al ser humano, aunque en su caso la materia corporal pueda ser un obstáculo para encender su chispa divina. Ya se hecho referencia a la analogía entre la vida macrocósmica y la microcósmica, en donde la inmortalidad del alma se origina de su parecido con el movimiento autocausado y eterno de los astros. La creencia griega común y no sólo limitada al círculo de los filósofos, es que la totalidad de la naturaleza estaba dotada de vida o de *psyché* debido a su movimiento eterno y circular. La misma religión popular vinculaba a los mortales con las estrellas, creyendo que éstas eran las almas de los hombres muertos<sup>71</sup>. De modo semejante, Heráclito consideró que el alma estaba hecha de la misma sustancia que las estrellas y que al morir se convertiría en estrella<sup>72</sup>. En Alcmeón existe la deducción de que el cerebro es la morada del alma, la cual reproduce a su vez los movimientos circulares de los cuerpos celestes. La medicina no es una rama aparte de la psicología, pues su finalidad consiste en equilibrar los contrarios del cuerpo, para que la *psyché* alcance las condiciones propicias para realizar su revolución circular. Alcmeón sostiene que la vida humana al igual que el círculo no tiene comienzo ni fin y que los hombres mueren porque no pueden unir el principio con el fin<sup>73</sup>. Con ello está tratando de decir que el alma y el cuerpo perecen si no se entonan con los mo-

68. Aristóteles, *De anima* 427a 19 y ss.

69. Aristóteles, *Política* 1253a 9-10.

70. Aristóteles, *De anima* 405a 30.

71. Aristófanes, *Paz* 832-833.

72. Macrobio, *Scintillan stellaris essentiae*, DK, A 15.

73. Aristóteles, *Problemata* XVII, 3, 916a; fr. 2 DK.

vimientos circulares y perfectos de las estrellas divinas, y que el alma es inmortal en la medida en que armonice junto con el cuerpo la misma frecuencia en que se acompasa la totalidad del cielo. No hay duda de que lo que se trata es de alcanzar giros interiores del alma como lo explica Platón en el *Timeo*:

Dios inventó la visión y nos la dio, a fin de que, observando los giros de la inteligencia (VÖUS) en el cielo, pudiéramos usarlos en beneficio de los giros de nuestro propio pensamiento (DIÁNOIA), que son afines a ellos, aunque perturbados, mientras que ellos están exentos de perturbación y a fin de que, aprendiéndolos a fondo siendo capaces de calcularlos según su propia naturaleza, pudiéramos copiar (MÍMESIS) los movimientos infalibles del dios (cosmos) y proporcionar una base firme a los movimientos errantes que hay en nosotros mismos. Y acerca de la voz y el oído, otra vez el mismo razonamiento: nos fueron concedidos por los dioses con la misma finalidad, al contribuir a la música que utiliza la voz para ser escuchada conforme a la *harmonía*. Ésta, como tiene movimientos afines a las revoluciones que poseemos en nuestra alma, fue otorgada por las Musas al que se sirve de ellas con inteligencia, no para un placer irracional, como se la suele usar, sino como aliada para ordenar la revolución disarmónica de nuestra alma y acordarla consigo misma. También nos otorgaron el ritmo por las mismas razones, como ayuda en el estado sin medida y carente de gracia en el que se encuentra la mayoría de nosotros<sup>74</sup>.

Estas afirmaciones subrayan la existencia de un alma cósmica viviente cuyos movimientos circulares, armónicos, rítmicos y matemáticos suscitan que el alma humana reanude esta misma naturaleza, aunque en un grado menor al estar plegada al cuerpo. Los círculos del alma pueden verse menguados por las exigencias de la alimentación y el crecimiento corporal, de tal manera que ello explicaría la conducta irracional en los niños. En la vida adulta podría conseguirse un cierto equilibrio y calma porque los giros se producen con mayor regularidad<sup>75</sup>.

Es difícil no considerar que Alcmeón creyera en la inmortalidad del alma al imitar el cosmos divino, no sólo originado en un movimiento autocausado sino también circular. El alma sobrevive

74. Platón, *Timeo* 47 B-E

75. Platón, *Timeo* 43 D-E. En las *Leyes* 898 A, puede leerse: «El movimiento que se lleva a cabo en un solo lugar tiene que ser siempre alrededor de un centro, como una rueda que gira a la perfección, y es, de todas formas, en la medida de lo posible, el más fiel y parecido a la rotación de la inteligencia»

a la muerte física al ser un principio que «une el principio con el final». Sin embargo, no se poseen testimonios que enlacen las aseveraciones de Alcmeón con la doctrina pitagórica de la reencarnación, aun cuando parezca lógico suponerla. Siguiendo las tesis ortodoxas de la escuela, el alma puede purificarse mediante la filosofía y así se desembaraza del lastre corporal, realizando mejor sus revoluciones hasta romper con la rueda de los nacimientos. Esto significa que el alma humana se hace afín con el circuito que describe la suprema alma universal. En contraste, el alma que no se sintoniza conforme a los movimientos siderales, más bien se inmoviliza permaneciendo arítmica y disarmónica cada vez que se encarna, desvirtuando de esta forma su verdadera naturaleza.

Resulta factible que, en el círculo pitagórico, así como en Alcmeón y en el filósofo itálico Empédocles, existiera la creencia en dos o más tipos de almas. En este último ello aparece con gran evidencia, pues la *psyché* en el poema *Sobre la naturaleza* adquiere la acepción de «vida». El acto de perder la vida significa la desaparición de la *psyché*<sup>76</sup>. Esta vertiente materialista de Empédocles se fundamenta en su identificación de la sensación con el pensamiento, cuyas facultades dependen de la sangre y otros órganos corpóreos. Aquí se separa de Alcmeón, quien asume que la sensación y el pensamiento son enteramente distintos. No obstante, en el filósofo de Crotona, quizás también puede darse la doble concepción del alma como hábito de vida corpóreo localizado en el cerebro y como entidad sobrenatural y divina, aun cuando no existan noticias de que haya empleado la palabra *daímon*. Por otra parte, Empédocles en las *Purificaciones* en lugar de utilizar la palabra *psyché* emplea sólo la expresión *daímon*, para referirse a un ser divino ajena al cuerpo, que es un exiliado de los dioses y que añora regresar a la patria originaria<sup>77</sup>. Al ser una entidad foránea al cuerpo, se encarna como en una especie de castigo por seguir los dictados de la Discordia. Su liberación y recompensa final será cuando recobre su *status* divino, una vez que haya rendido culto a Afrodita o el Amor y adquiera un conocimiento que no verse sobre los objetos físicos. Por eso «bienaventurado es el hombre que ha obtenido la riqueza de los pensamientos *divinos*, y desgraciado el que tiene una opinión oscura en su mente con respecto a los dioses»<sup>78</sup>. Lo

76. Empédocles, fr. 138 DK.

77. Empédocles, fr. 115 DK.

78. Empédocles, fr. 132 DK.



semejante se conoce por lo semejante, de tal manera que conocer lo divino es asimilarse con lo divino, no siguiendo las «opiniones oscuras que se afincan en los sentidos corporales»<sup>79</sup>. En el filósofo de Agrigento existe una indudable influencia órfico-pitagórica, como en presupuestos tales como el de reprimir el elemento titánico y dar pábulo al dionisiaco; la incorporación de las purificaciones (*katharmoi*) recomendadas: abstenerse del mal y de comer carne<sup>80</sup>; el *daímon* como espíritu caído por secuela de alguna antigua falta y aherrojado en la prisión del cuerpo en busca de su salvación<sup>81</sup>; y la doctrina de la transmigración en una escala jerárquica de vidas<sup>82</sup>. También Empédocles toma como fuente la religión popular proveniente de Hesíodo, cuando explica que los hombres de la raza áurea, después de su muerte, se convertían en «*daímones* benignos por la voluntad del gran Zeus, habitando en la tierra como guardianes y protectores de los hombres mortales que vigilan las acciones justas e injustas, yendo y viniendo sobre la tierra, revestidos de niebla u oscuridad»<sup>83</sup>.

El término *daímon* muchas veces se utiliza como sinónimo de *theós*, dios. Por eso Empédocles negó frente a sus conciudadanos su condición de mortal y proclamó ser un dios inmortal<sup>84</sup>. También en Heráclito en su famosa sentencia afirma que «el carácter o la singularidad de un hombre es su *daímon*»<sup>85</sup>. La personalidad del hombre se debe a la parte inmortal y divina que lo habita. Platón, situándose en su ciudad ideal, imagina que después de la muerte de los filósofos-gobernantes, éstos se convertirán en *daímones* o genio tutelares<sup>86</sup>. La misma función del *daímon* como «guardián» de los hombres, no sólo durante la vida sino también después de

79. Empédocles, fr. 133 DK.

80. Empédocles, fr. 137 DK.

81. Empédocles, frs. 21 y 23 DK.

82. En el fragmento 117 DK Empédocles sostiene: «Antes de esto yo he sido un mucho y una muchacha, una planta y un pájaro y un mudo pez del mar». Esta jerarquía de vidas consiste en que los hombres son una forma más elevada que los animales, y los animales que las plantas. También en los hombres existe una distinción entre formas más elevadas de humanidad, como se señala en los fragmentos 146-147: «Finalmente, se convierten en adivinos, poetas, médicos, y príncipes entre los hombres que hay sobre la tierra. A partir de entonces se elevan a la categoría de dioses, los más altos en honor, compartiendo la morada y la mesa con los demás inmortales, libres de las preocupaciones humanas, infatigables». Esta escala de vidas recuerda el pasaje del *Fedro* 248 C, donde Platón refiere nueve grados jerárquicos según la cantidad de verdad que hayan contemplado.

83. Hesíodo, *Trabajos y días* 121-125.

84. Empédocles, fr. 112, 4 DK.

85. Heráclito, fr. 119 DK.

86. Platón, *República* 540 C.

la muerte, se ejemplifica en el *Fedón*<sup>87</sup>. En el contexto popular griego el hombre que se hace acreedor de un buen *daímon* es feliz (EYDAÍMWN). Aun cuando en Empédocles la *psyché* no se identifica con el *daímon*, en el ámbito propiamente pitagórico es una propuesta básica. Afirma Mondolfo que la postulación del *daímon* o dios interior que vigila y juzga en el interior del hombre, significa la conciencia moral que se examina a sí misma cuando descubre sus propias leyes<sup>88</sup>.

En Platón es muy clara la identidad entre *psyché* y *daímon*, aunque no aparece una concomitancia entre el «alma física» como soplo de vida meramente animal y un espíritu *demónico* de naturaleza inmortal y divina que sufre la transmigración a través de muchos cuerpos, como se deriva de las propuestas empedocleas. La diversidad de posturas sobre el alma en el entorno pitagórico, se puede sintetizar en dos sectores: (A) la posición escéptica y materialista de algunos pitagóricos con una acuciada tendencia médica, que asumían a la *psyché* como una *harmonía* de contrarios físicos que desaparecían con la muerte, y (B) la posición mística y ortodoxa proveniente de Pitágoras y sus seguidores más destacados, que hicieron coexistir dos nociones fundamentales de la *psyché*: 1) como *harmonía* matemática y formal, y 2) como *daímon* o divinidad caída; siendo en ambos casos un ser capaz de romper el ciclo y ser absorbido por la *psyché* macrocósmica, universal y divina. Cabe agregar que en otro sector del pitagorismo como en Alcmeón, se reconoce un alma-hálito o alma-empírica como cascarón transitorio de un alma-*harmonía* o alma-*daímon*.

## Bibliografía

Aristóteles. *Acerca del alma*. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

Aristóteles. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid. Editorial Gredos, 1998.

Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos, 1969.

Barnes, J. *Los presocráticos*. Madrid. Ediciones Cátedra, 1992.

87. Platón, *Fedro* 107 D.

88. Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua* (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1979), pp. 286-290.

- Bernabé, Alberto. *Textos órficos y filosofía presocrática*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- Burnet, J., *Early Greek Philosophy*. Londres, 1930.
- Burnet, J., *The Socratic Doctrine of the Soul*. Proceedings of the British Academy, 1915.
- Colli, G. *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona. Tusquets Editores, 1987.
- Cornford, F. *Principium sapientiae: los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Madrid. Visor Libros, 1988.
- Cherniss, Harold. *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. México. Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- Diels, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*. Zürich. Weidmann, 1969.
- Dodds, E. R. *Los griegos y lo irracional*. Madrid. Alianza Editorial, 1986.
- Frank, E. *Plato und die sogenannten Pythagoreer*. Halle, 1923.
- Gigon, O. *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. Madrid. Editorial Gredos, 1985.
- Gomperz, T., *Pensadores griegos. Una historia de la filosofía antigua*, vol. I. Barcelona. Editorial Herder, 2000.
- Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega, I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Madrid. Editorial Gredos, 1991.
- Heródoto. *Los nueve libros de la historia*. México. Editorial Cumbre, 1979.
- Hierocles. *Comentario a los versos de oro de los pitagóricos*. Madrid. Nueva Biblioteca Filosófica, 1929.

- Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*. México. Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Jaeger, W. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, I. Trad. j. Xirau. México. Fondo de Cultura Económica, 1942.
- Junceda, J. A. *De la mística del número al rigor de la idea. Sobre la prehistoria del sector occidental*. Madrid. Editorial Fragua, 1975.
- Kirk, G. S. y Raven, J. E. *Los filósofos presocráticos*. México. Editorial Gredos, 1987.
- Kranz, W. *Historia de la filosofía*, I. *Los presocráticos*. México. Editorial Hispano Americana, 1962.
- Laercio, D. *Vida y opiniones de los filósofos más ilustres*. Madrid. Librería Perlado, 1952.
- Minar, E. *Early Phythagorean Politics. In Practice and Theory*. Arno Press, 1979.
- Mondolfo, R. *La concepción del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1979.
- Mondolfo, R. *El pensamiento antiguo*. Buenos Aires. Editorial Losada, 1983.
- Morrison, J. S. «Pythagoras of Samos», *Classical Quarterly*. 1956-135-156.
- Pániker, S. *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*. Barcelona. Editorial Anagrama, 1992.
- Pitagorici, *Testimonianze e Frammenti*. V. II. Firenze. «La nouva Italia», Editrice, 1969.
- Platón. *Diálogos*. 7 vols. Madrid. Editorial Gredos, 1985.
- Platón. *La república*. 3 vols. Madrid. Instituto de Estudios Políticos, 1949.

- Platón. *Las Leyes*. 2 vols. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- Platón. *Platonis Opera*. 5 vols. Edited by J. Burnet. Oxford, 1900-1907 (seventeenth impresión 1985).
- Platón. *The Reepublic of Plato*. Translated by F. M. Cornford. Cambridge. The Library of Liberal Arts, 1936.
- Popper, Kart. *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*. Barcelona. Ediciones Paidós, 1999.
- Porfirio. *Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas. Himnos órficos*. Madrid. Editorial Gredos, 1987.
- Robin, L. *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*. México. UTEHA, 1956.
- Rohde, E. *Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México. Fondo de Cultura Económica, 1942.
- Smith, T. V. *De Tales a San Agustín*. Buenos Aires. Editorial Peuser, 1956.
- Taylor, A. E. *A Commentary on Platos's Timaeus*. Oxford, 1928.
- Vlastos, G. «Presocratic Theology and Philosophy», *Philosophical Quarterly*, 1952, n°64, 97-123