

Llegar iniciado al Hades:

La transposición platónica de los cultos místicos en el Fedón y sus resonancias en otros diálogos.

Autor:

Cattaneo, Emilio

Tutor:

Fierro, María Angélica. Abritta, Alejandro

2024

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

TESIS DE LICENCIATURA

“Llegar iniciado al Hades: la transposición platónica de los cultos
místicos en el *Fedón* y sus resonancias en otros diálogos”

TESISTA: EMILIO CATTANEO

DNI: 40.746.707

DIRECTORA: MARÍA ANGÉLICA FIERRO

CO-DIRECTOR: ALEJANDRO ABRITTA

FECHA DE ENTREGA: 20/08/2024

Agradecimientos

A mis padres, Carlos y Marcela, a quienes amo y admiro. A Alejandro Abiritta, por formarme como investigador. A María Angélica Fierro, por su invaluable guía en la realización de este trabajo y por su amor compartido al divino Platón. A Daniel Torres, por enseñar cómo aprender una lengua, pero sobre todo cómo amar a una cultura. A Gastón Prada, por su calidad humana y por su predisposición ante cualquier mínima inquietud. A Luisina Abarch, por su clase sobre el orfismo, con la que supe que estaba en el camino correcto. A Facundo Bustos Fierro, por su acompañamiento en los primeros pasos en la docencia del griego, y a Santiago Sorter. A mis queridos ἑταῖροι en la formación del griego: Alejo Aguilar Fontán, Camila Sofía Davel, Malena Gómez Margiolakis y Melina Crossio Rizzi. A mis amigos y compañeros de vida: Facundo Tzoymaher, Mariano Ramos y Román Dafunchio. A mi tía Silvia, a quien alguna vez le prometí dedicarle un libro (no es estrictamente un libro, pero aquí va). A Candela Barón, por su cariño y apoyo en la realización de esta tesis.

Llegar iniciado al Hades: la transposición platónica de los cultos místéricos en el *Fedón* y sus resonancias en otros diálogos.

Contenido

Agradecimientos	2
0. Introducción.....	5
0.1. Presentación del trabajo	5
0.2 Introducción a los cultos místéricos.....	6
0.2.1 Presentación general.....	6
0.2.2. Los Misterios de Eleusis	14
0.2.3 Los cultos dionisiacos	18
0.2.4 El orfismo.....	20
0.2.5 El pitagorismo	25
0.2.6 Recapitulación.....	27
Capítulo I: Las fuentes órficas hacia el s. IV a. C.	28
I.1 Las fuentes de transmisión directa	29
I.1.1 Las láminas de Olbia.....	29
I.1.2 Las laminillas de oro órficas	30
I.1.3 El Papiro de Derveni.....	32
I.1.4 Otras fuentes	34
I.2 Las fuentes de transmisión indirecta	35
I.2.1 Píndaro	35
I.2.2 Empédocles	37
I.2.3 Tragedia griega	40
I.2.4 Comedia griega	43
I.2.5 Platón	45
I.3 Recapitulación	53
Capítulo 2: Platón y los cultos místéricos: una introducción	54
II.1 La iniciación mística: un modelo para la filosofía platónica	55
II.1.1 Iniciación y ἐποπτεία en <i>Banquete</i> y en <i>Fedro</i>	61
II.1.2 La κατάβασις en <i>República</i>	65
II.2 Recapitulación.....	67

Capítulo 3: El <i>Fedón</i> a través de los cultos místicos.....	68
III.1 Antes de la iniciación: la purificación y la muerte (61c-69e).....	69
III.1.1 La muerte (θάνατος) y el estar muerto (τεθνάναι): antiguos y secretos λόγοι en torno al cuerpo y el destino del alma.....	70
III.1.2 La φρόνησις y la transposición de la purificación	78
3.1.3 Recapitulación.....	89
III.2 La iniciación filosófica a la naturaleza del alma y al uso de las Ideas (70a-107b)...	89
III.2.1 Los primeros tres argumentos (70a-84b):	90
III.2.2 La corrección al pitagorismo: las objeciones de Simmias y Cebes (84c-96a) y la segunda navegación (99d-102a).....	100
III.2.3 El argumento final de la inmortalidad del alma (102a-107b)	107
III.2.4 Recapitulación.....	107
III.4 El viaje al Hades (107b-115a)	109
III.5 Sócrates como iniciador y la reunión como τελετή	117
Capítulo 4: Conclusiones.....	121
Bibliografía.....	125

0. Introducción

0.1. Presentación del trabajo

El presente trabajo se propone hacer un análisis del modo en que Platón retoma conceptos, imágenes y simbologías de los cultos místéricos en el *Fedón* y los reintrepreta para ajustarlos a su propia concepción del ejercicio de la filosofía. A esta operación de crítica y apropiación, se la denominará, siguiendo a la bibliografía, transposición.¹

Para tal fin, primero se hará una breve introducción a los cultos místéricos de la Antigüedad y se hará un repaso de los principales exponentes que encontramos en la época clásica (cf. 0.2). Luego, en la medida en que el orfismo constituye una de las influencias más notorias en el *Fedón* y que es, de entre los cultos místéricos, uno sobre los que más fuentes nos han llegado, se repasará, en el capítulo I, las principales de estas, incluyendo también el análisis de Platón mismo como fuente del orfismo, ya que el filósofo es el principal testimonio de esta tradición en la época clásica. El análisis del resto de las fuentes del orfismo permitirá, sin embargo, evitar el vicio metodológico de entender lo órfico a partir de Platón para luego interpretar al filósofo a partir del orfismo así definido.

En el capítulo II se expondrá el marco general desde el que se entenderá la influencia de los cultos místéricos en el diálogo. Se mostrará que Platón mismo entiende la práctica del ejercicio filosófico en analogía con la iniciación mística y el modo de vida que esta habilita. La transformación existencial que atraviesa el iniciado en el ritual místico le permite tener un contacto con el ámbito divino más cercano que el que le proporcionaba la religión tradicional, y, de igual manera, le concede una perspectiva escatológica favorable, eliminando en él el temor a la muerte. La iniciación mística moldea también su modo de vida, debiendo mantenerse puro todo el tiempo que fuera posible, siguiendo los preceptos y normas que la tradición a la que siguiera le indicara. Todos estos elementos –el modo de vida en el que se destaca un rechazo de lo corporal y un afán por mantenerse puro, el contacto con el ámbito divino y la preocupación escatológica– están presentes como componentes esenciales de lo que Platón entiende por la práctica filosófica en los diálogos de madurez y,

¹ Diès (1927) fue el primero en introducir, en un sentido general, el término en la bibliografía platónica. Eggers Lan (1993 [1971]) y Bernabé (2011) lo utilizan, como en este trabajo, haciendo referencia a la operación que Platón realiza con los cultos místéricos.

sobre todo, en el *Fedón*. La analogía entre la práctica filosófica y el modo de vida de las tradiciones místicas también es notoria en la gnoseología platónica de los diálogos de madurez, en donde la aprehensión de las Ideas es expuesta en los mismos términos en los que los iniciados de Eleusis veían los objetos revelados en la ἐποπτεία ritual (cf. 2.1 y 2.2).

En el capítulo III se analizará la transposición de los cultos místicos que tiene lugar en el *Fedón*. Los hechos de la prisión, siguiendo el marco general desarrollado en el capítulo II, serán abordados como si reflejaran una iniciación –en este caso, filosófica– de Sócrates hacia sus oyentes. En ella, tiene lugar una paulatina aproximación, con instancias intermedias, a la revelación tanto de la verdadera naturaleza del alma y de la muerte como del correcto modo de filosofar, con el empleo de las Ideas (cf. 3.1-3.3). El desarrollo incluirá la adopción de conceptos e imágenes del orfismo y del pitagorismo, pero serán corregidos –transpuestos– de modo tal que se integren a la perspectiva crítica de la filosofía platónica.

Se abordará, también, la imagen del Hades que Platón despliega en el mito escatológico que cierra el diálogo, atendiendo a los elementos órficos y pitagóricos allí presentes (cf. 3.4). Por último, se analizará la figura de Sócrates como iniciador, tal como aparece reflejado en los hechos dramáticos de la obra.

0.2 Introducción a los cultos místicos

0.2.1 Presentación general

Los cultos místicos de la Antigüedad fueron un fenómeno religioso que agrupó diversas expresiones más o menos heterogéneas entre sí a lo largo de varios siglos y de variadas ubicaciones geográficas. Surgidos entre finales del s. VII y principios del s. VI a. C., se extendieron por varios siglos hasta el año 391/2 d. C., cuando un edicto imperial les puso fin, por lo menos de manera formal (Burkert, 2005 [1987]: 79). En el ámbito griego, los cultos místicos tienen un origen en, como mínimo, el s. VII a. C., con los testimonios del culto de Eleusis, que nos llegan a través del *Himno a Deméter*.² En las zonas de influencia griega de Asia Menor y el sur de Italia, los primeros testimonios son de fines del periodo arcaico y principios del clásico, con referencias a los cultos dionisiacos y, más tarde, a los

² Para perspectivas que abordan la presencia de cultos místicos en Eleusis en la época micénica cf. Mylonas (1961: 23-25), Burkert (2005: 95, n. 38) y, más recientemente, Cosmopoulos (2015), quien le dedica todo un libro al problema.

órficos.³ En los ss. V y IV a. C., este tipo de cultos está asentado, como podemos saber por los diversos testimonios que nos han llegado de ese periodo. Más tarde, en época helenística e imperial, se esparcen por las áreas de influencia primero griega y luego romana, llegando a importantes ciudades como Alejandría y Roma. Del s. II a IV d. C. son los cultos de Isis y Mitra. Es de notar, entonces, que los cultos místéricos son un fenómeno que, lejos de ser tardío y oriental, es más bien griego y pre-clásico.⁴ Como sostiene Burkert (2005: 17), es a partir del modelo de Eleusis que luego, recién desde el periodo helenístico, se superpondrán elementos orientalizadores y tardíos –como la divinidad egipcia Isis y la irania Mitra– en un contexto cultural que veía en el oriente elementos exóticos para representar lo secreto y lo velado a la mayoría.

Con respecto a sus diferentes expresiones, caen bajo la denominación de místéricos cultos muy distintos entre sí como son, por citar sólo los más célebres, los misterios de Eleusis, los de Samotracia, los cultos dionisiacos, los cultos mitraicos, los cultos de la Diosa Madre, los de Isis, etc.⁵

Ante la heterogeneidad de sus expresiones –temporal y geográfica–, Bremmer (2014: XII) afirma que lo que vincula a todos ellos es, en lugar de un conjunto de características inmutables, más bien “un parecido de familia” –retomando la expresión de Wittgenstein–.⁶ Con todo, es posible mencionar algunos aspectos, más o menos comunes, que guíen tanto a la comprensión del fenómeno como hacia una definición. Se hará mención de algunos de ellos y luego, cuando se desarrolle alguno de los cultos que son relevantes para este trabajo, se volverá sobre el modo específico en que dichos rasgos están presentes en ellos.

Burkert (2005: 29) define a los cultos místéricos como “rituales de iniciación de carácter voluntario, personal y secreto que aspiraban a un cambio de mentalidad mediante la experiencia de lo sagrado”. Bremmer (2014: XII) coincide en líneas generales, aunque es

³ El primero es el de Heráclito, fr. 22 B14 en la edición de Diels y Kranz (1964). Cf. también Heródoto 2.81 y 4.78. Otros testimonios órficos de la época clásica serán analizados en detalle en el primer capítulo de este trabajo.

⁴ Cf. Burkert (2005: 16-17).

⁵ Cf., para los de la Diosa Madre (o simplemente Meter), Thomas (1984); para los cultos de Isis, cf. Dunand (1973) y Bricault (2013); para los cultos mitraicos, cf. Turcan (1981) y Walsh (2018); para los de Samotracia, cf. Bremmer (2014: 22-36). Para el culto de Eleusis, y de los fenómenos del dionisismo y el orfismo, así como del pitagorismo, cf. 0.2.2-0.2.5.

⁶ En esta misma línea, varios investigadores se han mostrado cautos a la hora de proponer definiciones abarcadoras y generales. Cf. Graf (2000: 615-616); Wellman (2005: 308-348) y Casadio y Johnston (2009: 1-29).

crítico de la noción de “experiencia de lo sagrado”, y agrega el carácter mayoritariamente nocturno de los ritos, así como la necesidad de una purificación preliminar y la exigencia de un pago para participar de ellos.⁷ Para ambos autores –y para la crítica en general– la participación en tales ritos estaba motivada por la obtención de algún tipo de beneficio, ya sea de un orden práctico o mundano, como la preservación de la salud o la prevención de un naufragio, ya sea de orden escatológico, es decir, orientados a conseguir una mejor vida en el Más Allá.⁸ Es posible, entonces, avanzar hacia una primera definición: los cultos místéricos antiguos eran rituales de carácter secreto, casi sin excepción nocturnos, abiertos a todo aquel que pudiera pagarlos –sin distinción ni de género ni de condición social, ya que podían participar niños, mujeres y esclavos–⁹ en los que el iniciado, de manera voluntaria y mediante un rito –τελετή u ὄργια–¹⁰ experimentaba una transformación psicológica-existencial que le permitía ser acreedor de un beneficio, sea este último en vida o en el Más Allá. Esta transformación a menudo venía acompañada de ciertas etapas o ritos preliminares que, o por cansancio o por sugestión, preparaban el terreno para el rito último. Se desarrollarán brevemente algunos de estos puntos principales antes de pasar a los casos concretos de cultos místéricos que interesan a este trabajo.

0.2.1.1 El secretismo

El carácter secreto de estos cultos (de “ἄρρητος” [indecibles], y “ἄπόρρητος” [prohibidos]) es sin duda una de sus características más distintivas. Se fundaba en la comprensión de que tanto la experiencia transformadora que proponían como los beneficios que se seguían de ella debían estar velados a la mayoría, quienes podían tergiversar su

⁷ Sin embargo, la experiencia con lo divino como una parte esencial de un rito místico también es defendida por Díez Velazco (1997), quien también intenta resumir los puntos esenciales de estos ritos en cuatro características.

⁸ Burkert (2005: 35-45), hace hincapié en el aspecto práctico y mundano del beneficio que se esperaba conseguir, marcando la continuidad de este tipo de expresión religiosa con el carácter eminentemente votivo de las religiones antiguas, es decir, aquel por el que se realizaba un voto o promesa a una divinidad en pos de obtener un beneficio concreto, sintetizado en la expresión *da ut dem*. Para este investigador, es desde esta modalidad religiosa, convencional y ubicua en la Antigüedad, que se desarrolla la modalidad propia de los misterios: porque se ha sido iniciado, se obtiene un beneficio. Estos beneficios más prácticos y mundanos a menudo fueron soslayados por los investigadores, quienes centraron más su atención en las promesas de índole escatológica. Con todo, es cierto que estas últimas fueron cobrando mayor importancia, en la Antigüedad, conforme transcurrían los siglos.

⁹ Con algunas excepciones: en los misterios mitraicos se prohibía la participación de mujeres; y los dionisiacos, al contrario, generalmente estaban restringidos a mujeres (cf., además de *Bacantes*, Diodoro 4.3.3 y Pausanias 3.20.3).

¹⁰ Para la terminología de los misterios, cf. Scarpi (2002: xi-xix), Burkert (2005: 22-26), Schuddeboom (2009) y Bremmer (2014: vii-viii).

verdadero sentido y alcance. A su vez, el secretismo creaba lazos de soliradidad entre los iniciados, quienes se reconocían como parte de un grupo que se distinguía de los no iniciados.¹¹ A menudo este reconocimiento estaba dado por la pronunciación de una contraseña (σύμβολον), aunque más habitualmente por el hecho de compartir ciertas prerrogativas rituales, alimentarias y/o de vestimenta.¹² Por último, el secretismo ciertamente contribuía a darle un halo de enigma a los misterios, que ayudaba a motivar la elección de los iniciados a ser parte de ellos.

Fue justamente este carácter secreto y oculto que los identifica lo que explica la relativa ausencia de testimonios literarios o arqueológicos que puedan guiar al investigador moderno en su comprensión del fenómeno. Los que nos han llegado en buena medida pertenecen a autores cuya visión y posición religiosa es contraria a los cultos místéricos – como la tradición cristiana, que cita lo que presuntamente ocurría en algunos ritos místéricos para impugnarlos– o están en contextos de representación literaria, como el caso de Eurípides y Aristófanes, por ejemplo.¹³ En todos los casos, no tenemos acceso a la descripción de la experiencia del iniciado a través de los registros escritos, o nos llega a través de conjeturas y aproximaciones inexactas.¹⁴ Lo poco que se comunica hace referencia a las partes más públicas de estos cultos, como se explicará a continuación.

Este carácter secreto, con todo, debe ser matizado, puesto que no se traducía en un absoluto silencio y ocultismo de estos cultos y sus ritos. Muy por el contrario, los misterios de Eleusis, lo más célebres durante toda la Antigüedad y los que hicieron de modelo para muchos otros, eran un festival público de Atenas. Asimismo, varios poemas órficos, como más adelante se verá, circulaban abiertamente –de otra forma las referencias a ellos en otras

¹¹ Burkert (2005: 70-4) matiza este sentido de pertenencia a una comunidad y entiende que tanto la iniciación como el objetivo que perseguía eran más bien un acto personal. Aunque esta opinión pueda ajustarse a ciertos tipos de cultos místéricos, es ciertamente falsa en aquellos en los que la promesa escatológica cumple un rol fundamental. En efecto, en estos últimos aparece una comunidad de iniciados que, en vida, es condición para acceder a la salvación y, en el Más Allá, es aquella con la cual el iniciado se vuelve a encontrar. Cf. *Ranas* vv. 315 y ss., donde se ve el grupo de iniciados en el Hades, y la laminilla órfica que corresponde al fragmento órfico 488 OF de la edición de Bernabé (2005), donde se lee “vengo de entre puros, pura”; así como el fr.178 de Plutarco (Sandbach, 1969).

¹² Cf. Tortorelli (2008) para el desplazamiento semántico que lleva a la utilización del término σύμβολον desde un uso que refería a la mitad de un objeto que se mostraba para reclamar una herencia a este sentido de “contraseña” en un contexto místico.

¹³ Cf. *Bancantes* 32-8 y 1051-7, y *Ranas* 315 y ss.

¹⁴ Una posible excepción a esto, y el único testimonio en primera persona de una iniciación que nos ha llegado lo constituye Apuleyo *Metamorfosis* 11.23.6-8, aunque en referencia a los misterios de Isis, que no son objeto de este trabajo.

obras literarias no hubieran podido existir–, y Eurípides nos transmite, en *Bacantes*, algunas descripciones de cultos báquicos. ¿Cómo se concilia el secretismo, entonces, con aquella publicidad parcial mencionada? Sucedió que en cada uno de los cultos mencionados había una serie de ritos preliminares –con su respectiva base textual, si fuera el caso– que no estaban velados a los no iniciados. Tal era el caso de algunos ritos de los misterios de Eleusis que tenían lugar antes del día de la procesión al templo, como el lavado del cerdo en el mar y su posterior sacrificio, o el inicio de la procesión misma (cf. 0.2.2). Lo mismo ocurría en el orfismo, tradición en la que eran conocidos ciertos poemas o prácticas determinadas, y en los dionisiacos, como hemos mencionado con el ejemplo de *Bacantes*. Sin embargo, existía en cada uno de ellos un rito principal sobre el que sí pesaba un estricto secreto en relación a lo que era revelado. Así, el silencio sobre la τελετή y la ἐποπτεία en el templo de Eleusis era garantizado incluso por el estado de Atenas, e Isócrates llega hasta equiparar su transgresión con la acción de atentar contra el régimen democrático.¹⁵ Y lo mismo vale para los otros cultos mencionados: en los órficos, la adquisición de un determinado conocimiento que ayudaba a acceder a un destino *postmortem* dichoso era resguardado a unos pocos y celosamente ocultado –como se verá más adelante con las laminillas órficas–; en el caso de los cultos dionisiacos es factible que desconozcamos el verdadero alcance de tales ritos, así como también si había otros además de los mencionados, habida cuenta de que, estando la participación de los hombres en ellos prohibida, la información que nos ha llegado de sus prácticas nos la transmite Eurípides. El ejemplo más claro de este desconocimiento es el sentido y alcance de la ὁμοφαγία (Bowden, 2010: 123).

Por último, Burkert (2005: 84) ha señalado que el carácter de ἄρρητος que los caracterizaba no se refería únicamente a la explícita prohibición de comunicar a los no iniciados el secreto de la iniciación, sino también a que, despojado del contexto ritual en donde la iniciación tenía lugar, lo propio y transformador del rito no se podía comprender de forma cabal. Eso explicaría el gran éxito que tuvo la conservación de lo secreto, quizás no explicable del todo recurriendo, meramente, a la devoción religiosa de los iniciados:

¹⁵ Isócrates, *De Bigis* 6. Otros testimonios sobre la reprobación social y posterior condena de la divulgación de los ritos que tenían lugar en el templo de Eleusis lo constituyen el célebre episodio de Alcibíades (cf. Pausanias, *Alcibíades* pp. 19-22), el de Diágoras el meliano, por el que se sostuvo una recompensa por su cabeza (cf. Melanthios in *FHG*, IV, p. 444), e incluso el del tragediógrafo Esquilo, quien casi pierde la vida por considerarse que divulgaba en sus tragedias los ritos (cf. el escolio de Eustracio de Nicea a *Ética Nicomaquea* III, 1, 17).

independientemente de lo que estos revelaran o no, la totalidad del rito de iniciación no podía transmitirse fuera del acto de la iniciación misma

0.2.1.2 El vínculo con la religión tradicional de la *pólis*

Los cultos místéricos no se oponían, en ninguna de sus expresiones, a la religión tradicional de la *pólis*, como se ha notado ya en el caso de los misterios eleusinos, que estaban administrados y fomentados por el estado ateniense (Mylonas, 1961: 229). Más bien, eran complementarios: si la religión tradicional marcaba ritualmente el pulso de la vida cívica – nacimientos, casamientos, funerales, etc.– de forma comunitaria y atada a determinado vínculo –clase social, género, edad–, los cultos místéricos ofrecían una opción de adhesión voluntaria, personal y, en la mayoría de los cultos, sin restricciones de carácter socio-político, de género ni etarias.¹⁶ Además, en algunos casos, funcionaban como un marco en el que, de forma temporal, se invertía el orden y las normas sociales preestablecidas, experiencia que el marco religioso tradicional no podía garantizar, y al cual, por tanto, complementaba este tipo de culto.¹⁷ Tampoco los dioses que se veneraban eran distintos a los de la religión cívica, ni igualmente muchos ritos complementarios o preliminares, como las libaciones, sacrificios o procesiones, que se realizaban del mismo modo. En síntesis, los cultos místéricos eran de carácter paralelo y complementario al de la religión tradicional.

Parte de su éxito, por otro lado, se debió a la capacidad de generar vínculos más cercanos entre la divinidad y los hombres que aquellos que ofrecía la religión cívica. Esto es claro en el orfismo, tradición en la que los hombres fueron hechos a partir de los restos del dios Dioniso desmembrado, y en que gran parte de los esfuerzos del iniciado órfico se dirigían a recuperar su condición de divino.¹⁸ Pero también es válido tanto para el caso de

¹⁶ La adhesión era personal en un primer momento. Luego, el iniciado pasaba a integrar una comunidad de iniciados con los que compartía prácticas, normas e intereses; cf. n. 11. En algunos cultos, como en el de Eleusis, había ciertas restricciones vinculadas a estar libre de haber cometido un asesinato, pero no las había de carácter socio-político. Debe mencionarse, también, que si *de derecho* no existía una restricción para formar parte de la mayoría de ellos, *de hecho* el factor económico sí era excluyente, ya que en casi todos la iniciación era paga.

¹⁷ El ejemplo más claro de este tipo de inversiones es el del rol de las mujeres en los cultos báquicos (Bowden, 2010: 134-136), como se verá más adelante. Pero también ocurría, en menor escala, en los cultos eleusinos, cf. Bremmer (2014: 7). Puede aducirse el caso de la prohibición de las Bacanales de 186 a. C. como uno en el que las prácticas místicas atentaron contra la vida cívica y así, indirectamente, contra la religión tradicional. Sin embargo, bien visto, la prohibición por parte del senado de tales cultos fue motivada por la intención de prohibir las posibles conspiraciones de índole política que podrían haber tenido lugar en las reuniones rituales (Bowden, 2010: 124), no por motivos religiosos.

¹⁸ Cf. laminillas de oro de Turios, OF 487 y OF 488: "θεὸς ἐγένον ἐξ ἀνθρώπου" [dios has nacido, de hombre que eras] y "θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῦ" [dios serás, de mortal que eras].

Eleusis, en donde los ritos ofrecían un contacto especial entre los iniciados y las dos diosas, Perséfone y Deméter, como así también para los cultos dionisiacos, en los que el contacto con la divinidad venía dado por el momento de éxtasis experimentado. Asimismo, este contacto más estrecho con lo divino posibilitó, en determinados cultos, la aparición de elementos escatológicos que se tradujeron, en vida, en el cese del temor a la muerte y, tras esta, en la creencia en un mejor destino. Este último punto es significativo si se contrasta con el desalentador panorama que ofrecía la religión tradicional, resumida en la célebre respuesta que Aquiles le da a Odiseo en *Od.* XI 488-491: “μὴ δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ/ βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλω/ ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ, ὃ μὴ βίωτος πολὺς εἶη/ ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.” [No me consueles por mi muerte, ilustre Odiseo. Preferiría, siendo un campesino, servir a otro, a un varón sin propiedad que no tuviera muchos medios, que gobernar a todos los cadáveres que han perecido].

0.2.1.3 Formas de organización y de pertenencia comunitaria

Para concluir esta breve caracterización general, y antes de abordar en concreto algunos de los cultos místicos que son relevantes para este trabajo, se precisarán algunos rasgos de las comunidades que se formaban en estos cultos.

Las comunidades de iniciados, como se ha mencionado, se fundaban en el hecho de que el iniciado compartía un secreto irreproducible con otros iniciados. De esta forma, se producía un reconocimiento colectivo que los oponía a los no iniciados y que motivaba un sentimiento de pertenencia comunitaria que, según cada culto, era más o menos explícito. En algunos casos, la comunidad o el sentimiento de pertenencia comunitario tenía lugar únicamente en el acto de la realización de los ritos de iniciación, mientras que en otros preexistía y, luego, sucedía a aquellos. Incluso, en algunos, la recompensa escatológica estaba marcada por un reencuentro, en el Hades, con la comunidad de iniciados.¹⁹

Estos diferentes tipos de comunidades se determinaban, en buena medida, con arreglo al modo en que el culto místico mismo se organizaba. Burkert (2005: 54) tipificó tres formas en que se daba la organización de los cultos: a partir de un clero vinculado a un santuario; mediante la práctica de “sacerdotes” mendicantes;²⁰ y, en tercer lugar, con arreglo

¹⁹ Cf. n. 11.

²⁰ Algunos de los nombres para referirse a estos sacerdotes itinerantes, desde fuentes que no compartían sus prácticas, fueron: ἀγύρτης [sacerdote mendicante], γόης [hechicero] o μάντις [adivino] (cf. Jiménez San Cristóbal, 2008c: 772, n. 9). En el Papiro de Derveni (col. VI 2, 4 s., 9 s.), sin embargo, aparece μάγος [mago],

a un conjunto de adoradores en forma de asociación –un θίασος– en donde cada uno de los individuos contribuía a la causa común con su tiempo, influencia y, fundamentalmente, con su dinero o propiedad privada. Por supuesto, estos diferentes tipos de organización eran compatibles, de suerte que el sacerdote mendicante o asimismo un θίασος podría haber generado vínculos con un santuario local, o, dentro del clero o del θίασος, un sacerdote podría haberse destacado por su carisma, de forma semejante al modo en que se desenvolvía el sacerdote itinerante. No obstante, cada uno de las formas de organización podía funcionar de manera independiente a su posible combinación con otras.

Es posible entonces relacionar los modos de organización de los cultos con el tipo de comunidad a los que daban lugar. En el caso de los cultos asociados a un templo y a un clero en concreto, las comunidades de iniciados no solían perdurar más allá del momento de la realización de los ritos.²¹ Esto implicaba que el reconocimiento ante otro iniciado *qua* iniciado no era un momento muy significativo. En este tipo de organización, por tanto, no abundaban medios en los que se pudiese expresar el formar parte de un mismo culto por fuera del momento de la iniciación, como podían serlo ciertas prácticas que delineaban un modo de vida, tales como prohibiciones o prescripciones.²²

En las antípodas está el caso de los cultos místéricos organizados según un θίασος, donde la forma misma de pervivencia del culto suponía la existencia y reproducción de su comunidad.²³ En cuanto a los cultos celebrados en torno a un sacerdote itinerante, típicos en el orfismo, el caso es más complejo. Por un lado, es cierto que el carácter itinerante

que también es transmitida por fuentes externas, como Heráclito (B 14 D.K) o Hipócrates (*Morb. Sacr.* 1.10). Para el caso específico del orfismo, la crítica suele usar Ὀρφεοτελεστάς, pero, en verdad, sólo está atestiguada en tres ocasiones (Teofrasto, *Char.* 16.11, Filón de Alejandría, *Po.* 181.1 ss. y Plutarco, *Apophth. Lac.* 224E); y, además, por autores externos al culto. Esto llevó a Bernabé (2011:54 y 61) a sostener que la denominación Ὀρφεοτελεστάς correspondía a la perspectiva externa del culto, mientras que μάγος a la interna.

²¹ Por supuesto, la comunidad formada por el clero sí persistía, dado que de ella dependía la pervivencia del culto en cuestión.

²² Este era el caso de Eleusis en el que, más allá de la celosa manera en que era resguardado el secreto, no pervivía un rito o práctica distintiva que los iniciados continuaran haciendo. Con todo, sí había lazos de unión entre quienes se iniciaban conjuntamente el mismo año, como nos transmite el propio Platón (*Epíst.* VII, 333e), aunque menos marcados que en otros tipos de cultos místéricos. Esto se explica, también, por el hecho de que el culto era bastante multitudinario y que, en consecuencia, que un ateniense haya sido iniciado no era un hecho atípico, sino más bien algo esperable. La misma ausencia de una comunidad sostenida por fuera de la iniciación se encuentra en otros misterios atados a santuarios locales, como el de Isis; cf. Burkert (2005: 70).

²³ El ejemplo paradigmático son los θίασοι báquicos. Aunque también se puede ver aspectos de esta organización en cultos místéricos privados, como el que transmite Demóstenes a propósito de Esquines y su madre (XVIII, 259). Sobre los cultos místéricos de iniciación privada que no son los órficos, cf. Bowden (2010: 137-148).

imposibilita el establecimiento de comunidades a la manera de θίασος. Pero, por otro lado, los numerosos preceptos y normas de vida seguidos por los practicantes, así como las referencias al encuentro con otros iniciados en el Más Allá, o la aparición de un plural lingüístico en los testimonios arqueológicos, hacen pensar que el sentimiento de pertenencia a un grupo o colectivo de iniciados tenía, ciertamente, lugar.²⁴

Asimismo, la ausencia de una base doctrinal rígida –a la manera del judaísmo o cristianismo, contemporáneos en buena medida – hacía un sinsentido cualquier tipo de herejía y, más aún, de excomunión. De igual modo, esta apertura de los cultos a incorporar nuevos elementos externos y su capacidad de adaptarse según los contextos –y de ser adaptados por otros externos a su culto–²⁵ hacen que las fronteras entre lo que es propio de cada culto por momentos no sean claras para el investigador moderno.²⁶ Sin embargo, esta misma plasticidad de los cultos y la ausencia de mecanismos sólidos de autoreproducción –como la educación de los hijos en el culto de los padres– fue la que explicó la rápida desaparición que sufrieron luego del edicto imperial que los prohibió en el 391/2 d. C.

En lo que sigue se abordarán tres de las expresiones de los cultos místicos más relevantes a la hora de aproximarse a la influencia que podrían haber tenido en el pensamiento de Platón. Por esta razón, los tres serán abordados tal como podemos saber que existían en el s. IV a. C.

0.2.2. Los Misterios de Eleusis

En lo que sigue se hará un repaso de las fuentes órficas hacia el s. IV a. C. para ver el modo en que en ellas aparecen los puntos mencionados. La circunscripción a los documentos órficos obedece a que de ellos nos han llegado muchísimos más testimonios –frente a los pocos de los cultos eleusinos y dionisiacos–, pero, fundamentalmente, a que es en estos donde se expresan puntos esenciales sobre los que se realizará la transposición platónica, como la importancia del conocimiento en vínculo con lo escatológico, la interiorización del rito y el modo de vida.

²⁴ Sobre los preceptos y normas de vida, cf. 0.2.4. Para el caso de la comunidad en el orfismo, cf. Abrach (2021: 235-238).

²⁵ El ejemplo más claro de apropiación de elementos de este tipo de cultos por parte de externos lo constituye el *Testamento de Orfeo*, en donde temáticas propiamente órficas se reapropian en clave judía o cristiana, según los interpretes (cf. Riedweg, 1993). Para los vínculos entre el cristianismo y los cultos místicos cf. el reciente y detallado estado de la cuestión en Lannot y Praet (2023).

²⁶ Basta comentar el caso de Eleusis y el orfismo (cf. Graf 1974), del orfismo y el pitagorismo (Casadesús, 2008b) y del orfismo con el dionisismo (Nilsson 1935; Jiménez San Cristóbal, 2008b).

Los misterios de Eleusis son sin duda los más célebres de todos los misterios de la Antigüedad. Esto se debe a su temprano registro y a la vigencia con la que se sostuvieron hasta su prohibición.²⁷ Pero sin duda, su gran influencia se debió a la anexión, por parte de Atenas, de Eleusis y su culto hacia finales del s. VII y principios del VI a.C. (Allen et al., 1932: 112). Esto permitió que, por su difusión y propaganda –sobre todo a partir de la expansión económica y cultural de la Atenas del s. V a. C.–, el culto pasara de ser un fenómeno regional a uno verdaderamente panhelénico.²⁸ El mismo término de “misterios” proviene de cómo era llamada esta festividad pública ateniense, τὰ μυστήρια.²⁹

Los misterios eleusinos estaban formados por dos momentos: los misterios menores y los misterios mayores. Para iniciarse en los últimos era necesario haber sido iniciado previamente en los primeros. De los misterios menores es poco lo que sabemos, descontando que tenían lugar en el mes de ἄνθεστηριών en Agrai, Atenas, y que se llevaban a cabo una serie de ritos en honor a Perséfone, como ayunos, danzas, o rituales de purificación donde el agua cumplía un papel central;³⁰ también que fueron una adición propiamente ateniense al culto central desarrollado en Eleusis –que pasaron a ser los misterios mayores–, y que estaban muy ligados a la figura de Heracles. Según la tradición, se fundaron porque este último había necesitado de una purificación adicional para participar en los misterios, dado que había cometido crímenes.³¹ Representaban, en síntesis, la necesidad de una purificación preliminar de los candidatos a iniciados antes de tomar parte en los ritos centrales.

Los misterios mayores duraban poco más de una semana, desde el 15 al 23 del mes de βοηδρομιών, en los que tenían lugar, en cada día, una serie de ritos muy diversos, como se verá. Sin embargo, la parte más significativa era sin duda aquella en la que los iniciados, en una procesión religiosa, se dirigían desde Atenas hacia el templo de Eleusis, donde finalmente tenía lugar el rito cúlmine. Había dos grados de iniciación, la τελετή y la

²⁷ Sobre los misterios de Eleusis en época micénica, cf. n. 2.

²⁸ En efecto, al comenzar el culto, Atenas enviaba embajadores –σπονδοφόροι– de la familia sacerdotal de Eleusis hacia las ciudades del mundo griego para que, si lo deseaban, enviaran una procesión a Eleusis (Mylonas 1961:244). Tenemos constancia de que las solicitudes eran aceptadas, ya que Esquines (II, 133) refiere el caso de la ciudad de Focea, que, por negarse una vez, se granjeó una impopularidad célebre. Sobre la trascendencia de los misterios de Eleusis y su relación con Atenas, incluso ya en época romana, cf. Cicerón *De Legibus* II, 14, 36, donde se afirma que Atenas transmitió a la posteridad muchas cosas excelentes, pero ninguna como los misterios.

²⁹ Cf. nota 10.

³⁰ Para los misterios menores, cf. Mylonas (1961: 239-243) y Graf (2003).

³¹ Cf. Parker (1983: 284, n. 17).

ἐποπτεία.³² Para esta última los iniciados –los μύσται– debían volver al año siguiente y repetir la iniciación agregando, en la última noche, una serie de ritos y revelaciones a los que sólo ellos accedían.

Conservamos el trasfondo mitológico de los ritos, expuesto en el *Himno Homérico a Deméter*. En él se nos cuenta el rapto de Perséfone por parte de Hades y la angustiada búsqueda de su madre, Deméter. Durante esta última, la diosa arriba a Eleusis y se convierte en la nodriza de Demofonte, el hijo de la familia real. Tras un intento fallido de convertirlo en inmortal, la diosa se retira disgustada con los mortales y cesa de generar vegetación entre los hombres. El himno concluye con el reencuentro de Perséfone con su madre y la instauración, por parte de esta última, tanto de la agricultura como de las ὄργια, es decir, los misterios (vv. 473-9). El relato es significativo porque nos informa de dos aspectos centrales del culto: por un lado, la sufrida búsqueda de la diosa y su feliz desenlace, y, por otro, la instauración de la agricultura a la par de la de los misterios.³³ Se volverá sobre estos dos puntos. Asimismo, con la mención de Eumolpo, se vincula, desde el mito mismo, la administración del culto a una familia sacerdotal, los eumólpidas.

Se hará referencia, a continuación, a los hitos más importantes que tenían lugar en los misterios a través de sus ocho días de duración. La enumeración no pretende ser exhaustiva y sólo tiene por finalidad ofrecer un panorama general de los cultos eleusinos.

El 14 de βοηδρομιών, un día antes del inicio oficial, los sacerdotes –el ιεροφάντης, el δαδούχος y el ιεροκῆρυξ, junto con sacerdotisas asistentes– se dirigían desde el templo de Eleusis hasta el Ελευσίνιον, ubicado en la acrópolis de Atenas. Con ellos llevaban los ιερά, los objetos sagrados del culto. El 15 comenzaban oficialmente en los misterios, cuando el ιεροκῆρυξ proclamaba la πρόρρησις en la στοά ποικίλη, excluyendo a quienes hubieran cometido homicidios. El 16 tenía lugar uno de los ritos preliminares más importantes: los μύσται lavaban un pequeño cerdo en el mar, purificándolo, y luego lo sacrificaban. En los siguientes dos días tenían lugar sobre todo sacrificios: el 17 en honor de las dos diosas de

³² El término μύησις, que designaba la participación en el primer grado de los ritos, pasó a traducirse, en latín, a *initiatio* (Burkert, 2005: 23). Luego, se usó como término para designar una iniciación en general, de donde la traducción castellana por “iniciación”. Debe notarse, sin embargo, que esta traducción no es del todo correcta, ya que, como bien ilustra el caso de la ἐποπτεία, estos ritos podían –y la mayoría de las veces lo eran– ser repetidos una y varias veces. Para la terminología de los misterios, cf. n. 10.

³³ Parte de la fama de los misterios en las ciudades del mundo griego se debían a este último aspecto. La fundación de la agricultura era considerada como el acto civilizador por antonomasia.

Eleusis en el Ελευσίνιον, que eran realizados por Atenas y por las otras ciudades que hubieran enviado comitivas, y el 18 en honor a Asclepio. Eran días de descanso para los iniciados, antes de la gran procesión. Esta última tenía lugar el 19. Los μύσται, coronados con mirto, se dirigían hacia Eleusis en un cortejo encabezado por la estatua de madera de Yaco, una divinidad asociada a Dioniso. Durante la procesión, tenían lugar varios ritos usuales como danzas, cantos y libaciones, pero también algunos más particulares: la κροκόσις, ya cuando se estaba pronto a llegar al templo, en donde los iniciados se colocaban cintas de color azafrán; el insulto ritual a los μύσται por parte de unos personajes con el rostro cubierto – γεφρισμοί – al momento de cruzar el río Céfiro, en lo que era un ritual de carácter apotropaico, es decir, uno en el que se intentaba ahuyentar un potencial mal o peligro; y por último, una vez arribados a las inmediaciones del templo, la κερνοφορία, en la que las mujeres portaban los κέρνοι y, muy posiblemente, danzaran en honor a las diosas.³⁴ Luego, se retiraban a descansar.

Lo sustancial de los ritos, como se fue anticipando, tenía lugar en las dos noches siguientes, la del 20 y la del 21. Los iniciados pasaban las horas del día con tranquilidad, realizando sacrificios. Al anochecer, los μύσται comenzaban un recorrido ritual que terminaría en la revelación de los objetos sagrados en el τελεστήριον, sobre lo que se volverá. La crítica está de acuerdo en que lo primero que tenía lugar era una suerte de representación dramática de la búsqueda de Perséfone por parte de su madre Deméter. Como en el mito, los iniciados se identifican con el sufrimiento y angustia de la diosa y, luego, con el regocijo de haberla encontrado.³⁵ Era la primera instancia de comunión con la divinidad, representada en las dos diosas.

Sobre lo que ocurría después en el templo es poco lo que sabemos. De hecho, existe discrepancia respecto de si la ἐποπτεία tenía lugar en la segunda noche o si ambas, la μύησις y la ἐποπτεία, se llevaban a cabo en los dos días.³⁶ Eso último implicaría la salida de los

³⁴ Los κέρνοι eran vasos de ofrendas rituales compuestos de varios opérculos o "cotiliscos" unidos entre sí, que servían de recipientes para mezclar en el cuerpo del vaso los distintos líquidos usados en la ofrenda, cf. Borrás y Fatás Cabeza (1988: 180).

³⁵ La reactualización ritual de una búsqueda también la encontramos en los misterios de Samotracia (cf. Bremmer, 2014: 28), con el caso de Cadmo y Armonía; lo que constituye otro ejemplo de la influencia eleusina en otros tipos de misterios del mundo heleno. Para el rito que supone la búsqueda de la divinidad en Grecia, cf. Sourvinou-Inwood (2005). Las fuentes por las que conocemos que tenía lugar esta representación en Eleusis son Clemente, *Proteptrikos*, II, 12; Tertuliano, *Ad. Nat.*, II, 30 y Lactancio, *Div. Inst., Epitom.* 23. Una posible descripción de este sentimiento, primero de angustia y luego de regocijo, la encontramos en Plutarco *fr.* 178.

³⁶ Cf. el estado de la cuestión en Dinkelaar (2020: 38-39).

μύσται del templo y la permanencia en él de los aspirantes a ἐπόπται.³⁷ Asimismo, no sabemos con exactitud la naturaleza de las cosas que se decían (τὰ λεγόμενα) y se mostraban (τὰ δεικνύμενα) en ambos momentos de la iniciación. Esto es así porque, como se mencionó, las fuentes son o tardías, o cristianas, o ambas a la vez. Mylonas (1961: 275) prefiere ser cauto y descartar que lo que se revelara fuera, como nos transmiten algunas de aquellas, un falo de madera o una espiga de trigo, y propone que se revelaban, en realidad, objetos que se retrotraerían a la época micénica.³⁸ Los iniciados, por tanto, los desconocerían y habría en ellos un halo de algo sacro. Asimismo, rechaza que tuviera lugar algún tipo de ἱερὸς γάμος entre el ἱεροφάντη y alguna de las sacerdotisas.³⁹ Bremmer (2014: 14), por el contrario, contrastando aquellos testimonios con el del poeta Mesómedes,⁴⁰ se inclina a pensar que tanto el ἱερὸς γάμος como la revelación de la espiga de trigo habrían tenido lugar en los misterios, aunque entiende que el momento más psicológicamente significativo debía ser el primero.

Al día siguiente, el 22, tenía lugar la πλημοχοία, donde se hacían libaciones a los muertos. Finalmente, el 23, los iniciados retornaban, de forma individual o a través de grupos, a sus ciudades.

En cuanto al sentido de los cultos, se destacan el papel de la fundación de la agricultura y de las promesas escatológicas prometidas a los iniciados.⁴¹ Es probable que al comienzo sólo fuera relevante lo primero y, poco a poco, fuera cediendo lugar para que el aspecto escatológico pasara a ser lo central.⁴² Esto llevó a algunos estudiosos (Guthrie, 1935; Nilsson, 1940) a proponer que la relación no era arbitraria sino que, justamente, los ritos eleusinos mostraban a los iniciados el paralelismo estructural que había entre los hombres y el resto de la vida, que, como los granos y sus frutos, después de morir vuelven a dar paso a la vida. Lo cierto es que para la época clásica la promesa de un beneficio tras la muerte —que podía ser la inmortalidad misma— ya estaba presente.⁴³

0.2.3 Los cultos dionisiacos

³⁷ Para la primera opinión, cf. Mylonas (1961: 274), para la segunda, Bremmer (2014: 10).

³⁸ La opción del trigo la transmite Hipólito, *Philosophumena*, V, 38-41. La del falo, Tertuliano, *Valent.*, I.

³⁹ Mencionado por Hipólito, *Ref.* 5.8.39-41.

⁴⁰ Mesómedes, *Hymn.* 5. Fue un poeta cretense que compuso el himno en honor a Isis. El testimonio es elocuente porque los misterios de Isis seguían los grados de iniciación de los de Eleusis; cf. Burkert (1983: 291, n. 79).

⁴¹ Ya aparecen juntas en el mismo *HH* II 473-82.

⁴² Cf. Bremmer (2014: 20).

⁴³ Cf. además de los versos ya citados del *HH* II, el fr. 837 de Sófocles (Radt, 1977) y el fr. 137 de Píndaro (Maehler, 2001).

El abordaje de los cultos dionisiacos presenta irremediablemente el problema de su relación con el orfismo. En efecto, en esta última tradición el dios Dioniso tenía un lugar central y en muchos casos es difícil distinguir nítidamente qué es lo órfico y qué lo dionisiaco. Con todo, tenemos constancia de algunos casos en los que en este tipo de culto está ausente cualquier influencia órfica. Se hará un breve repaso de ellos y luego, en el siguiente apartado, se abordará el orfismo retomando el vínculo con el dionisismo.

La primera mención del término βάκχοι nos la transmite Heráclito, hacia principios del s. V a. C., en 22 B14, donde también menciona a las λῆναι, probablemente un nombre alternativo para las mujeres que participaran de estos cultos. En Olbia, otra ciudad del Asia Menor, se ha encontrado, para la misma época, un espejo de bronce que contiene escrito el grito ritual εὐαί, en relación tanto con una mujer como con un hombre.⁴⁴ Heródoto (4.78 y ss.) transmite, a su vez, el relato de un rey escita que intenta ser iniciado (τελεσθῆναι) en unos ritos dionisiacos y termina muerto. De todo esto podemos concluir que existía en Asia Menor unos cultos a Dioniso de carácter privado y esencialmente extáticos, como el mismo Heródoto repite (4.79.3-4) y el grito εὐαί sugiere, en los que la ingesta de vino debía ser un elemento fundamental.

Pero sin duda el testimonio más conocido sobre estos cultos lo encontramos en las *Bacantes* de Eurípides. En esta tragedia, el dios Dioniso enloquece a las mujeres de Tebas, quienes se dirigen desde la ciudad a las montañas y allí realizan, en estado de éxtasis, una serie de ritos, entre ellos cantos y danzas, pero también algunos más cruentos, como el σπαραγμός y la ὠμοφαγία.⁴⁵ Por este testimonio sabemos entonces que el culto ofrecía, temporalmente, un marco ritual de ruptura con la civilización, como se puede ver en el pasaje desde la ciudad hacia un espacio abierto, salvaje y sin cultivar como es el de las montañas (Bowden, 2010: 136). A esto se puede agregar la realización de rituales de carácter cruento y la ingesta de carne cruda, epítome de lo incivilizado. Asimismo, el papel central, activo y exclusivo de las mujeres –aunque se ha mostrado que en otros testimonios también está aludida la presencia de hombres– da cuenta de la inversión de los roles sociales preestablecidos.

⁴⁴ Cf. Dubois (1996: 143, n. 92). También se encontraron allí las famosas tablillas órficas de hueso, pero de ellas se hablará en el primer capítulo.

⁴⁵ El σπαραγμός era un ritual extático que consistía en el despedazamiento de un animal vivo, en general una cabra. La ὠμοφαγία, por su parte, era su complemento: consistía en la ingesta de la carne cruda del animal.

En líneas generales, esta descripción se adecúa, descontando algunas variaciones, a los cultos dionisiacos que tuvieron lugar en los siglos posteriores, como se puede colegir del testimonio de Diodoro Sículo (4.3.4).⁴⁶ Para completar el panorama, se pueden agregar algunos ritos ausentes en el testimonio eurípideo, como la utilización de ἱερά [objetos sagrados] y su transportación en canastas (κίσται), en los que se puede ver la influencia eleusina.

En resumen, por lo menos desde el s. V a. C. existían cultos dionisiacos de un fuerte carácter extático, en los que el canto y la danza sobresalían, pero también otros ritos más violentos, y que estaban organizados de forma privada bajo la modalidad de θίασος, no bajo auspicio estatal. Además, no tenían –o no tenemos manera de saber si tenían– un contenido escatológico. El iniciado no buscaba, tras morir, una condición privilegiada, sino, en el tiempo que durara su éxtasis, el contacto con lo divino. Asimismo, estos ritos eran exclusivos de las mujeres, aunque tenemos unos pocos testimonios en los que también participaban hombres.

0.2.4 El orfismo

Hacer una aproximación unitaria al fenómeno del orfismo, que se compone de testimonios de tiempos y lugares diversos, es en sí mismo un problema metodológico. Es el mismo problema que fue mencionado en relación a la cuestión de definir, en general, a los cultos místicos, pero en el caso de esta tradición adquiere una dimensión particular ya que el documento escrito cobra especial importancia.⁴⁷ En consecuencia, definir qué es lo órfico supone atender tanto a los múltiples testimonios escritos atribuidos al poeta mítico Orfeo, como a las prácticas y creencias que en el seno de este culto tenían lugar.⁴⁸ Este apartado se limitará a mencionar las características más esenciales de esta tradición, centrándose tanto en la figura de Orfeo como en las creencias y prácticas a las que daban lugar los textos atribuidos a este último.

⁴⁶ Estos ritos tuvieron una gran presencia en el mundo romano, como lo demuestra el escándalo de las Bacanales en 186 a. C. e, incluso, después de este, el fresco de la villa de los misterios en Pompeya. Sobre este último cf. Gazda (2000). Sin embargo, la complejidad de las expresiones del dionisismo invita a la cautela: cf., para la diversidad de los cultos dionisiacos, Jaccottet (2006: 219-230).

⁴⁷ En ese sentido, Bianchi (1974: 130) incluso llega a definir el orfismo como una “religión del libro”. Ya en época clásica era notorio para los propios griegos que el documento escrito era el soporte de las prácticas y rituales órficos, como se puede ver en *Hipólito*, 948-947 y *República*, 364b2-365a3.

⁴⁸ Para el estado de la cuestión sobre las diferentes perspectivas con las que se fue abordando el fenómeno, cf. Abrach (2021: 176-211).

El primer interrogante al abordar esta tradición es por qué Orfeo. Si bien no es posible dar una respuesta categórica, sí es posible delimitar ciertos rasgos del poeta que lo explique parcialmente. Orfeo era para los griegos un poeta tracio hijo del rey Eagro y de una musa, generalmente Calíope. Algunas veces, incluso, aparecía como hijo de Apolo. Era, ante todo, un músico y poeta extraordinario, pero también un argonauta, un transmisor de τελεταί, un mago y alguien que descendió y vio el Hades.⁴⁹ Pero sin duda el elemento que cohesiona y da sentido a todas las facetas mencionadas es el de su destreza musical casi sobrenatural – que apacigua bestias, plantas y árboles–. En efecto, es como músico y poeta que se alista en la nave Argos y que también logra descender al Hades.⁵⁰ Asimismo, el carácter de mago – que aunque se intensifica en el periodo imperial, ya estaba en época clásica– está vinculado a esa habilidad sobrenatural, al igual que el ser transmisor de las τελεταί, punto en el que también tiene relevancia el haber descendido al Hades.⁵¹ Otra característica importante de Orfeo era su antigüedad: los griegos lo consideraban un personaje histórico que había vivido mucho tiempo atrás, siendo incluso anterior a Homero.⁵² Este punto es importante porque, en el pensamiento griego, cuanto más antiguo fuera un pensador o una tradición, más venerable y verdadero era.

Así, antiguo poeta, músico, mago y mortal que, aún vivo, descendió al Hades, se puede entender que Orfeo era el candidato ideal para encabezar un culto en el que, como se verá a continuación, la palabra escrita en forma de poema era fundamental –así como su reactualización en un contexto ritual– y el rito tenía como fin persuadir a las divinidades del más allá para que el iniciado logre la salvación. Esto explica que, desde finales del periodo arcaico y hasta el final de la Antigüedad, diversos autores hayan adjudicado sus poemas a la

⁴⁹ Aunque en algunos pocos testimonios Orfeo aparece como el fundador de τελεταί (Paus. 2.30.2, Luc. *Salt.* 15, etc.), lo usual, como argumenta Jiménez San Cristóbal (2008a), es que sea organizador o transmisor de ritos ya dados de antemano: o por una tradición extranjera (Egipto, cf. D. S. 1.96.2-4, o Creta, cf. D. S. 5.75.4) o por alguna divinidad (por ejemplo, los Dioscuros en D. S. 5.64.4). Orfeo como esposo de Eurídice, caro a la tradición latina y tan arraigado en la cultura contemporánea, no era sin embargo un rasgo sobresaliente para los griegos del periodo clásico. En efecto, aunque sí estaba presente la búsqueda de su esposa por parte del bardo (cf. *Alcestris* 357 y ss., y *Banquete* 179d), el nombre de Eurídice no aparecerá hasta probablemente el s. I a. C., con la mención de Ps. Mosch. 3.124. Algunos estudiosos han llegado a sostener, basándose en el pasaje mencionado de *Alcestris*, que habría habido una versión del mito con final feliz en la que Orfeo sí recuperaba a su esposa. Sin embargo, esta parece una interpretación sin mucho asidero.

⁵⁰ El motivo por el cual habría participado en el viaje era la magia de su canto, por el que vencería al de las sirenas, cf. Sch. A. R. 1.23 (8.22 Wendel).

⁵¹ Para Orfeo como mago en época clásica, cf. *Ciclope* 646-648 y Martín Hernández (2006).

⁵² Por ese motivo, es usual que, cuando se enumeran los poetas más relevantes, aparezca antes de Homero y Hesíodo; cf., por ejemplo, *Apología* 41a.

autoría del bardo tracio, en pos de conferirle legitimidad a sus escritos y a las doctrinas allí expuestas.

En cuanto a lo órfico en general, aún con las dificultades metodológicas mencionadas arriba, es posible definirlo, con Bernabé (2011: 19), como el conjunto de creencias, prácticas y rituales relacionados, en mayor o menor medida, con los misterios, el dionisismo, la transmigración e inmortalidad del alma y a un Más Allá con premios y castigos. Se hará un breve repaso de estos puntos, fundamentales para la cabal comprensión del fenómeno.

La mejor manera de aproximarse a estos aspectos es mediante el mito que estaba a la base de la cosmovisión del orfismo, el del desmembramiento de Dioniso por parte de los titanes.⁵³ En líneas generales, en este se cuenta lo siguiente: Dioniso, al que algunas fuentes llaman Zagreo, hijo de Perséfone y Zeus, es víctima de los titanes, quienes por envidia y también por instigación de Hera lo engañan con juguetes y otros objetos; luego, lo matan, lo desmiembran, lo cuecen, lo asan y lo devoran. En consecuencia, Zeus fulmina a los titanes y de sus restos y de los de Dioniso –ingerido por ellos– surgen los hombres. De este modo, el ser humano tiene una naturaleza dual: por un lado, una malvada y desordenada, la titánica, y, por otro, una divina y positiva, la dionisiaca. Finalmente, Zeus también devuelve a Dioniso a su condición original.

El mito revela entonces puntos doctrinales fundamentales para entender el orfismo. El hombre surge a partir de un crimen que lo antecede y tiene que expiar, entonces, una culpa originaria. Esta culpa se relaciona con el carácter titánico que los hombres poseen, por lo menos antes de lograr purificarla. El modo en que se paga esta culpa es naciendo y muriendo en un ciclo de reencarnaciones hasta que, o bien se haya sido purificado de modo tal que esto deje de ser necesario, o bien se haya sido iniciado en un conocimiento tal que, cuando el iniciado llega al Hades, le es posible evitar nacer nuevamente y perpetuar el castigo por el crimen originario.

⁵³ El mito fue víctima de la aproximación escéptica hacia el orfismo que dominó la primera parte del s. XX, con la consecuencia de que se intentó negar su existencia. Esta postura también es seguida por críticos más modernos, como Edmonds (1999). Bernabé (2002), sin embargo, ha examinado y argumentado en favor de su existencia. En otro trabajo del mismo autor (Bernabé, 1998), se reconocen tres versiones: la que circulaba en la época clásica, de la que tenemos pocos registros; otra más tardía, influida por mitos egipcios; y, finalmente, la versión más extendida, presente en las *Rapsodias*, una compilación de poemas órficos de datación discutida, aunque presumiblemente del s. I a. C.

De esto se desprende que para los órficos eran centrales las nociones de la inmortalidad del alma y de su reencarnación sucesiva (παλιγγενεσία).⁵⁴ En ese sentido, el orfismo es fundamentalmente una religión catártica que tiene por finalidad la purificación (κάθαρσις) del iniciado para que, obtenido ese estado, se adquiriera un destino bienaventurado en el Más Allá. Pero, si bien esta era la premisa central del culto, el modo en que la purificación se llevaba a cabo era muy diversa. En el *continuum* de practicantes órficos encontramos tanto intelectuales que integraban el orfismo a su formación filosófica –como el autor del Papiro de Derveni o los sacerdotes y sacerdotisas de *Menón* 81a–, para los que la purificación venía ligada a una comprensión intelectual de la naturaleza del alma y de lo divino, y también individuos que, meramente por la realización ocasional de algún rito, esperaban salvarse después de morir.⁵⁵ En el medio se encuentran los practicantes órficos que regían su vida por una serie de preceptos y normas, es decir, que no se limitaban al cumplimiento esporádico de unos ritos, pero al mismo tiempo no se preocupaban de meditar conceptualmente sobre las bases de su culto.⁵⁶

Esto último permite avanzar sobre otro de los rasgos que distinguían al orfismo de otros cultos de orientación mística: el modo de vida órfico (βίος ὀρφικός).⁵⁷ Con este, se hace referencia al seguimiento de normas y preceptos que guiaban la conducta y que era necesario observar para mantenerse puro. Algunos de estos preceptos estaban ligados a la prohibición de derramar sangre y realizar sacrificios;⁵⁸ otros, a prohibiciones de índole alimentaria, como la de comer carne, habas o huevo. Algunos otros eran del orden de la vestimenta: nos consta por Heródoto (2.81) que, por ejemplo, estaba prohibido ser enterrado

⁵⁴ El término παλιγγενεσία es tardío, antes del s. I a. C. no tenemos registros de él, y de la misma época es también μετεμψύχωσις (cf. Eggers Lan, 1993: 119, n. 73). Platón, para hacer referencia a dicho concepto, utiliza πάλιν γίγνεσθαι. Por ese motivo, se ha decidido utilizar παλιγγενεσία, dado que mantiene la relación etimológica. Por otro lado, la cuestión de la παλιγγενεσία relaciona al orfismo con el pitagorismo. Este vínculo ha sido largamente estudiado por la crítica (cf. las diversas posturas y el estado de la cuestión en Casadesús, 2008b). Más allá del problema de quién introdujo el concepto –si Pitágoras o los órficos–, lo cierto es que en los inicios del pitagorismo la παλιγγενεσία no parecía tener un carácter negativo como ocurría entre los órficos, en donde era entendida como el castigo por una falta originaria. Más tarde, por influjo del orfismo en el pitagorismo, esta concepción negativa de la παλιγγενεσία también es adoptada por los pitagóricos. Para el pitagorismo, cf. 0.2.5.

⁵⁵ El cuestionamiento de este tipo de practicantes ya está atestiguado en Diógenes el cínico, según se lee en el fr. 837 de Sófocles. Los sacerdotes itinerantes órficos que apuntaban a este tipo de público también son caricaturizados por Platón en *Rep.* 364b.

⁵⁶ Puede verse una tipología completa de los seguidores del orfismo en Bernabé (1997).

⁵⁷ Con ese nombre ya aparece en *Leyes* 782c7.

⁵⁸ Cf., por ejemplo, *Ranas* 1030.

vestido con lana. Finalmente había otros menos exclusivos del orfismo, como el alejamiento de lo que representara nacimientos y muerte, como el sexo y el contacto con el mundo de los muertos.⁵⁹ Esta preocupación por un modo de vida sostenido en el tiempo que no se agota en la mera realización ritual es la gran novedad del orfismo, que interioriza la búsqueda de la pureza (ἀγνεία), más allá de la mera expresión exterior en el rito (Jiménez San Cristóbal, 2008c). En efecto, como ha afirmado Edmonds (2013), esta búsqueda sostenida de pureza es el rasgo más distintivo del movimiento. Este último punto interesa especialmente a este trabajo, en el que se mostrará el modo en que Platón transpone esta interiorización de la búsqueda de pureza otorgándole a la actividad filosófica el lugar de privilegio en el proceso (cf. 3.1.2).

Para finalizar esta somera caracterización del orfismo, se hará un repaso de la forma de organización del culto y de su relación con el dionisismo. A diferencia de Eleusis, que se organizaba a partir de su santuario y su clero, y de los cultos dionisiacos, organizados sobre todo a partir de θίασοι, el culto órfico se disponía en torno a sacerdotes itinerantes que recorrían las ciudades.⁶⁰ Esto implica que la extensión geográfica del culto no se limitaba a una ciudad o zona en particular, como indican los testimonios órficos, hallados desde lugares tan remotos como el sur de Italia hasta una ciudad tan al este como Olbia. Por otro lado, la ausencia de un control formal sobre los dogmas del orfismo –como puede ser un clero o la autoridad del θίασος– hacía que los sacerdotes fundaran la legitimidad de su práctica en los ἱεροὶ λόγοι que atribuían a Orfeo. Esto hizo que surgieran, en algunos casos, aproximaciones diversas sobre algunos puntos.⁶¹ Asimismo, esta diversidad también explica las diferentes motivaciones de los sacerdotes: mientras que algunos buscarían únicamente el rédito económico de sus servicios –y fueran duramente criticados por esto, como muestra Platón mismo–, habría otros que probablemente estarían convencidos de su elección religiosa-existencial y realizaran una genuina predicación de ella.

⁵⁹ En un contexto órfico, cf. el alejamiento de lo sexual en *Hip.* 952 y ss. y el alejamiento de lo relacionado a la muerte en D. L. 8.33. Estos dos puntos, como se dijo, eran válidos también para la mantención de la pureza en la religión tradicional; cf. Parker (1983: 32-103) y Burkert (1985: 79-80).

⁶⁰ Esto se puede ver en el ya citado pasaje de *República*, 364b2-365a3.

⁶¹ Con todo, la unidad del fenómeno órfico en sus puntos centrales es reconocible. Un ejemplo es el caso de las laminillas de oro que, encontradas en sitios diversos y en algunos casos también en distintos periodos temporales, mantienen, en lo esencial, una concordancia notable; cf. 1.2.2.

La relación con el dionisismo es patente: en el orfismo el dios principal es Dioniso, como se colige del mito antropogónico abordado arriba.⁶² Orfeo es meramente un mediador entre lo divino y lo humano. Sin embargo, el orfismo parece haberse alejado del carácter cruento y agresivo de los rituales dionisiacos, como se puede ver en su consciente abstención del derramamiento de sangre y en su práctica del vegetarianismo. A su vez, el carácter extático y temporal con que se expresaba el contacto con la divinidad en el dionisismo parece haber sido reemplazado, en el orfismo, por uno más duradero, mediano e interiorizado, que se cristalizaba en un modo de vida.⁶³ Por último, pero no menos importante, el orfismo agregó a la mera reproducción ritual la dimensión de un conocimiento a adquirir. Vemos que, por ejemplo, en el Papiro de Derveni y en las laminillas de oro la transmisión y adquisición de un conocimiento son momentos esenciales de las prácticas órficas. En el caso de las laminillas, la memorización de un conocimiento indispensable es lo que les permite a las almas entrar o no en la pradera de los bienaventurados junto con los otros iniciados y con los dioses. En ese sentido, en la medida en que este saber escatológico es lo que le permite al iniciado salvarse, Jiménez San Cristóbal (2008b: 725) ha llamado al orfismo una religión misteriosófica.⁶⁴

0.2.5 El pitagorismo

El pitagorismo antiguo no fue de ningún modo un culto misterioso. Sin embargo, comparte con ellos muchas de sus características principales, como el secretismo y la preocupación constante por la pureza, por lo que podría decirse que fue una escuela filosófica que se organizaba según el modelo de estos cultos, sin ser estrictamente uno.

Los vínculos del pitagorismo con el orfismo y el dionisismo son notables. Burkert (1985: 300) sostiene que hay que entender la relación entre estas tres tradiciones como si fueran círculos distintos, cada uno con su propio centro, pero que tendrían buena parte de sus circunferencias superpuestas. El motivo de esta similitud –sobre todo entre el pitagorismo y el orfismo– reside tanto en las temáticas abordadas en dichas tradiciones como en el modo

⁶² Además de Dioniso, Zeus también tiene un papel muy relevante, como es notorio a partir de los varios *Himnos a Zeus* que circulaban; por ejemplo, el del Papiro de Derveni o el de las *Rapsodias*.

⁶³ Como ejemplo de esto, se pueden ver los diferentes sentidos que adquieren *βάκχος* y *βακχεύειν* en ambas tradiciones: en el dionisismo, vinculados al logro de un éxtasis, y, en el orfismo, a la adquisición esforzada de un estado purificado. Cf. Turcan (1986 y 1992).

⁶⁴ Para la importancia del conocimiento en el orfismo, cf. también Bremmer (2014: 77).

de vida que practicaban sus seguidores. Se hará mención de algunas de estas semejanzas y también se señalarán algunas diferencias.

El modo de vida pitagórico (βίος πυθαγόρειος) tenía muchas similitudes con el modo de vida que practicaban los seguidores órficos.⁶⁵ Los pitagóricos llevaban una estricta observancia de los ἀκούσματα, una serie de prescripciones y normas que según esta tradición habían sido escuchados del maestro Pitágoras y que debían seguirse en todo momento.⁶⁶ Como en el orfismo, prescribían el vegetarianismo y el alejamiento de lo que conllevara una relación con lo sexual y la muerte, entre muchas otras cosas.⁶⁷ Asimismo, el sentido de la observancia que se debía darles se explicaba en la condición de pureza (ἀγνεία) que el pitagórico buscaba conservar en todo momento, rasgo que también se ha visto que estaba presente en el orfismo (cf. 0.2.4).⁶⁸ Sin embargo, en la tradición pitagórica no tenía lugar ningún tipo de realización ritual (τελετή), como sí ocurría en la órfica.⁶⁹

Desde el aspecto doctrinal, los puntos que el pitagorismo tendría en contacto con el orfismo serían la inmortalidad y la παλιγγενεσία del alma, así como la prohibición del suicidio. Casadesús (2008b: 1071) sostiene que lo más probable es que en un principio el pitagorismo sostuviera la παλιγγενεσία sin ningún tipo de matiz peyorativo, pero que luego, por influjo del orfismo, pasara a entenderla como el castigo por una culpa antecedente, al igual que en dicha tradición.

Ahora bien, más allá de estas similitudes, el orfismo y el pitagorismo también se diferenciaban en varios aspectos. Esta última tradición estaba presidida por un líder carismático que efectivamente había existido, al contrario de lo que ocurría con el mítico Orfeo. En el pitagorismo, también, la investigación filosófica tenía una gran relevancia, en especial la cosmológica y la matemática.⁷⁰ Los seguidores de Pitágoras se dividían entre *acusmatici* y *mathematici* dependiendo de a qué aspecto de los intereses de su maestro se

⁶⁵ De hecho, varios de los investigadores que afirman la existencia de una “vida órfica” lo hacen teniendo como modelo la bien atestiguada “vida pitagórica” (cf. *República* 600b); cf. Bernabé y Casadesús (2008). Para una postura contraria, que niega la existencia de una vida órfica, cf. Edmonds (2013).

⁶⁶ Para un listado de los ἀκούσματα, cf. Burkert (1972: 170).

⁶⁷ Burkert (1972: 177) resume los puntos en contacto entre los ἀκούσματα y otras prohibiciones y normas de los cultos místicos.

⁶⁸ Cf. Burkert (1972: 174).

⁶⁹ Cf. Casadesús (2008b: 1074).

⁷⁰ Si bien es cierto que el Papiro de Derveni daría cuenta de que en el orfismo existía también una especulación filosófica, debe entenderse como la excepción más que como la norma. Sobre el papiro de Derveni, cf. 1.2.3; sobre el perfil de los seguidores de Orfeo, cf. 0.2.4 y 1.2.5.

dedicaban más.⁷¹ Como se mencionó, en el pitagorismo estaba ausente cualquier tipo de realización ritual mística (τελετή), en línea con la perspectiva más filosófica-racional que siguió el movimiento. Por último, los propios seguidores de ambos movimientos tenían un perfil social diferente: los seguidores de Pitágoras eran en su mayoría aristócratas que tenían incidencia en la política local de sus ciudades, mientras que los órficos parecerían pertenecer a clases sociales más marginadas y sin ningún tipo de interés político.⁷²

En lo que sigue se hará un repaso de las fuentes órficas hacia el s. IV a. C. para ver el modo en que en ellas aparecen los puntos mencionados. La circunscripción a los documentos órficos obedece a que de ellos nos han llegado muchísimos más testimonios –frente a los pocos de los cultos eleusinos y dionisiacos–, pero, fundamentalmente, a que es en estos donde se expresan puntos esenciales sobre los que se realizará la transposición platónica, como la importancia del conocimiento en vínculo con lo escatológico, la interiorización de la pureza y el modo de vida.

0.2.6 Recapitulación

Los cultos místicos, surgidos poco antes de la época clásica en territorio griego, fueron un fenómeno religioso de la Antigüedad que ofrecía a sus seguidores la posibilidad de atravesar una experiencia transformadora a nivel personal sin ningún tipo de restricciones sociales, de género o políticas. Se llevaban a cabo en contextos casi sin excepción nocturnos y secretos, y a menudo venían acompañados de la conformación de una comunidad de iniciados que perduraba luego de las realizaciones rituales, si bien este rasgo podía variar. Frente a la religión tradicional, ofrecían la posibilidad de generar un vínculo más cercano y personal con las divinidades, que se traducía, en la mayoría de los casos, en la proyección de un destino *postmortem* dichoso en compañía de ellas. Este aspecto escatológico era otro de los puntos principales que lo distinguía de la religión tradicional, que no lograba ofrecer a los ciudadanos una perspectiva escatológica deseable.

Los distintos tipos particulares de cultos místicos, variados geográfica y temporalmente, ofrecen una imagen heterogénea del fenómeno, sobre todo a partir de la época imperial, cuando se identifican con elementos orientalizantes de Irán y de Egipto, como

⁷¹ Cf. Burkert (1972: 192-207).

⁷² La clase social de los seguidores de Orfeo es, con todo, una cuestión discutida. Mientras que Platón parece asociarlos con sacerdotes mendicantes (cf. 1.2.5), las laminillas órficas que nos han llegado son de oro, lo que daría cuenta de una posición socio-económica distinguida. Sobre las laminillas órficas, cf. 1.2.2.

lo ejemplifican el mitrismo y el culto a Isis. Con todo, en la época clásica los más relevantes eran los misterios de Eleusis, el dionisismo y el orfismo. Si bien entre ellos tenían rasgos diversos, en relación a las divinidades, ritos, tipos de comunidades a las que daban lugar y a las perspectivas escatológicas, mantenían en común la experiencia transformadora que el iniciado debía atravesar mediante la realización de un rito privilegiado al que unos pocos accedían.

El orfismo, además de contar con la iniciación ritual transformadora, tenía la particularidad de que sus iniciados sostenían un modo de vida, que estaba motivado por la búsqueda constante de la pureza. Este rasgo, junto con el del secretismo, es el que acerca al pitagorismo a los cultos místicos, sin ser, estrictamente, uno de ellos.

Capítulo I: Las fuentes órficas hacia el s. IV a. C.

Las fuentes órficas que conservamos se dividen entre aquellas que nos han llegado por transmisión directa y aquellas otras que tenemos por transmisión indirecta, es decir, a través de otros autores que las citan.⁷³ De las primeras, sin embargo, conservamos poco. Las que nos han llegado íntegramente son los *Himnos Órficos*, el *Lapidario órfico* y las *Argonáuticas órficas*, mientras que el resto están sacadas de la evidencia arqueológica y papirológica, como las laminillas de oro, las láminas de hueso o algunos papiros, como el de Derveni.⁷⁴

En este trabajo, siguiendo a Bernabé (2004a y 2005), se considerará como órfico no sólo los testimonios de poesía atribuida explícitamente a Orfeo, sino también aquellos otros en los que se aborden temas propios de la tradición órfica. Así, lo “órfico” se amplía a autores que no necesariamente formaban parte del culto, aunque sí, de alguna manera, compartían ciertos elementos con él.

De entre estos, el caso más significativo es el de Platón. ¿Cómo rastrear la transposición de elementos órficos en este filósofo si el mismo Platón es una fuente del orfismo? Visto de manera superficial, sin duda constituye un vicio metodológico. Ahora bien, los elementos órficos en Platón pueden contrastarse con aquellos de otros autores anteriores o contemporáneos a él, de modo que críticamente se pueda concluir qué es lo propiamente

⁷³ Cf. la recopilación de los fragmentos órficos de Bernabé (2004a y 2005); en adelante, se los citará de acuerdo a la enumeración presente en esa edición.

⁷⁴ Aunque los *Himnos órficos* son una recopilación de himnos, por lo que su integridad es relativa. Sobre estos, cf. Abrach (2021).

órfico en el filósofo ateniense. Parte del repaso de esos otros testimonios, en este capítulo, se dirige a ese esfuerzo, además de mostrar su valor intrínseco para comprender el orfismo.

La tarea de aislar las fuentes órficas del periodo clásico puede parecer estéril. Comparados con aquellas de siglos posteriores son ciertamente muy pocas. En efecto, la mayor cantidad de testimonios de este culto son tardíos, del periodo tardohelenístico o imperial.⁷⁵ Con todo, pueden rastrearse en ellos los rasgos esenciales del orfismo desarrollados más arriba; los mismos que aparecerán de manera más reiterada y manifiesta siglos más tardes.

Se abordarán primero, entonces, las fuentes órficas de transmisión directa y, luego, aquellas de transmisión indirecta. Se excluirán, por la poca relevancia para este trabajo, los testimonios que refieran únicamente a la figura de Orfeo y no al núcleo fundamental de creencias órficas.

I.1 Las fuentes de transmisión directa

I.1.1 Las láminas de Olbia

Las láminas de Olbia fueron encontradas en 1951 pero publicadas recién en 1978. Se trata de tres láminas de hueso (la más grande de 5,1 x 4,1 x 0,2 cm) que contenían unas inscripciones de “evidente significado iniciático y salvífico” (Tortorelli, 1995: 476). Están datadas en el s. V a. C.

Las inscripciones se destacan por su increíble brevedad que las hace ser, en verdad, una suerte de eslóganes donde en muy poco texto se sintetizan doctrinas muy profundas. Ellas son “βίος, θάνατος, βίος | ἀλήθεια | Διόν(υσος) Ὀρφικοί” [Vida, muerte, vida | verdad | Dio(niso) | órficos] (OF 463), “εἰρήνη πόλεμος | ἀλήθεια ψεύδος | Διόν(υσος)” [Paz guerra | verdad mentira | Dio(niso)] (OF 464) y “Διόν(υσος) | [ψεύδος] ἀλήθεια | σῶμα ψυχή” [Dioniso | mentira verdad | cuerpo alma] (OF 465). Se puede observar rápidamente la organización de los términos en pares antitéticos, como cuerpo-alma, paz-guerra, verdad-mentira y vida-muerte, lo que llevó a la asociación con algunos fragmentos de Heráclito, pensador de la misma época y también de Asia Menor.⁷⁶

⁷⁵ Como los ya aludidos *Himnos Órficos*, *Lapidario órfico* y las *Argonáuticas órficas*, y también las *Rapsodias*, de datación discutida, aunque probablemente del s. I a. C.

⁷⁶ Los fragmentos son el B 62, B 67 y B 88. Para la relación de las láminas con el pensamiento heraclíteo, cf. cap. 46 de West (1982). Para la relación del pensamiento presocrático, en general, con el orfismo, cf. Bernabé (2004b).

Más allá de las muchas interpretaciones y conclusiones que se pueden extraer de ellas, en este trabajo nos centraremos en tres.⁷⁷ Por un lado, la explícita mención de la palabra ΟΡΦΙΚΟΙ da cuenta de la existencia de grupos de este culto en el s. V a. C., por lo menos en Olbia.⁷⁸ Esto es muy importante porque hasta este descubrimiento la crítica negaba la existencia de grupos órficos en el periodo clásico. Por otro lado, la secuencia “βίος, θάνατος, βίος” es, casi con seguridad, una de las primeras formulaciones de la doctrina de la *παλινγενεία* del alma, que, tras morir, vuelve a vivir. Sin embargo, no puede afirmarse, por falta de evidencia, que esté presente la concepción de esta última como un castigo por una falta originaria cometida, aunque, por la misma razón, tampoco puede sostenerse lo contrario.

Por último, se señalará que en *OF* 465 el par cuerpo-alma (σῶμα-ψυχή) está ubicado debajo del de mentira-verdad (ψευδής-ἀλήθεια), indicando una posible relación entre el dominio de alma como el verdadero y el del cuerpo como el falso.⁷⁹ Lo que lleva a vincular esto con la conocida doctrina órfica del cuerpo como tumba o sepultura del alma (σῶμα-σῆμα).⁸⁰

1.1.2 Las laminillas de oro órficas

Las laminillas de oro se han ido encontrando a lo largo de tiempos y lugares diversos. Se trata de pequeñas láminas de oro con textos inscriptos –casi en su totalidad en hexámetro– halladas en sepulcros, algunas en la boca de los difuntos, otras en las manos, otras en el pecho. Esencialmente las inscripciones son una suerte de instrucciones para que el iniciado alcance, en el Hades, un mejor destino que aquellos que no fueron iniciados. Se verá que, aunque en su contenido haya algunas diferencias, en todas la temática escatológica es central.

En las laminillas no se menciona el nombre de Orfeo, lo que motivó a que algunos críticos, sobre todo a principios del s. XX, no las considerasen como pertenecientes a la tradición órfica. Sin embargo, Bernabé y Jiménez San Cristóbal (2008) han mostrado lo infundado de los argumentos en los que estos se basaban. Esto está en relación, también, con la ampliación de lo órfico a ciertos conceptos y concepciones más o menos recurrentes, en

⁷⁷ Un buen resumen de los puntos principales se encuentra en Bernabé (2008a).

⁷⁸ Se puede relacionar a este grupo con el culto dionisiaco en Olbia que nos transmite Heródoto en el ya citado 4.78 y ss. Parker (1995: 484) y Edmonds (2013: 199) sostienen la opinión contraria de que el término no remitiría al grupo de seguidores órficos, sino que estaría en posición atributiva de algún sustantivo elidido. Así, remitiría, por ejemplo, a los poemas órficos. Para eso, se basan en que el término no está atestiguado con el otro uso de (seguidores) órficos.

⁷⁹ Si bien en la inscripción “ψευδής” no es tan visible, puede reconstruirse.

⁸⁰ Expresada por primera vez en *Crátilo* 400c.

lugar de entender, por ello, solamente la poesía de la autoría de Orfeo. Si bien la cuestión no es concluyente, la presencia en ellas de elementos tales como Perséfone, Dioniso, la transmigración, la pureza del iniciado y la pradera de los bienaventurados, hace que haya más motivos para considerarlas órficas que para no hacerlo.

La mayoría de las laminillas están datadas en el rango de los ss. V a III a. C. Una sola, la que fue encontrada en Roma, es tardía: del s. III d. C. Las otras fueron encontradas en distintas zonas de influencia griega como la Magna Grecia, Tesalia, Creta y Macedonia. En cuanto a su contenido, es posible dividir las del siguiente modo: algunas narran lo que el iniciado debe hacer para obtener un feliz destino en el Hades, ya sea sorteando algunas pruebas (*OF* 474-483 y 484a), sea dirigiéndose directamente a Perséfone (*OF* 488-490 y 491), o a través de contraseñas (*OF* 493). Otras, asumen una perspectiva externa: en una se narra, como si fuera desde este mundo, la suerte del difunto en el Hades, que se asume propicia (*OF* 487); en otra (*OF* 485-486), se hace mención de lo que el difunto le debería decir a Perséfone al arribar al Hades y se enumera los ritos que se ha cumplido antes de partir. Finalmente, hay otras pocas, más breves, que no entran en estas dos categorías propuestas ni son relevantes para este trabajo (*OF* 492-496).⁸¹

De entre las del primer grupo, es importante, para este trabajo, el papel que cumple la memoria en el proceso de salvación del iniciado. En efecto, en *OF* 474, desde el propio comienzo se lee que todas las indicaciones son “Μνᾱμοσύνας τόδε ἔργον” [obra de Mnemósine].⁸² A su vez, desde *OF* 474 a *OF* 483 encontramos siempre la contraposición entre una fuente que el iniciado debe evitar, la del olvido, y otra de la que sí debe beber. Esta última es la fuente de la memoria (así aparece, por ejemplo, en *OF* 475), mientras que la primera, aunque no aparezca explícitamente con ese nombre en las laminillas, es la fuente del olvido, como afirma unánimemente la crítica. La prueba del iniciado consistía entonces en *acordarse* de evitar beber de la fuente más inmediata –la del olvido– y proseguir hasta la otra, que en algunos casos aparece custodiada por unos guardianes (*OF* 474-6), a los que se les debía pronunciar una contraseña. Una vez que accedían a ella, bebían de esta fuente de la

⁸¹ *OF* 492 parecería ser una suerte de “sopa de letras” en la que un aparecen muchas inscripciones sin sentido aparente; *OF* 493 contiene una enumeración de contraseñas (σύμβολα) y *OF* 494-496 transmite alusiones a dioses, con sus epítetos.

⁸² La función privilegiada de esta diosa también aparece en el tardío *HO* 77. Sobre la memoria en los *HO* y su relación con la tradición órfica, cf. Abrach (2021: 276-7).

memoria y podían acceder, tras el beneplácito de Perséfone, a su destino feliz.⁸³ El uso de la memoria funcionaba, entonces, en dos niveles: por un lado, el iniciado debía acordarse tanto de cómo proceder para llegar a la fuente indicada, como de la contraseña que le debía pronunciar a los guardianes. Por otro lado, en un sentido más profundo, el iniciado debía beber de la fuente de la memoria para seguir recordando y no caer en el olvido que suponía una nueva reencarnación, dado que la memoria era la garante de la continuidad de su consciencia en el mundo de los muertos y, por tanto, de la conservación de su propia identidad.⁸⁴ Este recuerdo, a su vez, podía ser tanto el de la previa iniciación de los iniciados, en vida, como el de seguir recordando la naturaleza divina, ya que la contraseña ofrecida a los guardianes era “Γῆς παῖς <ς> εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος” [de Tierra soy hijo y de Cielo estrellado]. Esta última formulación aparece –entre otras laminillas– en *OF* 477, luego de que al iniciado se le dijera “τοῖς δὲ σύ εὔ μάλα πᾶσαν ἀληθείην καταλέξαι” [y tú le dirás absolutamente toda la verdad], donde aquella verdad era, justamente, la frase “de Tierra soy hijo y de Cielo estrellado”. Es posible relacionar, entonces, esa verdad con el des-olvido (ἀλήθεια), tanto de la contraseña como de la propia naturaleza del iniciado (Bernabé, 2011: 510).

Por último, además de la función destacada de la memoria, para este trabajo son de especial relevancia las apariciones, en algunas laminillas, de la necesidad del iniciado de llegar puro (καθαρός). En *OF* 488-490 se lee “Ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθάρᾳ” [Vengo pura de entre puros], y en *OF* 491 se repite la forma, aunque el verbo aparece en tercera persona (ἔρχεται). Esta pureza, que, como se explicó, pasa a ser una necesidad sostenida en el tiempo, será de fundamental importancia en la transposición platónica realizada en el *Fedón* (cf. 3.1.2)

1.1.3 El Papiro de Derveni

El Papiro de Derveni fue descubierto en 1962 y publicado recién en 1982. Se encontraba en una tumba y muy probablemente se utilizó como material destinado a la cremación. Este hecho, paradójicamente, terminó generando las condiciones para que se conserve, dado que, por un feliz azar, el papiro se corrió y el fuego solo lo tomó en una

⁸³ La obtención de este logro, si bien en todos los casos es eminentemente positivo para el iniciado, adquiere diversas expresiones: “te irás por la sagrada vía” (*OF* 474), “reinarás con los demás héroes” (*OF* 476), “hacia las sacras praderas y sotos de Perséfone” (*OF* 487) y “me envía al lugar de los límpidos” (*OF* 489-90).

⁸⁴ Los paralelos con el mito de Er del libro X de *República* son evidentes; cf. 1.2.5.

pequeña parte. Está datado en el s. IV a. C., más probablemente en la primera mitad, y esto lo convierte en el papiro más viejo hallado en Europa, además de ser el único descubierto en Grecia. Temáticamente, el papiro presenta dos partes: por un lado, de la columna I a VII, junto con la XX, se tratan aspectos ceremoniales e iniciáticos; por otro lado, en las columnas VIII-XXVI hay un extenso comentario de una teogonía órfica en las que se realiza una exégesis que contiene explicaciones teológicas, físicas, filosóficas y filológicas (Casadesús, 2008a: 461).

El comentario exegético del poema de Orfeo realizado por el autor del papiro es la prueba más clara de la existencia de un iniciado órfico que estuviera, en el s. IV a. C., formado filosóficamente y preocupado, a la vez, por darle una mayor una mayor comprensión y justificación racional a las doctrinas órficas que aceptaba.⁸⁵ El propio comentario surge de la necesidad de esclarecer las palabras utilizadas por Orfeo, como el mismo autor nos informa en la columna XIII; palabras que refieren a un saber sobre hechos (περὶ πραγμάτων), motivo por el cual Ricciardelli Apicella (1980: 128) afirma que el enigma a develar es principalmente filosófico y físico.

En cuanto al modo en que es realizada la exégesis y su vínculo con las perspectivas filosóficas adoptadas, se destaca el uso de etimologías, caro al orfismo, que encuentra en este testimonio su primera aparición en la tradición (Parker, 1995: 488).⁸⁶ Por otro lado, se ha reconocido el influjo de la filosofía presocrática tanto en la inclinación general por abordar la φύσις, como en los vínculos más o menos evidentes con algunos filósofos de ese periodo. El más manifiesto es el de Heráclito, pero también se destaca la posible influencia de Anaxágoras y su νοῦς;⁸⁷ de Diógenes de Apolonia, en la que el aire, además del νοῦς, cumple un papel rector;⁸⁸ y, en menor medida, de los atomistas Leucipo y Demócrito por recurrir a explicaciones basadas en partículas y sus movimientos.⁸⁹ Más recientemente, Casadesús (2005 y 2008a: 479-481) hizo patentes los vínculos con el primer estoicismo, el de Crisipo.

⁸⁵ Es comparable con los testimonios que nos transmite Platón en *Menón* 81a y *Gorgias* 493a, aunque en el segundo caso podría tratarse de un pitagórico y no de un practicante órfico. El caso de *Menón* 81a, al ser sacerdotes, es menos ambiguo; cf. 1.2.5.

⁸⁶ En la Antigüedad, las etimologías no se entendían, a la manera actual, como el origen diacrónico de una palabra en otra, sino como la fundamentación sincrónica de una en otra mediante una coincidencia en su forma, que habilitaba una relación conceptual, cf. Bernabé (2011: 242).

⁸⁷ Sobre la influencia de Heráclito en el Papiro de Derveni, cf. Sider (1997). Sobre la de Anaxágoras, cf. Funghi (1997: 34 y ss.). Sobre la influencia del pensamiento presocrático en general, cf. Torres (2007: 213-266).

⁸⁸ Cf. Janko (1997: 83).

⁸⁹ Por ejemplo, en XIV 4, 7 y XV 1, 8.

Sin embargo, esto es una cuestión discutida porque varios investigadores interpretan el hecho de que no haya en el papiro rastro alguno de la filosofía platónica como un indicio de que este último está datado en la primera mitad del s. IV a. C., por lo que tampoco podrá tener relación con el estoicismo.

I.1.4 Otras fuentes

Tenemos constancia de otras fuentes órficas que circulaban en la Atenas del s. IV a. C. La mayoría, sin embargo, se perdieron y sólo podemos saber meramente que existían. Aunque no se pueda acceder a su contenido, son relevantes para tener una aproximación más nítida del fenómeno del orfismo en esta época tan temprana.

En primer lugar, circulaban teogonías. Contamos con la que cita el autor del Papiro de Derveni y con la *Teogonía Eudemia*, un comentario del peripatético Eudemo a una teogonía órfica, que nos la transmite, de modo incompleto, Damascio en el s. V d. C. Esta última es importante porque está datada en el s. V a. C. y es posible que, dado que estaba en la biblioteca del Liceo, Platón también la conociera.⁹⁰ También tenemos breves indicios de que este tipo de literatura órfica era muy prolífica a partir de breves referencias, en distintas obras literarias, a teogonías que no coinciden entre sí.⁹¹ Las teogonías, como ya señaló Jaeger a propósito de Hesíodo (1992 [1947]: 19-23), son relevantes filosóficamente porque no se agotan en un listado de nacimiento de dioses, sino que abordan, a nivel mítico, el despliegue de lo real.

En segundo lugar, existía una o varias *Katábasis*, es decir, poemas que trataban sobre un descenso al Hades. Su influencia es notable en obras como *Ranas* o en *Alceste* 357-62. A diferencia de la *nékyia* homérica, es probable que relataran premios y castigos de gente corriente, en lugar de héroes. Bremmer (2014: 61) argumenta que es verosímil que se hayan originado en la Magna Grecia –dado el influjo de este tipo de literatura en Píndaro y Empédocles– hacia finales del s. VI o principios del V, y que luego hayan arribado a Atenas.

En tercer lugar, estaba la *Physicá*, una suerte de reversión de los temas tratados en las teogonías, pero con más énfasis en aspectos como la inmortalidad y, quizás, la *παλιγενεσία*

⁹⁰ Indicio de esto es, por ejemplo, *Crátilo* 402b, donde se afirma que “Orfeo dice que Tetis y Océano iniciaron las bodas”, de modo semejante a lo que se afirma en la *Teogonía Eudemia*, donde Océano y Tetis son los primeros en casarse, dado que la relación de Cielo y Tierra se concibe en término más físico-naturales, no de matrimonio.

⁹¹ Por ejemplo, en *Aves* 690 y ss., y en las euripídeas *Hípsipila* 1103 y ss, y *Melanipa* fr. 484.

del alma (Gagné, 2007: 1-24). El abordaje de problemas filosóficos como el de la unidad y la multiplicidad la sitúan en la segunda mitad del s. V a. C.

Por último, circulaban himnos órficos. El Papiro de Derveni hace mención a unos *Himnos órficos* (que no deben confundirse con los *HO* de época imperial que nos han llegado) y tenemos constancia de un *Himno a Deméter*, basado en el *HH II* pero con influencia órfica, en el que el papel de Atenas es más destacado.

De estas menciones se puede concluir que, mientras en un primer momento obras como las teogonías o la *Katábasis* fueron importadas desde la Magna Grecia hacia Atenas, en uno posterior otras fueron compuestas en ámbito ateniense, como la variante órfica del *Himno a Deméter*. Esto demostraría “the great impact Orphism had on Athens for a time, something that is also manifest in the Orphic influence on the Eleusinian Mysteries and the many allusions to Orphism in Plato” (Bremmer, 2014: 66).

I.2 Las fuentes de transmisión indirecta

I.2.1 Píndaro

Se encuentran en la obra pindárica algunos pasajes en los que es posible reconocer la influencia de la escatología órfica, como *Ol.* 2.56-83 y los fragmentos 129-131, 133 y 137.⁹² Si bien la pertenencia a la tradición órfica de lo expuesto en estos últimos no es definitiva, es, con todo, altamente probable, dada la coincidencia con los temas tratados en fuentes órficas como las laminillas de oro o las láminas de hueso.

Los temas órficos que se encuentran allí son: la inmortalidad y *παλιγγενεσία* del hombre, el juicio a las almas según como esta se hayan comportado en vida, y la noción de una deuda o falta que debe ser pagada para acceder al feliz destino. Este destino deseable, a su vez, está identificado como un *locus amoenus* (tanto en el fr. 129 como en *Ol.* 2.61-74) tal como lo encontramos en la tradición órfica; en el fr. 29, se encuentra identificado, específicamente, con una pradera (*λειμών*), al igual que en varios testimonios órficos.⁹³

La *παλιγγενεσία* aparece en *Ol.* 2.68-70, con la mención de “ὅσοι δ’ ἐτόλμασαν ἐστρίς ἐκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ

⁹² Para el abordaje, en general, de la escatología en Píndaro, cf. Torres (2007). Para el abordaje de los pasajes citados, cf. *ibid.* pp. 306-359. Para un abordaje más somero de lo órfico en Píndaro, cf. Santamaría Álvarez (2008). Los fragmentos son los de la ya citada edición de Maehler (2001).

⁹³ Cf., por ejemplo, *OF* 487.5-6, *OF* 493, D. S. 1.96.2, etc. Este término aparece también en las descripciones del más allá platónicas. Sobre la pradera del Más Allá, cf. Velasco López (2001).

Κρόνου τύρσιν” [quienes se animaron por tres veces en uno y otro lado a mantener su alma completamente apartada de lo injusto] (Torres, 2007: 272). Estos últimos son quienes ingresan al *locus amoenus*, identificado en este pasaje con la isla de los bienaventurados. También tiene lugar en el *fr.* 133 —que es citado por Platón en *Menón* 81a—, que reza:

οἷσι δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος
δέξεται, ἐς τὸν ὑπερθεὺς ἄλιον κείνων ἐνάτω ἔτεϊ
ἀνδιδόῃ ψυχὰς πάλιν, ἐκ τᾶν βασιλῆες ἀγαυοί
καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφία τε μέγιστοι
ἄνδρες αὖξοντ’ ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥροες ἄ-
γνοι πρὸς ἀνθρώπων καλέονται.

A quienes Perséfone acepta la reparación del antiguo sufrimiento, restituye de nuevo sus almas al noveno año hacia el sol de arriba, y de éstas crecen reyes ilustres y hombres rápidos por su fuerza y los más grandes en sabiduría, y por el tiempo restante son llamados héroes venerables entre los hombres.⁹⁴

En ambos pasajes, además de las menciones de la *παλινεγεςία*, hay elementos muy significativos para este trabajo. En *Ol.* 2.68-70 quienes son dignos de ganarse la recompensa escatológica son los que se mantuvieron apartados de lo injusto. Aquí entonces, la interiorización órfica del rito mencionada en 0.2.4, que se traducía en la pureza que debía conseguir el iniciado para acceder al destino dichoso, adopta la forma de un mantenerse justo. Es, en ese sentido, un antecedente muy claro de la transposición que realizará Platón en el *Fedón*, donde es el filósofo, la encarnación del hombre justo, quien accede a un destino junto a los dioses. Píndaro se configura, de esta manera, como una suerte de mediación entre la tradición órfica y el pensamiento platónico, que encuentra en aquel una manera de “filtrar y moralizar” (Bernabé, 2011: 101) al orfismo.⁹⁵ Asimismo, en el *fr.* 133 aparece otro de los temas que estaban ausentes en las fuentes órficas aludidas en 1.1 y que será central en Platón en general y, en particular, en el *Fedón*: la jerarquía en las reencarnaciones. En efecto, en el fragmento aparecen reyes, atletas y poetas (dado que *σοφία* en Píndaro debe entenderse como el saber que versa sobre la poesía y su comprensión) como aquellos en los que reencarnaría

⁹⁴ Las traducciones están tomadas de Torres (2007).

⁹⁵ Bernabé (2011: 101) entiende que Platón, al citar a Píndaro en *Menón* 81a y no a cualquier otra fuente órfica, se basa en el poeta boecio por “su solvencia poética y moral”, que no encontraba en los seguidores órficos. Cf. 1.2.5.

el hombre justo. Es un tema que también está presente en Empédocles, aunque con una jerarquía diferente (cf. 1.2.2).

En *Ol.* 2.59-60 encontramos el primer testimonio en toda la literatura griega de un juicio a las almas de acuerdo a cómo se hayan comportado en vida. Allí se lee “ἀλιτὰ κατὰ γᾶς δικάζει τις ἐχθρᾷ λόγον φράσαις ἀνάγκη” [y que alguien juzga bajo tierra los actos reprobables en este imperio de Zeus, / pronunciando la sentencia según adversa necesidad]. Esto está en relación con lo dicho anteriormente acerca del desplazamiento de la pureza órfica hacia el ámbito más moralizado de la justicia. Si bien en las laminillas órficas había cierta noción larvada de un juicio o examen, en la medida en que las almas respondían ante un otro –los guardianes o la misma Perséfone– exclamando su pureza o bien bebiendo de la fuente adecuada, aquí la interioridad de la justicia hace del juicio una instancia insoslayable. Platón retomará esta noción en sus diálogos con contenido escatológico (cf. 1.2.5).

Por último, la noción de una deuda o falta que debe ser pagada también está en vínculo con el orfismo, en donde el hombre la tenía a causa de su trágico origen: el desmembramiento de Dioniso. En Píndaro la encontramos en *Ol.* 2.57-58 y también en el *fr.* 133, ambas con ese mismo sentido (Torres, 2007: 310).

1.2.2 Empédocles

En Empédocles, como en Píndaro, se encuentran varios temas compartidos con la tradición órfica.⁹⁶ Sin embargo, el testimonio de este filósofo es una instancia elocuente porque en él se conjugan la especulación racional y el pensamiento mágico-religioso. Constituye, así, el primer antecedente de un filósofo consagrado por la tradición que aborda estos temas, y supone, de esta manera, un antecedente privilegiado de la transposición platónica.

En este filósofo está presente, como también en Píndaro, la idea de una culpa o falta originaria que se traduce en un castigo para el ser humano. Sin embargo, difiere de la tradición órfica en que aquí es el hombre mismo el que realiza el acto indebido, en un tiempo idílico donde aún no estaba la Discordia (31 B 128). Pero es justamente en la naturaleza de este acto en donde se vuelve manifiesto, de nuevo, el vínculo con el orfismo: este consistía en la realización de un sacrificio cruento, tal como lo era el desmembramiento de Dioniso a

⁹⁶ También se ha visto en Empédocles la influencia del pitagorismo (cf. Kingsley, 1995) que, como se dijo (cf. 0.2.5), tiene muchos puntos en común con el orfismo.

manos de los Titanes. En B 128.23 se dice que “ἀλλὰ μύσος τοῦτ' ἔσκεν ἐν ἀνθρώποισι μέγιστον” [esto era para los hombres la máxima profanación] (Cornavaca, 2009: 235).⁹⁷ Debe destacarse que μύσος (“impureza, contaminación”), se mantiene dentro del orden de la pureza religiosa-ritual presente en el orfismo, y no tiene lugar el trastrocamiento hacia lo justo que realiza Píndaro.⁹⁸

Esta culpa antecedente es, como en el orfismo, la causa de que haya παλιγενεσία de las almas (B 115).⁹⁹ En este último fragmento (B 115.13) se lee que el propio Empédocles es uno de los que reencarna sucesivamente y que es “φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης” [un fugitivo de los dioses, errante].¹⁰⁰ Por tanto, es claro que la antropogonía de este filósofo, con su marcado carácter negativo y su relación con la παλιγενεσία, es deudora de una fuente órfica.

Ahora bien, tal como ocurría en el orfismo, pese a esta caracterización negativa del origen del hombre, es posible una restitución del carácter divino del alma.¹⁰¹ El propio término δαίμων empleado por Empédocles sugiere esta conexión, que aparece más claramente en B 112.10-11: “ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός/ πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος” [yo como un dios inmortal para vosotros, que ya no mortal/ ando entre todos honrado].¹⁰² En B 113 se esclarece el carácter de esta condición: “εἰ θνητῶν περίεμι πολυφθερέων ἀνθρώπων” [soy superior a hombres mortales, que mueren muchas veces]. Como en el orfismo, el cese de las reencarnaciones estaba ligado a la re-adquisición de un estado divino, en donde se compartía morada con los mismos dioses (B 147).¹⁰³ Con todo, antes de la apoteosis final, habría, como en Píndaro, una jerarquía de reencarnaciones (B 146): “εἰς δὲ τέλος μάντεις τε καὶ ὕμνοπόλοι καὶ ἱητροὶ καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται, ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῆσι φέριστοι.” [Mas al final son adivinos y poetas y

⁹⁷ En adelante se utiliza la traducción de Cornavaca (2009).

⁹⁸ También están presentes en este filósofo, como en el orfismo, las prohibiciones de otros alimentos, además de la carne. Por ejemplo, de las habas en B 141.

⁹⁹ Si bien Empédocles para referirse a las almas no emplea ψυχή, como Píndaro, sino δαίμων.

¹⁰⁰ En B 117 también aparece manifiesta esta idea.

¹⁰¹ Cf. n. 18.

¹⁰² Cf., también, B 112.4-6.

¹⁰³ En Píndaro, al contrario de Empédocles, como se puede observar en el *fr.* 133, dicho estado se identificaba con el de un héroe, no con el de un dios. Esto llevo a algunos estudiosos a sostener que el cambio obedecía a una observancia más pía, por parte del beocio, de la religión tradicional. No obstante, en una de las laminillas de Petelia (*OF* 476) también se dice que el iniciado “reinará con los demás héroes”. Es verosímil suponer que, más allá de las distintas denominaciones, lo que primaba era el alcance de un estado supra-humano.

médicos y jefes entre los hombres que viven sobre la tierra, de allí se elevan como dioses, excelentes en honor.].¹⁰⁴

Otro punto de contacto con la tradición órfica y que también será decisivo en Platón es la oposición “cuerpo-alma”. Dado que, como se mencionó, la tarea del hombre es restablecer su condición de δαίμων, el cuerpo, y con él este mundo, aparecen cargados de connotaciones negativas, en tanto que son el signo de una vida más desdichada. En B 126 Empédocles habla de una “σάρκων ἀλλογνῶτι χιτῶνι” [túnica de carnes que le es extraña [al alma]]. El mundo, a su vez, es entendido como una “ἄντρον ὑπόστεγον” [caverna cubierta] (B 120) llena de “Νόσοι καὶ Σήψεις” [enfermedades y podredumbres] (B 121) por la cual Empédocles “κλαῦσα τε καὶ κόκυσα” [llora y gime] (B 118). Tanto la metáfora del cuerpo como vestido del alma, como la del mundo como caverna serán retomadas por Platón en el *Fedón* (cf. 3.1.1 y 3.2.2.2). Son claras, entonces, las resonancias con el σῶμα-σῆμα órfico y su concepción pesimista de este mundo.

Por último, en Empédocles el uso de la memoria tendrá un lugar privilegiado, tal como se ha mostrado en el caso de las laminillas órficas. En efecto, por un lado, cumple el mismo papel que en estas últimas: es la instancia que permite la continuidad de la identidad personal, evitando la disgregación del olvido que se traduce en una nueva reencarnación sin vínculo con la anterior (B 115 y 117). Pero la novedad que introduce este filósofo es la capacidad para recordar, en vida, sus existencias pasadas.¹⁰⁵ Este uso de la memoria es, en los términos de Hadot (1995), un verdadero *ejercicio espiritual* de carácter soteriológico, en la medida en que el recuerdo de las vidas pasadas permite la comprensión de la verdadera naturaleza del alma y, con esta, evitar seguir perpetuándose en el ciclo de reencarnaciones. Por otro lado, así como en las laminillas órficas lo que debía recordarse eran algunas instrucciones más prácticas sobre cómo proceder en el Hades, en Empédocles la memoria también se dirige a un cierto conocimiento que se debe recordar y transmitir a los discípulos, que aparece garantizado en B 3.3 por la “πολυμνήστη Μοῦσα” [musa que mucho recuerda],

¹⁰⁴ Es curioso que en cada pensador las jerarquías de las reencarnaciones estén en relación con la propia actividad. En el caso de Píndaro, él mismo era un poeta, mientras que reyes y atletas eran los destinatarios de sus poemas. En el caso de Empédocles, las cuatro formas de vida pueden referirse a él mismo (Cornavaca, 2009: 253). Platón no será una excepción y el lugar privilegiado lo ocupará el filósofo (*Fedro* 248d).

¹⁰⁵ Antes de él Pitágoras ya lo había hecho, como el mismo Empédocles también parece transmitir en B 129.

y en B 110.1 Empédocles exhorta a su discípulo Pausanias a que fije los conocimientos en sus firmes entrañas.

I.2.3 Tragedia griega

Las referencias a Orfeo y al orfismo en la tragedia griega son pocas. Si, como en este trabajo, se dejan de lado aquellas referidas a Orfeo y se restringen únicamente a las prácticas y creencias órficas, se reducen a unos contados testimonios transmitidos por Eurípides. Con todo, aunque escuetos, son muy elocuentes.

En primer lugar, hay descripciones sobre el modo de vida órfico que, para la Atenas de la segunda mitad del s. V a. C., empezaría a estar asentado. El primer caso es el *fr.* 472 de la perdida *Cretenses*. Allí, desde el v. 9, se lee:

ἀγνὸν δὲ βίον τείνων ἐξ οὗ
Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμεν,
καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς
τοὺς ὠμοφάγους δαίτας τελέσας
μητρί τ' ὀρείῳ δᾶδας ἀνασχὼν
καὶ κουρήτων
βάκχος ἐκλήθην ὀσιωθεῖς.
πάλλευκα δ' ἔχων εἵματα φεύγω
γένεσίν τε βροτῶν καὶ νεκροθήκης
οὐ χριμπτόμενος τήν τ' ἐμψύχων
βρῶσιν ἐδεστῶν πεφύλαγμαι.
Llevamos una vida pura, desde que me
convertí en iniciado de Zeus del Ida,
Tras celebrar los truenos del nocturno Zagreo,
y los banquetes de carne cruda,
y tras haber alzado las antorchas en honor de la Madre de la Montaña,
junto con los curetes,
fui llamado Baco, una vez purificado.
Vestido totalmente de blanco rehúyo
la generación de los mortales y los sarcófagos, sin acercarme a ellos,
y me guardo de comer alimentos que tengan alma.¹⁰⁶

¹⁰⁶ La traducción es de Macías (2008).

Como viene siendo usual, la asociación del fragmento con la religiosidad órfica fue puesta en duda.¹⁰⁷ Casadio (1990) y Bernabé (2004b), sin embargo, han argumentado a favor de la vinculación con el orfismo.¹⁰⁸

En este fragmento se pueden ver los puntos que fueron desarrollados sobre los iniciados órficos en la introducción: en primer lugar, la consciencia de llevar una vida pura (aunque en este caso se use *ἀγνόν* y no *καθαρός*) y ser purificado (*ὀσιωθείς*) en la acción ritual;¹⁰⁹ en segundo lugar, la denominación de *Βάκχος* para el iniciado; y, en tercer lugar, la asunción de ciertas prohibiciones o tabúes, como la de vestir de blanco, rehuir de las generaciones y de los sarcófagos, y no comer carne (alimentos que tengan alma).¹¹⁰ La mención de banquetes de carne cruda, con todo, puede parecer una contradicción respecto a esta última prohibición. Sin embargo, la acción puntual marcada por el aoristo “*τελέσας*” indica más bien una suerte de ritual iniciático en el que se reactualizaría el acto cruel de los titanes hacia Dioniso para, luego, tras haber sido purificado, realizar una estricta observancia del vegetarianismo y la abstención de sacrificios cruentos (Macías, 2008: 1204).¹¹¹

La otra descripción eurípidea del modo de vida órfico la encontramos en *Hipólito* 952-957. Allí Teseo, creyendo las falsas acusaciones de Fedra, le recrimina a su hijo Hipólito su extraño modo de vida, que aquel asocia con el de un seguidor órfico. En efecto, lo acusa de alimentarse de comida sin alma (*ἀψύχου βορᾶς*) y de, “teniendo a Orfeo como señor” (*Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων*), entrar en éxtasis (*βάκχευε*) honrando el humo de sus muchos escritos (*πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς*). El uso del verbo *βακχεύειν* parece ser el que tenía en los ritos dionisiacos, donde primaban los ritos extáticos. Sin embargo, el “el humo de sus

¹⁰⁷ Cf. Macías (2008: 1202, n. 80).

¹⁰⁸ Asimismo, Kern (1916) y Pugliese Carratelli (2001) ya habían resaltado la relación con el orfismo en la medida que en Creta, donde ocurre la ficción, había grupos órficos, como indican las laminillas de oro encontradas allí.

¹⁰⁹ Sobre la terminología de la pureza en griego, cf. n. 211.

¹¹⁰ En el fr. 912 de Eurípides se encuentra, también, una mención a una ofrenda incruenta (una torta) a Zeus, casi con seguridad órfica, que también daría cuenta de esta prohibición. Este tipo de ofrendas aparece mencionado, además, en el Papiro de Derveni, col. VI, 6-8.

¹¹¹ Este caso de *omofagía* ritual no sería del todo ajeno al orfismo. En el Papiro de Gurob 13-15 –una fuente órfica del s. III a. C.– también se habla de la inmolación de un carnero y de la devoración de su carne cruda. Pareciera ser una acción ritual en la que se lleva a cabo aquello que luego se desea evitar, tal como ocurría con las purificaciones realizadas con sangre, uno de los elementos considerados más impuros; cf. Burkert (1985: 76-78).

muchos escritos” devuelve el pasaje a un contexto de práctica órfica, en donde el sustrato de la palabra escrita era una parte esencial de la práctica.¹¹²

Tanto esta mención como la del fragmento de *Cretenses* en una representación teatral multitudinaria da cuenta de que el público tenía conocimiento de este modo de vida órfico, aun si fuese un hecho aislado o marginal. Sus practicantes, que se alejaban en un sentido radical de las prácticas, ritos y creencias de sus contemporáneos, debían ser, aunque pocos, muy notorios para el resto de los ciudadanos:

Their asceticism and vegetarianism isolated their followers from occasions associated with sacrifice, the central act of Greek religion, and their eschatological ideas featuring reincarnation and their sense of election as being gods (...) set them far apart from traditional Greek eschatological ideas. (Bremmer, 2014: 70).

Esa extravagancia constituía, a la vez, un blanco fácil de crítica, tanto en la tragedia como en la comedia, como se abordará.

Además de estas menciones al modo de vida órfico, para este trabajo son relevantes dos fragmentos, muy similares, que refieren a la concepción pesimista propia del orfismo para con este mundo. Esto es así porque, como se vio a propósito de Empédocles, para el orfismo lo corporal, y con él este mundo, es el ámbito de la reencarnación, que separa al alma de su verdadera naturaleza divina y constituye el castigo por la falta originaria. Los fragmentos en cuestión son: “τίς δ' οἶδεν εἰ ζῆν τοῦθ' ὃ κέκληται θανεῖν, τὸ ζῆν δὲ θνήσκειν ἐστί;” [¿Quién sabe si vivir es eso que se llama haber muerto y morir es vivir?] (*Frijo* fr. 833.1-2) y “τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστί κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται;” [¿Quién sabe si vivir es haber muerto y se considera haber muerto vivir abajo?] (*Poliido* fr. 638). Los paralelos con la doctrina del σῶμα-σῆμα son evidentes: el vivir en este mundo en verdad es, más probablemente, haber muerto, ya que el cuerpo es la tumba del alma. Y, a la inversa, morir es, en verdad, propiamente vivir, dado que el alma se libera. En las fuentes órficas se encuentra esta misma concepción en una de las laminillas de Pelina (*OF* 485-486.1): “Νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε, ἄματι τῷιδε” [Acabas de morir y acabas de

¹¹² Sobre la palabra escrita en el orfismo, cf. n. 47. Sobre la relación de la palabra escrita en este pasaje de *Hipólito* con la tradición órfica, cf. Scodel (2011: 79-98). Betegh (2004: 67 y ss.) ha propuesto, también, que la mención del humo podría relacionarse con la costumbre de incinerar cadáveres de iniciados órficos junto a escritos, documentada con el hallazgo del Papiro de Derveni.

nacer, tres veces venturoso, en este día]. En Platón aparecerá esta idea, explícitamente, en *Gorgias* 493a (cf. 1.2.5).

1.2.4 Comedia griega

En la comedia griega también se encuentran unas pocas referencias a las creencias, prácticas e imagerías órficas. Están presentes, sobre todo, en Aristófanes, pero también en fragmentos de la comedia media. Lo interesante de este tipo de género literario como testimonio es que el público necesariamente tenía que estar informado de aquello que se decía o se representaba. Ocurre, en ese sentido, lo mismo que fue dicho en relación con la tragedia, pero en este caso más acentuado: el mismo efecto paródico o cómico del género no toleraría, para ser eficaz, que no se tenga conocimiento de aquello que se está parodiando.¹¹³

En Aristófanes, el blanco de las burlas no lo constituye Orfeo ni sus enseñanzas, como lo muestra *Ranas* 1030-2, donde se dice que el tracio, entre otros poetas, fue útil por enseñar las τελεταί y a abstenerse del derramamiento de sangre. Más bien, la mira se dirige a sus practicantes, ya sea por sus iniciaciones o por sus modos de vida. Por ejemplo, en *Ranas* 320 y ss. se presenta el coro de iniciados que en el Más Allá cantan a Yaco. Mientras que la primera parte se describe con respeto (Bernabé, 2008c: 1230), mencionándose los atributos típicos de esta procesión, como la corona de mirto de los iniciados, las antorchas, la santidad de las danzas y la pradera sacra, en v. 357 el efecto cómico súbitamente se retoma mencionado algunos falsos y desopilantes requisitos que se debía cumplir para participar en los ritos.¹¹⁴ Algunos de estos últimos, paródicamente específicos, como no aceptar un soborno o pagarle a los poetas debidamente si se era un político, dan cuenta de que la crítica no era al culto en sí sino a la hipocresía de algunos de sus seguidores que se querían mostrar moralmente correctos sólo por el hecho de participar en ellos.

Otro caso de una parodia de una iniciación, de especial importancia para este trabajo, lo constituye *Nubes* 254 y ss. Allí, Estrepsíades, luego de que Sócrates le indicara que tome una corona y se siente, en el v. 256 le replica:

¹¹³ Este conocimiento puede, por supuesto, ser superficial y/o estar distorsionado, como ocurre, por ejemplo, con la figura de Sócrates en *Nubes*. Sin embargo, para lo que se quiere señalar –que en la Atenas del s. V a. C. el fenómeno del orfismo ya era algo conocido por los contemporáneos– es válido.

¹¹⁴ Esta parte de la comedia, en la que se enuncian requisitos para participar en la procesión de los iniciados, se asemeja mucho a la πρόρρησις de los misterios de Eleusis. Es este otro rasgo de la comedia: los testimonios de los cultos místicos no parecen distinguir muy bien de qué culto lo son. Esto se debía, naturalmente, a que apuntaban más bien a generar la risa del auditorio que a ser un testimonio fiel de cada una de las tradiciones místicas.

{Στ.} ἐπὶ τί στέφανον; οἶμοι, Σώκρατες,
 ὥσπερ με τὸν Ἀθάμανθ' ὅπως μὴ θύσετε.
 {Σω.} οὐκ, ἀλλὰ ταῦτα πάντα τοὺς τελουμένους
 ἡμεῖς ποοῦμεν.
 Es.: ¿Para qué una corona? ¡Sócrates, ay de mí,
 no iréis a sacrificarme como a Atamante!¹¹⁵
 Soc.: No, es que a los iniciados todo esto
 hacemos nosotros.¹¹⁶

El pasaje indica, como se viene mencionando, la difusión de este tipo de iniciaciones. En este caso, parece referirse a una de índole privada, en la que Sócrates sería el iniciador, un verdadero *μυσταγωγός*.¹¹⁷

En la comedia media también encontramos referencias al modo de vida órfico, en ocasiones parodiada.¹¹⁸ Alexis, en el fr. 223, se refiere al vegetarianismo de los pitagóricos, en una época en donde las prácticas de estos últimos habían comenzado a identificarse con la de los órficos.¹¹⁹ Aristofonte, en el fr. 12.7-9, también hablando sobre los pitagóricos, dice: “ἐσθίουσί τε λάχανά τε καὶ πίνουσιν ἐπὶ τούτοις ὕδωρ / φθειῖρας δὲ καὶ τρίβωνα τήν τ' ἄλουσίαν / οὐδεὶς ἂν ὑπομείνειε τῶν νεωτέρων” [Comen verduras y encima beben agua / y sus piojos, su manto raído y su suciedad / ninguno de los jóvenes podría soportarlos] (Llopis, Montañez y Pérez, 2007: 444), en una exageración satírica –o quizás no tanto– de las características de estos individuos.

Más interesantes resultan las imágenes del Más Allá tomadas del orfismo que aparecen en algunas comedias. En el fr. 504 (*OF* 432) de Aristófanes se lee:

Καὶ μὴν πόθεν Πλούτων γ' ἂν ὠνομάζετο,
 εἰ μὴ τὰ βέλτιστ' ἔλαχεν; ἔν δέ σοι φράσω,
 ὅσσοι τὰ κάτω κρείττω 'στὶν ὧν ὁ Ζεὺς ἔχει

¹¹⁵ El temor de Estrepsíades se debía a que la corona, además de usarse en ritos místéricos –como en Eleusis o entre los órficos–, era colocada a los difuntos en los funerales; cf. Bernabé (2008b: 647).

¹¹⁶ Las traducciones de esta sección están tomadas de Bernabé (2008c).

¹¹⁷ El hecho de que alguien externo al séquito socrático –como lo era Aristófanes– hubiera distinguido a este último como si se asemejara a un grupo de iniciados y a Sócrates como su iniciador evidencia que esta era una semejanza, por lo poco, advertible. En 3.5 se desarrolla el modo en que Platón reconfigura ese aspecto de su maestro en función de sus intereses filosóficos. Sobre otras iniciaciones privadas, además de las órficas, cf. n. 23.

¹¹⁸ Los fragmentos de la comedia, tanto de Aristófanes como de la media, siguen la numeración de la edición, en varios volúmenes, de Kassel y Austin.

¹¹⁹ Al respecto, Burkert (1972: 132) comenta que “la diferencia supuestamente clara entre pitagorismo y orfismo simplemente no está atestiguada en las fuentes antiguas”; cf. también Parker (1983: 290) y 0.2.5.

¿Y de dónde crees que le viene el nombre a Plutón
si no es porque se llevó la mejor parte? Te diré una cosa:
¡cuánto mejor es lo de abajo que lo que posee Zeus!

En el pasaje citado es reconocible la opinión órfica de la preferencia del ámbito al que se arriba una vez muerto por sobre este mundo de los vivos. En el fragmento citado de Aristofonte *supra*, aunque unos versos antes (fr. 12.1-7), se hacía alusión al Hades y a los privilegios a los que accedían los pitagóricos, quienes acompañaban a Plutón en un banquete “por su piedad” (δι’ εὐσέβειαν). Vuelve a aparecer, entonces, la misma imagen del bienaventurado compartiendo un banquete con los dioses en el Hades, que ya estaba presente en Empédocles, en *Ranas* 85, y que Platón critica en *República* 363c.¹²⁰ En cuanto a los castigos de los no iniciados, Filetero transmite, en el fr. 17, la condena ya transmitida por Platón de llevar agua en un cedazo hacia un barril agujereado.¹²¹

I.2.5 Platón

Los testimonios que fueron examinados constituyen un anclaje objetivo del fenómeno del orfismo hacia el s. IV a. C., que sirven, además, para contrastar qué es lo órfico en Platón.¹²² Como se ha ido mencionando, el filósofo ateniense es sin dudas la mayor de las fuentes del orfismo en la época clásica. Esta es la razón por la cual un trabajo que se proponga estudiar el influjo de las tradiciones místicas en él –y con ellas el del orfismo– debe tener el debido reparo metodológico de distinguir qué es lo órfico presente en Platón para, una vez realizado esto, volver sobre el modo en que esta tradición influyó, a su vez, en él.

El presente apartado tiene como objetivo mostrar sucintamente los puntos principales que en la obra platónica se pueden tomar como testimonio de prácticas, creencias e imagerías órficas. Aquellos presentes en el *Fedón* se dejarán deliberadamente de lado para ser abordados en el capítulo III. Al mismo tiempo, se hará un breve análisis, en la medida de lo posible, de la postura del filósofo ante estos. El tratamiento de estos dos puntos en detalle implicaría, claro está, todo un trabajo en sí mismo. Aquí sólo tiene la finalidad de funcionar

¹²⁰ En las fuentes órficas de transmisión directa puede verse una alusión a esta misma concepción en una de las laminillas de Pelina (*OF* 485-486) que reza: “οἶνον ἔχει· εὐδ<α>ίμοινα τιμῇ<ν>” [Tienes vino, dichoso privilegio].

¹²¹ Platón la transmite en *República* 363c y *Gorgias* 493a.

¹²² Los testimonios de la comedia media, en la medida en que pueden estar influidos por Platón, naturalmente sirven más para marcar la continuidad de los temas presentes en el orfismo que como garantía de que lo dicho por el filósofo ateniense estuviera respaldado en una fuente anterior.

como marco introductorio de la relación entre el orfismo y Platón, a partir del cual entender mejor el influjo de lo órfico en el *Fedón*, así como su transposición.

Platón, tal como ocurría en la comedia, expresa una visión favorable de Orfeo como poeta. Esto se puede ver en las menciones positivas, a él o a su poesía, de *Ion* 533b y 536b, *Apología* 41a y *Leyes* II.669d y VIII.829d.

Ahora bien, el panorama es más ambiguo cuando se atiende a las menciones de los practicantes o de sus sacerdotes. Por un lado, en *República* II.364b5-c6, presenta a los sacerdotes órficos del siguiente modo:

Ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὥς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπωδαῖς, εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκεῖσθαι μεθ' ἡδονῶν τε καὶ ἐορτῶν, ἐάν τέ τινα ἐχθρὸν πημῆναι ἐθέλῃ, μετὰ σμικρῶν δαπανῶν ὁμοίως δίκαιον ἀδίκῳ βλάβῃ ἐπαγωγαῖς τισιν καὶ καταδέσμοις, τοὺς θεοὺς, ὥς φασιν, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν.

Sacerdotes mendicantes y adivinos acuden a las puertas de los ricos convenciéndolos de que han sido provistos por los dioses de un poder de reparar mediante sacrificios y encantamientos acompañados de festines placenteros cualquier delito cometido por uno mismo o por sus antepasados; o bien, si se quiere dañar a algún adversario por un precio reducido, trátase de un hombre justo lo mismo que de uno injusto, por medio de conjuros y ligaduras mágicas, ya que –según afirman– han persuadido a los dioses y los tienen a su servicio.¹²³

Luego (364e-365a), aclara que se basaban, para esto, en un “βίβλων δὲ ὄμαδον Μουσαίου καὶ Ὀρφέως” [barullo de libros de Museo y Orfeo]¹²⁴ con los que convencían a particulares y a ciudades de la liberación y purificación de las injusticias (λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων), de modo tal que los liberados no corrían una suerte funesta en el Más Allá mientras que quienes no tomaban parte de sus τελεταί sí lo hacían. El pasaje es un claro ejemplo de la crítica y del rechazo del filósofo a estos predicadores. Se funda en algunos puntos concretos, como la liberación y purificación de las injusticias a través de meros ritos superficiales, así como en el carácter mercantil de la actividad. A su vez, el potencial peligro

¹²³ La traducción está tomada de Eggers Lan (1988: 114), aunque se le han realizado ligeras modificaciones.

¹²⁴ El LSJ define ὄμαδος como “noise, din, esp. of the confused voices of a number of men”. Se ha traducido por “barullo” entendiendo que refleja bien este sentido de ruido en el que no es posible discernir nada claramente en él. Este pasaje, junto con el ya citado de *Hipólito* 952-957, exhiben la proliferación de poesía órfica escrita. Cf. n. 47.

que implicaban era el de difundirse por ciudades enteras, es decir, un riesgo a nivel político y no meramente marginal. Curiosamente, estos rasgos también son los mismos presentes en la figura del sofista –blanco de las críticas platónicas por antonomasia–, quienes representaban un peligro a nivel político, desarrollaban una actividad mercantil y ofrecían, al entender de Platón, un simulacro de saber que en la práctica resultaba ser muy superficial, tal como los ritos órficos.

No es casual, entonces, que en *Protágoras* 315a8-b1 Sócrates diga, en referencia al personaje homónimo del diálogo, que guiaba a los extranjeros “κηλῶν τῇ φωνῇ ὥσπερ Ὀρφεύς, οἱ δὲ κατὰ τὴν φωνὴν ἔπονται κεκλημένοι” [encantándolos con su voz como Orfeo, y que [los extranjeros] siguen, encantados, su voz] y más tarde el propio Protágoras compare su actividad, la de sofista, con la de Orfeo y sus τελεταί (316d). Siguiendo esta postura hostil de *República* II.364b-e, en *Leyes* X.909b2-c1 se promueve que:

(...) καταφρονοῦντες δὲ τῶν ἀνθρώπων ψυχαγωγῶσι μὲν πολλοὺς τῶν ζώντων, τοὺς δὲ τεθνεῶτας φάσκοντες ψυχαγωγεῖν καὶ θεοὺς ὑπισχνόμενοι πείθειν, ὥς **θυσίαις** τε καὶ **εὐχαῖς** καὶ **ἐπωδαῖς** γοητεύοντες, ιδιώτας τε καὶ ὅλας οἰκίας καὶ πόλεις χρημάτων χάριν ἐπιχειρῶσιν κατ’ ἄκρας ἐξαιρεῖν, τούτων δὲ ὅς ἂν ὀφλῶν εἶναι δόξῃ, τιμάτω τὸ δικαστήριον αὐτῷ κατὰ νόμον δεδέσθαι μὲν ἐν τῷ τῶν μεσογέων δεσμοτηρίῳ...

(...) [todos los que] engatusen el alma de numerosos vivos porque dicen que pueden convocar el alma de los muertos y porque prometen persuadir a los dioses, como si los embaucaran con **sacrificios**, **plegarias** y **encantamientos**, e intenten aniquilar de raíz casas y ciudades enteras por el dinero, de eso, sostengo, si alguien pareciere ser culpable, condénalo el tribunal a ser encarcelado según la ley en la cárcel del interior del país...¹²⁵

En *Leyes* XI.933d, se dispone, incluso, la pena de muerte para quienes dañan a otros por medio de “ἢ ἐπαγωγᾶς ἢ τιςιν ἐπωδαῖς ἢ τῶν τοιούτων φαρμακειῶν” [conjuros, encantamientos o fármacos].

Por otro lado, en una postura completamente opuesta, el personaje de Sócrates, al hablar de la παλιγγενεσία en *Menón* 81a, dice que lo ha escuchado de sacerdotes y sacerdotisas entendidos en asuntos divinos (σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα) y que dan explicación (διδόναι λόγον) de aquello de lo que se ocupan. El respeto con el que se dirige a

¹²⁵ Traducción de Lisi (1999).

aquellas figuras es manifiesto, no sólo porque abordan un concepto central en el *Menón*, como es el de la *παλιγγενεσία* –a partir del cual se fundamentará la *ἀνάμνησις*–, sino también por el modo en que lo hacen. En efecto, son σοφοί en asuntos divinos y además dan cuenta (*διδόναι λόγον*) de lo que investigan. Esto último es especialmente relevante si se toma en cuenta que en la alegoría de la línea (510c) –paradigma de la gnoseología platónica por lo menos en el periodo de madurez, del que el *Menón* forma parte–, las hipótesis que eran usadas de forma infundada en la *διάνοια* se distinguían por ser usadas sin que se dé explicación o razón (*διδόναι λόγον*) sobre ellas, tal como lo hacía, de forma acrítica, el geómetra.¹²⁶ La identificación de estos sacerdotes como órficos viene dada por el hecho de que la *παλιγγενεσία* era un concepto por completo extraño a la religión tradicional, y, además, porque luego de ponerlos como ejemplos da una cita de Píndaro (el fr. 133 examinado en 1.2.1) teñida de elementos órficos.¹²⁷

De esto se puede concluir que la postura hostil de Platón para con los sacerdotes y seguidores órficos no obedece a un rechazo unilateral de sus creencias y doctrinas sino, más bien, a la desaprobación de ciertas actitudes acríticas, superficiales y mercantiles de algunos de ellos. Esta, por su parte, es una actitud típicamente platónica que encontramos a lo largo de su obra –por ejemplo, también, con los sofistas–. Por otra parte, cuando el filósofo ve algo valioso en el acervo de doctrinas órficas, que pueden ser funcionales para el desarrollo de su filosofía, no duda en adoptarlas, y, cuidándose de que no se piense que están tomadas de grupos marginales e irreflexivos, las pone en boca de sacerdotes sabios y poetas respetados. Es este el principio de la transposición platónica: Platón adopta conceptos e imagerías de distinta procedencia para amalgamarlos a su propia filosofía, pero, en ese mismo movimiento, los desconecta de las redes de significaciones que tenían en su propio ámbito de origen.

Esta misma operación de crítica-apropiación, esto es, de transposición, está presente no sólo en relación con los sacerdotes y sus seguidores sino también allí donde se abordan

¹²⁶ En el *Fedón*, las hipótesis cumplirán un papel central en la argumentación filosófica, tanto en la objeción de Simmias a Sócrates sobre las pruebas preliminares de la inmortalidad del alma como en la respuesta de este último; cf. 3.2.2.1 y 3.2.2.3. Cf. usos platónicos de *διδόναι λόγον* en Eggers Lan (2013: 82-91).

¹²⁷ También se ha propuesto que fuesen pitagóricos, pero, dado la gran identificación ya mencionada entre ambas corrientes (cf. 0.2.5), el punto se mantiene. Además, tenemos conocimiento, por el Papiro de Derveni, de que había seguidores órficos que se interesaban por justificar filosóficamente las doctrinas órficas.

conceptos, simbologías e imagerías órficas. Por ejemplo, en *República* II.363c3-d2, se dice que:

Μουσαῖος δὲ τούτων νεανικώτερα τὰγαθὰ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ παρὰ θεῶν διδόασιν τοῖς δικαίοις· εἰς Ἄιδου γὰρ ἀγαγόντες τῷ λόγῳ καὶ κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὁσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιοῦσιν τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύοντας, ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον.

Museo y su hijo,¹²⁸ por su parte, conceden a los justos, de parte de los dioses, bienes más resplandecientes que los de Homero y Hesíodo. Según lo que se narra, en efecto, los llevan al Hades, coronadas sus cabezas, les preparan un banquete de santos y les hacen pasar todo el tiempo embriagados, con el pensamiento de que la retribución más bella de la virtud es una borrachera eterna.¹²⁹

En el pasaje se encuentra una clara arremetida platónica contra la banalización de la virtud y del destino que le espera al justo tras morir. Asimismo, en *Eutrifrón* 6b5, el personaje homónimo le dice a Sócrates que los dioses realizan actos impíos, como devorar a sus hijos o encadenar a sus padres y, ante la pregunta de un asombrado Sócrates sobre si pensaba que tales cosas habían sucedido de verdad, responde: “Καὶ ἔτι γε τούτων θαυμασιώτερα, ὃ Σώκρατες, ἃ οἱ πολλοὶ οὐκ ἴσασιν” [Y aún cosas más maravillosas que estas, Sócrates, que la gente no conoce]. La crítica ha visto en esta respuesta una adscripción de Eutrifrón a algún culto místico.¹³⁰ Bernabé (2011: 89), más recientemente, la ha puesto en relación con el mito órfico del desmembramiento de Dioniso. Sería, entonces, un mito que contendría, de forma exagerada, los temas que Platón critica: la antropomorfización de los dioses y la realización, por parte de estos, de actos injustos.¹³¹

Ahora bien, más allá de estas críticas, Platón se apropia, resignificándolos en buena medida, de muchos conceptos y simbologías que estaban presentes en las fuentes órficas estudiadas en este capítulo. Un modo de comenzar a desglosarlas es partiendo de la *Carta* VII 365a:

¹²⁸ Museo es una figura ligada a Orfeo en el ámbito ateniense (cf. *Himno a Deméter* órfico y el Papiro de Berlín). Si bien tradicionalmente se asocia a Museo como hijo de Orfeo, y no al revés, en este caso la crítica acepta que, cuando se dice “su hijo”, se está haciendo referencia al bardo tracio.

¹²⁹ Traducción de Eggers Lan (1988).

¹³⁰ Ya Burnet (1924) lo señaló en su comentario; cf. también Parker (1995: 489) y Kahn (1997: 56).

¹³¹ Cf., por ejemplo, las críticas en ese sentido presentes en *República* II, III y X.

πειθεσθαι δὲ ὄντως ἀεὶ χρή τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις, οἳ δὴ μνηύουσιν ἡμῖν ἀθάνατον ψυχὴν εἶναι δίκας τε ἴσχειν καὶ τίνειν τὰς μεγίστας τιμωρίας, ὅταν τις ἀπαλλαχθῇ τοῦ σώματος.

[Hay que creer verdaderamente y siempre en las antiguos y sagrados relatos que nos revelan que el alma es inmortal, y que estará sometida a jueces y sufrirá terribles castigos cuando se separe del cuerpo].

Aquí aparecen, revelados por παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις [antiguos y relatos sagrados], la inmortalidad del alma y el juicio, tras morir, de estas mismas. La formula de παλαιός y/o ἱερὸς λόγος es a la que acude Platón cuando recurre a alguna de las tradiciones mistéricas como fuente de algún concepto.¹³² Es una manera de legitimar estas nociones en una tradición antigua y respetada sin correr el riesgo de que se asocien con sacerdotes o practicantes que reúnan las características que el filósofo critica a lo largo de su obra.

El primero de los conceptos mencionados, el de la inmortalidad del alma, se puede retrotraer, como se mostró en 1.1, a las láminas de hueso de Olbia, en donde el alma aparecía asociada con la verdad y el cuerpo con la mentira, además de ser condición necesaria de la παλιγγενεσία, noción que también las láminas sugerían.¹³³ Asimismo, estaba presente en las laminillas de oro (cf. 1.2.2). Por otro lado, en cuanto al juicio y castigo del alma, se ha señalado, en el apartado dedicado a Píndaro, cómo este poeta había sido el primero –de entre las fuentes que disponemos– en mencionar esa idea. Aquel, partiendo de una matriz órfica en la que, como en las laminillas, se beneficiaba al purificado y se perjudicaba a quien no lo estaba, transpuso el lugar de la pureza al de la justicia e hizo del juicio la instancia en la que el alma daba cuenta de si se había comportado justamente. Como se observó en ese apartado, constituye un antecedente muy importante de la transposición platónica, que también privilegiará la justicia individual en la consecución del beneficio escatológico. Esta idea del juicio a las almas es central en la escatología platónica: además de tener lugar en el *Fedón*, aparece en *Gorgias* 523e y *República* X.614b y en *Fedro* 248d.

¹³² Para su uso en el *Fedón*, cf. 3.1 y 3.2.1.

¹³³ Cf., también, *República* 608d4-5, en donde ante la pregunta de Sócrates a Glaucón sobre si había escuchado que el alma es inmortal, este último, asombrándose (θαυμάσας), responde “Μὰ Δί, οὐκ ἔγωγε” [por Zeus, yo al menos no]. Tanto la categórica respuesta como el asombro dan cuenta de que era una noción por completo ajena a la religión tradicional y al pensamiento colectivo. Por esa razón, es verosímil que abrevara en una fuente mistérica, muy posiblemente la órfica.

La imaginería del Hades platónico también debe mucho a las fuentes órficas. Esto se verá con detalle, para el caso del *Fedón*, en 3.4. Como un análisis pormenorizado de este punto en los otros diálogos excede los objetivos de este trabajo, se hará una breve mención de los aspectos principales. En *República* X.620e, en el contexto del mito de Er, encontramos un escenario muy similar al del Hades de las laminillas de oro: el alma, sedienta, se dispone a beber del agua del río de la despreocupación (ἀμελητής), ubicado en la llanura del olvido (Λήτη); sin embargo, una excesiva ingesta provoca el olvido total del alma, que reencarna desconociendo su pasado y su identidad. Si bien la fuente de la memoria que aparecía en las laminillas está ausente en la versión platónica, la simbología del agua como medio de olvido y de reencarnación es la misma. Asimismo, en *Leyes* IX.870d se menciona que los muertos que cometieron delitos tendrán el castigo de volver desde el Hades y expiar su falta con una de la misma naturaleza, donde también la influencia órfica es notoria en la idea de la reencarnación como manera de expiar una falta, tal como se ha visto en las laminillas, Empédocles y Píndaro. En vínculo con la idea del nacimiento como castigo, en *Crátilo* 400c y en *Gorgias* 493a aparece la noción de σῶμα-σῆμα, en la que la corporalidad, y con ella este mundo, es considerada como una instancia menos deseable que aquella a la que se accede después de la muerte. Esta creencia había aparecido también en Empédocles (cf. 1.2.2).

Otros escenarios que representan castigos en el Más Allá, por fuera del *Fedón*, tienen lugar en *Gorgias* 493a y *República* II.363d. En el primero se menciona, de parte de “un individuo experto en mitos, tal vez siciliano o italiota”, el castigo de llevar agua en un cedazo hacia un barril agujereado, en representación de un esfuerzo inútil. El origen sur-italico, así como las muestras de experticia en el manejo de etimologías, hacen altamente probable la filiación pitagórica-órfica de aquel. Por su parte, en el pasaje de *República* II.363d se menciona, además de este último castigo, el de yacer en el fango, que también aparecerá en el *Fedón* dicho por quienes instituyeron las τελεταί. El tópico ya se encuentra en *Ranas* 145 y 273. Las menciones de los castigos en el Hades de los no iniciados no tienen lugar en las laminillas órficas, que, de forma optimista, se focalizaban en la posibilidad de que los iniciados accedan un destino feliz. Sin embargo, ya el Papiro de Derveni (Col. V, 3) menciona, aunque en un contexto fragmentario del que no es posible extraer demasiado, “τὰ Ἄδου δεινὰ” [los terrores del Hades]. Asimismo, las *katábasis*, como se ha visto, casi con seguridad transmitían este tipo de castigos (cf. 1.2.4).

Por último, se señalará brevemente otra de las apropiaciones de raigambre órfica más importantes en la obra platónica, la *παλιγγενεσία*.¹³⁴ Esta noción, como ya se mencionó, es solidaria de la idea de la inmortalidad del alma, dado que la presupone. Como se dijo cuando se abordó esta última, la *παλιγγενεσία* ya aparece en las láminas de hueso de Olbia, donde se lee “βίος, θάνατος, βίος | ἀλήθεια | Διό(νυσος) Ὀρφικοί” [Vida, muerte, vida | verdad | Dio(niso) | órficos] (OF 463). La sucesión de βίος y θάνατος, seguidos de ἀλήθεια, hace referencia, con seguridad, a este concepto. En las laminillas, si bien no hay alusiones claras a la *παλιγγενεσία*, es verosímil suponer, basándose en otras fuentes, que el destino de las almas que no estaban iniciadas y que en consecuencia bebían de la fuente del olvido era la reencarnación.¹³⁵ En Píndaro, como se mostró, también aparecía, tanto en la *Olímpica segunda* como en el fr. 133. En Empédocles, de igual manera, tenía lugar como consecuencia de un sacrificio cruento que se consideraba como “μέγιστον μύσος” [la máxima profanación] y condenaba al alma a habitar en un mundo inhóspito. En este pensador, como también en Pitágoras, las vidas anteriores podían ser rememoradas incluso en esta vida. En Platón, el concepto es central en los desarrollos escatológicos que realiza en el periodo de madurez. En efecto, está presente en el *Fedón*, en *República* y en el *Fedro*. Con respecto a los otros dos diálogos, en *República* tiene lugar en el mito de Er del libro X, especialmente en el pasaje de 620d ya mencionado; mientras que en *Fedro* se encuentra en 248c-249b, en una verdadera transposición platónica en la que la naturaleza de la reencarnación se coloca en función de la responsabilidad individual. Aquí Platón, a diferencia de la concepción órfica en la que el castigo de reencarnar estaba dado por un crimen antecedente del que el ser humano no había formado parte pero pagaba las consecuencias, localiza la responsabilidad de la reencarnación en la actitud del individuo que es incapaz de seguir viendo (ἀδυνατήσασα ἐπισέσθαι μὴ ἴδῃ)¹³⁶ el séquito de lo divino, una metáfora del plano eidético. En consecuencia, reencarna en determinados individuos de acuerdo al grado en el que haya visto lo divino. Como Píndaro y Empédocles, Platón asocia distintas jerarquías de reencarnaciones –desde el grado máximo representado en el filósofo hasta el mínimo en un tirano– a un determinado actuar individual. Pero, mientras en el poeta beocio lo que se ponderaba era un actuar justo (*Ol.* 2.68-70), Platón

¹³⁴ Sobre el término, cf. n. 54. Sobre la *παλιγγενεσία* en el *Fedón*, cf. 3.2.1.1.

¹³⁵ Una de ellas es el mismo Platón, como se ha dicho, en el presente apartado, a propósito de la situación de las almas en el mito de Er.

¹³⁶ El participio en femenino se debe a que se está haciendo referencia a la ψυχή.

lo traslada al plano metafísico-gnoseológico de contemplar las ideas, que a su vez determina el comportamiento ético de ser justo. Que este concepto, además de ocupar un lugar central en el periodo de madurez, siguió siendo relevante para el filósofo ateniense lo prueba el hecho de que aún en su último diálogo, *Leyes*, lo sigue abordando (X.870d).

I.3 Recapitulación

Las fuentes de transmisión directa del orfismo son testimonios de algunos de los conceptos más relevantes que estaban presentes en dicha tradición. Las láminas de hueso y las laminillas de oro dan cuenta del lugar que ocupaba en el orfismo la inmortalidad y la *παλιγγενεσία* del alma, así como de su marcada preocupación escatológica. En las laminillas se encuentra también algunos puntos que serán centrales en la transposición que Platón hace del orfismo, como el uso privilegiado de la memoria en la salvación del iniciado y la relación con el ámbito de los dioses. El papiro de Derveni muestra, asimismo, que en esta tradición no estaba ausente, en la época clásica, la reflexión filosófica sobre lo que se decía en los poemas de Orfeo, incluyendo la metodología de recurrir a etimologías para descifrar el sentido filosófico, que el propio Platón usará en *Crátilo*.

Las fuentes de transmisión indirecta, de autores tan disímiles como Píndaro, Empédocles, Eurípides, Aristófanes y el propio Platón, hacen manifiesta la influencia que el movimiento órfico comenzó a tener a partir del siglo V a. C., acercando a estos autores nociones como la ya mencionada *παλιγγενεσία*, pero también otras, como la doctrina del *σῶμα-σῆμα* –con su concepción pesimista sobre lo corporal y este mundo–, y, en Píndaro y Platón, la idea de un juicio *postmortem* con su respectiva retribución o castigo según cómo se haya actuado en vida. Asimismo, a partir de algunos testimonios de la comedia y de la tragedia griega, es posible reconstruir un panorama del modo de vida que llevaban los seguidores órficos, con su adopción del vegetarianismo, su rechazo de los sacrificios cruentos, su castidad y su rechazo de lo relacionado a la muerte, todas prescripciones o normas que se dirigían a mantener la pureza del iniciado (cf. 0.2.4).

Capítulo 2: Platón y los cultos místéricos: una introducción

En los últimos años se han producido varios trabajos que exploran en profundidad la relación que se establece entre los cultos místéricos y la filosofía platónica.¹³⁷ La novedad de estos últimos, respecto a la bibliografía anterior, es que no se limitan a señalar los pasajes en los que se encuentran ecos de este tipo de cultos en los diálogos, sino que se interrogan, ante todo, por la finalidad que estas menciones persiguen en el contexto de la filosofía platónica. Dicho de otro modo, lo que se intenta contestar es por qué y para qué Platón utiliza vocabulario, conceptos y simbologías de los cultos místéricos como vehículo de sus propios desarrollos filosóficos, dado que se parte de la premisa de que, al ser tan numerosos los pasajes en los que se encuentran, su empleo no puede explicarse meramente por el contexto particular en los que estos usos aparecen.

Dinkelaar (2020: 37) resume las diversas alternativas que se han propuesto para explicar el uso de los conceptos y de la terminología mística en Platón:

(...) that Plato sought to give more authority to his texts by associating them with these well respected cults; that he intended to make his writings more accessible and appealing to his readers by aligning them with familiar doctrines; and that he made use of mystery language to cover topics (such as the afterlife) which were beyond the scope of dialectical or scientific inquiry.¹³⁸

Cada una de estas alternativas, empero, es de algún modo insuficiente. En cuanto a la primera, si bien es cierto, como se ha visto en la introducción (cf. 0.2.2), que el culto místico eleusino gozaba del respeto de la legitimación social y política de Atenas, no es claro que ocurriera lo mismo con fenómenos más marginales como el orfismo o el pitagorismo.

Por un motivo similar, tampoco parece probable que las doctrinas órficas y pitagóricas fuesen tan conocidas como para que, basándose en ellas, al lector le fuese más accesible entender el planteo filosófico de Platón; más bien, pareciera que el fenómeno de estos cultos marginales era conocido desde una perspectiva externa que se caracterizaba, justamente, por no traducirse en un conocimiento adecuado de sus doctrinas filosófico-religiosas. Es por eso mismo que los seguidores y sus prácticas aparecen recurrentemente

¹³⁷ Entiéndase por cultos místéricos en la filosofía platónica los cultos de Eleusis, el fenómeno del orfismo, los cultos báquicos y, en menor medida, los cultos coribánticos; cf. 0.2. Las obras clásicas que ya habían abordado esta relación son Guthrie (1935), Dodds (1951) y Eggers Lan (1973).

¹³⁸ La autora luego da su propia respuesta: que Platón buscaba un “emotional appeal” en sus lectores (2020: 45). Esta posición será tratada más adelante (cf. n. 140).

parodiados en la comedia y, en cierta medida, también en la tragedia (cf. 1.2.3 y 1.2.4). Y aunque esta segunda explicación –la del conocimiento de las doctrinas de estos cultos como facilitadoras de la comprensión de los planteos platónicos– fuese adecuada para unos pocos que naturalmente conociesen las doctrinas pitagóricas, no aparece apropiada para el caso de las doctrinas órficas o del culto eleusino. En estos últimos, no había siquiera ningún planteo doctrinario, sino más bien la vivencia de una experiencia transformadora.¹³⁹

Por último, la tercera alternativa, que explica el uso de la simbología de los cultos místéricos para cubrir temáticas que están más allá de la investigación racional, no es del todo incorrecta, aunque es incompleta. En efecto, se limita a señalar la idoneidad de este tipo de discurso para ciertas temáticas –especialmente la escatológica–, pero no logra dar una explicación convincente de la íntima relación entre la simbología de los cultos místéricos y la filosofía platónica. Esta última consideración permite avanzar sobre un enfoque en el que la relación entre los cultos místéricos y la filosofía de Platón no sea entendida solamente de manera instrumental –en el sentido visto de que el vocabulario místico se entiende como un instrumento que permite explayarse sobre temáticas a las que la investigación racional no llega– sino como un modelo a través del cual la filosofía puede ser entendida, vivida y transmitida. En palabras de Adluri (2006: 409): “Plato’s use of the language of initiation into the mysteries is not merely accidental. Rather, Plato’s extensive use of mystery-initiation terminology in his dialogues is programmatic and philosophically significant.”¹⁴⁰

II.1 La iniciación mística: un modelo para la filosofía platónica

Se ha afirmado que las tradiciones místicas ofrecen un modelo para entender el modo en que la filosofía platónica –tal como se sigue de los diálogos– puede ser practicada y transmitida. En lo que sigue se desarrollará esta aproximación, mostrando cuáles son los elementos que comparten las tradiciones místicas y la filosofía platónica para que aquella

¹³⁹ Cf. 0.2.2 y Aristóteles fr. 15 (Rose): “καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, δηλονότι γενομένους ἐπιτηδείους” [Aristóteles considera que quienes se inician no deben aprender nada, sino experimentar y ponerse en un determinado estado, es decir, llegar a estar preparados].

¹⁴⁰ Es por esta misma consideración que la propuesta de Dinkelaar (2020: 45 y 47), según la cual Platón buscaba generar un “emotional appeal” en sus lectores a través del vocabulario de los misterios es también deficiente. En efecto, el uso del lenguaje y de los conceptos de los cultos místéricos no responde a que fuese lo más conveniente que el filósofo tenía a mano para generar un “emotional appeal” en sus lectores, sino que es una consecuencia necesaria de entender al ejercicio y la transmisión de la filosofía según el modelo de los misterios. La autora, entonces, entiende como un revestimiento externo de la filosofía platónica una dimensión que es, en verdad, esencial a ella, aun sin desatender que la analogía con lo místico pueda tener, accidentalmente, un efecto emocional; cf. 2.1.

pueda operar como modelo de esta última. Luego, se hará un sucinto repaso de los ejemplos más significativos de usos de la terminología mística que aparecen en los diálogos para ilustrar el modo en que esta concepción más general se especifica en cada contexto particular. El objetivo es lograr un panorama general de la problemática en el conjunto de la obra platónica que pueda servir como punto de partida del análisis pormenorizado que se hará para el caso del *Fedón* en el siguiente capítulo.

En la introducción de este trabajo se han mostrado las características más importantes de los cultos místicos más relevantes del periodo clásico. Además de la presencia de un rito transformador –τελετή u ὄργια–, se destacó la preocupación escatológica, así como otros aspectos importantes como la configuración de un modo de vida –con más o menos prerrogativas según el caso– y la posibilidad de un acercamiento a la divinidad más pronunciado y personal que aquel que ofrecía la religión tradicional. Pues bien, son estos mismos rasgos los que permiten entender a la iniciación mística como modelo de la filosofía platónica. Así:

The outcome is that what the mysteries promise, philosophy can fulfill: it brings us closest to the divine, it is what offers us the best human life on the basis of that relationship, and it is also what can dispel most effectively our eschatological anxieties. Betegh (2022: 237).¹⁴¹

La filosofía antigua, como ha mostrado Hadot (1995), era esencialmente una práctica de vida de acuerdo con un discurso que servía como fundamento o marco regulador de aquella. Esto no iba en detrimento de la producción de abstrusas especulaciones metafísicas, sino que, en última instancia, las incorporaban como una parte necesaria de la respuesta a la pregunta sobre cómo se debía vivir, sea porque funcionaran como principios a partir de los cuales se dedujera la mejor forma de vida, sea porque el ejercicio mismo de la indagación filosófica redundaba en el mejor modo de vida de entre todos los posibles. Platón, por supuesto, no estaba al margen de esa concepción sobre la filosofía. Pero en este pensador la dimensión religiosa, entendiendo a esta como la relación del individuo con lo divino, cobra especial relevancia: no ya en relación con la figura de los dioses antropomórficos de la religión de la

¹⁴¹ Cf. también Pawloski (2016: 88).

πόλις, sino en relación con lo divino entendido con un grado mayor de abstracción, las Ideas.¹⁴²

De este modo, el ejercicio de la filosofía, entendida al modo platónico, se vuelve una labor teológica porque la propia orientación a los verdaderos objetos de conocimiento –las Ideas– es, al mismo tiempo, una orientación hacia lo divino.¹⁴³ Esto no significa, por supuesto, que el modo de vida configurado por esta práctica filosófica, aun sin desatender su dimensión religiosa, no esté fundado en un conocimiento objetivo que justifique de forma racional el accionar humano.¹⁴⁴ De suerte que la indagación y el conocimiento racional no va en contra de una opción existencial religiosa, tal como es entendida por Platón, sino que es, por el contrario, su propia condición de posibilidad. La reformulación de lo que se entiende por un modo de vida piadoso sirve a su vez para mostrar la insuficiencia de las otras opciones de vida que tenían un marco religioso, sea la de la πόλις tradicional, sea la de las tradiciones místicas. En efecto, no basta con actuar de acuerdo a ciertos preceptos o dogmas externos –como optar por el vegetarianismo o seguir los ἀκούσματα pitagóricos– para que una acción sea efectivamente justa, piadosa, buena o bella, sino que es necesario tener el conocimiento efectivo de que lo son, es decir, haberlas justificado.¹⁴⁵ La misma adopción de opiniones respecto a este tipo de temáticas, como la inmortalidad del alma o la παλιγγενεσία, resulta insuficiente si no se las integra en un conocimiento adecuado de su naturaleza y el modo en que entran en relación con otros conceptos.¹⁴⁶

Lo dicho es válido, y quizás en mayor grado –dada la relevancia de la temática–, respecto de la preocupación escatológica: el propio ejercicio de la filosofía como modo de

¹⁴² La noción de las Ideas como lo divino será analizada con detenimiento en el marco del *Fedón*, cf. cap. III. Cf., también, Betegh (2022: 241): “Plato does not merely think that the Forms are like divine beings, he maintains that they are divine entities” y remite a *Fedón* 80ab, *República* 500c y *Fedro* 246e. Eggers Lan (1993: 41-52) señala que es esta forma de presentar y aproximarse a las Ideas lo que en parte explica por qué está ausente en la obra platónica una demostración de su existencia y que, por el contrario, se las da siempre como supuestos –más o menos compartidos por los interlocutores, según los diálogos– de la indagación filosófica.

¹⁴³ Adluri (2006: 408): “Platonic philosophy is indeed closer to what we consider theology than to what we consider rational positivism.”

¹⁴⁴ El ejemplo más paradigmático es el del conocimiento de la Idea del Bien en *República* 505a.

¹⁴⁵ Es por esta misma razón que Platón presenta en buenos términos a aquellas figuras afines a las tradiciones místicas a las que les reconoce un esfuerzo por justificar los temas que toman por verdaderos. Por ejemplo, cuando habla de los sacerdotes que adoptan como premisa la transmigración del alma en *Menón* 81a, lo hace aduciendo que aquellos daban cuenta (δίδοναι λόγον) de lo que investigaban. Asimismo, en *Fedón* 69c presenta a quienes instituyeron las τελεταί como los verdaderos filósofos (cf. 3.1.2). Muy por el contrario, cuando lo que prima en estos seguidores es una actitud acrítica, superficial e incluso mercantil, la mirada platónica sobre ellos oscila entre la burla y el menosprecio (cf. 1.2.5).

¹⁴⁶ Cf. la crítica al pitagorismo en 3.2.2.

vida conduce a intentar comprender cuál es la naturaleza del ser humano, lo que se traduce en procurar conocer la ontología del alma, incluyendo su origen y destino. En la filosofía platónica se argumenta en favor de una afinidad entre el alma y lo divino, que explica por qué le es posible a aquella tener contacto con el mundo eidético –lo divino– y también compartir con él el atributo de la inmortalidad.¹⁴⁷ A su vez, también se argumenta en beneficio de la *παλιγγενεσία* (cf. 1.2.5). Ambos conceptos, la inmortalidad y la *παλιγγενεσία* del alma, moldean al modo de vida filosófico, en la medida en que aparecen como el fondo sobre el cual el accionar humano se inserta: las acciones justas, buenas y bellas no se agotan en sí mismas, sino que repercuten sobre el destino del alma luego de su muerte y en la posibilidad de que esta pueda volver a transmigrar o no, así como también en la naturaleza del individuo en que se encarna, si fuese el caso.

De este modo, el paralelo con las tradiciones místicas se hace evidente: tanto en la filosofía platónica como en estas el comportamiento humano se moldea de acuerdo a ciertas concepciones asumidas, que involucran una cierta idea de lo divino y su relación con el individuo, así como también del destino *postmortem*, que incluye conceptos como la inmortalidad y *παλιγγενεσία* del alma.

Ahora bien, la semejanza entre la filosofía platónica y las tradiciones místicas no sólo se restringe a esto. Hay, en estas últimas, una instancia que funciona como punto de articulación entre la concepción que se tiene sobre lo divino y sobre cómo aproximarse a él, el modo de vida elegido, y las esperanzas y temores escatológicos: el de la iniciación mística.¹⁴⁸ En efecto, es a partir de lo revelado en el rito de iniciación que es posible tener una comprensión adecuada acerca de la relación existente entre la divinidad y el alma humana, y establecer, desde allí, el correcto modo de actuar y de conocer la suerte que le espera a uno al morir.

En Eleusis el acercamiento a lo divino se realizaba por medio de la *τελετή* o *ἐποπτεία* en el templo (cf. 0.2.2), configurándose ante todo como una experiencia transformadora más que la adquisición efectiva de algún *λόγος* o conocimiento que fuera transmitido. Aunque

¹⁴⁷ Cf. 3.2.1.3.

¹⁴⁸ Por motivos que obedecen a la simplicidad del texto se ha optado por usar “iniciación”. Pero debe tenerse en cuenta que esta expresión está traduciendo una variedad de términos griegos (*τελετή*, *ὄργια*, *ἐποπτεία*); y, aún más, que estos últimos hacían referencia a ritos que en muchos casos podían ser repetidos una y varias veces; cf. 0.2.

tuviera lugar la palabra hablada en el ritual –τὰ λεγόμενα–, pareciera que su función se limitaba a complementar el sentido de lo revelado –τὰ δεικνύμενα– más que tener una función de por sí.¹⁴⁹ Esto mismo parece transmitir Aristóteles (fr. 15, Rose): “καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, δηλονότι γενομένους ἐπιτηδεῖους” [Aristóteles considera que quienes se inician no deben aprender nada, sino experimentar y ponerse en un determinado estado, es decir, llegar a estar preparados]. La iniciación en el fenómeno del orfismo era diferente. En este último, existía un saber que era de alguna forma incorporado y/o memorizado por el iniciado. Se ha mostrado, en relación con las laminillas órficas (cf. 1.2.2), el valor que tenía ingresar al Hades con un cierto conocimiento que pudiera garantizar transitarlo correctamente para acceder a un destino dichoso en el Más Allá, junto a Perséfone o el resto de los iniciados. Este conocimiento involucraba saber qué camino optar y qué evitar, pero también el uso de fórmulas o σύμβολα a modo de contraseñas, como las que se pronunciaban ante los guardianes que custodiaban las fuentes, o ante la propia Perséfone. Estos ejemplos también hacen patente el rol privilegiado que cumplía la memoria en la iniciación, sea porque garantizaba que el iniciado efectivamente aprendiera dichas fórmulas, sea porque lo que estaba en juego era la continuidad de la identidad personal que sólo podía estar garantizada por la unidad integradora que proporcionaba la memoria. En las láminas de hueso órficas se atestigua la inscripción de frases (como βίος – θάνατος – βίος) que ciertamente implican una reflexión más o menos desarrollada sobre la temática de la inmortalidad y transmigración del alma, que debía ser necesariamente transmitida en la iniciación. Independientemente de que lo revelado en la iniciación fuese a través de una experiencia o a través del conocimiento de cierto *ἱερὸς λόγος*, el iniciado pasaba a estar en condiciones de comprender mejor cómo debía comportarse en vida y qué le esperaba tras su muerte, de manera que la ansiedad escatológica era eliminada.

La iniciación, además, venía casi sin excepción aparejada a la noción de purificación: para poder realizar el ritual era necesario atravesar una fase de preparación previa, para de ese modo llegar en condiciones óptimas al rito iniciático principal.¹⁵⁰ Esta noción de

¹⁴⁹ Cf. Mylonas (1961: 272): “Scholars agree that the *legόμενα* were not sermons, or long religious discourses, but short liturgical statements and explanations, and perhaps invocations”.

¹⁵⁰ Sobre la importancia de la purificación en las tradiciones místicas, cf. 3.1.2. Esta importancia se atestigua, por ejemplo, en el ritual eleusino, donde había varias instancias preparatorias, como los misterios menores o,

preparación también está presente en la filosofía platónica, sobre todo a partir de los diálogos de madurez, en donde el ejercicio de la filosofía que culmina en la aprehensión de las Ideas es presentado como un proceso laborioso que requiere una larga preparación previa;¹⁵¹ en el *Fedón*, este proceso es explícitamente llamado “purificación” (κάθαρσις).¹⁵²

Sin embargo, todas estas características mencionadas de la iniciación mística, como su relación con la purificación, o su función articuladora entre el modo en que se relaciona la comprensión del alma y lo divino, el modo de vida elegido y las esperanzas escatológicas, no agotan los sentidos en los que la iniciación mística funciona como un modelo en analogía al cual Platón presenta su propia concepción de la filosofía. En efecto, la iniciación también involucra la noción de un iniciador que pudiera oficiar como realizador del rito e iniciar propiamente al iniciado.¹⁵³ Este último rasgo puede verse en tanto en *Banquete*, con la figura de Diotima, pero también en *Fedón*, con el propio Sócrates.¹⁵⁴

Todos estos elementos le permiten a Platón, a su vez, demarcar conceptualmente al ejercicio de la filosofía de la principal actividad intelectual de su tiempo, la sofística. Esta última se caracterizaba por la permutación de un saber que se dirigía a persuadir, en lugar de a profundizar sobre la verdadera naturaleza de lo examinado. En la sofística, al contrario de la filosofía y la iniciación mística, estaba por completo ausente no solo la noción de preparación/purificación, sino, sobre todo, la radical transformación existencial que supone iniciarse en un conocimiento sobre temas como la naturaleza del alma, su relación con lo divino, y el destino de aquella tras la muerte del individuo. Así, Adluri (2006: 410): “To understand the highest philosophy is to undergo an intense experience akin to participation in a ritual. Without this experiential basis, philosophy becomes mere sophistry”.

De esta forma, algunas de las temáticas más importantes de la filosofía platónica, como la escatológica, la preocupación por delimitar un modo de vida, la transposición de lo divino hacia el plano eidético, la necesidad de una preparación preliminar, así como el lugar central que ocupa la memoria en el proceso, pueden entenderse –y ser presentadas por el

ya en la semana de los misterios mayores, los diferentes rituales que precedían a la peregrinación hacia Eleusis. Sobre la purificación en Eleusis, cf. Parker (1983: 285-286). Sobre la purificación como concepto central en el orfismo, cf. Edmonds (2013: 195-248, esp. 197).

¹⁵¹ Cf. el ascenso del amante de lo bello en el *Banquete* 210a-212a y la formación del aspirante a filósofo-gobernador en *República* 522c-535a..

¹⁵² Cf. 3.1.2.

¹⁵³ Por ejemplo, el ιεροφάντης de Eleusis o el sacerdote itinerante órfico.

¹⁵⁴ Para Diotima como μυσταγωγή, cf. *Banquete* 207c; para Sócrates como iniciador, cf. 3.5.

propio Platón– bajo el modelo que proporciona la iniciación mística. La filosofía es un misterio al que se debe iniciarse: uno que delimita un correcto modo de vida y que proporciona una correcta comprensión del alma y de lo divino que redundará en la eliminación del temor a la muerte.

Como ya ha notado Dinkelaar (2020: 58), Platón suele utilizar la terminología y simbología de la iniciación eleusina en contextos en los que trata sobre la naturaleza de las Ideas y la manera de aprehenderlas; mientras que hace uso de la terminología y simbología de la iniciación órfica en contextos en donde se aborda la temática escatológica. Este diferente uso, por lo demás, es coherente con la diferencia en la naturaleza de la iniciación entre el culto eleusino y la tradición órfica señalada *supra*: la experiencia de la revelación de los *ἱερὰ* se ajusta más a una descripción que busca hablar del modo en que se logra “ver” los objetos divinos –las Ideas–, mientras que la iniciación órfica, con su concepción sobre el alma y la purificación, es más idónea para expedirse sobre el destino que le aguarda al individuo tras la muerte y el modo de prepararse para esta. Esta división, empero, es esquemática, dado que muchas veces la temática epistemológica coincide con la escatológica y se encuentran elementos de ambas tradiciones.¹⁵⁵

Dado que ya se ha analizado la presencia de la tradición órfica en varias temáticas platónicas (cf. 1.2.5), a continuación se presenta un somero análisis de los casos en que es posible identificar a los misterios de Eleusis como un modelo de la práctica filosófica en algunas obras de Platón; en particular, en los otros tres diálogos de madurez además del *Fedón*: *República*, *Fedro* y *Banquete*.

II.1.1 Iniciación y *ἐποπτεία* en *Banquete* y en *Fedro*

El *Banquete* y el *Fedro* son los diálogos platónicos en donde de forma más manifiesta aparecen la terminología y la simbología de los misterios de Eleusis.¹⁵⁶ Esto ocurre porque ambos, soslayando sus diferencias, están estructurados de forma tal que la aprehensión última de las Ideas se presenta como si fuera análoga al momento de la revelación final de la que eran testigos los iniciados en *τελεστήριον*, la *ἐποπτεία* (*Banquete* 210a-e, *Fedro* 250bc). En consecuencia, el recorrido mismo que supone la preparación filosófica para lograr dicho fin

¹⁵⁵ Por ejemplo, en *Fedro* 250bc; cf. 2.1.1.

¹⁵⁶ Cf. el clásico trabajo de Riedweg (1987).

también es presentado como si fuera la instancia preparatoria que conduce a la iniciación mística y a su revelación última.

En *Banquete*, es el discurso mismo de Diotima y el ascenso erótico-epistemológico al que se refiere el que se estructura según los estadios eleusinos:¹⁵⁷

ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικά ἴσως, ὃ Σώκρατες, κἄν σὺ μνηθεῖης: τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἐάν τις ὀρθῶς μετή, οὐκ οἶδ' εἰ οἷός τ' ἂν εἴη.¹⁵⁸

Estas son, pues, las cosas del amor en cuyo misterio también tú, Sócrates, tal vez podrías iniciarte. Pero en los ritos finales y suprema revelación, por cuya causa existen aquéllas, si se procede correctamente, no sé si serías capaz de iniciarte.¹⁵⁹

Los ἐρωτικά refieren a las instancias eróticas a las que Diotima se había referido previamente en el diálogo, que implicaban fuerzas procreativas entendidas en un sentido físico –como la regeneración de partes del cuerpo o la generación de prole en los animales y en el ser humano–, y otras en un sentido mental, que se traducen en “hijos culturales” (παῖδας κατὰ τὴν ψυχὴν), es decir, productos de una actividad intelectual. Por su parte, τὰ τέλεα y ἐποπτικά –los mismos términos con los que se mientan los ritos de Eleusis¹⁶⁰ refieren al amor sublimado que se dirige a un objeto más puro: las Ideas. Así, los autores coinciden en que este ascenso erótico refleja la estructura de la iniciación eleusina, compuesta por una purificación preliminar, seguida de un rito de mayor importancia (τελετή) que, a su vez, era una condición necesaria para el ritual final, la ἐποπτεία;¹⁶¹ así, por ejemplo, Dinkelaar (2020: 52) afirma “In this way the stages in Diotima’s speech (purification, instruction and

¹⁵⁷ Si bien en este trabajo se pondrá brevemente el foco en el discurso de Diotima para hacer patente el trasfondo eleusino, es posible ampliar la unidad de análisis hacia todo el diálogo (cf. Riedgweg 1987: 21); e, incluso, poner énfasis en acontecimientos de la acción dramática como los vinculados a la presencia de Alcibíades y su relación con el episodio de la mutilación de los Hermes, acaecido poco después de la fecha de la acción en la que transcurre la obra.

¹⁵⁸ *Banquete* 209e-210a.

¹⁵⁹ En adelante, para el *Banquete*, se sigue la traducción de García Gual, Hernández y Lledó (1988).

¹⁶⁰ Si bien es más usual referirse al primero como τελετή o τελεταί, τὰ τέλεα comparte la misma raíz, derivada de τελέω: consumir o completar algo.

¹⁶¹ En el diálogo, la purificación filosófica estaría representada por el ἔλεγχος, en dos sentidos complementarios: primero, en el de Sócrates a Agatón, antes de transmitir el discurso de Diotima; y, segundo, en el ἔλεγχος de Diotima hacia Sócrates efectuado antes del pasaje citado. E incluso se podría agregar un tercero: la purificación que Platón mismo efectúa sobre sus lectores, a través del ἔλεγχος de sus personajes.

revelation) correspond with the stages in the Eleusinian Mysteries (*múesis*, Lesser and first-time Greater Mysteries, *ἐποπτεία*)”.¹⁶²

Más adelante, la misma comprensión de τὰ ἐρωτικά será presentada según el modelo de la ἐποπτεία, destacándose el campo semántico de la visión con el verbo καθοράω:

ὅς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικά παιδαγωγηθῇ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης **κατόψεται** τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὃ Σώκρατες, οὗ δὴ ἔνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν.¹⁶³

Quien hasta aquí haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, **avistará** de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo, Sócrates, por lo que precisamente se hicieron todos los esfuerzos anteriores.

Por su parte, en el *Fedro*, la misma puesta en escena sitúa desde el comienzo el diálogo sobre el trasfondo del culto eleusino. La acción dramática tiene lugar en Agrai,¹⁶⁴ donde se llevaban a cabo los misterios menores, y el mismo Fedro había sido exiliado de Atenas por profanar los misterios.¹⁶⁵ Asimismo, el tópico de la purificación, sobre todo marcado por la palinodia que realiza Sócrates, es otra temática típicamente eleusina presente a lo largo de la obra.¹⁶⁶ Pero, sin dudas, la referencia más relevante la constituye lo que se dice en la palinodia: allí se relata la procesión del alma –presentada como compuesta por dos caballos alados y un auriga– que se dirige junto con los dioses al lugar supraceleste, la representación del mundo eidético. Esta procesión sin dudas recuerda la realizada desde Atenas hacia Eleusis en los misterios (cf. 0.2.2). La iniciación que tiene lugar en la palinodia se presenta como “τῶν τελετῶν μακαριωτάτην” [la más bienaventurada de las iniciaciones] (250c1) y en todo el pasaje se destaca la presencia de la terminología del culto de Eleusis:

¹⁶² Cf. Evans (1993: 143 y 153) y Farrell (1999: 103), así como Casadesús (2016: 15). La asignación de cada estadio del ascenso erótico a su respectiva parte de los misterios de Eleusis está en función de lo que los investigadores entienden por μύσις, el lugar que esta ocupaba en el culto eleusino y su relación con la τελετή –es decir, si la μύσις tenía lugar en los misterios menores o en la primera noche de los misterios mayores; cf. n. 36–. Con todo, independientemente de estas diferencias, la estructura purificación preliminar – rito previo – rito final se mantiene en todas ellas; como sostiene Dinkelaar (2020: 39): “(...) the main point of relevance here is the central idea of progression through various stages of initiation, regardless of what these stages are”.

¹⁶³ *Banquete* 210e2-6.

¹⁶⁴ *Fedro* 229a-c.

¹⁶⁵ Cf. Nails (2002: 232–234).

¹⁶⁶ *Fedro* 243a: “ἐμοὶ μὲν οὖν, ὦ φίλε, καθήρασθαι ἀνάγκη” [Ahora, querido, es necesario que me purifique].

κάλλος δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαιμόνι χορῶ **μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν** (...) εἶδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν **μακαριωτάτην**, ἣν **ὠργιάζομεν** ὁλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες καὶ ἀπαθεῖς κακῶν ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρῳ χρόνῳ ὑπέμενεν **ὁλόκληρα** δὲ καὶ **ἀπλᾶ** καὶ **ἀτρεμῇ** καὶ **εὐδαιμόνα φάσματα** **μουόμενοι** τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαῇ.¹⁶⁷

Pero en aquel tiempo la belleza era esplendorosa a la vista, cuando, junto con el coro feliz, vimos una **visión y un espectáculo dichosos** (...). Entonces éramos instruidos en **aquel de los misterios** que es justo llamar **el más dichoso**, el cual **celebrábamos** siendo íntegramente nosotros mismos y sin padecer los males que nos aguardaban posteriormente. Todo ello por **estar iniciados en revelaciones íntegras, absolutas, incommovibles y felices**, [y] alcanzar la iniciación final en la pura luminosidad.¹⁶⁸

A continuación, se describe la condición de las almas que experimentan tales iniciaciones (250c4-6): “καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὁστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι” [puros también nosotros, sin el estigma que es toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo, prisioneros en él como una ostra] en la que reaparece la oposición órfica de “cuerpo-alma” y su consecuente apreciación negativa de lo corporal para conseguir la salvación.¹⁶⁹ Por otra parte, en 251a, cuando se describe la experiencia que tiene un alma ya encarnada cuando ve un rostro bello, se afirma que esta “πρῶτον μὲν ἔφριξε καὶ τι τῶν τότε ὑπῆλθεν αὐτὸν δειμάτων, εἶτα προσορῶν ὥς θεὸν σέβεται” [se estremece primero y le sobreviene algo de los temores de antaño y, después, lo venera al mirarlo, como a un dios...], del mismo modo que le ocurría al iniciado en el τελεστήριον eleusino, quien primero atravesaba una experiencia pavorosa que luego era seguida de un sentimiento de bienaventuranza (cf. 0.2.2).¹⁷⁰

Tanto el *Banquete* como el *Fedro*, por tanto, recurren a la imaginería de la ἐποπτεία eleusina para hablar del momento en el que el alma humana, sea encarnada o no, tiene la visión del ámbito eidético. Esto es así porque, como se viene afirmando, la vinculación con

¹⁶⁷ *Fedro* 250b-c.

¹⁶⁸ Traducción de Fierro (2022).

¹⁶⁹ Cf., también, *Crátilo* 400c; *Fedón* 82e; *Gorgias* 493a y *República* 611e. Cf. 1.2.5.

¹⁷⁰ Luego, en ese mismo pasaje (251a5-7), se especifica que, quien viera a su amado de esa manera, querría venerarlo como si fuese la imagen de un dios (ἀγάλματι θεῶ). Betegh (2022: 247-248) señala el vínculo que este término tiene con los misterios eleusinos, donde probablemente se mostraran ἀγάλματα de las dos diosas, y, a su vez, hace patente los diferentes usos del término con los que Platón explota esta relación, por ejemplo, en *Cármides* 154c, *Fedro* 252d, *República* 517d y *Timeo* 37c.

la iniciación de Eleusis le permite a Platón asociar el ejercicio de la filosofía con una práctica de vida que debe ser sostenida en el tiempo para lograr su propósito final, y también porque impregna de religiosidad y de un sentimiento de reverencia a las Ideas mismas, que en el filósofo pasarán a ocupar el lugar de lo divino. Pero, aún más, la imagen de la ἐποπτεία, con su epifanía de la divinidad, no excluye una dimensión epistemológica:

In an epiphany, the god made herself *enargés*, fully present and vividly manifest, to selected mortals, and through experiencing the *enargeía* of the god, the mortal could get acquainted with, get to know the god, in an immediate way, and acquire knowledge of something essential about the nature and the power of the god. (Petridou, 2015: 254).

De modo que se puede afirmar, con Betegh (2022: 243-5), que experimentar una Idea en toda su ἐνέργεια es, del mismo modo que al hacerlo con la divinidad, tener conocimiento de ella en el mayor grado.

II.1.2 La κατάβασις en *República*

Mientras que en *Banquete* y *Fedro* el vocabulario de la ἐποπτεία ocupa un lugar central en el desarrollo del contenido filosófico, en *República* la aparición de motivos eleusinos es ciertamente menor. Con todo, no por ello dejan de tener un lugar de especial relevancia. La obra misma se inicia de la siguiente manera:

Κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος τοῦ Ἀρίστωνος προσευξόμενός τε τῇ θεῷ καὶ ἅμα τὴν ἑορτὴν βουλόμενος θεάσασθαι τίνα τρόπον ποιήσουσιν ἅτε νῦν πρῶτον ἄγοντες. καλὴ μὲν οὖν μοι καὶ ἡ τῶν ἐπιχωρίων πομπὴ ἔδοξεν εἶναι, οὐ μέντοι ἦττον ἐφαίνετο πρέπειν ἢν οἱ Θοῤᾳκες ἔπεμπον.¹⁷¹

Ayer bajé al Pireo, junto a Glaucón, hijo de Aristón, para hacer una plegaria a la diosa, y al mismo tiempo con deseos de contemplar cómo hacían la fiesta, que entonces celebraban por primera vez.¹⁷² Ciertamente, me pareció hermosa la procesión de los lugareños, aunque no menor brillo mostró la que llevaron a cabo los tracios.¹⁷³

Las tres primeras formas verbales, como ha notado Adluri (2006: 413), son “κατέβην” [descendí o bajé], “προσευξόμενός” [para realizar una plegaria] y “βουλόμενος θεάσασθαι”

¹⁷¹ *República* 327a1-5.

¹⁷² La diosa, como se especificará en 354a, es la tracia Bendis, emparentada con Artemisa, con quien compartía un templo en el Pireo (Cf. Jenofonte, *Hel.* 1 4, 11).

¹⁷³ Las traducciones de *República* están tomadas de Eggers Lan (1988).

[queriendo ver]. Esto sitúa a la obra, desde su mismo comienzo, en un contexto teñido de elementos eleusinos, sobre todo si se agrega la posterior mención a la πομπή [procesión].¹⁷⁴ La κατάβασις, término que remite al descenso hacia el Hades y a sus connotaciones escatológicas, no sólo estaba asociada al fenómeno del orfismo –donde era vinculada con el descenso de Orfeo al Hades–¹⁷⁵ (cf. 1.2.4), sino que muchos autores coinciden en que tenía lugar en la celebración de los misterios mayores en el templo de Eleusis: los iniciados, antes de dirigirse hacia el τελεστήριον del templo, probablemente descendieran a una caverna situada junto al templo.¹⁷⁶ Esta noción de κατάβασις, con su fuerte connotación iniciática, es transversal a toda la *República*, pues está presente en la alegoría de la caverna y en el mito de Er, con el que se cierra la obra.¹⁷⁷ La práctica de la filosofía aparece así nuevamente asociada a una ardua iniciación que, luego de ofrecer una transformación existencial, proporciona un beneficio escatológico.

Esta última transformación, como es constante en Platón, está ligada al plano gnoseológico, es decir, a la adquisición de un conocimiento. Como en todos los diálogos de madurez, esto último se traduce en una efectiva aprehensión de las Ideas. En *República*, dicho momento está representado alegóricamente con la salida del prisionero liberado de la caverna y con las visiones que logra tener del mundo exterior. Las entidades que ve, más claras y verdaderas que aquella con las que se relacionaba cuando estaba prisionero en la caverna, representan el mundo eidético; y el sol –lo último que llega a observar–, a la Idea del Bien. Este momento de la visión de las Ideas también recuerda el momento de la ἐποπτεία eleusina, sobre todo si se tiene en cuenta que sucede al momento de la κατάβασις simbólica, representada en la estadía del prisionero en la caverna. Así:

καὶ πρῶτον μὲν τὰς σκιὰς ἂν ῥᾶστα καθορῶ (...) ἐκ δὲ τούτων τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ
καὶ αὐτὸν τὸν οὐρανὸν νύκτωρ ἂν ῥᾶον θεάσαιτο, προσβλέπων τὸ τῶν ἄστρον τε
καὶ σελήνης φῶς ἢ μεθ' ἡμέραν τὸν ἥλιόν τε καὶ τὸ τοῦ ἡλίου (...). Τελευταῖον δὴ
οἶμαι τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασι οὐδ' ἐν ἀλλοτρίᾳ ἔδρᾳ φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ'

¹⁷⁴ La procesión, como se indicó en la nota anterior, era realizada en honor de la diosa extranjera Bendis, y no de las diosas del culto eleusino. Sin embargo, como se ha visto en la introducción, los misterios de Eleusis ofrecían, dada su importancia, un modelo a muchos otros cultos místéricos. Por tanto, dada la tardía adopción del culto de la diosa tracia (aprox. 430 a. C.; cf. Janouchová, 2013: 96), no parece improbable que sobre esta haya influido el culto de Eleusis.

¹⁷⁵ La κατάβασις también estaba asociada con Pitágoras y su mítico descenso al Hades (Cf. Burkert, 1972: 147-165).

¹⁷⁶ Cf. Clinton (1992: 16-19), Cornford (1945: 227) y Farrell (1999: 96-97).

¹⁷⁷ Tiene también otras apariciones menores, como en el descenso del ancestro de Gíges en el libro II (359d).

αὐτὸν καθ' αὐτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ δύναιτ' ἄν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν.¹⁷⁸

En primer lugar, miraría con mayor facilidad las sombras (...). A continuación, contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol (...). Finalmente, pienso, podría percibir el sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños. sino contemplarlo cómo es en sí y por sí, en su propio ámbito.

En todo el pasaje se destaca el campo semántico de la visión, en formas verbales como καθορῶ, θεάσαιτο, προσβλέπων, κατιδεῖν y θεάσασθαι, que remiten al momento de la visión de los ἱερά en la ἐποπτεία.

II.2 Recapitulación

Se ha argumentado que Platón, a lo largo de sus diálogos, presenta su concepción de la práctica filosófica en analogía con la iniciación mística. Esto es así porque esta última implicaba una transformación existencial del individuo –sea a través de una experiencia, como en Eleusis, sea mediante un saber adquirido, como en el orfismo– que moldeaba el modo en que se elegía vivir y proyectaba un destino *postmortem* dichoso, de modo que también se eliminaba el temor a la muerte. Esto último se lograba generando un vínculo más cercano y personal con el ámbito divino que el que ofrecía la religión tradicional. La práctica de la filosofía, para Platón, también cumplía estas características: delimitaba un modo de vida filosófico con una perspectiva escatológica positiva que incluía una relación con lo divino – en su caso las Ideas– más profunda.

Así, desde este marco, no es extraño que Platón retome el vocabulario, imagería y los conceptos de estas tradiciones. El vocabulario de Eleusis lo utiliza, como se ha visto en 2.1.1 y 2.1.2, para hacer referencia al momento de aprehensión gnoseológica de las Ideas, mientras que el del orfismo para expedirse sobre temáticas como la παλινεγεςία, la inmortalidad del alma, la concepción peyorativa de lo corporal y el destino del alma tras la muerte del individuo (cf. 1.2.5).

¹⁷⁸ República 516a6-b7.

Capítulo 3: El *Fedón* a través de los cultos místéricos.

El *Fedón* es, quizás, el diálogo platónico donde más aparecen la imaginería y la temática de los cultos místéricos. Si bien se ha visto que el vocabulario de estos últimos en otros diálogos de madurez es notable –en especial en *Fedro* y *Banquete*–, en el *Fedón* la propia temática escatológica de la obra hace que los motivos místéricos adquieran un carácter más privilegiado y ubicuo. En efecto, estos son notorios ya desde la misma puesta en escena de la obra, que comienza con el diálogo entre el pitagórico Equécrates y Fedón en la pitagórica ciudad de Flius.¹⁷⁹ Son, asimismo, las preguntas de los pitagóricos Cebes y Simmias hacia Sócrates las que en gran medida jalonan el desarrollo filosófico de toda la obra; preguntas que, en buena medida, manifiestan su filiación pitagórica.¹⁸⁰ Por su parte, el mito escatológico final, con su geografía siciliana, sus premios y castigos, y su *παλινεγενεσία*, recuerda al movimiento órfico y pitagórico del sur de Italia. Pero, sobre todo, son las reiteradas menciones, más o menos explícitas, de doctrinas de las tradiciones místéricas las que les confieren a estas últimas un lugar de decisiva importancia en el desarrollo filosófico de la obra. Esto último encuentra su expresión más acabada en 69c3-d2, cuando se afirma que quienes instituyeron las iniciaciones (τὰς τελετὰς ἡμῖν οὔτοι καταστήσαντες) no son otros que aquellos que han filosofado correctamente (οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς).

El presente capítulo tiene como objetivo mostrar cómo todas estas temáticas místéricas aparecen como maneras de hacer explícita la analogía que Platón mismo realiza –sobre todo en el periodo de madurez– entre la práctica de la filosofía y la iniciación mística (cf. 2.1). De este modo, se integrará cada una de las menciones o referencias en este propósito más general, haciendo patente el modo en que el filósofo transpone los elementos de los cultos místéricos para que la iniciación –y su práctica sostenida en el tiempo– se vuelva un modelo para su propia concepción de la práctica filosófica. Esto tendrá como resultado una apropiación de dichos elementos místéricos, pero justificados desde una perspectiva filosófica.

¹⁷⁹ Diógenes Laercio (VIII, 46) informa sobre Equécrates y la ciudad de Flius como pitagóricos, cf. Hacforth (1955: 29), y también Ebrey (2023: 21).

¹⁸⁰ La crítica, a partir de *Fedón* 61d7-8, oscila entre identificar a Cebes y a Simmias o como discípulos del pitagórico Filolao, o simplemente como conciudadanos. Sobre Filolao como una figura crucial en el desarrollo del pitagorismo antiguo, cf. 3.1.1.

Además, en línea con lo anterior, se abordará el episodio dramático de la reunión de Sócrates con sus discípulos en la prisión como si estuviese representando una iniciación místico-filosófica. Esta última revelaría, al igual que en las iniciaciones de los cultos místicos, la verdadera naturaleza del alma y su relación con lo divino; pero, a diferencia de estas, en la iniciación filosófica el aspecto ritual es sustituido por la indagación racional.¹⁸¹ Así, del mismo modo que sucedía en las celebraciones místicas, el temor a la muerte de los presentes en la prisión se elimina. Entendiendo los episodios dramáticos de ese modo, la estructura misma de la obra se dividirá según el modelo de la iniciación que se ha visto, por ejemplo, al analizar el *Banquete* (cf. 2.1.1).¹⁸² Esto último supone una partición entre los momentos de la purificación preliminar, del primer rito iniciático y, finalmente, del rito culmine.¹⁸³ Esta perspectiva tiene dos grandes ventajas. La primera es que permite integrar aspectos más ligados a lo estrictamente racional o filosófico –como los argumentos a favor de la inmortalidad del alma– con su trasfondo místico. La segunda es que hace manifiesta la función de Sócrates en la obra como iniciador; algo algunas veces mencionado en la crítica, pero nunca explorado totalmente.

III.1 Antes de la iniciación: la purificación y la muerte (61c-69e)

Luego del diálogo inicial entre los personajes de Equócrates y Fedón, que funciona a modo de prólogo de la obra, este último comienza a relatar los acontecimientos que tuvieron lugar el día de la muerte de Sócrates en la prisión. En 61c este último introduce en la conversación el motivo de que es preferible, para el filósofo, buscar la muerte y ejercitarse en ella. Esto suscita, por un lado, un diálogo en torno a qué es la muerte y cómo debe prepararse el alma ante ella, en el seno del cual se dan varias alusiones a sentencias o doctrinas místicas. Por otro lado, en esta parte de la obra Platón introduce su propia

¹⁸¹ Esta indagación racional cumpliría con las características presentes en las iniciaciones místicas vistas en la introducción de este trabajo, esto es, la transformación psicológica-existencial del iniciado que redundaría en la eliminación del temor a la muerte.

¹⁸² Como sostiene Guthrie (1990: 14), la atención a la relación que hay entre la forma y el contenido de los diálogos platónicos, que tiene como primer antecedente a Scheleiermacher, es una de las características de la crítica platónica en el s. XX. Entre los autores más destacables que han retomado esta consideración se encuentran Stenzel, Jaeger y Friedländer.

¹⁸³ Estos momentos, que coinciden con los tres primeros subtítulos del presente capítulo, son los siguientes: la purificación corresponde a 61c-69e, donde se aborda, justamente, qué se entiende por purificación y el modo en que debe realizarla el alma; el primer rito inicial tiene lugar con los primeros tres argumentos de la inmortalidad del alma en 69e-84b; y, por último, el rito final se extiende desde las objeciones de Simmias y Cebes hasta el argumento final a favor de la inmortalidad del alma, es decir, 84c-107b.

concepción de lo que es la purificación y de lo que es un alma purificada, realizando una verdadera transposición del lugar que ocupaba este concepto en las tradiciones mistéricas. El resultado es una primera aproximación preliminar a la naturaleza de la muerte y de la forma en que el alma se prepara para ella, que será justificada filosóficamente cuando comience la iniciación con los primeros tres argumentos de la inmortalidad del alma.

III.1.1 La muerte (θάνατος) y el estar muerto (τεθνάναι): antiguos y secretos λόγοι en torno al cuerpo y el destino del alma.

Ante la propuesta de Sócrates de que el que filosofa debe estar bien dispuesto a morir, el primer problema que surge es cómo armonizar esto con la aclaración, en 61b9, de que el suicidio está prohibido. La sorpresa de Cebes ante esta dificultad motiva la pregunta de Sócrates: “Τί δέ, ὦ Κέβης; οὐκ ἀκηκόατε σύ τε καὶ Σιμμίας περὶ τῶν τοιούτων Φιλολάῳ συγγεγονότες;” [¿Cómo, Cebes? ¿Tú y Simmias no han oído hablar de estas cosas cuando estudiaban con Filolao?].¹⁸⁴ Como se ve, el tratamiento de la actitud del filósofo ante la muerte se encuentra inserto, de entrada, en un contexto pitagórico.¹⁸⁵ En efecto, Filolao es una figura decisiva en el desarrollo del pitagorismo antiguo. Aunque su misma existencia fue cuestionada por algunos investigadores, sobre todo en la primera mitad del siglo pasado – dado que no se tienen testimonios pre-platónicos de él–, los trabajos posteriores suelen aceptar su historicidad en base a distinguir, de entre los fragmentos que nos han llegado, los que se consideran espurios de los auténticos.¹⁸⁶ La novedad que supusieron estos trabajos fue entender a Filolao como el autor del primer libro pitagórico, en la segunda mitad del s. V a. C..¹⁸⁷ Este texto sería la primera reflexión cosmológica-filosófica escrita de una tradición que

¹⁸⁴ *Fedón* 61d7-8; la traducción está tomada de Eggers Lan (1993), que se utilizará a lo largo de todo el trabajo, modificándose cuando fuera necesario. El participio συγγεγονότες viene del verbo συγγίγνομαι, que puede traducirse por “convivir”, aunque también hace referencia a la relación establecida entre un discípulo y su maestro (cf. Eggers Lan, 1993: 92, nota 22). De ahí que los investigadores oscilen entre interpretar a Filolao como maestro de Simmias y Cebes o simplemente como su conciudadano. Ejemplos de lo primero son Burnet (1911) y Ebert (2004); de lo segundo, Rowe (1995: 6-7).

¹⁸⁵ El *Fedón* en su conjunto responde a lo mismo: la obra se abre en la pitagórica *Flus* y cierra con el mito escatológico de marcado carácter órfico-pitagórico (cf. Kingsley, 1995: 88-95 y, en este trabajo, 3.4); cf. III.

¹⁸⁶ La de Frank (1923: 134) es la postura más extrema de entre las de la primera posición, para quien Filolao es una ficción platónica; Kirk y Raven (1957: 309), sin llegar a esos extremos, señalan los rasgos excesivamente sospechosos que giran en torno a los fragmentos de este filósofo. Para la segunda posición, que ve en Filolao un pitagórico histórico del cual nos han llegado auténticos fragmentos, cf. Burkert (1972: 218-276) y, sobre todo, el libro que Huffman (1993) le dedica a la cuestión.

¹⁸⁷ Cf. la discusión en Burkert (1972: 234-237). El autor resuelve así uno de los principales problemas en torno a la autenticidad de los fragmentos de Filolao: el de considerarlos espurios por creer que se habían basado en el

hasta entonces era oral y muy heterogénea.¹⁸⁸ El filósofo habría aportado, entre otras cosas, la noción de ἄπειρα y περαίνοντα [límite e ilimitado] como principios organizadores de lo real, junto con la de ἁρμονία [armonía], un tercera instancia que mediaba entre ellos.¹⁸⁹ Esto último será de especial relevancia en la discusión del alma como una ἁρμονία en el *Fedón*, abordada en 3.2.2.1.

La mención de Filolao aparece a propósito de la prohibición del suicidio. Ante la respuesta de Cebes, que afirma tanto en 61d8 como en 61e8 no haber escuchado nada claro (σαφής) sobre por qué no debe cometerse suicidio, Sócrates responde:

ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὥς ἐν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τις μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥᾷδιος διυδεῖν.¹⁹⁰

Lo que se dice sobre este asunto en **los círculos secretos**, a saber, que los hombres estamos en una suerte de **recinto de vigilancia** y que uno no debe liberarse a sí mismo ni escapar de él, me parece algo grande, aunque **no fácil de entrever**.

Esta es la primera vez que aparece en el diálogo una mención explícita a una doctrina misteriosa –en este caso “ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος λόγος”–, algo que sucederá algunas veces más a lo largo de la obra, sobre todo en la parte abordada en esta sección. Desde los escolios antiguos que nos han llegado (*OF* 429 I y II), hasta los recientes comentarios, la opinión de que “lo que se dice en los círculos secretos” remite a un contexto órfico-pitagórico es casi unánime.¹⁹¹ Esto está motivado, en gran medida, por otras menciones de la doctrina órfica del “σῶμα-σῆμα” en la obra platónica (cf. 1.2.5), como *Crátilo* 400c4 o *Gorgias* 493a, en donde se compara la relación del cuerpo con el alma con la de una tumba o un sepulcro. Asimismo, en *Crátilo* 400c5-7, se dice que “los seguidores de Orfeo” (οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα) utilizan la imagen de la prisión (δεσμοτηρίου εἰκόνα) para referirse a la situación del cuerpo respecto al alma.

testimonio de Aristóteles. Para el autor, por el contrario, Aristóteles mismo se basó en el libro de Filolao. En esto último lo sigue Huffman (1993: 63).

¹⁸⁸ Para la heterogeneidad del movimiento pitagórico pre-platónico, cf. Huffman (1993: 10).

¹⁸⁹ Huffman (1993: 40) ha señalado la importancia de tener en cuenta el número plural en ἄπειρα y περαίνοντα, que lo diferencia del ἄπειρον y πέρας [ilimitado y limitado] de *Filebo* 24e4. Sobre la ἁρμονία como una instancia mediadora entre estos dos conceptos, cf. Huffman (1993: 44 y ss.)

¹⁹⁰ *Fedón* 62b2-6.

¹⁹¹ Así Burnet (1911: 22) (basándose en Eurípides, *Resos* 943) y Dorter (1982: 19); Hackforth (1955: 48) agrega que parece más pitagórica que órfica. Rowe (1993: 128), sin embargo, es escéptico y aduce que Platón suele inventar sus propias fuentes, lo que no parece muy probable en una obra que está atravesada –y en varios casos de forma explícita– de elementos órficos y pitagóricos. Edmonds (2004: 177) afirma que, además de a los órficos, puede referir a otros grupos con creencias similares; pero, como ha notado Bernabé (2018: 64, nota 14), sería recomendable precisar mejor qué entiende por “otros grupos”.

Esto es especialmente relevante porque en el *Fedón* la imagen del cuerpo como prisión va a ser recurrente a lo largo del diálogo, pero no volverá a ser llamada φρουρά, sino, o bien δεσμωτήριον, como en este pasaje del *Crátilo* –o mediante alguna frase con los verbos δεσμεύω o ἐνδέω–, o bien, ocasionalmente, εἰργμός.¹⁹² Φρουρά, además de la acepción de prisión, tiene el sentido de “puesto de control” o “de vigilancia”, como se ha traducido siguiendo a Vigo (2015: 226, nota 29).¹⁹³ El uso de este término se explica porque, en la argumentación que le sigue al pasaje citado, Sócrates afirma que los seres humanos somos posesiones de los dioses y, por tanto, no nos es lícito suicidarnos, puesto que se enfadarían y nos castigarían, así como los seres humanos haríamos lo mismo si un esclavo nuestro decidiera suicidarse (62c-d). Afirmar en este contexto que se está en una prisión cuando se es una posesión de los dioses podría, por tanto, resultar fuera de lugar, ya que implicaría una noción peyorativa de las divinidades del todo ajena a la obra platónica;¹⁹⁴ de ahí que se use el ambiguo “φρουρά”.

Ahora bien, ¿por qué Platón abandona en el diálogo el término φρουρά y qué relación tiene esto con la justificación sobre la prohibición del suicidio ofrecida a través de un λόγος secreto? Como ha señalado Ebrey (2023: 56-57), la argumentación ofrecida por Sócrates de que el hombre no debe suicidarse porque los dioses lo castigarían no parece adecuarse a la imagen de la divinidad que se construye en los diálogos platónicos.¹⁹⁵ El Sócrates platónico hace uso de ella porque en la incipiente discusión aún no puede ofrecer una justificación que esté fundamentada más filosóficamente. Esta llegará, tras un largo recorrido, en 82e-83a, donde se afirma que el cuerpo es una prisión que aprisiona al alma a través de los apetitos y que por tanto el filósofo debe liberarse de él purificándose de lo corporal en la medida en que le sea posible. La purificación será una actividad sostenida que nunca se completará del todo, por lo que el hombre deberá esperar la muerte sólo cuando un dios lo libere (ὅν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσει), esforzándose en el proceso por llegar del modo más purificado posible. El

¹⁹² Para δεσμωτήριον cf. *Fedón* 114c1; para el campo semántico de δεσμεύω o ἐνδέω cf. *Fedón* 67d1-2, 81e2, 92a1. Para εἰργμός, *Fedón* 82e3 y 82e5.

¹⁹³ El sentido de “prisión” lo tiene, por ejemplo, en *Gorgias* 525a7, pero sin hacer referencia al cuerpo.

¹⁹⁴ Cf. la siguiente nota.

¹⁹⁵ “A vengeful god is about as un-Socratic and un-Platonic as possible (*Republic* 379b–c; cf. *Euthyphro* 6a–c, 14e–15a, *Timaeus* 29e–30b)” (Ebrey, 2023: 56).

suicidio, entonces, representaría un corte abrupto e ilegítimo en la purificación por la que el filósofo debe velar para llegar preparado al momento de morir.¹⁹⁶

Se ve entonces que ya desde la primera mención de una doctrina secreta en el diálogo se hace patente la operación que el filósofo llevará a cabo en toda la obra: Platón parte de lo afirmado en un contexto místico para expedirse sobre algún tema –en este caso, la relación del alma con el cuerpo y cómo esta debe actuar frente a la muerte–, pero reformula y justifica de otro modo aquello que le parece asumido de forma acrítica, ya que su verdadero sentido “οὐ ῥάδιος διδεῖν” [no es fácil de entrever] (62b6). Así, mientras que tanto él como el λόγος secreto comparten la prohibición del suicidio en base a entender al alma como habitando una prisión, la argumentación platónica supera el ingenuo supuesto de creer que no es legítimo suicidarse a causa del castigo de los dioses por una sofisticada concepción de lo que es el alma y de su radical separación del cuerpo. En este desarrollo, el filósofo también termina por coincidir en que el cuerpo es la prisión del alma, pero ya en un sentido por completo nuevo; en efecto, se ha realizado una transposición de los elementos místicos al nuevo contexto de la filosofía platónica. Más aún, como se ha mencionado en la introducción de este capítulo, el mismo desarrollo filosófico que apunta a mostrar la verdadera naturaleza del alma es presentado, en el diálogo, de forma análoga a una iniciación mística, lo que supone avanzar gradualmente por instancias intermedias hasta adquirir la plena comprensión. Así, mientras que en esta preparación preliminar se utiliza *φρουρά* para referirse al recinto en el que el ser humano habitaría, a lo largo del diálogo, y sobre todo a partir del momento que hemos denominado iniciación –desde las tres primeras pruebas de la inmortalidad del alma (cf. 3.2)–, se reemplazará por *δεσμωτήριον* (u ocasionalmente por *εἰργμός*). Es probable que Hackforth (1955: 48) esté en lo correcto al afirmar que la justificación de la prohibición del suicidio citada (62b2-6) sea más pitagórica que órfica (cf. n. 191), ya que en ese pasaje a la “prisión” no se la refiere, como se vio, con *δεσμωτήριον*, término que el propio Platón transmite que usaban los seguidores de Orfeo en *Crátilo* 400c7. De este modo, al utilizarse *δεσμωτήριον* en el resto del diálogo para referirse a la relación del cuerpo con el alma, pareciera haber un acercamiento mayor a la tradición órfica en detrimento de la pitagórica. O, mejor dicho, una mayor transposición de elementos órficos para expedirse sobre esa problemática.

¹⁹⁶ Fedón 67a6. Para el concepto de purificación cf. 3.1.2.

Luego de que Sócrates explica –de forma preliminar, como se ha visto– por qué el hombre no debe suicidarse, comienza su apología (63b) sobre por qué el filósofo debe estar bien dispuesto a morir. Esta discusión también estará marcada por una aproximación de carácter preliminar a la naturaleza de la muerte, que servirá únicamente como punto de partida de la verdadera justificación de la inmortalidad del alma que tendrá lugar a partir de las primeras tres pruebas.

En el comienzo de su apología, Sócrates afirma:

ὥστε διὰ ταῦτα οὐχ ὁμοίως ἀγανακτῶ, ἀλλ' εὐελπίς εἰμι εἶναί τι τοῖς τετελευτηκόσι καί, ὥσπερ γε καὶ **πάλαι λέγεται**, πολὺ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς.¹⁹⁷

De manera que, por tales motivos, no me irrito (...) sino que estoy esperanzado de que exista algo para los que han muerto y, según **se dice desde antiguo**, mucho mejor para los buenos que para los malos.

Se ha visto en este *πάλαι λέγεται* una referencia a creencias místicas.¹⁹⁸ El uso de referencias antiguas –ya sea a través de *παλαί* o de *παλαιὸς λόγος*– es un recurso que utiliza Platón para nombrar doctrinas místicas que le interesa retomar en sus discusiones filosóficas sin tener la necesidad de nombrar a sus fuentes.¹⁹⁹ Así, evita que queden vinculadas de forma peyorativa a estas o a los grupos que las utilizaban, de los cuales el filósofo es muy crítico (cf. 1.2.5). La promesa de una recompensa escatológica para un grupo selecto de personas, como la que se hace referencia en la cita, se adecúa con las creencias que tenían lugar en las tradiciones místicas, como atestigua, por ejemplo, el mismo *HH* II 473-82 y la recepción del orfismo que hace Píndaro en *Ol.* 2.68-72 (cf. 1.2.1). En este último, se mencionaba que quienes accedían a la isla de los bienaventurados eran aquellos que se mantenían apartados tres veces de lo injusto (*ἄδικων*), lo que vuelve más probable que Platón se estuviera basando en una tradición órfica u órfico-pitagórica, ya que en su concepción la virtud de la justicia también es un requisito.

La referencia del pasaje al ámbito órfico-pitagórico también se vuelve muy factible porque, si bien en la religión griega tradicional ya estaba presente, de algún modo, la idea de

¹⁹⁷ *Fedón* 63c4-7.

¹⁹⁸ Hackforth (1955: 42) identifica en él la promesa escatológica eleusina; Burnet (1911: 26), que lo vincula con el *πάλαιος λόγος* de 70c5 (cf. 3.2.1.1) apunta a doctrinas órficas y pitagóricas.

¹⁹⁹ En el *Fedón* serán recurrentes y serán analizadas en este trabajo (63c, 67c, 69c y 70c); fuera de él, tienen lugar en *Leyes* 715e y *Carta* VII 335c.

un castigo o beneficio *postmortem* (piénsese en los castigos de Tisio, Tántalo y Sísifo en *Od.* XI.576-600; o en Menelao, quien va a la isla de los bienaventurados en *Od.* IV.561-4 y Hes. *T y D*, 166-71), estos estaban circunscriptos a acciones especialmente impías o actos que nada tuvieran que ver con el comportamiento moral, como lo ejemplifica Menelao, quien se casa con Helena y entabla así un vínculo familiar con Zeus que le permite acceder a la isla de los bienaventurados. Esta idea de una justicia cósmica, que Platón parece tomar –total o parcialmente– de las tradiciones místicas, permeará todo su pensamiento escatológico y estará presente en todos los diálogos que aborden esa temática.²⁰⁰ Nótese que esta actitud, como se ve en el pasaje citado (εὐελπίς εἰμι), escapa a cualquier tipo de fundamentación racional y se mantiene en el orden de la creencia, lo que también lo acerca al ámbito de la religiosidad mística. Si bien en el desarrollo del diálogo se darán razones filosóficas que intentarán mostrar por qué al injusto o impuro no le espera un buen destino tras la muerte –concretándose esta idea en el mito que cierra el diálogo–, Platón nunca deja de ser consciente de las limitaciones que la temática ofrece al conocimiento humano.²⁰¹

Sócrates avanza con su apología sobre por qué el filósofo debe estar bien dispuesto a morir y en 64a ofrece la célebre sentencia de que adoptar la filosofía es “ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι” [ejercitarse para morir y estar muerto]. Esta afirmación será decisiva a lo largo de todo el diálogo y será abordada en el próximo apartado cuando se trate la purificación. La sentencia, pues, motiva el esclarecimiento de la naturaleza de la muerte:

–ήγούμεθα τι τὸν θάνατον εἶναι;

–Πάνυ γε, ἔφη ὑπολαβὼν ὁ Σιμμίας.

– Ἄρα μὴ ἄλλο τι ἢ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν; καὶ εἶναι τοῦτο **τὸ τεθνάναι**, χωρὶς μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὴν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ σῶμα γεγενῆσθαι, χωρὶς δὲ τὴν ψυχὴν [ἀπὸ] τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσθαι αὐτὴν καθ' αὐτὴν εἶναι; ἄρα μὴ ἄλλο τι ἢ ὁ θάνατος ἢ τοῦτο;²⁰²

–¿Creemos que **la muerte** es algo?

–¡Por supuesto! –repuso Simmias.

²⁰⁰ Incluso aparece ya en *Apología* 40a-42a, donde se dice que para el justo la muerte nunca puede ser un mal.

²⁰¹ En el *Fedón* esto también es notorio en las palabras de Sócrates en 114d y en la actitud de Simmias en 107b. Por otro lado, desde una perspectiva epistemológica, la propia separación del alma del cuerpo que debe emprender el filósofo es postulada, en vida, sólo en “la medida en que [el filósofo] puede” [ὅτι μάλιστα] y esta condición lo dejaría sólo “más próximo” [ἐγγύτατα] a conocer las Ideas (cf. 65a y 65e-66).

²⁰² *Fedón* 64c2-c8.

—¿Y es algo distinto de separar el alma del cuerpo? ¿Y **el estar muerto** no es esto: que el cuerpo, separado del alma queda apartado él mismo en sí mismo, mientras el alma, separada, a su vez, del cuerpo queda ella misma en sí misma? ¿Es la muerte otra cosa que esto?

Esta primera definición de la muerte no está del todo alejada de la concepción tradicional que de ella se tenía en la Grecia Antigua. Ya desde Homero está presente la creencia de que, tras la muerte del individuo, este persiste de alguna forma en el Hades, aunque su existencia fuera de tipo espectral y sombrío.²⁰³ La definición ofrecida, además, es filosóficamente problemática. En efecto, a los fines de una demostración de la inmortalidad del alma es una petición de principio: da por hecho que el alma se separa del cuerpo al morir y que, por tanto, sigue existiendo independientemente de él. Por supuesto, esto es notado en el diálogo y en 70a-70b Simmias le realiza a Sócrates la observación de que el alma bien podría disiparse inmediatamente tras la muerte del individuo. Pero esa misma objeción estimula un abordaje en términos mucho más racionales y filosóficos del problema de la naturaleza del alma y de la muerte del individuo. En consecuencia, como se viene afirmando en este trabajo, parece haber una división entre una instancia pre-filosófica en la discusión, marcada por afirmaciones no muy justificadas, y otra —a partir de 70a— que se destaca por su argumentación rigurosamente filosófica-racional. El diálogo propiamente filosófico, del mismo modo que el rito en una iniciación, está precedido por un momento preliminar que sirve como una instancia de adecuada preparación.

Por otra parte, en el citado 64c2-c8 hay una distinción que, como ha indicado Ebrey (2017: 17) ha sido pasada por alto por la crítica. En primer lugar se define a la muerte (τὸν θάνατον) y, luego, al estar muerto (τὸ τεθνάναι).²⁰⁴ Mientras que la muerte sólo implica una separación del alma con respecto al cuerpo, el estar muerto agrega algo más: es necesario que tanto el alma como el cuerpo queden ellos mismos en relación consigo mismos (αὐτὸ καθ' αὐτὸ y αὐτὴν καθ' αὐτήν).²⁰⁵ Es decir, el κατά agrega que la relación que cada uno debe

²⁰³ Cf. *Il.* XXIII.103 y *Od.* XI. En Homero, sin embargo, está ausente la noción de ψυχή tal como Platón la entendía, esto es, como una instancia plenamente consciente anterior y posterior al individuo encarnado; cf. Clarke (1999).

²⁰⁴ El hecho de que se haya pasado por alto la distinción seguramente se deba a que el final del pasaje se cierre con “¿No es esto la muerte (τὸν θάνατον)?”, ignorando el τὸ τεθνάναι. Pero esto no invalida de ningún modo la diferenciación realizada unas líneas antes.

²⁰⁵ Cf. la aclaración de la expresión en Ebrey (2017: 16). Se ha optado por traducir “él/ella misma” en lugar de “sola/o”, como eligen algunos traductores, ya que le es posible al alma operar αὐτὴν καθ' αὐτήν cuando el individuo aún está con vida (“en la medida en que le es permitido”, 79d; cf. también 67c5-67d), es decir, cuando

tener sea exclusivamente consigo mismo, sin ningún vínculo con el otro. Asimismo, el τὸ τεθνάναι indica, no un proceso, sino el final de uno;²⁰⁶ por el contrario, τὸν θάνατον, puede hacer referencia tanto al proceso como al resultado, aunque, por contraste con el τεθνάναι, en este caso debe entenderse como haciendo referencia al proceso de morir.²⁰⁷

Así, se configuran dos sentidos de inmortalidad en vínculo con los dos distintos modos de entender a la muerte en el diálogo: el primero atañe a la mera separación del alma del cuerpo que tiene lugar cuando se da la muerte (τὸν θάνατον) de cualquier individuo. Como tal, es una instancia objetiva que marca el final de la vida y ocurre del mismo modo para todos los seres humanos, asegurándoles a todos ellos que, una vez que mueran, su alma sobrevivirá a su cuerpo y serán, en ese primer sentido, inmortales. Por el contrario, el estar muerto (τὸ τεθνάναι) implica no sólo que el alma se haya separado *de hecho* del cuerpo, sino también que permanezca en relación consigo misma, sin mezclarse con ningún elemento corporeizante. Este estado sólo es asequible luego de una ardua preparación en vida por medio de la filosofía, en la que el alma, aun en un cuerpo, se acostumbra a estar sólo en relación con ella misma. En esa condición, el alma es inmortal entendida en este segundo sentido, como el estado al que se accede luego de un arduo proceso, en el que esta termina contemplando el ámbito eidético completamente des-somatizada. Este tipo de inmortalidad es la que la asemeja a la condición de los dioses y a la que Sócrates refiere cuando menciona que alguien así “μετὰ θεῶν οἰκήσει” [habitará con los dioses] (69d).²⁰⁸

Esta peculiar caracterización que Platón hace del alma en el *Fedón* lo aleja de un dualismo sustancialista de corte cartesiano en el que habría una férrea distinción entre el elemento anímico y el corporal. Por el contrario, como han señalado Fierro (2013) y Cornelli (2016), el alma parece tener una naturaleza mixta que, como tal, le permite asumir funciones de intermediación entre el ámbito inteligible y el sensible. Esto posibilita que, aun siendo

el alma está atada al cuerpo y de ningún modo sola. También es posible entender que en esas traducciones “sola” haría referencia a que ella *sola*, sin el cuerpo, está realizando su actividad, pero la traducción por la que se ha optado evita esa ambigüedad.

²⁰⁶ Para la opinión opuesta, cf. Burnet (1911: ad 62a5).

²⁰⁷ Cf. Ebrey (2017: 17, nota 38).

²⁰⁸ En efecto, como sostiene Brisson (2024: 162) basándose en *Fedro* 247d y 249c-d, es la calidad de la contemplación del ámbito eidético lo que hace que un dios sea un dios. Al ser humano le cabe la tarea de asemejar su contemplación al grado en que la poseen los dioses, en la medida en que les es posible; ese es el principio de la ὁμοίωσις θεῶ, que en el *Fedón* se configura como un ejercicio para la muerte (μελέτη θανατοῦ). También, como sostiene O’Brien (1984), este sentido de inmortalidad –compatible con el del *Fedón* y el *Fedro*– es el que está detrás del discurso de Diotima en el *Banquete*, a pesar de que en él se haga hincapié en la situación del alma en su ascenso erótico, cuando aún está encarnada.

semejante a las Ideas (cf. 3.2.1.3), pueda somatizarse en mayor o menor medida.²⁰⁹ Así, aunque *de hecho* el alma esté separada del cuerpo del individuo tras la muerte de este, en cierto sentido podrá incluso seguir atada a lo corporal si el individuo no se ha purificado de modo suficiente a lo largo de su vida a través de la práctica de la filosofía.²¹⁰ Esta distinción tiene como resultado que el acto de morir sea mucho más asequible que alcanzar el estado de estar –verdaderamente– muerto. En efecto, es condición suficiente, para morir, que el alma se separe del cuerpo; pero esto último sólo es una condición necesaria para estar muerto, dado que el alma, además, debe relacionarse únicamente consigo misma, sin ningún tipo de relación con el cuerpo y lo corporal. Mientras que a todos les sobrevendrá la muerte algún día, no todos podrán llegar a estar muertos. Es el filósofo quien deberá acostumbrarse, a través de la práctica de la filosofía, a adecuar su alma a que pueda estar ella misma consigo misma, desligándose, en la medida de lo posible (ὅτι μάλιστα), de su vínculo con el cuerpo, sus deseos, placeres, temores y percepciones. En otras palabras, es el filósofo quien deberá acostumbrarse a estar muerto para que, cuando llegue el momento de morir, esté verdaderamente preparado.

Esta radical distinción entre el cuerpo y el alma, junto con la concepción peyorativa del primero, sin duda recuerdan el tópico órfico del σῶμα-σῆμα que el mismo Platón nos transmite (cf. 1.2.5). Pero los puntos de contacto se hacen aún más numerosos cuando se tiene en cuenta que el filósofo entiende que este ejercicio para morir y estar muerto se realiza, como en el orfismo, con una continua y sostenida práctica de purificación (κάθαρσις); purificación que será decisiva, del mismo modo que lo era en la tradición órfica, para poder acceder a un destino *postmortem* dichoso. Se verá a continuación el modo en que Platón transpone la noción de purificación desde el ámbito místico.

III.1.2 La φρόνησις y la transposición de la purificación

La purificación era una práctica central de la religión griega, ya sea tradicional o mística.²¹¹ Esencialmente era un desprendimiento de lo que se consideraba una cierta

²⁰⁹ El término “somatización”, que expresa la cualidad del alma en virtud de la cual puede asumir atributos corporales, proviene de σωματοειδής (81b6 y 81c4); cf. Cornelli (2016: 213-215).

²¹⁰ El caso límite lo desarrolla Platón, no sin cierta ironía, en 81d-82a, cuando se refiere a las almas de los individuos que por un excesivo apego a lo corporal terminan rondando por monumentos y tumbas luego de muertas; un motivo similar al que, de forma popular, en nuestros días se hace referencia como el “alma en pena”.

²¹¹ La purificación también tenía un sentido médico, haciendo referencia a la actividad purgativa del cuerpo (cf. *Sofista* 227c). Sin embargo, en esta sección sólo se discutirá su sentido religioso. El campo semántico de la

contaminación (μίασμα), asociada a ámbitos como la enfermedad, la muerte, el nacimiento, lo relativo a la actividad sexual y también a la locura (Burkert, 1985: 79).²¹² También era necesaria para tener contacto con lo divino, por lo que tenía lugar antes de la entrada a los templos o de la realización de los rituales, sean del tipo que fueran. En ese sentido, actuaba como una forma de demarcar lo profano de lo sagrado.²¹³ La purificación tenía además otras funciones, menos vinculadas con la eliminación de algún daño y contaminación, como la purificación que precedía al momento de las comidas, la de ejércitos, y la de espacios comunales o políticos.²¹⁴ En esos casos, creaba situaciones especiales y generaba un vínculo comunitario entre los individuos (Parker, 1983: 20-31). La purificación, por último, también tenía una función socio-política: delimitaba a la comunidad con el afuera (Burkert, 1985: 76), por lo que muchas veces las ciudades debían purificarse tras haber sido víctimas de una incursión extranjera.²¹⁵

Las purificaciones pueden dividirse en dos tipos, según el modo en que eran realizadas (Edmonds, 2013: 230-233). Por un lado, estaban las performativas, que se llevaban a cabo o por purgación o por transferencia. En el primer caso se eliminaba la impureza por medio de fuego, agua, aire, incienso, etc; en el segundo caso, la impureza era transferida hacia otra cosa –objeto o persona–, como barro o sangre, o también por medio de otros actos, como una libación. Por otro lado, existía un segundo tipo de purificaciones, que se corresponde con las maneras usuales que había en la religión tradicional para solicitar el favor de los dioses, esto es, por medio de plegarias, sacrificios y de la realización de himnos.

purificación está formado por καθαίρω, καθάρος, καθάρσις y καθαρμός. Καθαίρω y καθάρος retienen el sentido original de la raíz de los términos, vinculado a una necesidad de higiene y a la actividad de aseo que en consecuencia se llevaba a cabo, sin que por ello se excluya el añadido de un sentido más religioso (cf. *Il.* XIV.71 y *Od.* XXII.462). Κάθαρσις y καθαρμός, por el contrario, parecen desligarse completamente de la noción de higiene y limpieza física, y trasladar su sentido a una purificación de índole enteramente religiosa (la transición a este sentido se encuentra en Heródoto, I, 35 y VII, 97; y su sentido netamente transpuesto ya en Esquilo, *Coéforas*, 968 y *Euménides*, 227-283). Cf. Eggers Lan (1993: 107, nota 52).

²¹² El propio Platón da en *Sofista* 226d la definición más extensa de καθαρμός de la que tenemos registro. Aunque se ajusta a lo dicho, no deja de estar inserta en el contexto de la discusión filosófica del diálogo.

²¹³ Esta marcada separación entre el ámbito de lo sacro y el de lo profano en la religión griega está presente en la propia terminología de lo sagrado. En efecto, ιερός marca un límite o prohibición. Aparece, por ejemplo, dicho del ἄδων de un templo haciendo referencia a lo prohibido de entrar en él sin preparación; o, dicho de un λόγος, de divulgarlo en contextos inapropiados. Ὅσιος, por su parte, se entiende en oposición con ιερός: si el dinero del templo es ιερός, todo el resto es ὀσιος. Remite a la desacralización de algo luego de su sacralización. Si ιερός define límites, ὀσιος es el reconocimiento de ellos desde afuera. Completan la terminología de lo sagrado ἅγιος/ἁγνός –aplicado tanto a cosas como a personas–, que remiten a una actitud y sentimiento de reverencia y fascinación. Cf. Burkert (1985: 269-271).

²¹⁴ Por ejemplo, la βουλή ateniense, cf. Parker (1983: 22).

²¹⁵ Como sucede con las ciudades griegas tras la invasión persa, cf. Parker (1983: 23).

En la práctica, ambos tipos de purificaciones aparecían indisolublemente ligadas en el complejo ritual que tenía por fin purificar al individuo o a la comunidad. Por último, también, las purificaciones pueden clasificarse según el modo en que la acción purificatoria actuaba, es decir, si se la llevaba a cabo para prevenir una contaminación, o si, por el contrario, se la realizaba para expiar una falta que ya había sido cometida (Edmonds, 2013: 217).

En síntesis, la purificación era una práctica habitual en el mundo griego antiguo que era llevada a cabo de forma cotidiana de acuerdo al ritmo marcado tanto por otros actos rituales –sacrificios, entrada a determinados lugares sagrados, etc.–, como también por acciones más alejadas de la esfera religiosa –la conformación de cuerpos políticos u otros actos comunitarios–.²¹⁶ En algunos casos, se observa también una necesidad excepcional de purificación; así ocurría en el caso de una invasión extranjera o de cierto presagio o calamidad efectiva de la que hiciera falta protegerse o revertir. Pero en todos los casos se enmarcaba dentro de una necesidad puntual y claramente identificada, de modo que nunca estaba motivada por sí misma.

Como ha señalado Edmonds (2013: 195-247), una de las características más importantes que distingue a las religiones místicas de la religión tradicional es la necesidad de una purificación sostenida en el tiempo e independiente de sus instancias de realización.²¹⁷ Para un iniciado lo relevante no era estar puro en relación con determinado acto o acontecimiento, sino estar puro en cuanto tal.²¹⁸ La purificación, por tanto, deviene un fin y no ya un medio, y pasa a regular la totalidad de la vida cotidiana, en lugar de determinados momentos puntuales de esta.²¹⁹

Esta forma de entender la purificación es la que tiene lugar en el *Fedón*. Como se dijo, Platón asocia la purificación al ejercicio sostenido que el filósofo debe llevar a cabo para que su alma opere ella misma en relación sólo consigo misma (αὐτὴν καθ' αὐτήν), sin

²¹⁶ Más alejada, entiéndase, en un sentido relativo. La religión tradicional de la πόλις griega se entretrejía con los asuntos cívico-estatales y con todo tipo de actividades y prácticas cotidianas

²¹⁷ El autor centra su análisis en el caso del orfismo, pero, como él mismo afirma (Edmonds, 2013: 223) la necesidad de una pureza sostenida y extraordinaria es válida también para el pitagorismo y para los misterios de Eleusis.

²¹⁸ Quizás el ejemplo que mejor ilustra esto sean dos laminillas áureas órficas halladas en Turios (OF 488-489), que comienzan “Ἐρχομαι ἐκ καθαρῶν καθάρᾳ” [Vengo pura de entre puros].

²¹⁹ La necesidad de estar puro se concreta en un determinado modo de vida, sea órfico o pitagórico. Edmonds (2013: 225), de todas maneras, rechaza la existencia de un modo de vida órfico, ya que entiende que lo único que aunaba al movimiento órfico era la preocupación excesiva y sostenida por la pureza, no así una doctrina y/o prerrogativas establecidas. Por el contrario, sí reconoce un modo de vida pitagórico. Para otro punto de vista cf. 0.2.4.

influencia del ámbito corporal. Dicha actividad sólo podrá ser realizada plenamente por el alma cuando efectivamente esté separada del cuerpo, es decir, cuando el individuo haya muerto (67a), pero mientras tanto supone una preparación para el morir y estar muerto (67e5). Así se la presenta en 67c5-d2:

Κάθαρσις δὲ εἶναι ἄρα οὐ τοῦτο συμβαίνει, ὅπερ **πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται**, τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατόν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνην καθ' αὐτήν, ἐκλυομένην ὥσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος;

La purificación es, como **se dice en la antigua sentencia**, separar al máximo el alma del cuerpo y que aquella se acostumbre a concentrarse ella misma en sí misma desde todas las partes del cuerpo y a recogerse y vivir en lo posible (...) sola en sí, liberándose del cuerpo, como si se tratara de cadenas.

Burnet (1911: 38) afirma que “**πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται**” remite a un contexto órfico.²²⁰ Luce (1951: 66-67), por el contrario, aduce que se está haciendo referencia a lo dicho anteriormente en la propia discusión.²²¹ Pero, como sostiene Eggers Lan (1993: 110, nota 56) no se halla en ningún momento anterior la misma frase a la que se hace referencia en el pasaje citado, aunque sí se fue desarrollando, como se verá a continuación, el motivo filosófico de que el alma debe actuar en relación consigo misma para estar pura. No parece, por tanto, haber elementos de juicio suficiente para posicionarse a favor de una de las dos interpretaciones.

La actividad del alma en relación únicamente consigo misma –su purificación– no es otra cosa que el dirigirse hacia la verdad y buscar, en consecuencia, la sabiduría (φρόνησις) (65b-c y 66e). Platón transpone la necesidad de estar constantemente purificado propia de las tradiciones místicas hacia un sentido epistemológico: la actividad del alma como tal es conocer y buscar la verdad; pero, para realizarla plenamente, debe desligarse de su relación con lo corpóreo, y en ese mismo movimiento es que se purifica. El filósofo ofrece dos razones por las que el cuerpo y sus afecciones resultan un impedimento para la actividad filosófica. La primera la dará en la parte del diálogo que se está analizando ahora y consta de dos partes: por un lado, el tipo de conocimiento que proporciona el cuerpo –a través de los sentidos– no

²²⁰ El investigador se basa en que estaría en relación con el ya analizado “**πάλαι λέγεται**” de 63c6 y el “**παλαιὸς λόγος**” de 70c5 (cf. 3.2.1.1), en los que la referencia al ámbito órfico y órfico-pitagórico es clara.

²²¹ Lo siguen varios comentaristas, entre ellos, Hackforth (1955), Gallop (1975) y Rowe (1993).

es del todo fiable (65b); por otro lado, las afecciones corporales –los deseos, temores, placeres y dolores– actúan como una constante distracción en el hombre, que le impide dedicarse a la filosofía (65c y 66b-d). Pero hay una segunda razón para evitar los afectos corporales que, sin embargo, se aclarará más adelante (83d-e); tendrá lugar en un contexto en el que la iniciación filosófica esté ya iniciada y se desarrolle, simplemente, una preparación para ella. En efecto, en 83d-e se aclara que el peor de los males que proporciona el cuerpo es hacerle creer al individuo que el objeto de lo corporal es lo más verdadero (ἀληθέστατον). Sin embargo, para llegar a esa instancia es necesario haber desarrollado con detenimiento el vínculo entre el alma y sus objetos de conocimiento, las Ideas (cf. 3.2.1.3); es decir, como se propone en este trabajo, habrá sido necesario que comience la iniciación filosófica que Sócrates realiza con sus discípulos.

El vínculo entre la κάθαρσις y la φρόνησις, por su parte, se hace explícito en 69b8-c3:

τὸ δ' ἀληθὲς τῷ ὄντι ἢ **κάθαρσις** τις τῶν τοιούτων πάντων καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ **καθαρμός** τις ἦ.

Lo realmente verdadero, en cambio, es que tanto la templanza como la justicia y la valentía son una especie de **purificación** de todas las cosas. La sabiduría misma es como un **rito purificador**.

Las virtudes o excelencias usuales en la obra platónica, como la σωφροσύνη, la δικαιοσύνη y la ἀνδρεία aparecen nombradas como κάθαρσις; mientras que sólo la φρόνησις aparece como καθαρμός. Como señala Rowe (1993: 151), κάθαρσις parece remitir a la adquisición efectiva de un estado, al que se accede a través de cualquiera de las tres virtudes, en tanto que καθαρμός hace referencia al medio mediante el cual la purificación efectivamente tiene lugar. Esta distinción es importante ya que aclara que todas las otras virtudes llegan a ser tales por acción de la φρόνησις (69a). En consecuencia, hacia su adquisición se dirigen todos los esfuerzos del filósofo que, mediante ella, en vida encuentra el correcto modo de vivir y, tras morir, logra estar verdaderamente muerto (τεθνάναι) y puro (καθαρός).

En la purificación a través de la φρόνησις el alma accede a un objeto de conocimiento que, en concordancia con lo que se viene diciendo, es del todo distinto a una entidad corpórea. Se presenta entonces a las Ideas (65d-e). La diferencia respecto al tratamiento que de ellas se hace en la sección del diálogo correspondiente a lo que se ha llamado la iniciación filosófica

(cf. 3.2) es que aquí meramente se las introduce, mientras que allí se las utilizará en el desarrollo de los argumentos;²²² en ese momento posterior del diálogo, Sócrates especificará, incluso, cómo él mismo cambió su forma de dar explicaciones cuando pasó a utilizar en ellas a las Ideas.²²³

En 66a1-3, hablando de quien se desliga de lo corporal y se relaciona únicamente con lo incorpóreo –las Ideas– a través del pensamiento, se dice que:

ἀλλ' αὐτῇ καθ' αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰλικρινὲς
ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν τῶν ὄντων...

Sería aquel que, sirviéndose del pensamiento en sí mismo, por sí mismo e **incontaminado**, intentara dar caza a cada una de las cosas reales, cada una en sí misma, por sí misma e **incontaminada**...

Platón realiza aquí una innovación respecto de toda la tradición que le precede, tanto religiosa como filosófica. Para la religión tradicional, el ejercicio de la purificación era una forma de delimitar y acercar, en un mismo movimiento, el ámbito de lo humano de lo divino. Así, en la realización de un sacrificio o en la entrada a un templo, la purificación permitía el contacto con lo divino pero, al tiempo, marcaba la diferencia entre los ámbitos instaurándose como una instancia liminal. Con todo, como ha señalado Parker (1983: 20), la necesidad de la purificación no estaba motivada por la pureza de los dioses, quienes no aparecían en la tradición como puros, sino como inmortales y poderosos. Platón, por tanto, reconduce la pureza desde un atributo necesario para el ser humano hacia una característica de lo divino, e invierte así lo que era su orden tradicional: el filósofo debe estar puro *porque* aquello con lo que se relaciona es puro.²²⁴ Eggers Lan (1993: 107, nota 52) ha notado esto mismo y agrega que, efectivamente, el vocabulario de la pureza no estaba nunca referido a lo divino antes de

²²² La presentación que Sócrates hace de las Ideas no supone una novedad en sus interlocutores –Simias y Cebes–, sino que estos las admiten como un supuesto compartido; cf. 65d4-6: “φαμέν τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν; –Φαμέν μέντοι νῆ Δία” [¿decimos que existe algo justo en sí o nada? –Lo decimos ciertamente, ¡por Zeus!]. Esto implica que la conversación tiene lugar entre filósofos. El detalle no va en detrimento de la interpretación de la reunión como una iniciación, sino que más bien resulta un argumento adicional para sostenerla. En efecto, la iniciación no supone convertir a los asistentes en filósofos –puesto que ya lo eran–, sino terminar de dirigir sus esfuerzos hacia el correcto uso de la argumentación filosófica para, así, tener conocimiento efectivo de temáticas que de otro modo sólo habrían aceptado ingenua y cuasi-filosóficamente.

²²³ En la llamada segunda navegación (τὸν δεῦτερον πλοῦν) de 99d, cf. 3.2.2.3.

²²⁴ Debe tenerse en cuenta que en Platón hay una distinción entre los dioses (θεοί) y lo divino (θεῖος). Mientras que los dioses platónicos son, como en la religión tradicional, corporales, lo divino por excelencia es el ámbito inteligible, es decir, las Ideas (cf. n. 141). Estas, sin ser dioses, proporcionan lo divino que hay en los dioses; como se sigue de *Fedro* 247d y 249c-d, lo inteligible aporta al dios su alimento y su propia divinidad. Sobre los distintos tipos de dioses en la obra platónica, cf. Brisson (2024).

Platón, excepto en aquellos casos en los que, en Homero, se hiciera referencia con él a la higienización de los dioses antropomórficos. Según el autor, el filósofo vuelve a lo divino incorpóreo por primera vez en la historia de la filosofía, ya que, si bien tanto en Jenófanes como en Parménides estaba presente una suerte de desantropomorfización, lo divino no dejaba de presentarse con alguna forma de corporeidad.²²⁵

Ahora bien, en el pasaje citado, cada objeto del pensamiento – ἕκαστον τῶν ὄντων – se presentan como εἰλικρινές [incontaminado]. Si afirmamos que Platón transpone el ámbito de lo puro desde lo humano a lo divino hubiéramos esperado, sin embargo, que lo real fuese καθαρά. Es, efectivamente, esa la forma en que aparecerá nombrado más adelante en la obra (79d2) “τὸ καθαρὸν τε καὶ ἀεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον” [puro, que siempre es, inmortal y que se comporta del mismo]. Tiene lugar, entonces, lo que se viene señalando desde el comienzo de este capítulo: Platón pospone el uso de la terminología más adecuada para una instancia del diálogo en la que ya haya sido presentada la naturaleza del alma en verdaderos términos filosóficos. Sólo cuando se haya mostrado la afinidad del alma con las Ideas es que tendrá sentido referirse a estas últimas como puras (καθαρά); es decir, sólo cuando haya comenzado a tener lugar la iniciación filosófica.²²⁶

Por último, sobre el final de la sección del diálogo que se está analizando, Platón introduce el pasaje en donde de forma más evidente se ve la influencia de los cultos místicos y su exigencia de purificación. Vale la pena citarlo en extenso:

καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι **πάσαι αἰνίττεσθαι** ὅτι ὃς ἂν **ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος** εἰς Ἄιδου ἀφίκηται **ἐν βορβόρῳ** κείσεται, ὁ δὲ **κεκαθαρμένος** τε καὶ **τετελεσμένος** ἐκεῖσε ἀφικόμενος **μετὰ θεῶν οἰκήσει**. εἰσὶν γὰρ δὴ, [ὥς] φασιν οἱ περὶ τὰς τελετὰς, **“ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δὲ τε παῦροι”** οὗτοι δ' εἰσὶν κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς.²²⁷

²²⁵ En el fr. 23 de Jenófanes, por ejemplo, se dice del dios que no es igual a los hombres en figura (δέμας) ni en pensamiento (νόημα), lo que implica que tiene, aunque diferente, alguna forma de ellos (cf. Kirk y Raven, 1957: 170). Parménides, por su parte, afirma en que el ser es semejante a “εὐκύκλου σφαίρης ὄγκῳ” [la masa de una esfera bien redondeada] (B8 43).

²²⁶ En 67b2 se había afirmado que μὴ καθαρῷ γὰρ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ἦ [al que no está puro no le es lícito tocar lo puro]. Sin embargo, esto parece una sentencia de alcance más general y no es claro que se esté refiriendo al ámbito eidético como sí en el pasaje de 79d2 citado. En efecto, una línea antes (67b1) para referirse a lo que es objeto de conocimiento había utilizado, nuevamente, εἰλικρινές: “γνωσόμεθα δι' ἡμῶν αὐτῶν πᾶν τὸ εἰλικρινές” [nosotros mismos conoceremos todo lo incontaminado].

²²⁷ Fedón 69c3-d2.

Y probablemente **los que establecieron las iniciaciones** no eran gente sin valor, sino que en realidad **desde antiguo** ha sido dicho, **en forma de enigma**, que aquel que llega al Hades como profano, sin iniciarse, irá a parar **al fango**; en tanto que quien llegue allí **purificado e iniciado cohabitará con los dioses**. Pues, como dicen los encargados de las iniciaciones, **“muchos son los portadores de tirsos, más pocos los poseídos por Baco”**, y estos, en mi opinión, son los que han filosofado rectamente.

Platón comienza la cita con “κινδυνεύουσι”, lo que marca el carácter conjetural del resto del pasaje.²²⁸ En efecto, el riesgo a asumir es doble: por un lado, que llegar no iniciado al Hades implique un castigo, así como que llegar iniciado un beneficio; por otro lado, más importante, que el ejercicio mismo de la filosofía sea como una iniciación misterica, ya que se dirá que los βάκχοι son los verdaderos filósofos.²²⁹ Ambos puntos implican, pues, un salto conjetural, sea porque no sabemos efectivamente cómo es la vida tras la muerte, sea porque entender a la filosofía según el modelo de la iniciación no resulta muy claro en un principio.

La mención de “οἱ τὰς τελετὰς ἡμῶν οὗτοι καταστήσαντες” [quienes instituyeron las iniciaciones] lleva a la discutida cuestión de dilucidar a qué tradición misterica se está haciendo referencia. Se ha propuesto que las τελαταί eran los ritos órficos, que eran los misterios de Eleusis, o que se estaba haciendo referencia a un rito de iniciación en general.²³⁰ Si bien la mención de los βάκχοι nos podría situar en un contexto órfico, la terminología de Eleusis (ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος) vuelve a dificultar la presencia de una sola tradición.²³¹ Aún más, si se tratara de iniciaciones órficas, resulta inesperado que las hayan instituido varias personas y no Orfeo, como el mismo Platón transmite que lo hace en *Protágoras* 316d.²³² Parece entonces que, como sostiene Rowe (1993: 151), se está haciendo referencia a una iniciación en general, en la que se destaca, sobre todo, la promesa de un beneficio o castigo

²²⁸ Bernabé (2016: 121-123) señala la recurrencia del verbo κινδυνεύω (“arriesgarse” pero también “es posible/probable”) a lo largo de todo el *Fedón*, que se ajusta tanto con el carácter falible del conocimiento sobre la temática escatológica, así como con la actitud del filósofo ante la muerte que, aun cuando tiene buenos argumentos para creer en la inmortalidad del alma, no deja de arriesgarse con un compromiso de fe sobre su destino *postmortem*.

²²⁹ Sobre la iniciación misterica como un modelo para la filosofía platónica, cf. 2.1.

²³⁰ Burnet (1911: 44-45) y Bernabé (2016) entienden que es órfico; Parker (1983: 282) sostiene que se refiere a los misterios eleusinos, aunque ya teñidos de algunos elementos órficos a partir del s. V a. C.; Rowe (1993:151) se inclina por una referencia a una iniciación en general.

²³¹ Si bien “τελεταί” con el tiempo pasó a utilizarse en relación con cualquier ritual de carácter misterico, la mención de ἀτέλεστος junto con ἀμύητος remite a la μύησις y τελετή eleusina.

²³² Bernabé (2016: 125), quien entiende que lo dicho es por entero órfico, señala que Platón evita nombrar a Orfeo para no desprestigiar el contenido que le interesa rescatar.

postmortem; y que, para tal fin, se usan sobre todo elementos órficos, pero también algunos eleusinos, en un contexto donde ambas tradiciones comenzaban ya a solaparse.²³³

Lo que se transmite se lo hace “πάλαι αινίττεσθαι” [desde antiguo a través de enigmas]. Ya se ha discutido a lo largo de esta sección el uso de πάλαι en las referencias mistericas.²³⁴ En cuanto a “αινίττεσθαι” –de “αἴνιγμα” [enigma o acertijo] –, es una forma de hacer referencia a que el contenido de lo que se discutirá no debe entenderse de forma literal sino que se le debe buscar un sentido más profundo.²³⁵ Como atestigua el Papiro de Derveni (cf. 1.2.3) esta era una práctica que ya comenzaba a instalarse en el campo filosófico. Tanto allí como en Platón se trata de una especulación filosófica que buscaba entender mejor lo propuesto por las tradiciones mistericas basándose en la lectura alegórica como un modo de filtrar el contenido profundo de la mera forma en que era transmitido.²³⁶ En el *Fedón*, algo similar ya había aparecido en 62b, cuando se decía que en los círculos secretos se afirmaba “μέγας τέ τίς μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥάδιος διδεῖν” [algo grande pero no fácil de entrever]. La transposición platónica de lo misterico implica, por tanto, trasladar el sentido original que tenían las afirmaciones o doctrinas en su contexto original hacia el contexto de la discusión la filosófica, con la consecuente transformación de aquellas. Así, parte del esquema original permanece –la necesidad de prepararse para morir dado que habrá un beneficio o un perjuicio– pero se modifica lo que no se adecuaba al marco racional –el modo de purificarse no es a través de rituales, sino de la práctica de la filosofía–.

Platón especifica cuáles son las dos alternativas para llegar al Hades y su respectivo premio o castigo. Por un lado, es posible llegar sin haberse iniciado y sin haber tomado parte en los ritos (ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος);²³⁷ el destino en ese caso es el de yacer en fango (ἐν βορβόρῳ κείσεται). Por otro lado, es posible llegar al Hades purificado e iniciado (κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος) y, por tanto, lograr habitar con los dioses (μετὰ θεῶν οἰκήσει). Antes de abordar en específico dichos elementos, se hará mención de una asimetría

²³³ Cf. Graf (1974).

²³⁴ Cf. n. 199.

²³⁵ Por ejemplo, en *Apología* 21b, αἴνιγμα es el oráculo que declara la superior sabiduría de Sócrates. En *Teeteto* 164e es la sentencia delfica “γνώθι σαυτόν” [conócete a ti mismo].

²³⁶ Esto se fundamentaba en que, mientras que los poemas podían ser escuchados por muchas personas, sólo el que estuviera iniciado estaba en condiciones de comprender, mediante su saber, el verdadero núcleo importante de lo transmitido. Otros ejemplos de esto en la obra platónica –también con tintes órficos– lo constituyen *Gorgias* 493ab y *Crátilo* 400c.

²³⁷ La μύησις parece ser, como en Eleusis, un requisito previo para participar en las τελεταί.

que ya fue señalada por Bernabé (2016: 127-128). Platón no contrapone, como se hubiera esperado, “ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος” a “μεμνημένος y τετελεσμένος”, sino que cambia “μεμνημένος” por “κεκαθαρμένος”. Esto se explica porque al filósofo le interesa retener, en su transposición, el vínculo con la κάθαρσις que viene desarrollando en el diálogo; de modo que lo que en la tradición mística hubiese sido “μεμνημένος” se reemplaza aquí por “κεκαθαρμένος”.

En cuanto a la alternativa desdichada, ἐν βορβόρῳ κείσεται [yacer en el fango], parece ser un castigo que circulaba en ambientes órficos. En dicho contexto aparece, efectivamente, en *Ranas*¹⁴⁵. Platón, en *Rep.* 363d5, afirma que tal castigo es afirmado por “Museo y su hijo” junto con el de llevar agua en un cedazo.²³⁸ Museo es un personaje ligado a Orfeo en la tradición ateniense que, sin embargo, suele aparecer como hijo de aquel y no como su padre.²³⁹ Con todo, seguramente “hijo” aquí remita al bardo tracio, en una cita deliberadamente imprecisa por parte de Platón, como suele hacer cuando cita a Orfeo o a sus poemas.²⁴⁰ El castigo de llevar agua en un cedazo también tiene lugar en *Gorgias* 493a-b, dicho por un κομψὸς ἀνὴρ [hombre ingenioso], de Sicilia o de Italia, es decir, alguien probablemente ligado a la tradición órfica, a la pitagórica o a ambas, por lo que es posible identificar tanto a este último castigo, como al de yacer en el fango, como parte de una tradición órfica común.

Habitar con los dioses (μετὰ θεῶν οἰκήσει) es la alternativa dichosa en el Hades. Platón retoma aquí del acervo órfico la imagen de que en el destino bienaventurado se estará en una relación de cercanía con los dioses; sin embargo, al igual que ya lo había hecho Píndaro, modifica la condición del iniciado: ya no será un dios, sino que sólo convivirá con ellos.²⁴¹ En el orfismo, al contrario, quien lograba purificarse podía acceder nuevamente a su naturaleza divina —que tenía por haber nacido a partir del cuerpo de Dioniso—.²⁴² Como sostiene Bernabé (2016: 128), “a Platón la promesa de convertirse en dios le ha parecido

²³⁸ Sin embargo, no es del todo claro que el sujeto gramatical de quien transmite dicho castigo sea efectivamente Museo y su hijo; cf. la discusión en Eggers Lan (1993: 114-115, nota 67).

²³⁹ Ligado a Orfeo suele aparecer en las otras menciones que de él hace Platón; por ejemplo, en *Protágoras* 316d.

²⁴⁰ Cf. Bernabé (2011: 19-48).

²⁴¹ En Píndaro, efectivamente, el iniciado no aparece con la condición de divino, sino con la de héroe. De todas formas, en la propia tradición órfica hay variaciones respecto al estado al que finalmente accede el iniciado purificado en el Más Allá; cf. n. 103.

²⁴² Cf. la laminilla órfica *OF* 488.9 θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο [dios serás, de mortal que eras]; sobre las laminillas órficas, cf. 1.2.2.

demasiado fuerte para recogerla literalmente y ha recurrido a una expresión dulcificada”. Sin embargo, la dulcificación de la expresión órfica no es el único motivo por el que el filósofo afirma que el alma convivirá con los dioses. Como se viene afirmando en este trabajo, Platón –principalmente en los diálogos de madurez– transpone la noción de lo divino hacia el plano metafísico-epistemológico de las Ideas (cf. 2.1). Así, convivir con los dioses puede entenderse, también, como haciendo referencia al estado del alma purificada que accede, tras la muerte, a estar en pleno contacto con el ámbito eidético. Esto mismo parece seguirse de 81a4-5 cuando, luego de extenderse sobre la afinidad que hay entre la ontología del alma y la de las Ideas, se dice que el alma “εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ τὸ αἰδὲς ἀπέρχεται, τὸ θεῖόν τε καὶ ἄθνατον καὶ φρόνιμον” [parte hacia lo que le es semejante, lo invisible, divino, inmortal y sabio].²⁴³

El pasaje de 69c-d se cierra con “ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δὲ τε παῦροι” [muchos son los portadores de tirso, pocos los poseídos por Baco] y la explícita comparación entre los βάκχοι y οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς [los que han filosofado rectamente].²⁴⁴ El verso, casi con seguridad, constituiría una cita de un poema órfico.²⁴⁵ Probablemente se refiera a que debía haber muchas personas que participaban en algún tipo de ritual de dicha tradición, pero pocas eran las que en verdad sostenían, en el tiempo, el modo de vida órfico, manteniendo de ese modo la pureza en base a una estricta observancia de las prerrogativas religiosas. “Βάκχοι”, por tanto, no remitiría a la adquisición transitoria de un estado extático, como en los rituales báquicos, sino a la obtención de un estado duradero y sostenido.²⁴⁶ El uso del perfecto en “πεφιλοσοφηκότες” marca asimismo este punto: la adopción de la filosofía es un

²⁴³ El alma, sin ser del todo inteligible, se asemeja a aquel ámbito (τὸ ὅμοιον αὐτῇ). Así, se configura como una instancia de mediación entre lo inteligible y lo sensible, somatizándose en mayor o medida de acuerdo al modo de vida que siga el individuo. Mientras que en el caso de los filósofos el alma se asemejará más a lo divino e inmortal, es decir, a lo intelegible, en el caso de quienes dirijan su vida hacia los placeres sensibles el alma, ante todo, se somatizará, adquiriendo atributos similares a afecciones corporales, como el de estar ebria (ὥσπερ μεθύουσα) de 79c8. Sobre la somatización del alma en *Fedón*, cf. Fierro (2013), Cornelli (2016) y 3.1.1.

²⁴⁴ *Ναρθήξ* era el material con los que se construían los tirsos de los cultos báquicos y también órficos.

²⁴⁵ Sin embargo, como ya ha señalado Burnet (1911: 45), Platón habría alterado el orden del verso, que comenzaría con πολλοί en lugar de ναρθηκοφόροι. Por otra parte, el adverbio ὀρθῶς también ha sido visto como una referencia al ámbito órfico por Dieterich (1893: 81, n. 2), quien argumenta que también aparece en otras obras con elementos órficos como *Aves* 690-692 y *Nubes* 250.

²⁴⁶ Cf. Bernabé (2016: 129-131) y 0.2.4.

práctica de vida sostenida, no la participación casual en discusiones de naturaleza filosófica.²⁴⁷

3.1.3 Recapitulación

En síntesis, Platón presenta en esta primera parte del diálogo una definición de lo que es la muerte y un desarrollo del concepto de *κάθαρσις* entendido como una separación del alma del cuerpo a través de la *φρόνησις*. Ambos tratamientos tienen la peculiaridad de que se enmarcan en una discusión de naturaleza preliminar, caracterizada por argumentaciones provisorias que en la siguiente parte del diálogo, cuando se haya presentado la naturaleza del alma y su afinidad con las Ideas, se especificarán mejor. En esta primera parte, a su vez, están muy presentes elementos de las tradiciones místicas que el filósofo emplea para explayar sobre las temáticas discutidas, aunque aparecen modificados –transpuestos– para que encajen mejor con el contexto filosófico y racional de la obra. Esta transposición conduce, sobre el final, a que la *κάθαρσις* que el filósofo debe realizar a lo largo de su vida se compare explícitamente con la iniciación mística y el estado que los *βάκχοι* buscan adquirir. En la siguiente parte del diálogo, el personaje de Sócrates precisará mejor, ya con argumentos filosóficos en los que se emplean a las Ideas, la naturaleza del alma y lo que le espera en el Más Allá tras la muerte del individuo. A esto último se le ha llamado la iniciación filosófica.

III.2 La iniciación filosófica a la naturaleza del alma y al uso de las Ideas (70a-107b)

A lo largo de esta parte del diálogo, el personaje de Sócrates comenzará a “iniciar” a sus oyentes en la verdadera naturaleza del alma, esclareciendo, así, su inmortalidad, su relación con lo divino y también cómo debe entenderse la muerte del individuo. La diferencia respecto a la parte anterior de la obra reside en que las argumentaciones tendrán más rigor filosófico, y se hará uso, en gran medida, de las Ideas. La tarea de dilucidar la naturaleza del alma puede entenderse, también, como un intento de corregir la posición pitagórica sobre esa temática, encarnada en los personajes de Simmias, Cebes y Equócrates. La iniciación filosófica, por tanto, no supone una iniciación a la filosofía, dado que dichos personajes ya eran –en mayor o menor medida– filósofos, sino que consiste en terminar de dirigir sus esfuerzos hacia un correcto modo de filosofar que les permita justificar racionalmente

²⁴⁷ La adquisición de un estado permanente –o duradero– también aparece, en la cita, marcado por otros participios perfectos: *κεκαθαρμένος* y *τετελεσμένος*.

creencias que aceptaban de forma acrítica por su filiación filosófica, así como también rechazar algunas infundadas.

Esta parte de la obra se divide, a su vez, en tres. En primer lugar, tienen lugar las primeras tres pruebas de la inmortalidad del alma desarrolladas por Sócrates. En segundo lugar, Simmias y Cebes le realizan dos objeciones que también darán pie para una digresión de Sócrates sobre por qué terminó adoptando las Ideas en sus explicaciones. Finalmente, esta parte concluye con la sección en la que se da la última prueba sobre la naturaleza del alma, enteramente fundada en el uso de las Ideas. Como se ve, se mantiene la estructura de paulatina aproximación a lo que finalmente se revela en último término, característica propia de las iniciaciones místicas y que también funciona al nivel del diálogo en su totalidad.²⁴⁸ Sócrates no podría haber comenzado con la última prueba de la inmortalidad del alma porque no habría habido lugar, por un lado, para las refutaciones de ciertas asunciones acríticas de raigambre pitagórica y, por otro, para una introducción al uso de las Ideas como principios explicativos en el desarrollo de un argumento filosófico.

III.2.1 Los primeros tres argumentos (70a-84b):

Esta parte de la obra comienza, a través de una intervención de Cebes, con un cambio de tono respecto de la indagación filosófica. El personaje le cuestiona a Sócrates que el alma, aunque pueda separarse del cuerpo al momento de la muerte –como se ha acordado de forma provisoria hasta ese momento–, sin embargo, puede perecer al momento de la separación, disipándose como humo y no logrando subsistir. Luego, agrega que:

ἀλλὰ τοῦτο δὴ ἴσως οὐκ ὀλίγης παραμυθίας δεῖται καὶ πίστεως, ὥς ἔστι τε ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τινα δύνανται ἔχει καὶ φρόνησιν.²⁴⁹

quizás se necesite de no poca convicción y fe para creer que, una vez muerto el hombre, el alma existe y cuenta con alguna **capacidad e inteligencia**.

La intervención marca hacia dónde se dirigirá la discusión filosófica a partir de ese punto: si la definición de la muerte dada en la parte anterior –la separación del alma del cuerpo– podía aún identificarse con la del acervo cultural religioso-mitológico tradicional,²⁵⁰ de lo que se

²⁴⁸ La comparación entre el desarrollo gradual de la práctica filosófica y la iniciación mística aparece de forma explícita en *Gorgias* 497c, donde Sócrates le cuestiona a Calicles actuar como si hubiera sido iniciado en los grandes misterios antes que en los menores.

²⁴⁹ *Fedón* 70b1-3.

²⁵⁰ En efecto, la muerte como separación del alma del cuerpo puede ajustarse incluso a la imagen del hombre en el Hades ofrecida por Homero. El punto ahora será mostrar por qué se permanece con φρόνησις, algo ausente en el relato homérico.

tratará ahora es de justificar cómo el alma subsiste con δύναμιν y φρόνησιν [capacidad e inteligencia], de modo que no sea necesario sostener esto sólo a partir de la convicción o la fe. Sócrates esbozará tres argumentos sobre la inmortalidad del alma con el objeto de responder a esta inquietud, mostrando cómo el alma puede no sólo subsistir, sino hacerlo con total uso de sus facultades intelectuales.

III.2.1.1 El argumento cíclico o de la παλιγγενεσία (70a-72e)

El primer argumento es el que se conoce como argumento cíclico. Mediante este, Sócrates afirma que todo lo que se genera lo hace a partir de un proceso que surge desde el estado opuesto. Así, del mismo modo que algo bello deviene tal a partir de haber sido feo, o algo rápido de haber sido lento, de igual manera el individuo llegará a estar vivo a partir de haber estado muerto. Lo interesante de este argumento es que Sócrates lo introduce de la siguiente manera:

παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος οὗ μὲμνήμεθα, ὥς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ,
καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων.²⁵¹

Hay una **antigua sentencia** de la cual **se nos ha hecho acordar**, según la cual allá existen los que llegan de acá, y nuevamente vienen aquí y nacen de los muertos.

Es decir, Sócrates comienza haciendo mención de la doctrina de la παλιγγενεσία y la expresa a través de un παλαιὸς λόγος, que se entreteje con las otras menciones anteriores que habían tenido lugar mediante el uso de “παλαί”, todas ellas relacionadas con la tradición mística (cf. 3.1).²⁵² La doctrina conformaba uno de los puntos más centrales del orfismo, donde el alma humana estaba obligada a reencarnar indefinidamente a causa de la culpa antecedente de la humanidad que consistía en haber surgido del cuerpo fulminado de los titanes asesinos (cf. 0.2.4). Aunque este motivo esté desarrollado en las tardías *Rapsodias*, la παλιγγενεσία está ya atestiguada en las fuentes órficas pre-platónicas (cf. I).²⁵³ desde la insinuación que sobre ella se hace en las láminas de hueso, hasta su presencia en los fragmentos con ecos órficos de Píndaro. En el pitagorismo, la παλιγγενεσία también cumplía un rol protagónico, y hasta el mismo Pitágoras afirmaba conocer sus vidas pasadas, así como reconocer el alma

²⁵¹ Fedón 70c5-8.

²⁵² Cf. n. 199.

²⁵³ La fecha de las *Rapsodias* –obra que poseemos en forma fragmentaria a partir de los testimonios de filósofos neoplatónicos– es discutida, principalmente porque se trata de una recopilación de poemas anteriores. Su datación es estimable entre el s. I a. C. y el I d. C. Cf. los puntos de vista en Edmonds (2013: 148).

de un viejo amigo encarnada en la de un perro.²⁵⁴ Empédocles, a su vez, se inscribe en esta misma línea órfica-pitagórica, pudiéndose reconocer el concepto en sus fragmentos (B 113, 115, 146, etc.; cf. 1.2.2). Por su parte, Platón mismo menciona la *παλιγγενεσία* en el *Menón* (81a-c), puesta en boca de sacerdotes y sacerdotisas sabias que daban razón de lo que sostenían (cf. 1.2.5) y también allí cita unos versos de Píndaro que hacen alusión a ella (cf. 1.2.1).²⁵⁵ Por tanto, que el *παλαιὸς λόγος* sea órfico-pitagórico parecería estar fuera de toda duda.²⁵⁶

Que el argumento se base en el pasaje de una entidad de un estado a su opuesto también podría remitir a la filosofía pitagórica. Como sabemos por Aristóteles (*Met.* A.5, 986a22–b2), esta tradición explicaba la totalidad de lo real en base a 10 pares de opuestos. Platón, como sostiene Ebrey (2023: 97), podría estar corrigiendo al pitagorismo, tomando de él la idea de que los opuestos cumplen un rol principal en el cambio de lo real, pero recusando la idea de que habría 10 pares de opuestos cumpliendo un rol privilegiado en el proceso.

Esta influencia pitagórica quizás también explique por qué, en el pasaje, Platón modifica el alcance que tenía la doctrina de la *παλιγγενεσία*. En efecto, mientras que en el orfismo esta sólo se limitaba a señalar que el alma humana renacería después de muerta, en la cita el filósofo amplía la extensión de lo que renace a todo aquello que fuese generado, abarcando así también a animales y plantas. De esta manera, la ampliación lo acerca, a su vez, al motivo eleusino del renacimiento de la vegetación y de la vida. Dado que en los misterios de Eleusis la fundación mítica de la agricultura y el aspecto escatológico del culto a las diosas Perséfone y a Deméter eran dos eventos que tomaban parte en la misma celebración, se ha llegado a pensar que el vínculo entre ellos consistiría en que en el ritual místico se develaría la analogía entre la vida del hombre y la del resto del mundo vegetal que, luego de morir, vuelve a renacer en el próximo ciclo (cf. 0.2.2).

Otro aspecto importante en el análisis del trasfondo místico del pasaje es el verbo *μυμνήμεθα*. El término, una primera persona en voz pasiva del verbo *μυμνήσκω*, supone que el concepto ha sido hecho recordado por otros –de ahí su traducción por “se nos ha hecho

²⁵⁴ Cf. D-K. 21B 7.

²⁵⁵ La otra referencia a *παλαιοὶ λόγοι* en Platón tiene lugar en la *Carta* VII 335, en donde se dice que aquellos revelaban que el alma era inmortal y sufría juicios y pagaba castigos cuando se separaba del cuerpo.

²⁵⁶ Ya Olimpiodoro, en su comentario, afirma la procedencia órfica del pasaje (cf. *Phd.* 10.6).

acordar”–, implicando así que no es de factura socrática.²⁵⁷ La interpretación activa del verbo –“nos hemos acordado”– que implica que la *παλιγγενεσία* ya había sido aludida en la reunión, sea por Sócrates o por algún interlocutor, debe ser descartada, puesto que esta es la primera vez que aparece el concepto en la obra.

La mención de este verbo, por otra parte, anticipa la función de la memoria en la argumentación siguiente. Debe notarse, en efecto, que si el objetivo era demostrar que el alma subsiste con *δύναμιν* y *φρόνησιν* en el Más Allá, el argumento es ciertamente deficiente. Sólo afirma que el alma renace, y no se expide sobre el estado epistémico *postmortem* de esta. Por ese motivo se ofrecerá un segundo argumento que tratará de subsanar esa deficiencia.

III.2.1.2 El argumento por reminiscencia (72e-78b)

El argumento de la reminiscencia es presentado por Cebes, quien lo conoce, como él afirma, porque Sócrates acostumbra mencionarlo.²⁵⁸ Aquel lo introduce en la discusión como una forma adicional de probar la inmortalidad del alma y, más específicamente, de su subsistencia con alguna capacidad epistémica. De forma simplificada, el argumento sostiene que, si conocer es recordar, es preciso que en algún tiempo anterior hayamos conocido las entidades de las que ahora nos acordamos (72e); y, si es posible recordar entidades de las que no es posible tener conocimiento en esta vida, de ello se sigue que necesariamente las hemos conocido en el Más Allá. Por tanto, el alma ha existido y conocido antes de nacer en un cuerpo. Como se ve, el punto fundamental del argumento reside en demostrar cómo es posible tener la certeza de que un tipo de conocimiento nunca es adquirible en esta vida, para poder así afirmar que, si se lo recuerda, se lo ha conocido antes de haber nacido. A ese esfuerzo se dirige el argumento de los leños, que muestra la imposibilidad de que el conocimiento de lo Igual en sí haya sido adquirido cuando el individuo está encarnado en un cuerpo.²⁵⁹

²⁵⁷ Eggers Lan (1993: 119, nota 72) sostiene que quizás se esté haciendo referencia a los sacerdotes y sacerdotisas de *Menón* 81a-c como los autores o transmisores de la doctrina. Lo más probable es que estos sean una referencia literaria a grupos órfico-pitagóricos históricos con los que Platón estuvo en contacto en su viaje a Sicilia.

²⁵⁸ El modo en que Cebes menciona que se realiza la *ἀνάμνησις* [reminiscencia] en 73b parece una clara referencia a *Menón* 89b9 y ss., donde por primera vez en la obra platónica se desarrolla esta noción.

²⁵⁹ En este trabajo no nos centraremos en los detalles y complejidades de la reminiscencia tal como aparece en el *Fedón*, sino sólo en su vínculo con elementos de las tradiciones místicas. Para lo primero, cf. Ebrey (2023: 100-130).

El argumento de la reminiscencia muestra el lugar central que en el *Fedón* ocupa la memoria en la conceptualización de la práctica filosófica y de su dimensión escatológica. Así, pueden distinguirse, en el diálogo, dos usos complementarios de la memoria. Por un lado, el de la reminiscencia misma, es decir, el recuerdo que se adquiere de las Ideas tras un largo ejercicio en la práctica de la filosofía, motivado en una primera instancia por la experiencia sensible.²⁶⁰ Por el otro, el acceso mismo a las Ideas le permite recordar al alma su verdadera conexión con lo divino.²⁶¹ Es decir, hay un primer uso de la memoria –la reminiscencia– que permite acceder, tras un largo recorrido, a un conocimiento, y uno posterior que, de forma más profunda, le hace posible al alma entender su verdadero origen. Desde una perspectiva escatológica, el primer uso es meramente un medio para el segundo, aunque tengan lugar casi de manera simultánea.

Ahora bien, es posible encontrar en el orfismo, salvando las diferencias, estas dos clases de usos. Si bien en esta tradición la reminiscencia entendida al modo platónico está totalmente ausente, sigue estando presente la idea de un ejercicio sostenido que se dirige a recordar un conocimiento privilegiado que le permite al iniciado acceder a un buen destino *postmortem*. En efecto, en las laminillas áureas el iniciado debe seguir la serie de instrucciones que ha aprendido en su iniciación, para lo está obligado a memorizar una serie de pasos.²⁶² Debe, pues, recordar cómo era la geografía del Hades para saber por cuál camino optar así como también de qué fuente beber y de cuál no; y debe, también, acordarse de las palabras precisas que tiene que pronunciar, ya sea ante los guardianes, ya sea ante Perséfone, para poder conseguir así un destino bienaventurado en el Más Allá (cf. 1.2.2). Pero este recuerdo de las instrucciones memorizadas en la iniciación implica, a su vez, una dimensión más profunda del uso de la memoria: al evitar beber de la fuente del olvido lo que el iniciado evita es perder su propia identidad, manteniendo consigo la memoria de lo que él es. Lo que el iniciado logra memorizar es, pues, su verdadera identidad y, con ella, su origen divino. Por el contrario, los no iniciados, que no accedieron a comprender su verdadera naturaleza y

²⁶⁰ Cf. la formulación platónica de la reminiscencia en el célebre ejemplo de los leños iguales y la Igualdad en sí de 74b-e. Sobre la reminiscencia y sus interpretaciones, cf. Scott (1987).

²⁶¹ La conexión del alma con lo divino a través de las Ideas se terminará de desarrollar en el tercer argumento de la inmortalidad del alma, cf. 3.2.1.3.

²⁶² En una laminilla de Hiponia, estas instrucciones incluso son presentadas como “Μνημοσύνας τόδε ἔργον [obra de Mnemósine]”; sobre la memoria en el orfismo, cf. n. 82.

origen, están condenados a caer en el olvido y, en consecuencia, a reencarnar nuevamente.²⁶³ La filiación divina del iniciado órfico es reconocible en frases de las laminillas áureas como “Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος” [Hijo de Tierra soy y de Cielo estrellado], presente a lo largo de varias laminillas encontradas en lugares diversos;²⁶⁴ “θεὸς ἐγένον ἐξ ἀνθρώπου” [Dios has nacido, de hombre que eras] (OF 487) y “καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὀλβιον εὖχομαι εἶμεν” [yo también me precio de pertenecer a su estirpe bienaventurada], dirigida hacia los dioses (OF 488).

En el pitagorismo y en Empédocles la memoria también tenía una función especial. Sabemos que tanto Pitágoras como Empédocles afirmaban acordarse de sus vidas pasadas. Este recuerdo modificaba la comprensión de lo que se entendía por el individuo al traspasar la experiencia singular de una vida concreta para entrelazarla con muchas otras pasadas. Lo curioso es que en ambos pensadores esta nueva concepción de la individualidad desembocaba, como hemos visto en el orfismo, en una filiación o identificación con lo divino. En Empédocles, esto aparece más claro (en parte porque poseemos más fragmentos suyos): en B 112 se dice “ἐγὼ δ’ ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός” [yo como un dios inmortal para ustedes, no ya mortal] y en B 113 “θνητῶν περίειμι πολυφθερέων ἀνθρώπων” [soy superior a los mortales que mueren muchas veces] (cf. 1.2.2). Por este último fragmento parece que en este pensador, al igual que en el orfismo, la comprensión de la naturaleza divina del alma traía aparejada una liberación del ciclo de las reencarnaciones.²⁶⁵ En Pitágoras, ante la ausencia de fragmentos, no es posible saber con certeza cuál sería el vínculo entre la reencarnación y la filiación divina del alma. Sin embargo, sí sabemos que, por ejemplo, él mismo afirmaba que era hijo de Hermes, e, incluso, que este mismo dios fue quien le había concedido la capacidad de recordar todas sus vidas pasadas.²⁶⁶ Como ha notado Ebrey (2023: 102), Platón parece retomar del pitagorismo –aunque hemos visto que no sólo de esa tradición– la idea de la *παλιγγενεσία* del alma y la de que el conocimiento adquirido antes de

²⁶³ En el *Fedón* el esfuerzo por no olvidar también tiene lugar: en 75d se dice que “τὸ γὰρ εἰδέναι τοῦτ' ἔστιν, λαβόντα τοῦ ἐπιστήμην ἔχειν καὶ μὴ ἀπολωλέκεναι ἢ οὐ τοῦτο λήθην λέγομεν, ὃ Σιμμία, ἐπιστήμης ἀποβολήν;” [El saber, en efecto, es esto: tras haber adquirido un conocimiento, retenerlo y no perderlo. Lo que llamamos olvido, ¿no es acaso, Simmias, una pérdida de conocimiento?] (Eggers Lan, 1993: 131). Los esfuerzos del filósofo, así como los del iniciado órfico, se dirigen a evitar el olvido.

²⁶⁴ Por ejemplo, en OF 474-484, encontradas en Tesalia, Eleuterna, Farsalo, Petelia, Entella e Hiponio.

²⁶⁵ Empédocles, sin embargo, para referirse a la entidad que permanece a lo largo de las reencarnaciones no utiliza *ψυχή*, sino *δαίμων*.

²⁶⁶ Cf. DL., VIII.4.

nacer cumple un papel fundamental en la vida del individuo. Pero, mientras que en el pitagorismo el conocimiento de vidas anteriores se tenía porque el alma había reencarnado, en Platón la *παλιγγενεσία* y la reminiscencia son independientes. Esto explica que, en el diálogo, ante la objeción de Simmias de que el argumento de la reminiscencia no prueba la subsistencia del alma después de la muerte, sino que sólo prueba que ha existido antes de nacer, Sócrates proponga combinar el argumento cíclico y el de la reminiscencia para subsanar esa dificultad (77b-78b). Así, vuelve a unir, desde lo argumental, dos motivos que en el pitagorismo eran aspectos indisolubles de una misma temática.

Tras la combinación de los dos argumentos, se podría haber concluido con éxito la discusión sobre la inmortalidad del alma y su destino tras la muerte. Sin embargo, Sócrates nota que sus oyentes no están del todo convencidos y, por tanto, ofrece una tercera prueba: el argumento de la afinidad del alma con las Ideas.²⁶⁷ Este constituye la otra cara del argumento de la reminiscencia: si el recuerdo de las Ideas motivaba, como en las tradiciones místicas, el recuerdo del origen divino del alma humana, Platón pasará ahora a formular en los términos de su filosofía esta relación del alma con lo divino.

3.2.1.3 El argumento de la afinidad del alma con las Ideas (78b-84c)

Las inquietudes de Simmias y Cebes respecto de que el alma pueda disiparse tras la muerte, luego de los dos primeros argumentos (77c-e), hace manifiesta la necesidad de una argumentación más rigurosa. En ese sentido, este tercer argumento funciona como un preámbulo a la prueba final ofrecida por Sócrates. En efecto, en ambas la naturaleza del alma, junto con el hecho de que sea inmortal, se aclaran a través de las Ideas. La diferencia reside en que mientras que en esta primera versión la ontología del alma aparece en analogía con la de las Ideas, en el argumento final la inmortalidad del alma será la conclusión de una larga cadena argumentativa que involucra, en su desarrollo, el empleo de las Ideas.

Platón comienza aquí, entonces, a terminar de desarrollar su propia concepción de la naturaleza del alma: si ya había transpuesto del pitagorismo y del orfismo la *παλιγγενεσία* y el uso de la memoria como vehículo soteriológico, su elucidación de la relación del alma con lo divino lo llevará a un plano estrictamente filosófico. Esta conceptualización, como se verá, a su vez proveerá la verdadera justificación filosófica de temáticas abordadas de forma

²⁶⁷ El contexto dramático en el que estas dudas se expresan es elocuente respecto al modo en que la reunión y el papel de Sócrates en ella tienen lugar en analogía con una iniciación mística, cf. 3.5.

provisoria hasta este momento en el diálogo, tales como el suicidio, la purificación, el uso de la φρόνησις y la filosofía como ejercicio para el morir.

El argumento parte de una premisa muy sencilla (78b): si se teme que el alma se disipe (ἀνερέσθαι), debe investigarse qué clase de cosas son las que se disipan y ver si el alma es una de ellas. Así, se distingue la clase de lo compuesto (σύνθετον) y de lo no-compuesto (ἀσύνθετον) y se afirma que las no-compuestas son aquellas que se comportan siempre igual y del mismo modo (ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχει), mientras que las compuestas son las que no lo hacen. Mientras que las compuestas se disiparán, las no-compuestas no lo harán. En este punto se introducen las Ideas y se las identifica con la clase de cosas no-compuesta. Luego (79a), esta distinción se relaciona, a su vez, con la contraposición entre visible (ὁρατά) e invisible (ἀίδη), y se especifica que lo corpóreo es visible mientras que el alma y las ideas, invisibles.

Platón establece entonces que el hecho de que el alma, siendo invisible, se dirija a lo que es invisible y no-compuesto es un argumento muy fuerte para sostener que el alma misma debe ser semejante a aquello a lo que se dirige:²⁶⁸

Ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ' αὐτὴν σκοπῇ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενῆς οὖσα αὐτοῦ ἀεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται, ὅταν περ αὐτὴ καθ' αὐτὴν γένηται καὶ ἐξῇ αὐτῇ (...) καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται;²⁶⁹

Cuando examina ella misma en relación consigo misma, parte hacia el lugar de **lo puro, siempre existente, inmortal** y que se comporta del mismo modo; por ser afín a esto, se queda por siempre a su lado, en la medida que permanece sola en sí misma y le es permitido (...) ¿No es a este estado del alma que se llama **sabiduría**?

Sócrates comienza entonces a terminar la iniciación de sus oyentes. Hasta entonces había mencionado que la filosofía era un ejercicio purificadorio a través de la φρόνησις, justificándolo de modo provisorio; ahora, en cambio, puede precisar el alcance de esto con todo rigor filosófico. El alma debe purificarse para acceder al ámbito de las Ideas, que es puro y, como los dioses homéricos, siempre existente e inmortal. Platón realiza de este modo

²⁶⁸ Es, en ese sentido, el argumento de que lo semejante busca a lo semejante (cf. 80b), tan caro a la filosofía antigua.

²⁶⁹ Fedón 79d1-4.

la transposición más radical de lo divino: si en las tradiciones místicas aún pervivía la noción tradicional de la divinidad antropomórfica (sea Perséfone o Dioniso en el orfismo, Hermes en Pitágoras o él mismo en el caso de Empédocles, ya que afirmaba su divinización) en el filósofo lo divino pasará a ser un atributo de las Ideas.²⁷⁰ En 80b1-3 la divinización del plano eidético se afirma de modo más explícito: “τῷ μὲν θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ (...) καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχῇ” [el alma es lo más semejante que hay a lo divino, inmortal, inteligible (...) y que se comporta siempre del mismo modo e idénticamente a sí mismo]. La φρόνησις, por tanto, será el medio idóneo para que el alma se purifique antes de entrar al ámbito divino porque es lo que más le permite ser como aquel: siempre del mismo modo e idéntico a sí mismo. Por tanto, lo que en las tradiciones místicas era un proceso ritual, Platón lo transpone a una actividad intelectual. La transposición platónica de los cultos místicos resulta, así, completa: el filósofo toma de aquellas tradiciones la necesidad constante de procurar estar purificado para tener contacto, tras morir, con lo divino, siendo el correcto modo de purificarse algo que se llega a conocer tras ser iniciado. Asimismo, también emplea a la memoria como medio de acceso a dicho ámbito y hace suya la noción de que quien no llegue purificado al morir no tendrá un destino dichoso en el mundo de los muertos. Finalmente, también toma el concepto de παλιγγενεσία como un elemento que cumple un papel importante en este proceso, como se vio en el primer argumento y que se retomará en el mito final.

Este trasfondo místico es retomado explícitamente por Platón en 81a, donde se dice:

Οὐκοῦν οὕτω μὲν ἔχουσα εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ τὸ αἰδὲς ἀπέρχεται, τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον, οἳ ἀφικομένη ὑπάρχει αὐτῇ **εὐδαίμονι** εἶναι, ὥσπερ δὲ λέγεται κατὰ **τῶν μεμνημένων**, ὡς ἀληθῶς τὸν λοιπὸν χρόνον μετὰ θεῶν διάγουσα;

¿no es cierto que si el alma se encuentra en tal situación [si ha filosofado], parte hacia lo que le es semejante, lo invisible, divino, inmortal y sabio, y al llegar allí le es permitido alcanzar la **felicidad** (...) y como se dice respecto de **los iniciados en los misterios**, pasando verdaderamente el resto del tiempo en compañía de los dioses?

²⁷⁰ Cf. n.142.

Sócrates, tras haber precisado la naturaleza del alma en el tercer argumento, está en condiciones de explicar la identificación que en 69c –antes de la iniciación– había realizado entre los que han filosofado y los βάκχοι (o los τετελεσμένος [iniciados]): ambos utilizan la purificación como un medio de llegar al ámbito divino y alcanzar así la felicidad; pero la identificación se realiza en forma de enigma (αἰνίττεσθαι), ya que sólo el que es filósofo comprende el verdadero modo de purificarse –a través de la φρόνησις– y lo que verdaderamente significa “habitar entre los dioses”, es decir, tener contacto con el ámbito de las Ideas.

En 82b10-c1 el destino que junto a los dioses tenía el iniciado en los cultos místicos volverá a aparecer transpuesto al ámbito de la filosofía. Allí se dice que “Εἰς δέ γε θεῶν γένος μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῷ ἀπιόντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι” [A la estirpe de los dioses no se le permite llegar a quien no ha filosofado [y esté] completamente puro], y en una laminilla órfica (OF 488) leemos que un iniciado, dirigiéndose a los dioses, afirma: “καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὖχομαι εἶμεν” [yo también me precio de pertenecer a su estirpe bienaventurada].

Asimismo, la iniciación a la naturaleza del alma le permite al Sócrates platónico avanzar sobre dos de las cuestiones que habían sido abordadas de forma preliminar en la parte anterior del diálogo: el suicidio y el desligamiento del cuerpo. Como se dijo en 3.1, la prohibición del suicidio no se fundamenta en que seamos propiedad de los dioses, sino en que la verdadera liberación (λύσει) se efectúa a través de la filosofía (82d);²⁷¹ y que, por tanto, el hombre debe conducirse por ella en lugar de liberarse de la vida por medio de la violencia. Por otro lado, la razón más profunda para sostener el desligamiento del cuerpo es que este conduce a creer que sus objetos son los más verdaderos (83c), y, en consecuencia, impide que el alma se dirija al ámbito divino de las Ideas y alcance la felicidad (εὐδαιμονία).

Al término de las primera tres pruebas, Sócrates ha intentado demostrar la inmortalidad del alma, así como que subsiste con φρόνησις tras la muerte del individuo,

²⁷¹ En 67a, antes de que comience la iniciación filosófica, Sócrates había dicho que era necesario purificarse hasta que “ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσει ἡμᾶς” [el dios mismo nos libere]. Ahora, en 82d, se afirma que la liberación y la purificación (λύσει τε καὶ καθαρῷ) se dan a través de la filosofía. Mientras que en la primera parte estaba más cerca a la escatología propuesta por las tradiciones místicas (cf. laminilla órfica (OF 485-6) “εἰπεῖν Φερσεφόνει σ' ὅτι Βάκχος αὐτὸς ἔλυσε” [Di a Perséfone que el propio Baco te liberó]), en la segunda, la iniciación filosófica ha tomado su lugar.

mostrando su verdadera naturaleza.²⁷² Sin embargo, la argumentación motiva dos objeciones por parte de Simmias y Cebes, que darán lugar a una última corrección platónica a temas pitagóricos: el alma como armonía y la transmigración tal como la entendía dicha tradición.

III.2.2 La corrección al pitagorismo: las objeciones de Simmias y Cebes (84c-96a) y la segunda navegación (99d-102a)

Las objeciones de Simmias y Cebes luego de los tres primeros argumentos evidencian que la iniciación filosófica no está del todo completa.²⁷³ En efecto, serán estas dos objeciones –sobre todo la de Cebes– las que conducirán a la demostración del uso de las Ideas en la argumentación filosófica y, junto con ella, a la formulación de la última prueba de la inmortalidad del alma. Pero ellas mismas parecen tener un propósito: el de eliminar cualquier residuo de pitagorismo en la interpretación de lo que es la filosofía y en cómo su ejercicio permite eliminar la ansiedad escatológica. Lo que tienen en común ambas objeciones es que parten de presupuestos pitagóricos que dificultan la comprensión de la naturaleza del alma tal como ha sido planteada por Sócrates y, en consecuencia, también obstaculizan el cese del temor a la muerte que esta había ofrecido. Las objeciones girarán en torno a dos temas centrales del pitagorismo: la de Simmias, del alma como armonía; la de Cebes, del modo en que la transmigración tenía lugar en esta tradición.

III.2.2.1 La objeción de Simmias (84c-86d, 91b-95a)

Al momento de comenzar su objeción (85c), Simmias afirma que la naturaleza falible de lo que se está discutiendo obliga a, o bien tomar la mejor y más irrefutable de las proposiciones humanas (ἀνθρωπίνων λόγων), o bien hacer el viaje sobre una embarcación más firme, sobre alguna palabra divina (θείου λόγου τινός). Burnet (1911: 85) ha señalado la posible alusión a una doctrina órfico-pitagórica de θείου λόγου τινός, aunque, como advirtió Eggers Lan (1993: 149, nota 136), tampoco disponemos de muchos elementos para saberlo con seguridad. Sea como fuere, la metáfora de la embarcación y el viaje conecta lo dicho por Simmias con lo que Sócrates más adelante afirmará en su “segunda navegación” de 99d1. Ambas posiciones están en las antípodas la una respecto de la otra: mientras que Simmias sostiene que la firmeza en una argumentación se basa en tomar una proposición bien probada

²⁷² Sobre los dos sentidos de inmortalidad que están presentes en la demostración, cf. 3.1.1.

²⁷³ En 84c6 el propio Sócrates afirma que la argumentación “ἔχει ὑποψίας καὶ ἀντιλαβάς” [admite aún muchas dudas y objeciones].

o, en el mejor de los casos, una divina, para Sócrates la firmeza de un argumento radica en la capacidad de ser puesto a prueba y en la coherencia de lo que se puede extraer de él (100e, 101d). Esta forma de comenzar es relevante porque resume el sentido de las objeciones en el diálogo: Sócrates buscará que sus discípulos lleguen a desarrollar por sí mismo las pruebas de aquello que sostienen, independientemente de que también puedan estar legitimadas por tradiciones tan antiguas como venerables, así como por la tradición filosófica pitagórica, que en tanta estima tenía Platón.²⁷⁴

La objeción de Simmias se basa en sostener que el alma es una armonía de elementos del cuerpo, como lo caliente y lo frío o lo seco y lo húmedo (86b). En consecuencia, al ser la armonización de dichos elementos, es esperable que cuando el individuo muera y se pierda la relación entre ellos, el alma se destruya. La identificación con una doctrina pitagórica surge, en el texto, a partir de que Simmias la presenta con una primera persona del plural (ὁπολαμβάνομεν, 86b6). Aun suponiendo que ese “nosotros” no refiera a los pitagóricos, como mínimo incluiría a él y a Cebes, que ya fueron presentados como discípulos del pitagórico Filolao en 61d. Por otro lado, en 88d-e, el personaje de Equécrates –que la tradición incluye entre los pitagóricos—²⁷⁵ expresa su preocupación ante lo objetado por Simmias afirmando que él mismo había sostenido esa doctrina. Por consiguiente, no es improbable pensar que la primera persona del plural hace referencia a la escuela pitagórica, de la que Simmias, Cebes y Equécrates formaban parte o, cuanto menos, con alguna de cuyas doctrinas simpatizaban.

Por otro lado, por fuera del *Fedón*, sabemos que Filolao ha tratado sobre la temática del alma en su libro, el primer registro escrito de un autor pitagórico.²⁷⁶ Además, como se ha mencionado, el concepto de “armonía” era uno de los tres pilares de su filosofía, junto con el de lo ilimitado y lo limitado (cf. 3.1.1). Dado que la doctrina del “alma-armonía”, tal como aparece en el *Fedón*, tiene puntos de contacto con teorías médicas, Burnet (1911: 82) ha señalado que es probable que este filósofo intentara articular doctrinas pitagóricas con los desarrollos de la escuela médica siciliana, que a su vez se basaba en los cuatro elementos de

²⁷⁴ Cf. *República* 600b.

²⁷⁵ Sobre Equécrates como pitagórico, cf. n. 179.

²⁷⁶ De los fragmentos considerados genuinos, el 13 trata sobre el alma, si bien allí no se menciona el concepto de “armonía”; cf. Huffman (1993: 307-332).

Empédocles y sus oposiciones.²⁷⁷ Sabemos que Filolao trató sobre temáticas de medicina por el testimonio que nos transmite el peripatético Menón.²⁷⁸ Por tanto, es muy probable que este filósofo fuese la fuente de Simmias y Cebes; y el primero, a su vez, la viera como una explicación de alguna doctrina pitagórica;²⁷⁹ como mínimo, eso parecería ser lo que Platón intenta transmitir. El blanco de la crítica platónica será, por ende, una doctrina pitagórica, puesta en boca de Simmias.

La refutación de Sócrates constará de tres partes (91c-95a). La primera, mostrará las inconsistencias en las que Simmias cae al sostener el argumento de la reminiscencia y la concepción del alma como armonía. La segunda se basará en que si el alma fuese una armonía resultante no podría ser activa respecto del cuerpo, sino sólo pasiva, mientras que la experiencia enseña que esto último no se da en todos los casos. Por último, hay un tercer argumento que sostiene que mientras que las armonías pueden ser más o menos armonías, el alma no puede ser más o menos alma.²⁸⁰

A los fines de este trabajo, es interesante destacar que, cuando Simmias se encuentra en la disyuntiva de optar o por la reminiscencia o por el alma como armonía, afirma:

Πολὺ μᾶλλον, ἔφη, ἐκεῖνον, ὃ Σώκρατες. ὅδε μὲν γάρ μοι γέγονεν ἄνευ ἀποδείξεως μετὰ εἰκότος τινὸς καὶ εὐπρεπείας, ὅθεν καὶ τοῖς πολλοῖς δοκεῖ ἀνθρώποις (...) ὁ δὲ περὶ τῆς ἀναμνήσεως καὶ μαθήσεως λόγος δι' ὑποθέσεως ἀξίας ἀποδέξασθαι εἴρηται.²⁸¹

Me quedo con el primero [la reminiscencia], Sócrates; pues el segundo lo adopté sin demostración, en base a una cierta probabilidad y conveniencia, como le sucede a la mayoría de los hombres [que lo han adoptado]. (...) Por el contrario, el argumento referente a la reminiscencia y el aprendizaje fue anunciado gracias a una tesis digna de ser aceptada.²⁸²

²⁷⁷ En Platón mismo aparece un desarrollo semejante al del alma como armonía de elementos del cuerpo en boca del médico Erixímaco en el *Banquete*.

²⁷⁸ Cf. D-K. 44A 27.

²⁷⁹ Burkert (1972: 277) también sostiene que probablemente Filolao entendiera sus desarrollos filosóficos como maneras de explicitar la filosofía del maestro Pitágoras.

²⁸⁰ Cf. la discusión detallada de los argumentos en Ebrey (2023: 193-207).

²⁸¹ *Fedón* 92c11-d7.

²⁸² La aclaración, entre corchetes, de “la reminiscencia” es un agregado propio; la aclaración de “que lo han adoptado” es una aclaración del traductor, Eggers Lan. Este último traduce “ὑποθέσεως” por “tesis”, en lugar de “hipótesis” para desvincularla del uso que tiene en *Menón*, vinculado a la geometría; cf. Eggers Lan (1993: 165, nota 167).

El primer punto de crítica es metodológico. Mientras que las tradiciones mistéricas y la misma tradición pitagórica, con su modo de vida filosófico, pueden servir como modelos para la filosofía platónica, la diferencia, con todo, es radical: en esta última lo que se sostiene siempre se justifica por la vía racional-filosófica, nunca se adopta desde una fuente externa, por más legitimada que estuviese. En la cita, esto es lo que les ocurre a “la mayoría de los hombres [que lo han adoptado]”, es decir, a los pitagóricos que aceptan dicha doctrina por pertenecer a esa misma escuela. La concepción pitagórica del alma como armonía, pues, debe descartarse por entrar en conflicto con la tesis bien probada de la reminiscencia, de cuño platónico.

El segundo punto refiere a las consecuencias que se siguen del alma-armonía. En efecto, esta concepción anula cualquier tipo de sobrevivencia del alma tras la muerte del individuo. Por tanto, es un blanco de críticas obligado para la filosofía platónica que, como las tradiciones mistéricas, asume la temática escatológica como una instancia insoslayable dentro de la práctica misma de la filosofía. Esa falencia será el trasfondo sobre el que se asienten los dos argumentos restantes para rechazar la posición. A su vez, la crítica también es válida al interior mismo del pitagorismo, ya que esta tradición afirmaba dicha concepción del alma y, también, la *παλιγγενεσία* de la misma. Así, la refutación platónica apuntaría también a mostrar, no meramente el hecho de que ambas nociones son incompatibles –puesto que no se hubiera necesitado mucha reflexión–, sino las contradicciones a las que puede arribar una práctica filosófica que no se conduzca con rigurosidad, como la de los pitagóricos, al menos en este respecto. La *παλιγγενεσία* volverá a aparecer en la objeción de Cebes.

III.2.2.2 La objeción de Cebes (86d-88c, 95a)

La objeción de Cebes es la última prueba que debe pasar la concepción del alma que el personaje de Sócrates está defendiendo. El tratamiento que de ella hace Cebes conduce la discusión hacia el último argumento a favor de la inmortalidad del alma, pasando por un interludio en el que Sócrates hace mención de su autobiografía intelectual y realiza una defensa del método filosófico que consiste en la utilización de las Ideas en las explicaciones. A diferencia de Simmias, Cebes no rechaza, en su objeción, dos de los pilares sobre los que se basa la concepción socrático-platónica del alma en el *Fedón*: su trascendencia respecto al cuerpo y su transmigración. Por esa razón, la objeción debe ser respondida de forma más

rigurosa, y se genera, así, la continuidad señalada entre su formulación y el argumento final elaborado por Sócrates.

La objeción plantea que, si bien el alma es más duradera que el cuerpo, podría pasar que el alma fuese más duradera que muchos de sus cuerpos, pero no más que el último de ellos. En consecuencia, el individuo no podría tener, antes de morir, confianza en que su alma vaya a subsistir. Cebes desarrolla este argumento en dos escenarios posibles, utilizando la imagen de un *ἀνθρώπου ὑφάντου πρεσβύτου* [anciano tejedor] (87b5): los vestidos que este teje representarían a los diferentes cuerpos. En el primer caso, los vestidos que realizaría y usaría a lo largo de su vida serían los “múltiples” cuerpos que iría renovando durante una única vida (87e). En el segundo (88a), los diversos vestidos serían los distintos cuerpos que el alma encarnaría en cada una de sus reencarnaciones. De esta manera, con esta segunda alternativa, se abre la posibilidad de que, aun partiendo de una postura pitagórica que acepte la *παλιγγενεσία* del alma, no se esté en condiciones de superar la ansiedad escatológica. Cuando Cebes afirma que: “ἀλλὰ μηδὲν κωλύειν καὶ ἐπειδὴν ἀποθάνωμεν ἐνίων ἔτι εἶναι καὶ ἔσεσθαι καὶ πολλάκις γενήσεσθαι καὶ ἀποθανεῖσθαι αὖθις” [nada impide que las almas de algunos subsistan tras la muerte y continúen existiendo, y nazcan muchas veces y mueran otras tantas] seguramente tenga como horizonte de referencia a los pitagóricos y particularmente a la figura paradigmática de Pitágoras. Podría argumentarse, sin embargo, que, dado que la *παλιγγενεσία* ya había sido tratada por el mismo Sócrates en el diálogo, se esté retomando ese desarrollo sin que suponga necesariamente una referencia pitagórica. Pero frente a aquello debe tenerse en cuenta que tanto Simmias como Cebes en sus objeciones parecen ignorar o haber olvidado los primeros dos argumentos de Sócrates, esto es, el argumento cíclico y el de la reminiscencia. En efecto, Simmias, como se vio, reconoce inmediatamente la contradicción que se genera si sostiene tanto el argumento de la reminiscencia como la concepción del “alma-armonía”. De igual manera, Cebes no parece tener en cuenta el argumento cíclico, que es el que había traído a la discusión la *παλιγγενεσία*, puesto que este argumento afirmaría que el individuo pasa indefinidamente de un estado a otro, sin lugar para que se destruya en el proceso.²⁸³ Ambas objeciones, más bien, parecen

²⁸³ En efecto, como sostiene Archer-Hind (1883: 75) el argumento cíclico probaría que la cantidad de almas sería una medida constante –algo semejante al actual principio de conservación de la energía–, sin lugar para la aparición de nuevas o la destrucción de algunas de ellas. Por otro lado, Cebes comienza su objeción (87a) de la misma manera que antes había objetado al argumento de la reminiscencia (77b): este último sólo prueba la

apuntar únicamente al argumento de la afinidad entre el alma y las Ideas; y surgir, como se viene sosteniendo, desde las posiciones pitagóricas de ambos personajes.

Es posible reconocer, asimismo, en la metáfora del cuerpo como el vestido del alma una influencia pitagórica. Se ha visto que Empédocles (cf. 1.2.2), un pensador emparentado con dicha tradición, también utilizaba dicha analogía en B 126: “σαρκῶν ἀλλογνῶτι χιτῶνι” [una túnica de carnes que le es extraña [al alma]].

Como se mencionó, Sócrates responderá a esta objeción con su argumento final a favor de la inmortalidad del alma. Lo que interesa destacar aquí es que se trata de una corrección platónica al pitagorismo: al igual que la objeción de Simmias, el trasfondo de esta crítica es hacer patente las falencias del pitagorismo para arribar de forma rigurosa a la verdadera naturaleza del alma y para emplear, con vistas a ese propósito, una adecuada argumentación que impida caer en las contradicciones y errores de los que son víctimas tanto Simmias como Cebes. Este último punto, de naturaleza metodológica, ya había sido anticipado en la objeción de Simmias, pero en la siguiente sección del diálogo será abordado de manera exhaustiva. La iniciación filosófica de Sócrates sólo se completa con la revelación del correcto modo de filosofar fundado en el empleo de las Ideas en las explicaciones, que será una instancia necesaria para la formulación de la última prueba y para la superación total del pitagorismo.

III.2.2.3 La segunda navegación: las Ideas y el método hipotético (99d-102a)

Sócrates comienza, en 99d, la explicación de lo que él denomina su segunda navegación (τὸν δεῦτερον πλοῦν). El pasaje previo está ocupado por un breve racconto de su autobiografía intelectual (96a-99c), donde se explica por qué comenzó adoptando una noción de causalidad mecanicista o material y cómo luego la abandonó, así como el hecho de que encontró insuficiente el libro de Anaxágoras a la hora de proponer un tipo distinto de causalidad, la teleológica.

preexistencia del alma respecto del cuerpo, no su subsistencia tras la separación con aquel. En aquel momento, Sócrates había sugerido que se combinen el argumento cíclico con el de la reminiscencia para subsanar ese punto. Por tanto, Cebes deliberadamente no tendría en cuenta el argumento cíclico en su segunda objeción, ya que omite dicha solución. No deja de ser significativo que en 77b la objeción es de Cebes, pero la transmite Simmias, en lo que quizás sea un artilugio platónico para que un mismo personaje no objete dos veces lo mismo. Por otra parte, la omisión tanto de Simmias como de Cebes de los dos primeros argumentos es una prueba adicional de su carácter preliminar, y de que la verdadera iniciación que Sócrates realiza versa sobre la naturaleza del alma y su semejanza ontológica con las Ideas.

Sócrates, pues, pasa a refugiarse en los λόγοι para formular explicaciones;²⁸⁴ esto es, encuentra en el discurso un modo de explicar las propiedades de las cosas que no remita a una causa material. El fundamento metafísico de este plano lingüístico serán las Ideas. Así, cuando algo sea bello o grande, no será por su color o por alguna medida, sino por su participación en lo Bello en sí o en lo Grande en sí (100d-3).²⁸⁵ De forma complementaria, también explicita el método por el cual se debe llevar a cabo la investigación filosófica, el método hipotético. Como se anticipó en la sección de la objeción de Simmias, la diferencia fundamental entre lo planteado allí por el pitagórico y el método de Sócrates es que este exige extraer conclusiones de la hipótesis adoptada y sólo sostenerla en la medida en que estas concuerden con ella (100a y 101d). De esta manera, Sócrates inicia a sus discípulos en los dos pilares sobre los que se basará la genuina práctica de la actividad filosófica: las Ideas y el método hipotético. No es casual que la explicación se cierre con “σὺ δ', εἴπερ εἴ τῶν φιλοσόφων, οἶμαι ἂν ὡς ἐγὼ λέγω ποιοῖς” [Tú, en cambio, si eres filósofo, creo que harás como yo digo].

Tras el discurso de Sócrates, el personaje de Equécrates interrumpe una vez más el relato de Fedón y afirma: “θαυμαστῶς γάρ μοι δοκεῖ ὡς ἐναργῶς τῷ καὶ μικρὸν νοῦν ἔχοντι εἰπεῖν ἐκεῖνος ταῦτα” [Pues lo que dijo Sócrates me parece maravillosamente claro, incluso para alguien corto de entendimiento].²⁸⁶ Con la aceptación de este pitagórico, que se suma a la de Cebes y Simmias (102a), se completa la corrección al pitagorismo que había comenzado con la primera objeción de este último. Los tres personajes, en efecto, ahora conocen el correcto modo de proceder en la práctica de la filosofía, que les permitirá evitar incurrir en confusiones y contradicciones como las que motivaron las dos objeciones. Esto mismo es resumido por Casadesús:

²⁸⁴ Esta decisión se configura como una alternativa a “mirar las cosas (τὰ πράγματα) con los ojos” al investigar acerca de las cosas reales (τὰ ὄντα). Como señala Eggers Lan (1993: 185), este distinto modo de justificación va en línea con el rechazo de la explicación mecanicista que adscribe a Anaxágoras, ya que no intenta respaldar una justificación en una causa material que se vería con los ojos (como el hecho de que Sócrates esté en prisión explicándose por sus músculos y sus tendones en cierta posición) sino en un λόγος [proposición/enunciado].

²⁸⁵ Se ha utilizado “participación” por ser el término usual en la bibliografía, aunque Platón mismo, en esta primera formulación de la “teoría” de las Ideas, es consciente de las dificultades de entender la relación entre ellas y sus instancias: “ὅπη δὴ καὶ ὅπως ἴπροσγενομένη· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο δυσχυρίζομαι” [o bien de cualquier otro modo que sobrevenga [entender y nombrar esta relación]; pues en ese punto aún no estoy seguro] (100d6-7).

²⁸⁶ Fedón 102a3-5.

Con este reconocimiento de los tres pitagóricos, que al inicio del diálogo habían mostrado su ignorancia, dudas y prevenciones, Sócrates adquiere la categoría de iniciador y divulgador de unos conocimientos que parecían vetados a la gran mayoría de los hombres incluidos, sorprendentemente, los tres pitagóricos. (2018: 88).

Con la explicitación del método hipotético y del uso de las Ideas, Sócrates culmina la iniciación filosófica con un ejemplo de esta manera de proceder: el desarrollo la última prueba de la inmortalidad del alma.

III.2.3 El argumento final de la inmortalidad del alma (102a-107b)

Lo sustancial de la iniciación filosófica que Sócrates realiza está compuesto, como se vio, por el argumento de la afinidad del alma con las Ideas y de la metodología basada en el uso de hipótesis en los argumentos y de Ideas en las explicaciones causales. Si bien tanto Simmias como Cebes aceptaban las Ideas como un conocimiento compartido con Sócrates aún antes de que tenga lugar la reunión, son justamente esos dos puntos –la comparación de su naturaleza con la del alma y su uso como modelos causales– los que desconocían los pitagóricos y a los cuales Sócrates tuvo que iniciarlos. La iniciación culmina entonces con una prueba rigurosa de la inmortalidad del alma, un atributo que ya estaba implícito en el argumento de la afinidad –dado que las Ideas eran inmortales, eternas y puras y divinas–, pero que ahora se podrá demostrar con meticulosidad. Por tanto, como se dijo, esta última argumentación también cumple la función de ejemplificar esta metodología.

Repuesto brevemente, el argumento sostiene que todas las cosas tienen una Idea de la cual participan esencialmente, como el fuego del calor, el tres de lo impar o el alma de la vida. De cada una de estas Ideas existe una contraria. De suerte que, si se le presenta a una cosa la Idea contraria a aquella de la que participa esencialmente, la cosa o bien huye o bien perece (104c), pero nunca admitirá dicha idea en sí. Es decir, si al fuego se le presenta algo frío, perecerá, no lo admitirá. En el caso del alma, la Idea que no admite es la de la Muerte (106b), de modo que si esta se presenta no se destruirá –puesto que no puede admitir tal idea (106d)–, sino que sólo huirá. Se concluye, así, que el alma es inmortal e indestructible.

III.2.4 Recapitulación

La iniciación filosófica comienza con las tres primeras pruebas sobre la inmortalidad del alma y concluye con la prueba final. A través de este desarrollo, Sócrates inicia a sus

oyentes –a todos en general, pero a los pitagóricos Simmias y Cebes en particular– en la verdadera naturaleza del alma y en el modo de proceder en el ejercicio de la filosofía que consiste en el método hipotético en la argumentación y en el uso de las Ideas como modelos causales en las explicaciones.

En dicho recorrido, los dos primeros argumentos preliminares de la inmortalidad del alma, el cíclico y el de la reminiscencia, transponen elementos presentes en las tradiciones místicas y en el pitagorismo: por un lado, en el argumento cíclico, se transpone el concepto de *παλιγγενεσία* órfica y pitagórica, y el del ciclo incesante de lo vivo a lo muerto propio del culto eleusino; por otro lado, en el argumento de la reminiscencia, se transpone la noción de un conocimiento privilegiado al que se accede a través de la memoria y que posibilita que el individuo, mediante él, recuerde la verdadera naturaleza divina de su alma. Esto último, con sus diferencias, estaba presente tanto en el orfismo como en el pitagorismo.

Pero la iniciación propuesta por Sócrates comienza, en verdad, con el tercer argumento preliminar, el de la afinidad del alma y las Ideas. Allí el filósofo les revela a los pitagóricos, que ya aceptaban a las Ideas como existentes, la semejanza ontológica que hay entre aquellas y el alma. Este desarrollo permite precisar aspectos que antes de la iniciación sólo habían sido abordados pero no justificados: las Ideas como puras, la necesidad del alma de purificarse para tener contacto con ellas, por qué esto último debe hacerse a través de la *φρόνησις*, y la prohibición del suicidio. Este argumento, a su vez, motiva las dos objeciones realizadas por Simmias y Cebes, que surgen a partir de la incompatibilidad de las doctrinas pitagóricas que aquellos sostenían con la naturaleza del alma expuesta por Sócrates. La respuesta a las objeciones, por tanto, supone una corrección al pitagorismo, que se centra, sobre todo, en la incapacidad de dicha tradición para eliminar el temor a la muerte y/o proponer una escatología beneficiosa para el individuo justo.

Mientras que la objeción de Simmias es respondida por Sócrates sin dilaciones, la de Cebes demanda la necesidad de explayarse sobre el correcto modo de efectuar una explicación causal, dado que lo que está en juego, en última instancia, es cuál es la causa de la generación y corrupción de las cosas en general. Así, Sócrates inicia a sus oyentes en esta metodología, dando a conocer el uso de las Ideas en las explicaciones causales y el método hipotético en las argumentaciones.

Habiendo expuesto la similitud entre el alma y las Ideas y el aspecto metodológico al que se ha hecho referencia, Sócrates culmina su iniciación filosófica –y su respuesta a la objeción de Cebes– con la última prueba sobre la inmortalidad del alma: una prueba rigurosa de uno de sus atributos que ya estaba implícito en su semejanza con las Ideas, pero que ahora podrá fundamentarse filosóficamente.

III.4 El viaje al Hades (107b-115a)

La última prueba sobre la inmortalidad del alma conduce a Sócrates a plantear las consecuencias morales y escatológicas que de esta certeza se siguen. Así, si el alma persiste luego de que el individuo muere, es necesario tener una aproximación sobre lo que le sucede a ella tanto en su viaje como en su estadía en el Hades; y, especialmente, es conveniente conocer si el estado moral en el que llega afecta su tránsito y/o permanencia en el mundo de los muertos. Para abordar estas dos cuestiones, Platón recurre, en general, al acervo que le proporciona la religión y las creencias tradicionales, pero, en particular, a la imagen que del Hades y de la condición del iniciado que allí accede le proporciona el orfismo. Si, como se ha desarrollado (cf. II), Platón presenta el ejercicio de la filosofía en analogía con la iniciación mística, y en el *Fedón* mismo compara a los iniciados con los que han filosofado correctamente (69c, 3.1.2), no es extraño encontrar elementos de las tradiciones místicas –principalmente órficas– en la imagen que construye del Hades y de lo que allí le acontece al alma. Con todo, Platón también introduce elementos de las concepciones científicas de su tiempo, articulando una descripción variopinta en cuanto a los orígenes de sus componentes, pero original en su ensamblado.

El viaje al Hades que Platón propone en el *Fedón* es uno intrincado y complejo: “ἢ δ' οὔτε ἀπλῆ οὔτε μία φαίνεται μοι εἶναι. (...) νῦν δὲ ἔοικε σχίσσεις τε καὶ τριόδους πολλὰς ἔχειν” [A mí, en cambio, no me parece que sea simple ni único [el camino hacia el Hades]; (...) por el contrario, parece tener muchos desvíos y bifurcaciones].²⁸⁷ Esta disposición sirve para hacer manifiesta la necesidad de llegar al Hades preparado, es decir, como se desarrolló a lo largo de la obra, purificado. Aquellas almas que así lleguen podrán sortear las dificultades y arribar diligentemente, mientras que las que no lo hagan de ese modo atravesarán una serie de dificultades y contratiempos antes de llegar a su destino (108a-c).

²⁸⁷ *Fedón* 108a1-4.

El motivo de las dificultades a sortear en el viaje al Hades, como ha señalado Edmonds (2004: 175), estaba presente en la religión tradicional, donde tres tipos de circunstancias lo ocasionaban: la ausencia de rituales fúnebres, la muerte prematura y la muerte violenta.²⁸⁸ En todos los casos el ritual cumplía un papel fundamental para garantizar que el alma pudiera arribar con éxito al Hades, ya que incluso en los dos últimos –la muerte prematura y la muerte violenta– eran necesarios una serie de ritos para revertir las dificultades que lo impedían.²⁸⁹ Para Platón, sin embargo, la única vía soteriológica posible es el ejercicio de la filosofía, por lo que, en conformidad con la transposición que había realizado del estado de purificación de las tradiciones mistéricas, rechaza cualquier tipo de ejecución ritual para sortear los impedimentos del viaje al Hades. Este rechazo de los rituales fúnebres es posible constatarlo en algunos de los episodios dramáticos de la obra y se encuentra en línea con la concepción platónica del alma como distinta del cuerpo, al que habita temporalmente y que la aprisiona.

Así, si el cuerpo es meramente algo externo al alma, el filósofo hará hincapié en una purificación antes de la muerte y recusará cualquier tipo de rito fúnebre que se centre en el cadáver.²⁹⁰ En 115c, Sócrates le reprocha a Critón haberle preguntado cómo prefería ser enterrado, dado que no había comprendido que era el cuerpo el que permanecería y no ya él mismo. Es decir, Sócrates se muestra indiferente ante el ritual por excelencia que la tradición identificaba como posibilitador de un viaje favorable al Hades, el entierro apropiado. Asimismo, rechaza las lamentaciones fúnebres tradicionales, ya que en 60a envía a Jantipa a su casa y en 117d amonesta a sus discípulos por estar llorando como mujeres momentos antes de beber el veneno. Por último, también, adelanta para antes de morir dos rituales que tradicionalmente se realizaban luego de la muerte: por un lado, en 89c, le propone a Fedón no cortarse el pelo en signo de duelo por él al día siguiente y que lo haga sólo si, en ese momento, no podían demostrar la inmortalidad del alma, dejando morir, de ese modo, el

²⁸⁸ La muerte prematura no consistía únicamente en la muerte de infantes, sino que también agrupaba a los que habían muerto antes de casarse; cf. Edmonds (2004: 181).

²⁸⁹ Para los que morían antes de casarse, “The structural similarities between the wedding and funeral rituals could be exploited to make the funeral serve as a kind of wedding for the deceased unfortunate enough to have perished before reaching this τέλος” (Edmonds, 2004: 181). Para los que habían sufrido una muerte violenta, el ritual consistía en que sus familiares tomaran venganza del asesino.

²⁹⁰ Cf. Edmonds (2004: 181).

argumento que estaban desarrollando;²⁹¹ por otro lado, en 115a, se retira a tomarse un baño para ahorrarles a las mujeres el deber de hacerlo luego de muerto.²⁹² En este último caso, Sócrates no parecería adscribir a una vía ritual para acceder al Hades, sino mostrar, como le dirá a Critón casi inmediatamente (115c), la distinción entre su identidad –su alma– y el cuerpo que dejará tras de sí. La purificación de un cuerpo inerte, para él, carecería de sentido.

Pero Platón no sólo rechaza la vía ritual tradicional para acceder de forma exitosa al Hades, sino que también retoma específicamente de la tradición mística la noción misma de una elección en el camino hacia el mundo de los muertos. En *Ranas* vemos que Aristófanes cuenta cómo Dioniso busca el camino hacia el Hades, en una obra que contiene múltiples connotaciones órficas y/o eleusinas;²⁹³ esto mismo lo encontramos más desarrollado en las laminillas órficas: allí el iniciado se encuentra con la tarea de recordar una serie de indicaciones para llegar con éxito al destino deseado en el Hades (cf. 1.2.2). Así, el que llega iniciado conoce lo que le espera en su viaje al Hades y sabe cómo proceder.

Platón retoma esto mismo, pero, habiendo transpuesto la preparación ritual por una filosófica, afirma “ἡ μὲν οὖν κοσμία τε καὶ φρόνιμος ψυχὴ ἔπεται τε καὶ οὐκ ἄγνοεῖ τὰ παρόντα” [el alma ordenada y sabia sigue el camino y no desconoce lo que ahora le sucede];²⁹⁴ es decir, reemplaza la preparación ritual por un modo de vida fundado en la φρόνησις. Aún más, en varias de las laminillas órficas encontradas en Turios se puede leer “Ἐρχομαι ἐκ καθαῶν καθαρά” [llego pura, de entre puros] (*OF* 488-90), por lo que el estado de καθαρός sería la condición con la que el iniciado debe arribar al Más Allá para obtener un buen destino, exactamente del mismo modo que, en el *Fedón*, dicho estado garantizaba el acceso a un lugar de bienaventuranza, teniendo a los dioses como compañeros de viaje (108c). Asimismo, la

²⁹¹ Este episodio tiene lugar luego de que se plantean las objeciones de Simmias y Cebes, de modo que el argumento en cuestión es la prueba de la inmortalidad del alma.

²⁹² Stewart (1972) ha visto en este acto de un baño antes de que el individuo muera un ritual órfico. Sin embargo, como señala Edmonds (2004: 181, nota 67), no parece haber pruebas muy concluyentes de esto, ya que en la tragedia es posible identificar unos pocos casos de personajes que realizan este mismo acto sin que estén presentes connotaciones órficas.

²⁹³ Si bien en *Ranas* no hay una explícita mención a los caminos o entrecruzadas que tiene el mundo de los muertos, en la obra, conforme avanzan en su camino Jantias y Dioniso, se van mencionando distintas partes del Hades, lo que indica una geografía compleja y compartimentada en lugar de un espacio uniforme y simple; cf. Edmonds (2004: 189, nota 84). Este último autor también suma la referencia de los caminos del ser y del no-ser de Parménides como ejemplo de lo mismo, a pesar de que en este filósofo no es posible determinar con certeza una influencia de las tradiciones místicas, aunque sí se haya asociado a veces a dichas tradiciones (cf. Eggers Lan, 1993: 37, nota 23).

²⁹⁴ *Fedón* 108a6-7. Traducción de Eggers Lan (1993: 210).

condición de καθάρως por la que vela el filósofo a lo largo de su vida es la que le permite llegar a estar verdaderamente muerto y no sólo haber sufrido la muerte (cf. 3.1.1), es decir, por la cual logra que su alma esté por completo αὐτὴν καθ' αὐτὴν [ella misma en relación consigo misma] y sin relación con lo corporal. Esta pureza extraordinaria que adquiere el que ha filosofado correctamente a lo largo de su vida, que se distingue incluso de la condición de pureza asequible por otras personas que se han mantenido más o menos en esa condición, le permite a aquel superar el ciclo de las reencarnaciones y pasar a tener una existencia sin cuerpo (114c).²⁹⁵ De igual manera, en una de las laminillas encontradas en Turios (OF 488), la pureza con la que llega la iniciada al Hades le permite salir “κύκλο<υ> δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλείοιο” [volando del penoso ciclo de profundo pesar], es decir, le permite evitar, como el filósofo en Platón, el ciclo de las reencarnaciones.²⁹⁶

En el camino hacia el Hades que se describe en el *Fedón* también encontramos la presencia de δαίμονες como guías (107d y 108a). Como ha señalado Bernabé (2018: 68), la presencia de estas entidades en el camino al mundo de los muertos también tenía lugar en el Papiro de Derveni, donde había δαίμονες buenos y malos. Pero, como indica Edmonds (2004: 195), en Platón más bien parecen señalar, de forma alusiva, a la guía racional con la que el filósofo se ha acostumbrado a desenvolverse en vida.²⁹⁷ De forma complementaria, aquella alma que en vida llevó un modo de vida alejado de la filosofía “πλανᾷται ἐν πάσῃ ἐχομένη ἀπορίᾳ” [anda errante, poseída por toda clase de dudas];²⁹⁸ es decir, se utiliza ἀπορία, el mismo término para referirse a la situación del alma que no es capaz de sobreponerse a un problema filosófico. Además, en 79c7, cuando se hace referencia al estado del alma al

²⁹⁵ Cf. Ebrey (2017: 21). Platón no niega que otras personas, además de los filósofos, puedan adquirir un estado de pureza, aunque relativo. Así, en 82b, afirma que el buen ciudadano puede desarrollar virtudes como la σωφροσύνην y la δικαιοσύνην, pero sólo a través del hábito y del ejercicio, no de la filosofía y el intelecto (νοῦς). Mientras que este tipo de persona será el que habite, tras reencarnar, el mundo superior (110b-111c), el filósofo pasará a tener una existencia desencarnada (114c). Por otro lado, en el *Fedón*, a partir del argumento cíclico, no es claro cómo se puede fundamentar la suerte de aquellos que no vuelven a reencarnar: en un extremo, los filósofos, y, en el opuesto, aquellos que cometieron crímenes tan graves que permanecen en el tártaro por toda la eternidad. Parece, pues, que se sigue una inconsistencia (cf. Edmonds, 2004: 217, nota 179). Es posible pensar, sin embargo, que el argumento cíclico es parte de un desarrollo argumental preliminar y que no tiene peso en la naturaleza del alma y la escatología final a la que se termina arribando en el diálogo. Prueba de esto sería que ni Simmias ni Cebes retoman dicho argumento cuando realizan sus objeciones (cf. 3.2.2.2).

²⁹⁶ La crítica coincide en entender a “κύκλου” como el ciclo de las reencarnaciones, cf. Molina (2008: 613) y Bernabé (2011: 216).

²⁹⁷ “The daimon who shapes an individual’s destiny becomes the guiding principle of reason for the soul, the divine connection between the mortal person and the divine realm of the unseen true reality” (Edmonds, 2004: 195).

²⁹⁸ *Fedón* 108c1, traducción de Eggers Lan (1993: 210).

momento en que se sirve del cuerpo para obtener conocimiento, se afirma que “αὐτὴ πλανᾶται” [ella misma anda errante], utilizándose el mismo verbo (πλανᾶω). Por tanto, la verdadera transposición platónica del camino al Hades que tenía lugar en las tradiciones místicas consiste en entender a este como una manera alegórica de referirse al estado que las almas cultivaron en vida y con el cual llegan al Más Allá:²⁹⁹ las que se han iniciado en la filosofía sortearán los obstáculos conducidas correctamente por su δαίμων, del mismo modo que, en vida, se conducían a través de la filosofía; por su parte, las que no se han iniciado en ella quedarán errantes y con dudas, de la misma manera en que se encontraban cuando estaban con vida.

En cuanto a la imagen que del Hades en sí se ofrece, está incluida en una descripción más general que se da de todo el cosmos. Sócrates presenta una división tripartita del mundo, integrada por la región en la que ahora vivimos (109a-110b), una superior (110b-111c) y una subterránea (el Hades) (111c-113d). Esta concepción del cosmos también parece, como se señaló a propósito del viaje, construirse en analogía con las distintas condiciones en las que allí puede llegar el alma.³⁰⁰ En efecto, la parte superior es pura (110c-e y 114c), la región en la que habitamos está más corrompida y corroída (διεφθαρμένα καὶ καταβεβρωμένα, 110a3), y, finalmente, la parte subterránea está atravesada, en algunas partes, por ríos de barro (ποταμούς ὑγροῦ πηλοῦ, 111d8), figura por antonomasia de lo impuro. Como sostiene Sedley (1989: 374), todo el mito final del *Fedón* parece ofrecer una imagen teleológica del cosmos “psicocentrista”, es decir, arreglada en torno a la posibilidad de que el alma pueda purificarse y obtener, de ese modo, la bienaventuranza, sea que lo haga accediendo al mundo superior o, en el mejor de los casos –en el de los filósofos–, logrando una existencia desencaranda.³⁰¹

²⁹⁹ En 107d, Platón afirma que las almas llegan al Hades únicamente con su educación y modo de vida (παιδεία y τροφή).

³⁰⁰ Cf. Morgan (1990: 78). De hecho, en 114bc se afirma que los que han vivido de forma piadosa en la región que ahora habitamos “ἐλευθερούμενοί τε καὶ ἀπαλλαττόμενοι ὥσπερ δεσμοτηρίων” [son hechos libres y desembarazados, como de prisiones] (114b8-c1) y llegan a la parte superior. Es decir, se hace referencia a este cambio de locación con la misma terminología con la que se abordaba la relación entre el alma pura y el cuerpo, que se liberaba (ἀπαλλάσσω) de él como de una prisión (δεσμοτήριον).

³⁰¹ El autor fundamenta su lectura teleológica y psicocentrista del mito final basándose en que en el diálogo mismo Sócrates, al mencionar su decepción ante el teleologismo de Anaxágoras (97c-99d), sostiene que una cosmología deseable debe incluir una explicación teleológica de las cosas que de cuenta del bien al que se dirigen al arreglarse del modo que lo hacen, y, también, del bien común al que se subordinan. Para el autor (1989: 361) no es casual que las tres demandas de explicación causal que se dan en dicho pasaje –la forma de la tierra, su posición en el cosmos y el movimiento de los cuerpos celestes– se retomen en el mito final.

Lo curioso de esta cosmología es que Sócrates la presenta como habiéndola recibido de “alguien” (108c8). Esto motivó a que o bien se entendiera que efectivamente Platón está basando su descripción en otro autor, o bien que se entienda como una estrategia para desligarse del contenido de verdad del relato.³⁰² Kingsley (1995: 88-95) entiende esta referencia como literal y propone que todo el relato que se hace sobre la región subterránea está basado en la concepción pitagórica que del Hades se tenía en Sicilia y en el sur de Italia en general, que estaba fundada, justamente, en la geografía de ese lugar.³⁰³ Sin embargo, si bien la geografía mítica sí remite a los paisajes del sur de Italia –con sus ríos y lagos–, no parece, como sostiene Eggers Lan (1993: 211, nota 249), que Platón esté basando su descripción en una fuente pitagórica, sino que la está haciendo de su propia factura, incorporando elementos científicos para dotar de verosimilitud a un relato que persigue un propósito ético-religioso.³⁰⁴ Esta lectura permite entender como deliberado el hecho de que el cosmos, como se ha señalado, esté estructurado en analogía con la condición del alma, tal como Platón ya había hecho con el viaje hacia el Hades.³⁰⁵ Con todo, es posible identificar algunos rasgos de la tradición pitagórica que Platón adopta en su mito: por ejemplo, la esfericidad de la tierra o la similitud que hay entre la región superior y algunas ideas que eran atribuidas a Filolao, como la tierra celestial invisible o la luna y las estrellas habitadas.³⁰⁶

Ahora bien, Kingsley (1995: 120) afirma que este mito es, en verdad, una reinterpretación pitagórica de un poema órfico original.³⁰⁷ De igual manera que con su interpretación del origen pitagórico del mito, lo más probable es que esta lectura sea incorrecta y que Platón haya transpuesto elementos de ambas tradiciones en su ensamblado, en lugar de haberlos tomado de una fuente directa. Sea como fuere, la presencia de elementos

³⁰² Sobre el final del mito, en 114d, Sócrates afirma que no sería propio de un hombre sensato creer las cosas sean tal como las ha descrito.

³⁰³ En el *Fedón* mismo se compara a los ríos con los de Sicilia (ὥσπερ ἐν Συκελίᾳ, 111e1), pero Kingsley hace un análisis exhaustivo de esta comparación, mostrando cómo otros elementos la reflejan, como el color κυανός del río Piriflegetonte en 113b8-c1 o la importancia que tenían en el culto a Deméter y Perséfone de Sicilia las “cavidades” (ἐγκοίλα, 111c5), que cumplen un rol central en la geografía mítica del *Fedón*.

³⁰⁴ Burnet (1911: 127) y Rowe (1993: 270) también sostienen la procedencia socrático-platónica de la cosmología descrita.

³⁰⁵ Asimismo, también permite entender como platónica la “teleología cosmológica” (Sedley, 1989) de esta imagen del mundo; es decir, el hecho de que toda su estructura esté dirigida a la purificación y posterior salvación de las almas.

³⁰⁶ Cf. Morgan (1990: 76) y Kingsley (1995: 92-93).

³⁰⁷ “What this means altogether is that while the physical foundation for the *Phaedo* myth is chiefly Sicilian, its mythical foundation now appears to be Orphic”. (Kingsley, 1995: 126).

órficos en el mito es inobjetable. El principal es el barro, que se menciona dos veces (πηλός, 111d8 y 113a8). Aunque no se utilice el mismo término que en 69c (βόρβορος), ciertamente remite a ese pasaje en donde se dice que los que instituyeron las τελεταί afirman que los no iniciados yacerán en el fango (cf. 3.1.2). Como se mencionó cuando se analizó ese pasaje, no parece haber dudas de que dicha imagen tenga un origen órfico.³⁰⁸ Otro de los elementos órficos es la concepción del Tártaro:³⁰⁹ cuando en 111e Platón se refiere a su existencia, que será el gran centro de referencia que organice la estructura fluvial del mundo subterráneo, lo hace de la siguiente manera:

ἐν τι τῶν χασμάτων τῆς γῆς ἄλλως τε μέγιστον τυγχάνει ὃν καὶ διαμπερὲς τετρημένον δι' ὅλης τῆς γῆς. (...) εἰς γὰρ τοῦτο τὸ χάσμα συρρέουσιν τε πάντες οἱ ποταμοὶ καὶ ἐκ τούτου πάλιν ἐκρέουσιν. (...) αἰτία ἐστὶν (...) ὅτι **πυθμένα** οὐκ ἔχει οὐδὲ **βάσιν** τὸ ὕγρὸν τοῦτο.

Entre las aberturas de la tierra hay una que además de ser la más grande atraviesa la tierra entera de lado a lado. (...) Hacia esa abertura confluyen todos los ríos, y desde él nuevamente manan (...). La causa [de esto] (...) es que el agua no tiene ni **fundamento** ni **lecho**.³¹⁰

Encontramos en un verso de las *Rapsodias* órficas una referencia muy similar, que se refiere a la abertura (χάσμα) que el Tiempo deja en el éter:³¹¹ “οὐδέ τι πεῖραρ ὑπῆν, οὐ πυθμὴν οὐδε τις ἔδρα” [Y no tenía por debajo ni límite, ni fundamento, ni asiento].³¹² Sin embargo, en este caso, no se ha utilizado “βάσιν” sino “ἔδρα”. Sin embargo, Aristóteles, en *Metereológicos* 355b-34, comentando este mismo pasaje del *Fedón*, afirma que allí se dice que el Tártaro está en permanente agitación “οὐκ ἔχειν γὰρ ἔδραν” [pues no tiene asiento], en donde sí se usa “ἔδρα”. Kingsley (1995: 126-130) concluye, por tanto, que Platón estaba citando de

³⁰⁸ Cf. Kingsley (1995: 119): “If the isolated idea of ‘lying in the mud’ is Orphic, then the mythical canvas in which it belongs is almost certainly Orphic as well, and that means not just the rivers of mud but the subterranean landscape of the *Phaedo* myth as a whole”.

³⁰⁹ Si bien el Tártaro aparece en Homero, la imagen de él que se construye en relación a los ríos que Platón nombra (Aqueronte, Cócito, Océano, Priflegeton) difícilmente pueda ser homérica. En efecto, para el poeta Océano circunda al mundo, y, como señala Bernabé (2011: 168), sólo se limita a una breve mención de los otros tres en *Od.* 10.513.

³¹⁰ *Fedón* 111e6-112b1.

³¹¹ Para las *Rapsodias*, cf. n. 253.

³¹² *OF* III.3.

memoria un verso de un poema órfico, mientras que Aristóteles, sabiendo su procedencia, lo cita de manera literal, de manera que utiliza el original “ἔδρα” en lugar de “βάσιν”.³¹³

Por último, resta mencionar que en este mito también están presentes dos conceptos vinculados al orfismo de los que Platón también se suele servir en otras obras, el juicio a las almas y la *παλιγγενεσία* (cf. 1.2.5). El primero aparece mencionado en 113d, cuando se afirma que las almas al llegar al Hades son juzgadas y se les asigna un castigo o recompensa, según cómo se hayan comportado en vida.³¹⁴ Los jueces, a los que se hace referencia en 114b, no son nombrados, aunque los críticos suelen coincidir en que serían los mismos de *Gorgias* 524e: Radamante, Minos y Éaco. Se ha visto que la primera mención de un juicio en la literatura griega nos llega a través de Píndaro, en un pasaje que se suele considerar como una recepción de una concepción órfica, aunque matizada por el poeta (cf. 1.2.1). En cuanto a la *παλιγγενεσία*, es una parte esencial del mito escatológico, pues las almas que parten hacia el Hades permanecen allí un tiempo para luego retornar (107e) y de esa forma se continúa con el ciclo.³¹⁵

En síntesis, en el mito escatológico final que cierra el diálogo, Platón se apropia, en línea con lo que hizo en toda la obra, de elementos pitagóricos y órficos. Algunos de ellos son la geografía mítica, con los ríos, el barro y el Tártaro; el camino hacia al Hades que recorre el iniciado; los beneficios y castigos según la pureza del alma; el juicio a las almas y la *παλιγγενεσία*. Con todo, al usarlos, no parece basarse por entero en una fuente directa – sea una fuente oral pitagórica o un poema órfico³¹⁶, sino estar incorporándolos a un desarrollo cosmológico propio con marcado carácter escatológico. Es decir, el filósofo transpone elementos de ambas tradiciones para construir una imaginería original del Hades en la que se destaque el beneficio que adquiere quien ha tenido una vida pura –y, más aún,

³¹³ Un resumen del minucioso análisis de Kingsley se encuentra en Bernabé (2011: 90-91). Por otro lado, en relación al destino de las almas en el Hades y específicamente en el Tártaro, Bernabé (2018: 70) señala la semejanza entre la imaginería del mito del *Fedón* y los versos órficos de *OF* 340, donde se afirma que los que obraron contra la injusticia son descendidos al Tártaro, mientras que los que se mantuvieron puros acceden a un hermoso prado.

³¹⁴ Los filósofos recibían la mayor recompensa, obtener una existencia desencarnada. Quienes habían vivido piadosamente sin ejercitarse en la filosofía, reencarnaban en la región superior. Quienes llegaron con faltas cometidas, si no eran graves se purificaban en la laguna Aquerusiade; si sus faltas eran incurables, permanecían en el Tártaro. Cf. *Fedón* 113d-114d.

³¹⁵ Sobre el destino de los filósofos y de aquellos que quedan condenados por toda la eternidad en el Tártaro como incompatible con la *παλιγγενεσία*, cf. n. 295.

³¹⁶ Kingsley (1995: 95) sostiene que Platón tomó contacto con su fuente pitagórica en el primer viaje que realizó a Sicilia.

quien se ha dedicado a la filosofía– y el castigo de quien no lo ha hecho. Para tal finalidad, la originalidad platónica se hace notoria en el hecho de que se elabora una imagen del Hades y del camino que conduce a él en analogía con la condición en la que el alma puede arribar allí. Así, mientras que el camino que recorre el alma mesurada y pura es guiado y conocido, el del alma impura es errante y desconcertante. Asimismo, mientras que el alma pura arriba a un lugar igualmente puro, el alma impura lo hace a uno de su misma condición.

III.5 Sócrates como iniciador y la reunión como τελετή

A lo largo de este trabajo se ha insistido en que la transposición de los elementos de las tradiciones místicas en la filosofía platónica responde a que el filósofo encuentra en la iniciación mística y su modo de vida un modelo para desarrollar su propia concepción de lo que es la actividad filosófica (cf. 2.1). En consecuencia, la práctica misma de la filosofía es entendida como un rito transformador que le ofrecía al iniciado –al filósofo– la posibilidad de vivir de un modo feliz y de perder, a partir de iniciarse en el conocimiento de que el alma es inmortal, el temor a la muerte. En este proceso, la figura de un iniciador era una instancia insoslayable y también está presente en Platón como parte de la transposición que realiza.³¹⁷ En los capítulos anteriores se ha desarrollado de qué manera y retomando cuáles conceptos Platón realiza esta transposición. En este capítulo, se hará patente cuáles son los episodios dramáticos que en el *Fedón* dan cuenta de este paralelismo que construye el filósofo entre el ejercicio de la filosofía y la iniciación mística. Se hará hincapié, por un lado, en la figura de Sócrates como iniciador, y, por otro, en la reunión en sí como una τελετή.

Morgan (1990: 64) ha notado ya la función ritual que Sócrates ejerce en el diálogo.³¹⁸ En efecto, como se ha desarrollado, el filósofo inicia a sus oyentes en la naturaleza del alma y en el modo correcto de filosofar. Tanto en el culto de Eleusis como en los rituales órficos que ofrecían los sacerdotes itinerantes el beneficio principal que le era ofrecido al iniciado

³¹⁷ Cf. Casadesús (2016: 17). Piénsese en la figura de Diotima en *Banquete* o en la de los dioses conductores de las procesiones en *Fedro*; cf. 2.1.1.

³¹⁸ Morgan (1990: 64): “(...) philosophy is a form of initiatory purification rite, the philosophical inquirer an officiant of such rites”. Darchia (2008: 104-105) lo sigue. Edmonds (2004: 203-207), por el contrario, identifica el rol de Sócrates en el diálogo, más bien, con el de un héroe épico. Para esto se basa en algunas pocas menciones de Odiseo (94de), Heracles (89cd) y Teseo (58ab): “Plato redefines the position of philosophers in society so that they are no longer marginal figures like the Orpheotelests or even the Pythagoreans, but are akin to heroes like Theseus, Heracles, and Odysseus who stand at the center of the Greek heroic tradition” (*ibid*: 207). Esto último no parece adecuarse con las reiteradas apropiaciones de conceptos e imágenes de la tradición pitagórica y órfica, ni mucho menos con la operación platónica de presentar la actividad filosófica en analogía con la iniciación mística.

era la eliminación del temor a la muerte. En *Fedón* 77d-78a, luego de que Sócrates ofreciera las dos primeras pruebas de la inmortalidad de alma –el argumento cíclico y el de la reminiscencia–, se produce un intercambio entre él, Simmias y Cebes a propósito de que, dado que los argumentos no eran del todo convincentes, el temor de la muerte no se eliminaba.³¹⁹

K.: Ὡς δεδιότων, ὃ Σώκρατες, πειρῶ ἀναπεῖθιν· μᾶλλον δὲ μὴ ὡς ἡμῶν δεδιότων, ἀλλ' ἴσως ἔνι τις καὶ ἐν ἡμῖν παῖς ὅστις τὰ τοιαῦτα φοβεῖται. τοῦτον οὖν πειρῶ μεταπεῖθιν μὴ δεδιέναι τὸν θάνατον ὥσπερ τὰ μορμολύκεια.

Σ.: Ἀλλὰ χρή, **ἐπάδειν** αὐτῷ ἐκάστης ἡμέρας ἕως ἂν ἐξέπασητε.

Cebes: Trata de convencernos como si fuéramos miedosos, Sócrates; aunque, más que ser miedosos, lo que nos pasa quizás es que hay en nosotros un niño que se asusta de esas cosas. Intenta entonces persuadirlo de que no tema a la muerte como a un cuco.

Sócrates: Pero para eso es necesario **encantar**lo todos los días hasta haberlo exorcizado.

Acto seguido (78a), Cebes pregunta dónde encontrarán un “encantador” (ἐπωδόν) ahora que Sócrates morirá, haciendo una identificación implícita de este último con dicha función. Esta caracterización de Sócrates como ἐπωδόν lo corre del lugar solemne de filósofo abocado a la investigación racional y lo coloca en uno de mayor función ritual. En *Cármides* 155e-157b, diálogo anterior al *Fedón*, se menciona que Zalmoxis, un legendario esclavo de Pitágoras, usaba a los λόγοι como ἐπωδαί, curando así a las almas; el mismo Pitágoras también estaba relacionado con el uso de ἐπωδαί.³²⁰ De esta manera, Sócrates queda emparentado una vez más la tradición mística del pitagorismo, pero ahora en relación con el tipo de actividad que lleva a cabo.

Más adelante (114d), cuando el filósofo finaliza el mito escatológico, afirma que no sería sensato creerlo al pie de la letra, pero que sí es bello correr el riesgo ya que “χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπάδειν ἑαυτῷ” [con tales cosas es necesario realizar un encantamiento]. Es decir, mientras que la filosofía “sólo” alcanza a demostrar la inmortalidad del alma, la

³¹⁹ El hecho de que el temor a la muerte se explicita luego de las primeras dos pruebas de la inmortalidad del alma y antes de que se desarrolle el argumento de la afinidad de esta con las Ideas es una prueba adicional de que la verdadera iniciación filosófica comienza allí (cf. 3.2.1.3).

³²⁰ Sobre el tracio Zalmoxis como legendario esclavo de Pitágoras, cf. Heródoto IV.95. Sobre Pitágoras y el uso de ἐπωδαί, cf. Burkert (1972: 164).

eliminación total de la ansiedad escatológica es tarea propia de otro tipo de discurso, más ligado a una creencia de índole religiosa.³²¹ Sócrates, pues, también ocupa esa función.

Algo similar está presente en 84d-85c. Allí Sócrates, luego de haber concluido la exposición de los primeros tres argumentos de la inmortalidad del alma, y ante la incredulidad con la que permanecían sus oyentes, compara su actividad con la de los cisnes. Estos, afirma, al ser adivinos (μαντικοί) de Apolo, se regocijan, momentos antes de morir, previendo con lo que se encontrarán en el Hades. El filósofo, comparándose con ellos, afirma: “ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς ἡγοῦμαι ὁμόδουλός τε εἶναι τῶν κύκνων καὶ ἱερὸς τοῦ αὐτοῦ θεοῦ, καὶ οὐ χεῖρον ἐκείνων τὴν μαντικὴν ἔχειν παρὰ τοῦ δεσπότου” [En cuanto a mí, me considero compañero de servicio de los cisnes y consagrado al mismo dios, y poseedor de no menor poder de adivinación que aquellos, recibido de nuestro amo].³²² Aquí la comparación es con la de un adivino (μάντις) y con la de un sacerdote (ἱερός). Ambos títulos, si bien eran lo suficientemente amplios como para abarcar muchísimas funciones en la religión griega, también estaban asociados a las tradiciones místicas. “Μάντις” era un término usual para referirse a quienes ofrecían los ritos órficos e incluso el mismo Platón, en 364b5, lo utiliza para referirse a ellos.³²³ Por su parte, ἱερός era la función, en general, de quien le realizaba los ritos a una divinidad, por lo general en un templo. Pero, en Eleusis y en el resto de los templos que tenían ritos de iniciación, dicha función también involucraba la tarea de iniciar a los μύσται. El sentido de que Sócrates se identifique a sí mismo como un adivino o un sacerdote de Apolo es el mismo que cuando aparecía comparado con un ἐπιδόων en 77d-78a: la asociación con este tipo de figuras posibilita un tipo de discursividad más eficaz a la hora de eliminar el temor a la muerte que la argumentación filosófica y, a la vez, refuerza la comparación entre la práctica filosófica y la iniciación mística, que opera a lo largo de todo el diálogo.

³²¹ Eggers Lan (1993: 41-53, esp. p. 42 y nota 33) ha señalado el importante trasfondo de religiosidad y creencia que hay en todo el *Fedón*, haciéndolo patente sobre todo en el uso que se hace de las Ideas, mostrando cómo es esperable, desde el pensamiento platónico, que no se ofrezca nunca una demostración de la existencia de ellas (lo que es válido, también, para todos los diálogos), ya que lo que está presente es una relación fideística. Asimismo, Bernabé (2016: 121-123) también remarca la importancia que tiene el término κινδυνεύω en la obra, que marca la constante alusión a la necesidad existencial de arriesgarse a creer (en) algo.

³²² *Fedón* 85b4-6. Traducción de Eggers Lan (1993: 148-149).

³²³ Para los usos de μάντις referidos a iniciadores órficos, cf. nota 18. Platón no presenta explícitamente a los ἀγύρται καὶ μάντις de 364b5 como órficos, aunque la crítica –si bien no de forma unánime– no duda en identificarlos como tales.

Por otra parte, Darchia (2008: 105) señala que uno de los aspectos en el que es posible ver la analogía de la reunión en la prisión con una τελετή es en la drástica transición entre estados de ánimo que tiene lugar entre los presentes. En Eleusis, esto era uno de sus principales atributos: primeramente los iniciados, en un contexto de contrastes entre luces y sombras, experimentaban una suerte de temor, ansiedad y confusión y luego, súbitamente, al tiempo en que les eran revelados los objetos sagrados por el ιεροφάντη, se daba un cambio por una sensación de dicha y bienestar.³²⁴ En el *Fedón*, todo el diálogo está atravesado por una marcada emocionalidad, desde la mixtura de sentimientos de compartir una última reunión con Sócrates al inicio del diálogo, hasta el emotivo final con las lágrimas de sus discípulos.³²⁵ Sin embargo, es posible identificar un momento concreto en el que se da un pronunciado cambio anímico en los oyentes, desde una sensación de temor e inseguridad, a otra de confianza y bienestar: el momento en que Simmias y Cebes realizan sus objeciones y la respuesta que Sócrates da ante ellas, que conforman el núcleo de la iniciación filosófica (cf. 3.2.2). En este contexto, en 88c-89b, luego de que Simmias y Cebes expusieran sus objeciones, el relato vuelve a situarse en la conversación entre Fedón y Equécrates. Este último se muestra muy compungido ante la falta de un argumento que persuada de que el alma no perezca al morir el individuo y le pregunta a Fedón de qué modo Sócrates siguió afrontando la discusión (88c). Fedón contesta que nunca antes se había admirado tanto de aquel como en ese momento y que:

ἀλλὰ ἔγωγε μάλιστα ἐθαύμασα αὐτοῦ πρῶτον μὲν τοῦτο, ὥς ἡδέως καὶ εὐμενῶς
καὶ ἀγαμένως τῶν νεανίσκων τὸν λόγον ἀπεδέξατο, ἔπειτα ἡμῶν ὥς ὀξέως ἥσθετο
ὃ 'πεπόνθεμεν ὑπὸ τῶν λόγων ἔπειτα ὥς εὖ ἡμᾶς **ἰάσατο**.³²⁶

³²⁴ Darchia (2008: 105) lleva incluso más lejos la analogía entre la reunión en la prisión y la iniciación eleusina: “The gate of the prison can be compared with the *anáctoron*. It is opening and Socrates’ friends cognize truth and the divine wisdom. A pure Hellenic *teleté* –joining to eternity through initiation– can be observed in *Phaedo*.”

³²⁵ Darchia (2008: 105) presenta este rasgo eleusino de un marcado pasaje entre emociones opuestas como reconocible a lo largo de todo el diálogo. Si bien, como se dijo, la emocionalidad es un rasgo sobresaliente del diálogo –la inminente muerte del maestro así lo motiva–, no hay que perder de vista que en Eleusis este pasaje de un estado a otro encontraba su sentido en que el μύστη *culminara* su iniciación con una sensación de bienestar. En ese sentido, este aspecto del culto eleusino es reconocible en un momento particular del diálogo y no desperdigado a lo largo de él. Se encuentra presente, como se desarrollará, en el momento en que los oyentes de Sócrates se inician en la verdadera naturaleza del alma y pierdan, así, el temor a la muerte. De este modo, esta característica de los cultos místicos se completa independientemente de que, luego, los discípulos de Sócrates terminaran acongojados por la muerte de su maestro.

³²⁶ *Fedón* 89a1-5.

Lo que más me asombró fue, ante todo, la complacencia, buena voluntad y admiración con que recibió los argumentos de aquellos jóvenes; después, con qué agudeza percibió lo que habíamos sufrido por causa de las argumentaciones, y finalmente, **qué bien nos reconfortó.**

Este cuidado de Sócrates hacia sus discípulos actúa en dos niveles. Por un lado, como se viene mencionando, la consolación refiere a la iniciación que realiza a la naturaleza del alma, en virtud de la cual el temor a la muerte se disipa. Pero, por otro lado, de forma semejante a su asociación con un ἐπιδόν o un μάντις, señala la capacidad del filósofo para eliminar la ansiedad escatológica por una vía distinta a la del discurso filosófico. Una vía que será complementaria, de la misma manera que el mito escatológico final lo es respecto de los argumentos filosóficos que lo preceden.

En resumen, en el diálogo Platón no sólo transpone conceptos e imágenes que toma de las tradiciones místicas, sino que también presenta la acción dramática misma en analogía con una iniciación mística. Así, la reunión en la prisión ofrece semejanzas con la τελετή o ἐποπτεία eleusina, especialmente en lo que respecta al marcado cambio anímico de los participantes, que pasan de una sensación de temor y confusión a una de bienestar y dicha. En vínculo con esto, Sócrates mismo aparece como el iniciador de sus oyentes. Ya antes se había marcado el modo en que la argumentación socrática se efectuaba en analogía con una iniciación, desarrollándose a partir de un momento preliminar y concluyendo, paulatinamente, en la revelación final (cf. 3.1). Pero ahora se ha mostrado que en los hechos dramáticos la figura de Sócrates aparece explícitamente asociada a la de un ἐπιδόν, un μάντις y un ἱερός. El sentido de esa asociación reside en que aquellas son figuras que realizan de un modo más eficaz la finalidad que persigue la iniciación filosófica, esto es, eliminar el temor a la muerte en los iniciados. Así, aparece como una forma complementaria de lograr lo que la argumentación filosófica ya había garantizado, pero con una cuota extra de apelación emocional, de la misma manera que el mito final lo hacía respecto de los argumentos previos sobre la inmortalidad del alma.

Capítulo 4: Conclusiones

A lo largo de este trabajo se ha realizado un análisis detallado de la transposición que de los cultos místicos realiza Platón en el *Fedón*. Para tal fin, se ha mostrado que la incorporación de sus conceptos y simbologías obedece a que el filósofo encuentra en la

iniciación mística y en el modo de vida de dichas tradiciones un modelo para plantear su propia concepción de la práctica filosófica. En efecto, se ha visto que Platón entiende al ejercicio de la filosofía como una práctica transformadora que supone un acercamiento mayor a lo divino –las Ideas– y que, a través de una práctica de purificación constante, posibilita un mejor destino tras la muerte del individuo; o, cuanto menos, la pérdida del temor a la muerte. En dicho esquema, el acercamiento a la filosofía se configura como una iniciación, y quien lo realiza como un iniciador.

En el *Fedón*, este esquema está presente a lo largo de toda la obra. En primer lugar, es posible entender la estructura misma de la conversación filosófica como una iniciación. Sócrates comienza con una discusión preliminar sobre la naturaleza de la muerte, que funciona como una suerte de instancia preliminar para el resto de la argumentación, del mismo modo que, en las iniciaciones, eran necesarios ciertos ritos previos antes de que tenga lugar el rito central. En ella, no se justifican con rigurosidad filosófica temáticas como la naturaleza de la muerte, el suicidio o la misma necesidad de purificación que allí se plantea. Luego, la iniciación comienza con los primeros tres argumentos de la inmortalidad del alma. Sin embargo, el esquema se mantiene y los primeros dos argumentos constituyen un acercamiento inicial al problema de la naturaleza del alma y de su inmortalidad. En ellos Platón retoma concepciones pitagóricas y órficas, como los opuestos como modelos explicativos, la *παλιγγενεσία* y el acceso a un saber privilegiado a través de la memoria que permite comprender un vínculo más profundo con lo divino que aquel que ofrecía la religión tradicional.

La iniciación filosófica en sí tiene lugar a partir del argumento de la afinidad del alma con las Ideas y culmina con la última prueba de la inmortalidad de aquella. El primero presenta la concepción socrático-platónica del alma: una entidad simple que ontológicamente es semejante a las Ideas. Esto permite fundamentar varios de los puntos que hasta ese momento sólo habían sido abordados sin justificarse plenamente, como la verdadera naturaleza de la muerte, la prohibición del suicidio o el sentido de la purificación –que el alma se vuelva semejante a sus objetos, esto es, pura– así como el medio de realizarla, es decir, a través de la *φρόνησις*. Por otro parte, la iniciación filosófica también se compone de la presentación que Sócrates hace del correcto modo de filosofar, con las Ideas como principios causales en las explicaciones y el método hipotético en las argumentaciones.

Si bien los pitagóricos ya aceptaban la existencia de las Ideas, la novedad de la presentación reside en la explicitación del correcto modo de emplearlas a la hora de ofrecer explicaciones. Este desarrollo comienza con la respuesta que el filósofo da a las objeciones de Simmias y Cebes, en las que se realiza una última corrección a la posición pitagórica, que era incapaz de ofrecer, con sus asunciones, una solución al problema de la posible destrucción del alma. En consecuencia, no ofrecía una solución filosófica al temor a la muerte y al destino del alma en el Más Allá.

La iniciación filosófica finalmente se cierra con en el despliegue de la última prueba de la inmortalidad del alma, que constituye un ejemplo minucioso del uso de las Ideas en las explicaciones, así como del método hipotético. Si bien la inmortalidad del alma estaba ya asumida en el argumento de la afinidad de esta con las Ideas, con esta prueba final tiene lugar una respuesta categórica y filosóficamente apropiada al problema. Como resultado de la iniciación, los presentes adquieren la comprensión de que, en vida, deben velar por esforzarse en purificarse a través del ejercicio de la filosofía y que, tras la muerte, su alma no se destruirá, sino que establecerá un contacto con lo divino –el ámbito eidético–. Es decir, el mismo escenario con el que el iniciado en un culto místico se encontraba, con la salvedad de que este llevaba a cabo la purificación a través de la vía ritual y de la observancia de ciertas prescripciones, junto con el hecho de que el contacto con lo divino se daba a través de la concepción tradicional de las divinidades antropomórficas griegas.

Asimismo, se ha visto que la imagen que Platón ofrece del Hades y del viaje que conduce a él toma muchos elementos de las tradiciones pitagórica y órfica. Esto es notorio especialmente en su geografía y en el concepto de un juicio a las almas con ulteriores premios y castigos de acuerdo al modo en que hayan actuado en vida –si llegan purificadas o no–. Con todo, se ha mostrado que Platón no parece replicar simplemente una fuente pitagórica u órfica, sino transponer sus elementos con la finalidad de elaborar una imagería del mundo de los muertos construida en analogía con las condiciones en las que puede arribar allí el alma. Así, el viaje al Más Allá será guiado y conocido para el alma pura, reflejando el modo en que ella se comportó en vida; y errante y desconcertante para el alma que de esa misma manera vivió. Asimismo, el Hades tendrá una región superior pura, donde habitarán las almas de esa misma condición, y una subterránea caracterizada por la presencia de barro, donde permanecerán –temporal o definitivamente– las almas impuras.

Esta construcción alegórica en analogía con las condiciones del alma encuentra su explicación en que la argumentación filosófica sólo permite comprender la inmortalidad del alma y la relación que esta entablará con lo divino tras la muerte del individuo, pero no ofrecer una imagen certera de lo que habrá tras la muerte. Por tanto, el discurso mítico, ante la ausencia de una certeza filosófica, construye una imagen que sigue dando cuenta de la importancia, para el ser humano, de adoptar el modo de vida filosófico y la purificación que esta posibilita.

Por último, se ha señalado, en la acción dramática, la semejanza que existe entre la reunión con una *τελετή* y la figura de Sócrates con la de un iniciador. En efecto, en aquella tiene lugar un cambio pronunciado en el estado anímico de los oyentes, que pasan de experimentar una sensación de temor y confusión a una de seguridad y bienestar a partir de la comprensión de que el alma es inmortal. En vínculo con esto, Sócrates es caracterizado como el responsable de eliminar el temor a la muerte de los presentes, del mismo modo que el iniciador de un culto místico procedía con sus iniciados. Aún más, es comparado con un *ἐπωδόν*, un *μάντις* y un *ιερός*, es decir, con figuras asociadas a funciones religiosas y también relacionadas, en buena medida, con las de las tradiciones místicas. De este modo, el filósofo es asociado con figuras que permiten un tipo de discurso diferente del filosófico-argumentativo, pero que son más eficaces que este para eliminar la ansiedad escatológica, haciendo patente, nuevamente, la relación que Platón establece entre la práctica de la filosofía y la iniciación mística.

En síntesis, Platón transpone conceptos, imágenes y simbologías de los cultos místicos en el *Fedón* porque entiende su propia concepción de la práctica filosófica en analogía con estas tradiciones, sobre todo en lo que respecta al modo de vida que posibilitan –con una preocupación sostenida por la conservación de un estado de pureza– y a la favorable perspectiva escatológica –con el cese del temor a la muerte– que le ofrecen al iniciado. Para el filósofo, el acceso a la práctica filosófica es como una iniciación que configura un modo de vida definido y que, mediante la genuina comprensión de la naturaleza del alma y de la correcta manera de guiarse en la argumentación, le permite eliminar el temor a la muerte y comprender que, luego de ella, entrará en relación con el ámbito de lo divino, el de las Ideas.

Bibliografía

- Abrach, L. (2021). *Hacia una hermenéutica integral de los Himnos órficos: traducción y examen de los antecedentes literarios, papirológicos y epigráficos, y su relevancia para el fenómeno del orfismo*. Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires.
- Adluri, V. (2006). "Initiation into the Mysteries: The Experience of the Irrational in Plato", *Journal of the Classical Association of Canada* 6, 407-423.
- Allen, T., Halliday, W. y Sikes, E. (1936). *The Homeric Hymns*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Archer-Hind, R. (1883). *The Phaedo of Plato*. London: Macmillan and co.
- Bernabé, A. (1997). "Orfeotelestas, charlatanes, intérpretes: transmisores de la palabra órfica". En: Bosch, M. y Fornés, M-A. (eds.), *Homenatge a Miquel Dolc*. Palma de Mallorca: SEEC, 37-41.
- _____ (1998). "Nacimientos y muertes de Dioniso en los mitos órficos". En: Sánchez, C; Cabrera, P. (eds.), *En los límites de Dioniso*. Murcia: Caja de Ahorros de Murcia, 29-39.
- _____ (ed.) (2002). "La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?", *RHR* 219, 401-433.
- _____ (ed.) (2004a). *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta, Fasc 1, Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*. München: De Gruyter.
- _____ (ed.) (2004b). *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para su comprensión*. Madrid: Trotta.
- _____ (ed.) (2005). *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta, Fasc 2, Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*. München: De Gruyter.
- _____ (2008a). "Las láminas de Olbia". En: Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica*. Madrid: Akal, 537-548.
- _____ (2008b). "Imagen órfica del Más Allá". En: Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica*. Madrid: Akal, 623-656.
- _____ (2008c). "Orfeo y el orfismo en la comedia griega". En: Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica*. Madrid: Akal, 1217-1238.
- _____ (2011). *Platón y el orfismo: diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Trotta.
- _____ (2016). "Fedón, 69c: ¿por qué los βάκχοι son los verdaderos filósofos?", *Revista archai* 16, 117-145.
- _____ (2018). "Describir el Más Allá. Consideraciones sobre el mito del Fedón". En: Cornelli, G., Robinson, T. y Bravo, F. (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the eleventh symposium platonikum*. Baden-Baden: Academia Verlag, 62-73.

- Bernabé, A. y Casadesús, F. (2008). *Orfeo y la tradición órfica*. Madrid: Akal.
- Betegh, G. (2022). "Plato on Philosophy and the Mysteries". En: Ebrey, D. y Kraut, R. (eds.), *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge university press, 233-267.
- Bianchi, U. (1974). "L'Orphisme a existé". En: Edsman, C. et all. (eds.), *Mélanges d'Histoire des religions offerts à Henri-Charles*. Paris: Presses Universitaires de France, 129-137.
- Borrás, G. y Fatás Cabeza, G. (1988). *Diccionario de Términos de Arte*. Madrid: Alianza.
- Bowden, H. (2010). *Mystery cults of the ancient world*. Princeton: Princeton University Press.
- Bremmer, J. N. (2014). *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin: De Gruyter.
- Bricault, L. (2013). *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain*. Paris: Les Belles Lettres.
- Brisson, L. (2024). "El cuerpo de los dioses". En: Fierro, M. A.; Sverdlhoff, M. y Delgado, A. (eds.), *Usos polémicos de los textos de la Antigüedad clásica. Platón entre la filología y el imaginario*. Buenos Aires: Teseo Press, 159-176.
- Burkert, W. (1972). *Lore and science in ancient pythagoreanism*. Harvard: Harvard University Press.
- _____ (1983). *Homo Necans*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- _____ (1985). *Greek Religion: Archaic and Classical*. Malden: Blackwell Publishing.
- _____ (2005). *Cultos místéricos antiguos*. Madrid: Trotta.
- Burnet, J. (1911). *Plato's Phaedo*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- _____ (1924). *Plato: Euthyphro; Apology of Socrates; and Crito*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Casadesús, F. (2005). "Adaptaciones e interpretaciones estoicas de los poemas de Orfeo". En: Alvar Ezquerro, A. y González Castro, J. (eds.), *Actas del XI congreso español de estudios clásicos*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, 309-318.
- _____ (2008a). "El papiro de Derveni". En: Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica*. Madrid: Akal, 459-494.
- _____ (2008b). "Orfismo y pitagorismo". En: Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica*. Madrid: Akal, 1053-1078.
- _____ (2016). "The Transformation of the Initiation Language of Mystery Religions Into Philosophical Terminology". En: Martín Velasco, M.-J. y García

Blanco, M.-J. (eds.), *Greek Philosophy and Mystery Cults*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 1-26.

- _____ (2018). “La definición del verdadero filósofo en el *Fedón* o cómo construir una ortodoxia filosófica a partir de una heterodoxia religiosa”. En: Cornelli, G., Robinson, T. y Bravo, F. (eds.), *Plato's Phaedo. Selected papers from the eleventh symposium platonicum*. Baden-Baden: Academia Verlag, 84-89.
- Casadio, G. y Johnston, P. (2009). “Introduction”. En: Casadio, G. y Johnston, P. (eds.), *Mystic Cults in Magna Graecia*. Austin: University of Texas Press, 1-29.
- Clarke, M. (1999). *Flesh and Spirit in the Songs of Homer. A Study of Words and Myths*. Oxford: Clarendon Press.
- Clinton, K. (1992). *Myth and cult: The iconography of the Eleusinian mysteries*. Estocolomo: Svenska Institute i Athens.
- Cornford, F. (1945). *The Republic of Plato*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Cornavaca, R. (2009). *Presocráticos. Fragmentos II*. Buenos Aires: Losada.
- Cornelli, G. (2016). “A alma-camaleão e sua plasticidade: dualismos platônicos no *Fédon*”, *Revista Archai* 16, 203-222.
- Cosmopoulos, M. (2003). *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. London y New York: Routledge.
- _____ (2015). *Bronze age Eleusis and the origins of the Eleusinian Mysteries*. New York: Cambridge University Press.
- Darchia, I. (2008). “*Phaedo* and Mystery-Religions”, *The International Journal of The Humanities* 5, 99-106.
- Diels, H.; Kranz, W. (1964). *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch Und Deutsch*. Berlín: Weidmann.
- Diès, A. (1927). *Autour de Platon: essais de critique et d'histoire*, Vol. II. Paris: Gabriel Beauchesne.
- Dieterich, A. (1893). “Ueber eine Szene der aristophanischen Wolken”, *Rheinisches Museum* 48, 275-283.
- Díez de Velasco, F. (1997). “Un problema de delimitación conceptual en Historia de las Religiones: La mística griega”. En: Plácido, D., Alvar, J., Casillas, J. M. y Fornis, C. (eds.) *Imágenes de la Polis*. Madrid: Ediciones Clásicas, 407-422.
- Dinkelaar, B. (2020). “Plato and the Language of Mysteries”, *Mnemosyne* 73, 36-62.
- Dodds, E. (1951). *The Greeks and the irrational*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Dorter, K. (1982). *Plato's Phaedo. An interpretation*. Toronto: University of Toronto Press.
- Dubois, L. (1996). *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*. Ginebra: Droz.

- Dunand, F. (1973). *Le culte d'Isis Dans Le Bassin Oriental de la Méditerranée* (3 vols.). Leiden: Brill.
- Ebert, T. (2004). *Phaidon: Übersetzung und Kommentar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ebrey, D. (2017). "The Asceticism of the *Phaedo*: Pleasure, Purification, and the Soul's Proper Activity", *AGPh* 99, 1-30.
- _____ (2023). *Plato's Phaedo. Forms, death, and the philosophical life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Edmonds, R. (1999). "Tearing apart the Zagreus myth: a few disparaging remarks on Orphism and Original Sin", *CIAnt* 18, 35-73.
- _____ (2004). *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the "Orphic" Gold Tablets*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2013). *Redefining Ancient Orphism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eggers Lan, C. (1973). *Introducción histórica al estudio de Platón*. Buenos Aires: Colihue.
- _____ (1988). *Platón. Diálogos IV: República*. Madrid: Gredos.
- _____ (1993). *El Fedón de Platón*. Buenos Aires: Eudeba.
- _____ (2000). *El sol, la línea y la caverna*. Buenos Aires: Colihue.
- Evans, N. (1993). *Revealing Wisdom. Convention and Mysticism in Parmenides and Plato*. Providence: Brown University.
- Farrell, A. (1999). *Plato's Use of Eleusinian Mystery Motifs*. Tesis de doctorado, University of Texas.
- Fierro, M. A. (2013). "Alma encarnada –cuerpo– amante en el *Fedón* de Platón". En: Grobet, L. y Velázquez Zaragoza (eds.), *Tras las huellas de Platón y el platonismo en la filosofía moderna*. México D. F.: Editorial Torres asociados.
- _____ (2022). *Fedro. Platón*. Buenos Aires: Colihue.
- Frank, E. (1923). *Plato und die Sogenannten Pythagoreer*. Halle: Verlag Von Max Niemeyer.
- Funghi, M. (1997). "The Derveni Papyrus". En: Laks, A. y Most, G. (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 25-37.
- Gallop, D. (1975). *Plato. Phaedo*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Gagné, R. (2007). "Winds and Ancestors: The *Physika* of Orpheus", *HSCP* 103, 1-24.
- García Gual, C., Hernández, M. y Lledó, E. (1988). *Diálogos III: Fedón, Banquete y Fedro. Platón*. Madrid: Gredos.

- Gazda, E. (2000). *The Villa of the Mysteries in Pompeii: Ancient Ritual, Modern Muse*. Ann Arbor: Kelsey Museum of Archaeology.
- Graf, F. (1974). *Eleusis Und Die Orphische Dichtung Athens in Vorhellenistischer Zeit*. Berlin: De Gruyter.
- _____ (2000). “Mysterien” en *Der Neue Pauly* 8, 615-626.
- _____ (2003). “Lesser Mysteries – not less mysterious”. En: Cosmopoulos, M. (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. London y New York: Routledge.
- _____ (2008). “Orfeo, Eleusis y Atenas”. En: Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica*. Madrid: Akal, 671-696.
- Guthrie, W. K. (1935). *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*. North Yorkshire: Methuen & Company.
- _____ (1990). *Historia de la filosofía griega, vol. 4. Platón. El hombre y sus diálogos*. Madrid: Gredos.
- Hackforth, R. (1955). *Plato's Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadot, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Éditions Gallimard.
- Huffman, C. (1993). *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaccottet, A-F. (2003). *Choisir Dionysos: les associations dionysiaques, ou, La face cachée du dionysisme*. Zürich: Akanthus.
- Jaeger, W. (1992). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Janouchová, P. (2013). “The cult of Bendis in Athens and Thrace”, *Graeco-latina Brunensia* 18, 95-106.
- Jiménez San Cristóbal, A. (2008a). “La transmisión de ritos”. En: Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica*. Madrid: Akal, 91-104.
- _____ (2008b). “Orfismo y dionisismo”. En: Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica*. Madrid: Akal, 697-730.
- _____ (2008c). “Los orfeotelestas y la vida órfica”. En: Bernabé, A.; Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica*. Madrid: Akal, 771-800.
- Kahn, Ch.-H. (1997). “Was Euthyphro the autor of the Derveni Papyrus?”. En: Laks, A. y Most, G. (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 55-63.
- Kern, O. (1916). “Orphiker auf Kreta”, *Hermes* 51, 554-567.
- Kingsley, P. (1995). *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Oxford Clarendon Press.

- Kirk, G. y Raven, J. (1957). *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lannoy, A. y Praet, D. (2023). *The Cristian Mystery*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Lisi, F. (1999). *Platón. Diálogos VIII: Leyes I-VI*. Madrid: Gredos.
- _____ (1999). *Platón. Diálogos IX: Leyes VII-XII*. Madrid: Gredos.
- Luce, J. (1951). “Plato, *Phaedo* 67c5”, *CR* 1, 66-67.
- Macías, S. (2008). “Orfeo y el orfismo en la tragedia griega”. En: Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica*. Madrid: Akal, 1185-1216.
- Maehler, H. (2001). *Pindarus. Pars II. Fragmenta – Indices*. K. G. München y Leipzig: Saur Verlag GmbH.
- Martín Hernández, R. (2005). “La muerte como experiencia mística. Estudio sobre la posibilidad de una experiencia de muerte ficticia en las iniciaciones griegas”, *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones* 10, 85-105.
- _____ (2006). *El orfismo y la magia*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Molina, F. (2008). “Ideas órficas sobre el alma”. En: Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica*. Madrid: Akal, 609-622.
- Morgan, M. (1990). *Platonic Piety*. New Haven: Yale University Press.
- Mylonas, G. (1961). *Eleusis and the eleusinian mysteries*. Princeton: Princeton university press.
- Nails, D. (2002). *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Nilsson, M. (1935). “Die Eleusinischen Gottheiten”, *ArchRW* 32, 79-141.
- _____ (1940). *Greek popular religion*. New York: Columbia University Press.
- O’Brien, M. (1984). “Becoming immortal in Plato’s *Symposium*”. En: Gerber, D. (ed.), *Greek poetry and philosophy*. California: Scholars Press, 185-206.
- Parker, R. (1983). *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- _____ (1995). “Early Orphism”. En: Powell, A. (ed.), *The Greek World*. London y New York: Routledge, 482-510.
- Pawlowski, K. (2016). “The idea of philosophical initiation and purification in *Gorgias*, *Phaedo*, *Phaedrus*, and *Symposium* of Plato”, *Studia Philosophiae Christianae* 52, 77-97.
- Petridou, G. (2015). *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Pugliese Carratelli, G. (1993). *Le lamine d’oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*. Milano: Adelphi.

- Radt, S. (1977). *Tragicorum Graecorum fragmenta*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ricciardelli Apicella, G. (1980). “Orfismo e interpretazione allegorica”, *BollClass* 1, 116-130.
- Riedweg, C. (1987). *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Leiden: Brill.
- _____ (1993). *Judisch-hellenische Imitation eines orphischen Hieros Logos*. Tübingen: Narr.
- Rowe, C. (1993). *Plato: Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1995). *Plato: Statesman*. Warminster: Aris & Phillips.
- Sandbach, F. (1969). *Plutarch's Moralia, Vol. XV: Fragments*. Cambridge: Harvard University Press.
- Santamaría Álvarez, M. (2008). “Píndaro y el orfismo”. En: Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica*. Madrid: Akal, 1161-1184.
- Scarpi, P. (2002). *Le religioni dei misteri. Vol. 1: Eleusi, dionisismo, orfismo*. Milan: Fondazione Lorenzo Vallà.
- Schuddeboom, F. (2009). *Greek Religious Terminology – Telete and Orgia: A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg*. Leiden: Brill.
- Scodel, R. (2011). “Euripides, the Derveni Papyrus, and the Smoke of Many Writings”. En: Lardinois, A. et al. (eds.), *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion*. Leiden: Brill, 79-98.
- Scott, D. (1987). “Platonic Anamnesis Revisited”, *The Classical Quarterly* 37, 346-366.
- Sedley, D. (1989). “Teleology and myth in the *Phaedo*”, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 5, 359-383.
- Sider, D. (1997). “Heraclitus in the *Derveni papyrus*”. En: Laks, A. y Most, G. (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 129-148.
- Sourvinou-Inwood, C. (2005). *Hylas, the Nymphs, Dionysos and Others: Myth, Ritual, Ethnicity*. Estocolmo: Swedish Institute at Athens.
- Stewart, D. (1972). “Socrates' Last Bath”, *Journal of the History of Philosophy* 10, 253-259.
- Thomas, G. (1984). “Magna Mater and Attis”, en *ANRWII*, 1500-1535.
- Torres, D. (2007). *La escatología en la lírica de Píndaro y sus fuentes*. Buenos Aires: FFyL, UBA.
- Tortorelli, M. (1995). “Lettere d'oro per l'Ade”. En: Cantilena, R. (ed.), *Caronte. Un Obolo per l'aldilà*. Napoli: Macchiaioli.

- _____ (2008). "Símbolos y simbolismo en las láminas de oro órficas". En: Bernabé, A. y Casadesús, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica*. Madrid: Akal, 657-670.
- Turcan, R. (1981). *Mithrae et le mithriacisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____ (1986). "Bacchoi ou bacchants? de la dissidence des vivants a la ségrégation des morts". En: *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes* Paris: de Boccard, 227-246.
- _____ (1992). "L'élaboration des mystères dionysiaques à l'époque hellénistique et romaine: de l'orgiasme à l'initiation". En: Moreau, A. (ed.), *L'initiation. Actes du colloque international Montpellier 11-14 avril 1991*. Montpellier: Université Paul Valéry, 215-233.
- Velasco López, M. (2001). *El paisaje del Más Allá: el tema del prado verde en la escatología indoeuropea*. Tesis de doctorado, Universidad de Valladolid.
- Vigo, A. (2015). *El Fedón. Platón*. Buenos Aires: Colihue.
- Walsh, David (2018). *The Cult of Mithras in Late Antiquity: Development, Decline and Demise ca. A.D. 270-430*. Leiden: Brill.
- Wellman, T. (2005). "Ancient Mysteries and Modern Mystery Cults" en *Religion and Theology* 12, 308-348.
- West, M. (1982). "The Orphics of Olbia", *ZPE* 45, 17-2

