

SUPERVIVENCIA *POST-MORTEM* E IDENTIDAD PERSONAL EN EL ORFISMO *

CARLOS MEGINO RODRÍGUEZ
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: El objeto del artículo es aclarar las condiciones que cumple el alma en el orfismo para que se haga descansar en ella la posibilidad de supervivencia *post-mortem* del yo. Para ello, estudiamos en qué consiste el alma en el orfismo, analizando todos los testimonios órficos que permiten extraer conclusiones en relación con el papel de ésta en la concepción órfica de la identidad personal. Tenemos en cuenta también la función que como posibles criterios de identidad personal desempeñan en el orfismo otros factores como el cuerpo o la memoria. Finalmente, concluimos que el alma en el orfismo es portadora de la identidad personal porque es una entidad substantiva, individual e independiente, de carácter único y permanente, inmortal y sujeto de una única e intransferible historia vital.

PALABRAS CLAVE: Supervivencia *post-mortem*, identidad personal, orfismo, inmortalidad, alma.

Survival and personal identity in orphism

ABSTRACT: The aim of the article is to clarify the conditions which are fulfilled by the soul in orphism in order to base on it the possibility of self-survival. To this end, we study what the soul consists of in orphism, analyzing all orphic testimonies that allow us to draw conclusions in connection with the role of the soul in the orphic conception of personal identity. We also take into account the role played by other factors in orphism, like the body and memory, as possible criteria for personal identity. Finally, we conclude that the soul in orphism is the bearer of the personal identity, because it is a substantive, individual and independent entity, of a unique and permanent nature, immortal and the subject of a unique and untransferable vital history.

KEY WORDS: Survival, personal identity, orphism, immortality, soul.

Es sabido que la noción de supervivencia *post-mortem* en el orfismo¹, como en el conjunto de los griegos antiguos que creían en la continuación de la vida en el Más Allá, tenía

* Quisiera agradecer a los profesores Christoph Riedweg, Laura Gemelli y Enrique Romerales sus sugerentes y atinadas observaciones. Este artículo se ha realizado con la ayuda de una beca postdoctoral concedida por la Secretaría de Estado de Educación y Universidades del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte y cofinanciada por el Fondo Social Europeo.

¹ Cuando en este artículo hablamos de órfico u orfismo, nos referimos al bagaje doctrinal contenido en los textos atribuidos a Orfeo o identificables como órficos por medios indirectos, con independencia de su antigüedad, de su carácter (mítico, literario, filosófico o ritual), y de que pudieran servir de base a un grupo de fe determinado o contener diferencias doctrinales en ámbitos no relativos a la supervivencia *post-mortem* del yo. Mi única intención es descubrir qué concepción de la supervivencia personal traslucen dichos textos, sin perjuicio de los distintos modos en que éstos puedan ser interpretados.

como fundamento la asunción, como entidad superviviente, de un alma inmortal, distinta e independiente del cuerpo, que asume la representatividad de la persona tras la muerte. Ahora bien, ¿en qué descansa dicha asunción? O, planteado de otro modo, ¿cuáles son los principios lógicos que fundamentan la idea de supervivencia *post-mortem* basada en la creencia en un alma inmortal? Nuestro estudio se propone dar una respuesta a esta cuestión tomando como referencia el modo que adopta dicha creencia en el orfismo.

Para ello, tenemos que empezar por plantearnos en qué consiste para los órficos esa entidad superviviente denominada «alma», pues es claro que la misma posibilidad de supervivencia depende crucialmente de qué tipo de entidad sea la que sobreviva². Ello implica averiguar cuál es el criterio por el que es posible que esa entidad sea efectivamente heredera de aquello de lo que es superviviente, lo que nos conduce directamente a la cuestión de la identidad personal, es decir, a la clarificación de los principios que subyacen al proceso de reidentificación de una persona como una y la misma a través del tiempo. En nuestro caso, la pregunta es la siguiente: ¿qué criterio o qué condiciones debe cumplir el alma en el orfismo para que se pueda decir que una persona en un tiempo (en vida) es la misma que en otro tiempo (tras la muerte) en virtud de la supervivencia de su alma?

Pero antes de entrar de lleno en la cuestión, sería conveniente contextualizar el problema y tener en cuenta lo que pueden aportarnos las tres principales respuestas que se han dado al problema de la identidad personal³: la primera defiende que la identidad se garantiza por la continuidad y contigüidad del cuerpo, de modo que una persona es la misma ahora que en un tiempo cualquiera anterior si conserva el mismo cuerpo o, al menos, la parte de éste que le permite seguir viva; la segunda propugna la continuidad de la memoria y de la autoconsciencia, de modo que una persona sigue siendo la misma ahora que en un momento anterior si posee recuerdos genuinos de sí misma en ese momento; y la tercera postula la existencia de una esencia individual única e intransferible, no reductible a propiedades cualitativas, y definible fundamentalmente como sujeto de dichas propiedades, de modo que la mismidad de la persona vendría garantizada por la propia existencia de dicha esencia.

A lo largo del artículo veremos en qué medida el alma en el orfismo cumple o no estos criterios de identidad personal. Ahora sólo planteemos algunas hipótesis de trabajo: en

² Cf. LOCKE, J., *Essay concerning Human Understanding*, reimpr., Oxford, 1990 (= 1694²), II, cap. 27, quien ya señaló que lo que nos hace decir que una entidad dada es la misma depende de qué clase de entidad sea. También, PENELHUM, T., «Personal Identity», en EDWARDS, P. (Ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, London-N. York, 1967, p. 96, y ROMERALES, E., *Identidad personal y supervivencia «post-mortem»*: *Diálogo filosófico* 33 (1995) 364.

³ Estas tres respuestas se corresponden *grosso modo* con las tres principales teorías sobre la identidad personal que han sido planteadas por la filosofía en tiempos modernos: la primera es la teoría corporalista, en la que la identidad de cuerpo o, al menos, de cerebro, sirve de criterio de identidad; la segunda es la teoría psicologista, que propugna, en esencia, la memoria como criterio, aunque hoy día ha sido sustituida por la teoría causal, que añade a la memoria el requisito del enlace causal necesario de cada uno de los estados mentales de la persona con sus antecedentes y subsiguientes; la tercera, es la llamada «teoría no reduccionista», que estipula como criterio de identidad la existencia de una esencia individual simple e indefinible y no reductible a propiedad cualitativa alguna. Una cuarta teoría, hoy muy desprestigiada en el pensamiento filosófico por su dudosa coherencia, es la que sostiene que el yo es una mera ilusión del pensamiento y del lenguaje, una mera forma de hablar sancionada por el hábito, pero sin referencia empírica alguna. Es la postura de Hume y, en esencia, la del budismo theravada. Un estado actual de la cuestión sobre estas teorías puede verse, por ej., en ROMERALES, E., *¿Consiste en algo ser uno y la misma persona?*: *Daimon* 6 (1993) 97-117; y sobre la relación del problema de la identidad personal con la coherencia de la idea de supervivencia *post-mortem*, véase ROMERALES, E., *Identidad personal...*, pp. 363-387.

primer lugar, parece que hemos de descartar el primer criterio, pues la supervivencia *post-mortem* sólo es posible si lo que sobrevive sigue manteniendo su identidad tras la muerte, y ésta sólo la garantiza el alma, pues el cuerpo, tras disociarse de ella con la muerte, perece y acaba por desaparecer⁴. El segundo criterio, en cambio, sí es en principio asumible, pues el alma superviviente es susceptible de conservar la memoria de su vida (o vidas) anterior y la autoconsciencia de sí misma como tal; sin embargo, no parece suficiente, porque el alma puede estar sujeta al olvido hasta el punto de perder la consciencia de su identidad en el tiempo. Y en cuanto al tercero, parece la mejor opción, ya que, una vez postulada un alma superviviente, ésta ha de ser una entidad substancial independiente de sus cualidades características y necesaria como sujeto de éstas. Tenemos, pues, un punto de partida. Ahora toca averiguar hasta qué punto el alma en el orfismo es así, y para ello habrá que hacer un estudio fenomenológico de las propiedades características de esta clase de alma que nos permitan, finalmente, encontrar los requisitos lógicos en los que se hace descansar la posibilidad de su supervivencia.

Pero antes de seguir, conviene hacer una salvedad: que busquemos el criterio lógico en el que descansa la asunción por parte de los órficos de la idea de inmortalidad y supervivencia de un alma individual en la que reside la identidad de la persona, no implica asumir que ellos eran conscientes de él o que poseían el bagaje cultural e ideológico necesario para plantearse una cuestión semejante. No pretendemos incurrir en tal anacronismo. De hecho, no sólo es perfectamente posible, sino incluso frecuente, que alguien crea, por ejemplo, que su alma va a subir al cielo después de su muerte, sin tener la menor idea de las implicaciones lógicas o epistemológicas que tal creencia supone. Investigar el fundamento ideológico de las creencias religiosas de los griegos del pasado no implica atribuirles su conocimiento, ni siquiera la posibilidad de que pudieran plantearse tal cosa, lo cual sólo ha sido posible tras siglos de especulación filosófica.

Hecha esta aclaración, digamos en primer lugar que el concepto de alma inmortal no surge de forma casual, sino como satisfacción a una doble necesidad: lógica y religiosa. Lógica, porque la proyección más allá de la muerte de aquellas cualidades características que permiten identificar a un ser personal con el que acaba de morir, exige la asunción de algún tipo de entidad substancial que sirva de sujeto de dichas cualidades y, como es una evidencia de hecho que el cuerpo perece, la idea de alma vino a colmar dicha necesidad. Y religiosa, porque la noción de alma inmortal, en cuanto entidad que asume la identidad psicológica y la responsabilidad moral del individuo, fue la respuesta idónea a los presupuestos religiosos que motivaron la creencia en la supervivencia personal, entre los que sin duda estarían la necesidad de dar cuenta del problema del mal y el anhelo de una existencia alternativa de carácter compensatorio o punitivo.

Que fuera el término $\psi\upsilon\chi\eta$ el mejor candidato para expresar dicha noción parece natural, por cuanto, desde Homero, $\psi\upsilon\chi\eta$ fue el único vocablo, frente a los varios que eran usados en ocasiones como substitutivos terminológicos de referentes inconfundibles del yo (como nombres propios o pronombres personales), que representaba una entidad personal superviviente al hombre y heredera de todos los rasgos que le identifican: figura, voz, aspecto y hasta memoria. Pero esta $\psi\upsilon\chi\eta$ no dejaba de presentar los rasgos de la muerte, como una especie de sombra inasible que mal se compaginaba con los anhelos de ciertos movimientos religiosos, como el orfismo, de una vida plena después de la muer-

⁴ Además, como señala PENELHUM, o. c., pp. 95ss, la propia inmortalidad sólo es posible si la identidad corporal de la persona no es un criterio necesario de identidad personal, de modo que aceptar un criterio corporalista de identidad equivaldría *ex hypothesi* a negar la posibilidad de la supervivencia *post-mortem*.

te que sirviera de contrapunto al *lacrimarum vallis* de ésta⁵. La respuesta a ese anhelo, la proclamación de su inmortalidad, supuso de hecho no sólo una inversión en la valoración de la muerte⁶, pues significaba el fin de su consideración como una ruptura radical de la historia personal del individuo (perdiendo así su carácter luctuoso), para pasar a ser el comienzo de un nuevo episodio de dicha historia, sino algo más decisivo si cabe: la postulación de su divinidad. En efecto, la propiedad de ser inmortal, ἀθάνατος, no sólo implica la ausencia de muerte, es decir, la garantía de la supervivencia perpetua⁷ (aunque no la eternidad, pues todas las almas tienen un origen), sino que se concibe fundamentalmente, ya desde Homero, como un rasgo divino⁸. Pero esto supone que el alma, como entidad divina, adquiere un estatus distinto al del hombre, que es mortal, de modo que la postulación de la inmortalidad del alma plantea la paradoja de considerar como continuadora y heredera de un hombre a una entidad que, en sí misma, es algo distinto. Como veremos, esta paradoja es sólo aparente, porque el alma en el orfismo ni será concebida como algo tan diferente del cuerpo, ni su divinidad le hará perder nunca su carácter «humano», es decir, nunca dejará de ser, incluso después de su liberación del ciclo de nacimientos, el alma de un hombre.

No obstante, que el concepto de alma inmortal nazca íntimamente ligado con la asunción de la posibilidad de la supervivencia del yo más allá de la muerte, y que, en todos los casos, inmortalidad y supervivencia vengan inextricablemente unidos, sí supone la independencia del alma⁹ con respecto al cuerpo. Así, por ejemplo, en el documento órfico más temprano que poseemos, las láminas óseas de Olbia¹⁰, se postula en una de ellas la esperanza de la regeneración de la vida después de la muerte, como se constata por un grupo de palabras seguidas que dicen «vida-muerte-vida», lo cual hay que relacionar con el texto de otra de ellas que, junto al par «mentira-verdad», dice «cuerpo-alma», esto es, que el alma, vivificadora por antonomasia, se contrapone con el cuerpo que, por analogía, cabe relacionar con la muerte, pues, frente al alma, está destinado a perecer¹¹. Una interpretación que encontrará en un testimonio mucho más tardío la siguiente formu-

⁵ Merece la pena constatar cómo la idea de inmortalidad del alma depende también de la semejanza entre el modo de existencia tras la muerte imaginado y el que fue en vida, de tal forma, que a medida que el modo de existencia *post-mortem* se parece menos al que fue en vida se diluye más la idea de inmortalidad, y viceversa.

⁶ CORNFORD, F., *De la religión a la filosofía*, trad. esp., Barcelona, Ariel, 1984 (= 1912), p. 190, n. 4, llega a decir que la creencia en la inmortalidad se debe, en parte, a entender de modo deficiente la naturaleza del morir, esto es, a no observar una dicotomía tajante entre lo vivo y lo inerte.

⁷ Cf. para el orfismo: Diog. Oen. fr. 40 Smith (= OF 427 [I] B), así como los siguientes testimonios de claro carácter órfico: Hdt. 2, 123 (= OF 423 B), Pl., *Men.* 81a-b, *Ep.* 7, 335a (= OF 424 y 433 B), *CIG* 6199, *IG XIV* 2241, *GV* 1763 Peek (= OF 469.4-5 B). La numeración de los fragmentos órficos es la que figura en la reciente edición de BERNABÉ, A., *Poetae Epici Graeci Testimonia et Fragmenta. Pars II: Orphicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta*, I, Leipzig, Teubner, 2004.

⁸ Los testimonios sobre el carácter eminentemente divino de la inmortalidad son muy numerosos (cf. *DGE* s. v. ἀθάνατος). Referencias órficas evidentes son, por ej., Vett. Val. 317, 19 Pingree (= OF 426 B): «El alma, inmortal e insensible a la vejez, viene de Zeus»; *CIG* 6199, *IG XIV* 2241, *GV* 1763 Peek (= OF 469.4-5 B): «Pues el alma vive siempre, / la que procura la vida y de los dioses desciende».

⁹ En cuanto se trata de una entidad sustantiva. La sustantividad, es decir, la capacidad de una entidad para existir independientemente de otra, es una condición necesaria de su permanencia: si el alma no fuera una sustancia, sino una propiedad o función del cuerpo, no le sobreviviría. Cf. BARNES, J., *Los filósofos presocráticos*, trad. esp., Madrid, Cátedra, 2000² (= 1982), pp. 578s.

¹⁰ Cf. sobre todo, *IOLb.* 94a Dubois = OF 463 B y *IOLb.* 94c Dubois = OF 465 B.

¹¹ Cf. también, Hdt. *ibid.*: «Pues el alma del hombre es inmortal, y al morir el cuerpo, penetra cada vez en otro ser vivo cuando nace» y Diog. Oen. *ibid.*: «Y no digamos que el alma transmigra y no perece, como [creen] los órficos».

lación: «el alma de todos los seres es inmortal, mas los cuerpos, mortales»¹². Esto supone que el alma, portadora de la vida y de todas las funciones psicológicas que definen la personalidad del individuo, es concebida como una entidad cuyo vínculo con el cuerpo es puramente contingente e irrelevante como definitorio de su identidad. En otras palabras, el cuerpo sería un mero receptáculo (que en el contexto religioso en el que nos movemos equivale a una tumba o prisión), un ente pasivo portador de cualidades coyunturales susceptibles de ser predicadas de un sujeto, el alma, concebida como una entidad substancial irreductible a ellas.

Ahora bien, no habría que asumir esta conclusión de forma definitiva y sin matices, al menos por el momento. Primero, porque tampoco existe una idea única e invariable de alma en los distintos testimonios órficos que conservamos. Esta idea, como otros conceptos y creencias, sufrió en su concepción la variedad debida a las distintas épocas y corrientes de pensamiento que se hicieron eco del mensaje órfico, así como a las diversas influencias que la filosofía u otras religiones tuvieron en éste a lo largo del tiempo. De todos modos, sí podemos vislumbrar, a pesar de dicha diversidad, una concepción relativamente homogénea del alma, solidaria con una tradición de creencias y pensamiento órficos que arranca en el siglo VI a. C. y llega hasta época tardoimperial.

En este sentido, debemos guardarnos asimismo de concebir el alma en el orfismo como un ente incorpóreo y de naturaleza únicamente espiritual. De hecho, hay que decir que la concepción del alma como entidad independiente y superviviente del cuerpo conlleva como consecuencia, además de la asunción de todas las funciones propias de la persona, o al menos, las más características, la tendencia a ser representada como un ente corporal, en cuanto heredera de la persona como tal.

Esta tendencia fue favorecida, en el caso de la tradición órfica, por la creencia común entre los griegos (que, a su vez, reflejaba, a juzgar por la etimología de ψυχή¹³, una creencia secular), de que el alma era de naturaleza material, no, evidentemente, de la misma que el cuerpo, del que claramente se distingue, sino de un tipo de substancialidad sutil, correlativa con el aliento y afín al aire externo. De este modo, fue sencillo que en fuentes órficas se la concibiera como algo susceptible de ser arrastrado por los vientos e inspirado con la respiración¹⁴. Así pues, y tal como parece deducirse del testimonio de Aristóteles¹⁵, el alma sería, para al menos una determinada tradición órfica cuyos ecos llegan hasta autores tan tardíos como Proclo, Vecio Valente o Gregorio Nazianceno¹⁶, una enti-

¹² Vett. Val. 317, 19 Pingree = OF 425 B.

¹³ Que la hace derivar de ψύχω, «soplar», de la raíz indoeuropea *bhes- «soplar», presente también, por ejemplo, en el antiguo indio *bhás-trā* «fuelle», o, con alargamiento *bhs-eu, en el sánscrito védico *á-psu-* «sin aliento, sin fuerza». Cf., por ej., CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1983, y FRISK, H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter, 1960.

¹⁴ Arist., *De an.* 410b27 = OF 421 B: «De eso está aquejada también la doctrina contenida en los poemas llamados 'órficos': pues afirma que el alma penetra desde el universo al respirar, arrastrada por los vientos», Vett. Val. 317, 19 Pingree = OF 422 B: «Al tomar aire, recolectamos el alma divina», Greg. Naz. *Carm. arc.* 7, 23ss (= OF 421 [VIII] B): «Conozco también otro relato, que yo nunca aceptaría, / pues no puede haber un alma común y dividida por doquier, / que vaga por el aire. Sería semejante / para todos, inspirada y espirada».

¹⁵ Véase nuestro análisis del pasaje citado en «Aristóteles y el Liceo ante el orfismo» en BERNABÉ, A. - CASADESÚS, F. (Eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid (en prensa), cap. 50.

¹⁶ Procl., *in R.* I 339.17 Kroll = OF 339 B: «Cuando de las fieras y las aladas aves / las almas se precipitan y a aquéllas les falta la sagrada vida, / el alma de éstas nadie la conduce a la mansión de Hades, / sino que por ahí queda volando en vano, hasta que de ella, / mezclada con los soplos del viento, se apodera otro ser. / Mas cuando un hombre abandona la luz del sol, / sus almas inmortales abajo las conduce Hermes Cilenio, / a la descomunal cavidad de la tierra». Vett. Val., *ibid.*, Gr. Naz., *ibid.* Cf. también el Himno órfico 38, 22: «Soplos eternos, nutridores de almas, aeriformes».

dad aérea, preexistente al cuerpo y presente en el aire externo sujeta a los embates de los vientos, hasta que, al inspirarla al nacer¹⁷, los seres vivos reciben con ella la vida y todas las funciones anejas a ésta (percepción, pensamiento, movimiento, etc...). Con la muerte, el alma no se disolvería en el aire externo, sino que, o volvería de nuevo como tal al aire, o bajaría al Hades para ser juzgada, a la espera en ambos casos de una nueva encarnación. De cualquier modo, y según parece, las almas, aunque de naturaleza semejante a la del aire circundante, tendrían una individualidad propia, bien desde su origen, o bien como segregaciones particulares de un alma común universal¹⁸. Dicha individualidad no vendría dada, evidentemente, ni por su índole aérea, ni por su carácter vivificador, sino por ser agentes de la vida psíquica, cuyo carácter, debido a las exigencias morales que conlleva la doctrina de la transmigración, tenía que ser singular y propio. Volveremos sobre ello más adelante, al tratar del alma como entidad transmigrante. Ahora sólo queremos dejar constancia de que el alma se concibe en estos textos como una entidad substancial, de índole material, agente de la vida mental del individuo e independiente del cuerpo en el que se encarna. Es importante señalar que la continuidad espacio-temporal del alma estaría garantizada en todos los casos, no viéndose afectada por el hecho de la muerte, que sólo supone un tránsito de una misma esencia individual de un cuerpo a otro.

Más dudoso es esto en otra tradición órfica paralela que cree al alma compuesta de éter, asumiendo que procede del éter universal y que a éste retorna con la muerte¹⁹. Aunque parece muy probable deducir de los testimonios que el alma pierde su identidad al reintegrarse en el éter, lo que, a efectos prácticos, supone el fin de su existencia y la negación de su inmortalidad, lo insólito de este hecho en la tradición órfica²⁰ y el paralelismo con otros textos similares que reflejan una creencia parecida²¹ y en los que esto no es así, no permiten asumir esta conclusión de forma definitiva²². Es muy posible que, dado que la doctrina órfica del alma-éter sólo es atestiguada por testimonios tardíos, y guarda una gran similitud con creencias estoicas similares²³ en las que, además de afirmar el origen etéreo del alma, se identifica el éter con el aire, el poeta órfico autor de la

¹⁷ Este parece ser el momento más lógico para la inspiración del alma, que se produciría, así, una vez en la vida, y sólo habría otra ocasión en la que sería expirada: el momento de la muerte. Cf. por ej., Them., in An. 35.17 Heinze.

¹⁸ Aunque no hay constancia documental directa de que en los poemas órficos se expresara la creencia de que las almas individuales provenían del alma del mundo, tal como pretende Jámblico en su comentario al pasaje de Aristóteles (cf. *de an.* en Stob., *Flor.* I 49, 32 [I 366, 17 Wachsmuth]), y también Gregorio Nazianceno, *Carm. arc.*, 7, 22ss, no es descartable, teniendo en cuenta que fue una doctrina común, asumida entre otros por Anaximenes (fr. 13 B 2 DK), los pitagóricos (cf. Cic., *ND* 1, 27, y *De senectute*, 78) o el propio Platón, *Tim.* 41d.

¹⁹ Cf. Vett. Val. 317, 19 Pingree = *OF* 436 B: «El alma de los hombres en el éter tiene sus raíces»; Clem. Alex. *Strom.* 6, 2, 17, 1 = *OF* 437 B: «Es el agua para el alma muerte, mas para las aguas, la tierra; / del agua nace la tierra, y de la tierra, a su vez, el agua, / y de ésta, el alma, que se vuelve (ἀλλάσσοῦσα) al éter universal». Tomamos el participio ἀλλάσσοῦσα en el sentido de «dirigirse, ir hacia», más que como «tornarse en», cf. *DGE* s. v. ἀλλάσσω.

²⁰ Sin ir más lejos, el propio Vecio Valente cita otros dos versos de Orfeo en los que se afirma explícitamente que el alma, frente al cuerpo, es inmortal (317, 19 Pingree = *OF* 425 y 426 B).

²¹ Cf., por ej., *Epigr. ad Potid. occ.*, 432 a. C., *IG* I3 1179 = *CEG* 10, 6 Hansen: «El éter acogió a las almas, y esta tierra a los cuerpos»; *Inscr. sep. Pirae.* ca. 350 a. Ch. (535 Hansen): «El alma de Eurímaco y sus poderosos designios los tiene el húmedo éter, y el cuerpo, esta tumba»; *Carm. Aur.* 70s: «Dejando el cuerpo, marchaste al libre éter, / serás inmortal, un dios imperecedero, ya no un mortal»; Anth. Gr. App. *Epigr. sepulcr.* 245, 4: «Pues mi alma marchó al éter y a las moradas de Zeus».

²² WEST, M. L., *The Orphic Poems*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1983, pp. 222s.

²³ Cf. Chrysipp. fr. 821 *apud* Ar. Did., fr. 39, 4 (*SVF* 2, 225, 18 Arnim). Cf. también West, *o. c.*, p. 223.

doctrina se viera influido por estas creencias y atribuyera al éter la misma función constitutiva del alma que el aire. De este modo, podrían ser también válidas aquí las observaciones hechas arriba sobre el origen aéreo del alma. En todo caso, también hay que decir que la doctrina del alma-éter es muy marginal dentro de la literatura órfica y poco representativa de la creencia órfica común.

Por otro lado, el problema de la concepción órfica de la identidad personal no nos debe llevar a centrarnos sólo en el alma como entidad que asume dicha identidad. El problema es más complejo. Tenemos testimonios en los que el cuerpo, que presuntamente queda relegado como mero revestimiento perecedero de la verdadera continuadora del individuo más allá de la muerte, que es el alma, adquiere una importancia como criterio de identidad personal que hay que tener en cuenta. Nos referimos, por ejemplo, a los que nos ofrecen las laminillas áureas órficas, en las que el alma es imaginada en el Más Allá con evidentes rasgos corporales. Pero, también, a las evidencias arqueológicas, que nos revelan que dichas laminillas, auténticas guías de Ultratumba, fueron descubiertas en tumbas junto al cadáver de personas que esperaban leerlas en su paso al Más Allá²⁴ y que, por tanto, concebían su supervivencia como la continuación no sólo de su alma, sede de todas sus funciones psíquicas, sino también de su cuerpo o, al menos, de una cierta corporalidad que les permitiera realizar acciones como ver, leer, hablar, beber o andar.

Así, y aunque podría tratarse de almas corpóreas²⁵, lo que estaría en consonancia con la creencia en el origen aéreo del alma ya aludida²⁶, estaría en entredicho la nítida contraposición entre alma inmortal y cuerpo mortal propia de otros testimonios órficos, de modo que habría que otorgar a este último un papel relevante en la concepción que tiene el creyente órfico de su propia identidad personal. Pues, en efecto, el mundo de las laminillas, escritas algunas en primera persona, nos revela que el creyente se imaginaba en el Más Allá con las características físicas de su última existencia en la tierra: podía ver la geografía del Hades, padecer sed, beber del agua de la laguna de Mnemósine, tener vino, del que, independientemente de su significado simbólico y religioso, el creyente bebería como signo de bienaventuranza²⁷, y hablar con los seres infernales²⁸. A este cuadro hay que añadirle el de los testimonios que nos hablan de los distintos padecimientos físicos a que están sujetos en el Hades los no iniciados y los irredentos, tales como zambullirse en el fango²⁹, llevar agua en un cedazo³⁰ a una tinaja agujereada³¹ o ser quemado por las Furias y lamido por fieras salvajes³². Esta visión del alma superviviente en

²⁴ Así, por ej., en la tumba donde se encontró la laminilla de Hiponio apareció también una lámpara para que la difunta pudiera leerla en el Más Allá.

²⁵ Como tal parece ser el caso, ya que, aunque aparezcan con rasgos corporales, en las laminillas se habla de almas, cf., por ej., lam. de Hiponion, L 1, 4 (= OF 474 B), lam. de Entella, L 2, 6 (= OF 475 B), lam. de Turios, L 8, 1 (= OF 487 B).

²⁶ En la laminilla de Turios, L 9, 5 (= OF 488 B), por ej., se dice que el alma del difunto «salió volando» (ἐξέπταυ) del penoso ciclo de las reencarnaciones.

²⁷ De hecho, en otros textos de claro carácter órfico se promete a los iniciados un banquete eterno en el Hades, en el que no faltaría el vino: Pl., R. 363c (= OF 431 I B), Plu. *Comp. Cim. Luc.* 1, 2 (= OF 431 [II] B). En los rituales místicos se produciría una identificación del vino con Dioniso, lo que supondría beber al dios mismo y, por tanto, aquél se convertiría en licor de inmortalidad: cf. BERNABÉ, A. - JIMÉNEZ, A. I., *Instrucciones para el Más Allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid, Ed. Clásicas, 2001, pp. 118s.

²⁸ Cf. las laminillas de Hiponion, Entella, Petelia, Farsalo, Eleuterna, Tesalia y Pelina (L 1-7 = OF 474-486 B).

²⁹ Pl., *Phd.* 69c (= OF 434 [III] B), Plot. 1, 6, 6 (= OF 434 [IV] B).

³⁰ Pl., R. 363d (= OF 434 [I] B).

³¹ Pl., *Grg.* 493a (= OF 434 [II] B), Xenophon, *Oec.* 7, 40 (= OF 434 [V] B).

³² Ps.-Pl., *Ax.* 371d (= OF 434 [VI] B).

el Más Allá implica difuminar la diferencia entre alma y cuerpo antes mencionada, pues se niega el principal fundamento para dicha diferencia: la exclusividad de uno de ellos para ser el agente constituyente de la identidad del individuo. Porque no cabe duda de que los creyentes órficos asumen que son ellos mismos los que van a sobrevivir a la muerte, y si piensan que van a tener todos esos rasgos corporales que les faculten para realizar todas esas acciones en el Hades es porque creen que dichos rasgos son propiedades constitutivas y esenciales de sí mismos, esto es, que su falta o pérdida equivaldría a la destrucción de su identidad y, por tanto, a la imposibilidad de su supervivencia *post-mortem*. ¿Cómo se concilia entonces la mortalidad del cuerpo, es decir, su disolución con la muerte, y su papel como garante de la identidad personal en tanto que parte constitutiva del yo y, por ende, superviviente a la muerte?

La respuesta es compleja. Para encontrarla hay que recordar la exigencia lógica de la creencia en la supervivencia *post-mortem*: la existencia de un alma o ente substancial que, asumiendo la identidad de la persona, sea susceptible de sobrevivir a la disolución del cuerpo. En esta fundamental diferencia, la capacidad de supervivencia a la muerte, radica la contraposición entre alma y cuerpo. En que *ex hypothesi*, aquélla es inmortal y éste mortal. Ahora bien, resulta imposible, no ya conocer empíricamente alguna persona sin cuerpo, sino incluso concebir ésta sin ningún tipo de rasgo corporal, como puede ser la forma o la movilidad. De hecho, incluso las figuras geométricas, que sólo son entidades mentales, únicamente pueden ser concebidas a partir de su representación sensible, es decir, es preciso una imagen concreta, en forma de un dibujo en cualquier soporte físico, para aprenderla. Por tanto, el alma, como entidad constitutiva de la persona, tiene que adoptar de ella sus rasgos corporales o, al menos, los más específicos y característicos de su individualidad. Y así, si dicha alma sobrevive, dichos rasgos tendrán que sobrevivir con ella. ¿Cómo salvar entonces la contraposición alma-cuerpo? Yo creo que lo que se produce es una distinción subyacente entre dos sentidos de cuerpo: una cosa es el cuerpo físico, el que tenemos en vida, que es mortal y perece, y otra lo que podríamos llamar «el cuerpo anímico», que es una mera exigencia lógica, nacida de la imposibilidad mental de concebirse a uno mismo como una entidad meramente espiritual³³, carente de algún tipo de substancialidad que permita ser sujeto de las cualidades propias de una persona. Este «cuerpo anímico» no tiene entidad propia, no sería una substancia como el cuerpo físico, sino que se concibe como una propiedad esencial del alma, algo que le pertenece de suyo y que forma parte del concepto de ésta. Y esto no cambia si entendemos esta forma de supervivencia *post-mortem*, como así parece que hay que hacerlo en todos estos casos, como una mera etapa de un gran ciclo de reencarnaciones, en los que el alma transmigraría de un cuerpo a otro un número indefinido de veces hasta su completa liberación. Ello se debe a que se trata, por definición, de un «cuerpo» indefinido, sin rasgos personales propios. Adopta en cada caso los que hereda el alma del último cuerpo físico en el que ha estado encarnada, los cuales, por no ser constitutivos esenciales de aquélla, son sustituidos con cada reencarnación. De este modo, podemos decir que el alma se contrapone al cuerpo físico, que es mortal, y al mismo tiempo con-

³³ Hay quien defiende incluso que la idea de espíritu, esto es, de una persona descorporeizada, encierra contradicciones lógicas: cf. NIELSEN, K., *Contemporary Critiques of Religion*, London, Macmillan, 1973, cap. 6 (de forma más matizada en «The Faces of Immortality», en DAVIS, S. T. (Ed.), *Death and Afterlife*, London, Macmillan, 1989, p. 18) y FLEW, A., *The Logic of Mortality*, Oxford, Blackwell, 1987, pp. 2ss. Otros, sin embargo, consideran que el concepto de persona sin cuerpo, sea en forma de alma o no, es perfectamente concebible e inteligible, como QUINTON, A., *The Soul: The Journal of Philosophy*, 59 n.º 15 (1962) 408, o SWINBURNE, R., *The Coherence of Theism*, Oxford, Clarendon, 1977, pp. 99ss.

serva un «cuerpo anímico», que, como propiedad suya, también se contrapone al cuerpo físico y es inmortal. Pero antes de seguir, se hace necesario mostrar cómo entiende el orfismo la idea de transmigración de las almas³⁴.

La creencia en la transmigración, derivada del concepto de inmortalidad del alma, tomó cuerpo en el orfismo desde muy temprano, pues ya encontramos sugerida esta creencia en la laminilla de Olbia aludida, donde la inscripción «vida-muerte-vida» parece indicar un resurgimiento a una vida que ya se tuvo antes del paso por la muerte. Asimismo, otros dos testimonios coetáneos, uno de Heródoto³⁵ y otro de Píndaro³⁶, que, según todos los indicios, reflejan creencias órficas, nos dicen que el alma humana, que es inmortal, transmigra durante un período determinado de tiempo de unos cuerpos a otros, incluidos los de otros animales, hasta que al final de este ciclo reencarna por último en un ser humano, cuya existencia se concibe como el preludio de su heroización. El motivo de la transmigración del alma aparece como puramente moral: la expiación de una culpa heredada cuyo pago supone la liberación del ciclo de renacimientos³⁷. Estos testimonios son confirmados y ampliados por Platón, de cuyas referencias a esta doctrina en varios pasajes podemos obtener el siguiente cuadro: el alma del hombre, inmortal e imperecedera³⁸, con la muerte de éste se dirige hacia el Hades, del que de nuevo retorna al mundo de los vivos, pasado un tiempo, mediante su reencarnación en otro cuerpo, lo que se concibe como un «nacimiento desde los muertos»³⁹, un proceso que tiene lugar de forma cíclica⁴⁰. En este proceso, los cuerpos son meros receptáculos del

³⁴ Partimos del hecho de que la noción de transmigración es coherente no sólo para el orfismo, sino en sí misma, pues aunque este extremo haya sido negado por autores corporalistas como WILLIAMS, B., *Problemas del yo*, trad. esp., México, UNAM, 1986 (= 1973) 19ss, o MACINTOSH, J., *Reincarnation and Relativized Identity: Religious Studies* 25 (1989) 153-65, desde un punto de vista no reduccionista es lógicamente posible que una persona sea la reencarnación de otra en virtud de la adopción de la misma alma. Otra cosa es que no sea demostrable ni verificable, pues no hay forma de saber de hecho que una persona es la reencarnación de otra, pero esto, en todo caso, no afecta ni a su inteligibilidad ni a su coherencia.

³⁵ Hdt., II 123 (= OF 423 B): «Los egipcios fueron también los primeros en enunciar esa doctrina de que el alma del hombre es inmortal y que, al morir el cuerpo, penetra cada vez en otro ser vivo cuando nace. Una vez que ha recorrido todos los seres terrestres, marinos y alados, vuelve a entrar en el cuerpo de un hombre que está a punto de nacer y cumple este ciclo por tres mil años. Hay algunos griegos, unos antes, otros después, que siguieron esta teoría, como si fuera suya propia, cuyos nombres yo no escribo, aunque los conozco».

³⁶ Pi., fr. 133 Sn-M. (= OF 443 B): «A los que Perséfone compensación por un antiguo duelo / acepta, al sol de arriba en el noveno año las almas de ellos / devuelve de nuevo; de éstas ilustres reyes / y varones ágiles por su fuerza y los más grandes en sabiduría / surgen; y para el resto de los tiempos héroes / puros son llamados por los hombres».

³⁷ A este respecto surge una interesante cuestión: si la transmigración de las almas tiene como finalidad la purificación de éstas, ¿qué tipo de purificación puede llevar un alma encarnada, por ej., en un pez? ¿Qué tipo de conducta puede seguir, siendo un pez, para mejorar su jerarquía en la próxima transmigración? Quizá haya que pensar que este tipo de reencarnación constituya una especie de purificación pasiva, como parte de la expiación que debe llevar a cabo el alma de la culpa titánica, aunque en sí misma no otorgue al alma ninguna oportunidad de contribuir activamente a su redención.

³⁸ Men. 81a (= OF 424 B): «Pues he escuchado de varones y mujeres entendidos en asuntos divinos... sacerdotes y sacerdotisas... que el alma del hombre es inmortal, y unas veces llega a un término —al que llaman morir— y otras de nuevo nace, pero no perece nunca».

³⁹ Phd. 70c (= OF 428 [I] B): «Hay un antiguo relato que recuerdo, según el cual están allí habiendo ido desde aquí, pero de nuevo vuelven y nacen desde los muertos (γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων)».

⁴⁰ Cf. el comentario de Damascio al pasaje platónico anteriormente citado: in Phd. 1, 203 [123 Westerink] (= OF 428 [III] B): «Porque el antiguo relato, que es órfico y pitagórico, lleva de nuevo las almas a un cuerpo y de nuevo vuelve a sacarlas del cuerpo y eso muchas veces, de forma cíclica (κύκλοι)». Quizá deba interpretarse en el mismo sentido la referencia al «ciclo de profundo pesar» (κύκλωστος ... βαρυνεὺς ἀργαλέοιο) de la laminilla de Turios L 9, 5 (= OF 488 B), citada arriba. Otras referencias órficas al ciclo

alma⁴¹, a la que tienen en «custodia»⁴², como si fueran una especie de prisión o tumba⁴³. La consideración del cuerpo como una tumba y de la existencia corporal como una muerte en vida⁴⁴ ha de valorarse como un juicio moral motivado por el carácter punitivo y expiatorio de la vida encarnada⁴⁵, pero carente de implicaciones en lo referente a la naturaleza del alma como continuadora del yo y portadora de la identidad personal.

Versiones órficas posteriores de la misma doctrina nos ofrecen el mismo cuadro general, aunque con interesantes precisiones y desarrollos. Así, en las *Rapsodias*, se dice que las almas transmigran mudándose de unos cuerpos a otros, sean éstos humanos o animales⁴⁶. La encarnación se concibe asimismo como el «nacimiento» de un nuevo ser⁴⁷, lo cual no es óbice para que éste sea reidentificado con el primero en virtud de la identidad de alma⁴⁸. Problemática es, sin embargo, la asimilación del nacimiento de los hijos a partir de los padres con el paso del alma de unos a otros, pues esto conllevaría, aun suponiendo que el alma encarnara en el momento del nacimiento y no de la concepción, que el padre o la madre moriría en cuanto naciera su hijo, lo que, evidentemente, es un hecho muy poco frecuente. Quizá deba tomarse la referencia a padres e hijos en sentido lato, como miembros de una misma familia emparentados en línea descendente, pero sin que se trate de verdaderos padres e hijos biológicos. De este modo,

de renacimientos: Procl., *in R.* II 338, 10 Kroll (= OF 338, 4 B): «Pues el alma, mudada según los ciclos del tiempo (κατὰ κύκλα χρόνου), / transmigra de hombres a animales, de unos a otros», Simp. *in Cael.* 377, 12 Heiberg (= OF 348 [I] B): «A los que encargó Zeus / liberar del ciclo (κύκλου τε λήξει), definido por Proclo (*in Tim.* III 297, 3 Diehl = OF 348 [II] B) como «la rueda de la necesidad y del nacimiento» (τῆς εἰμαρμένης τε καὶ γειρέσεως τροχός); quizá haya que añadir, también, la estela de Panticapeo (OF 467 B), donde se dice al difunto: «has escapado del ciclo de los penosos sufrimientos» (κύκλου ἀνθρώπων ἐξέφυγες καμάτων).

⁴¹ Tal parece deducirse también del término griego más común usado para designar la encarnación: el verbo εἰσδύω ο εἰσδύω (cf., por ej., Hdt., II 123, Procl., *in R.* II 338, 10 Kroll) cuyo significado literal es el de «entrar» o «penetrar» en algo pero sin confundirse con él.

⁴² *Phd.* 62b (= OF 429 [I] B): «Lo dicho en los textos secretos sobre eso, de que los hombres estamos en una especie de custodia (φρουρά)». Cf. también D. Chr., 30, 10 (= OF 429 [III] B).

⁴³ *Cra.* 400c (= OF 430 [I] B): «Y es que algunos afirman que éste [el cuerpo] es sepultura (σῆμα) del alma, como si ésta estuviera sepultada en su situación actual (...) Sin embargo, me parece que Orfeo y los suyos le pusieron este nombre sobre todo porque el alma, que paga el castigo por lo que debe pagarlo, lo tiene como un recinto, a semejanza de una prisión (δεσμωτήριον), donde puede verse sana y salva»; Filolao (fr. 44 B 14 DK) *apud* Clem. Alex. *Strom.* 3, 3, 17, 1 (= OF 430 [III] B): «Atestiguan los antiguos teólogos y adivinos que, por ciertos castigos, el alma está uncida al cuerpo y sepultada en él como en una tumba (ἐν σάματι)». Cf. BERNABÉ, A., *Una etimología platónica: σῆμα-σῆμα*: *Philologus* 139 (1995) 204-37.

⁴⁴ *Grg.* 493a (= OF 430 [II] B): «Pues yo he oído a alguno de los sabios que nosotros ahora estamos muertos y que el cuerpo es para nosotros una sepultura (σῆμα)». Cf. también Arist., fr. 60 Rose³ = 73 Gigon (= OF 430 [IV] B).

⁴⁵ Así ha de considerarse a propósito del orfismo, cuya fundamentación de la transmigración es eminentemente moral. Condiciones para la reencarnación como el olvido o la ingestión indebida de alimentos y bebida en el Hades (por ej., de forma implícita, en lam. de Hiponio, Entella, Petelia y Farsalo, y con más claridad, en Pl., *Phdr.* 248c = OF 459 B; *Phreocr.*, fr. 113, 30ss. K-A = OF 432 [II] B), son secundarias, y sólo ponen de manifiesto que el alma no está todavía purificada de su culpa para salvarse. Por otro lado, el argumento racionalista ofrecido en el *Fedón* (72b-c) en defensa de la necesidad de la reencarnación, basado en la hipótesis del número limitado de almas, es también secundario y de cosecha exclusivamente platónica.

⁴⁶ Procl., *in R.* II 338, 10 Kroll (= OF 338 B): «... nacen unos de otros con la mudanza de las generaciones (...) Pues el alma, mudada según los ciclos del tiempo, / transmigra de hombres a animales, de unos a otros: / unas veces nacen como caballo, otras <...>, / otras veces oveja, otras, ave terrible de ver, / otras en cambio cuerpo canino y voz profunda, / y estirpe de gélidas sierpes que se arrastra en la divina tierra».

⁴⁷ Procl., *ibid.*: «Nacen (γίνονται) unos de otros (...) una vez nacen (γίνονται) como caballo, otras...».

⁴⁸ Procl., *ibid.*: «Los mismos son padres e hijos en las estancias, / decorosas esposas, madres e hijas; / nacen unos de otros con la mudanza de las generaciones».

el testimonio sería coherente, pues salvaría el impedimento lógico de la ubicuidad del alma y no traicionaría el sentido de fondo del pasaje, que es el de subrayar el parentesco de todos los seres vivos por el compartimiento de las mismas almas en virtud de su transmigración. Según otros versos de la misma obra⁴⁹, dicha transmigración no se produce de forma inmediata, con el paso directo del alma del cuerpo del muerto al del que nace, sino que hay un intervalo temporal en el que las almas que proceden de los animales quedan volando en el aire, mientras que las de los hombres son conducidas por Hermes al Hades, donde, en concordancia con los testimonios ya vistos, sufrirían premios o castigos en función de su conducta en la vida⁵⁰. Dicha conducta sería también el criterio de adopción de cuerpos en cada reencarnación, siendo éstos de una jerarquía mayor si aquélla ha sido buena o menor en caso contrario⁵¹. El orden jerárquico vendría dispuesto con los hombres en la cúspide y los animales y las plantas, por este orden, abajo, incluyéndose subdivisiones en cada clase, siendo éstas por género (varón mejor que hembra), por estamentos sociales (dirigente mejor que campesino) o por especie (león mejor que serpiente). El ciclo de renacimientos acaba con la liberación del alma por mandato divino, una vez que ésta se ha purificado de la culpa heredada y ha superado su periodo de castigo⁵².

En este contexto, es importante constatar el papel de la memoria en el orfismo en relación con la reencarnación del alma y con la consideración de su identidad. En efecto, la postulación de la conexión y contigüidad de los estados mentales del individuo a lo largo del tiempo mediante la memoria, ha sido una de las respuestas principales al problema de la identidad personal y cabe pensar que, desaparecido el cuerpo con la muerte, el criterio decisivo de identidad lo representara no sólo la supervivencia del alma en sí, sino el hecho de que ese alma conservara en su memoria recuerdos genuinos de toda su historia antecedente, incluyendo los correspondientes a la existencia en todos los cuerpos anteriores en que hubiera estado encarnada. Así, a la supervivencia del alma habría que añadirle, como garantía de supervivencia de una y la misma persona, que aquélla

⁴⁹ Procl., *In R.* II 339, 17 Kroll (= OF 339 B), citado en nota 16.

⁵⁰ Procl., *in R.* II 340, 11 Kroll (= OF 340 B): «Quienes han sido puros bajo los rayos del sol, / una vez fallecidos, alcanzan un destino más grato / en el hermoso prado junto al caudaloso Aqueronte, (...) los que cometieron injusticias bajo los rayos del sol, / réprobos, son llevados al llano del Cocito, / al gélido Tártaro». A diferencia de lo que ocurre en las laminillas, donde el criterio de redención parece ser el recuerdo de determinadas contraseñas. No obstante, el recuerdo de estas fórmulas rituales presupone una iniciación religiosa previa y una purificación anterior como condiciones necesarias de salvación, siendo dichas fórmulas una especie de reivindicación última del derecho obtenido por una conducta recta: así, por ej., dice el difunto en una laminilla de Turios (L 9, 1 y 5) ya citada: «vengo de entre puros...» o «salí volando del penoso ciclo de profundo pesar» y, en otras también de Turios (L 10a-b, 4): «he pagado el castigo que corresponde a acciones impías», antes de ser efectivamente liberado por Perséfone y Dioniso.

⁵¹ Greg. Naz. *Carm. arc.* 7, 33ss (= OF 421 [VIII] B): «Que también confieren múltiples cuerpos semejantes a sus vidas anteriores, / buenas y malas al alma, que cambian constantemente, / o como premio a su excelencia o como castigo por sus faltas / (...) los dispusieron como fiera, planta, mortal, ave, sierpe, perro, pez». Esta idea de la jerarquía de las reencarnaciones debe ser antigua, pues Platón ya se hace eco de ella (*Phdr.*, 248c = OF 459 B) y también se halla presente en Empédocles (31 B 117 y 146-7 DK).

⁵² Simp., *in Cael.* 377, 12 Heiberg (OF 348 [I] B): «La vida feliz, tras haber andado errantes, que desean obtener los seguidores de Orfeo que son iniciados en Dioniso y en Core, 'a los que encargó Zeus / liberar del ciclo y aliviar del mal' a las almas humanas», y Procl., *in Tim.* III 297, 3 Diehl (OF 348 [II] B): «... en la rueda de la necesidad y del nacimiento, de la que es imposible sustraerse, según Orfeo, a menos que uno se atraiga el favor de los dioses aquellos 'a los que encargó Zeus liberar del ciclo y aliviar del mal'». Cf. también, Procl., *in R.* II 173, 12 Kroll (= OF 346 B), donde se establece en 300 años el período de purificación del alma. En este respecto se seguiría la tradición de las laminillas, donde son los dioses Dioniso y Perséfone los artífices de la liberación: cf. lam. de Hiponio, L 1, 13ss, Entella, L 2, 16, Pelina, L 7a-b, 2, Turios, L 10a-b, 6s.

fuera acompañada de una memoria genuina (esto es, consistente en recuerdos correspondientes a hechos realmente vividos, no imaginados o inducidos) que una las experiencias pasadas con las presentes. Tal parece ser el caso en el orfismo, y, en especial, en las mismas laminillas áureas⁵³, en las que se hacen referencias explícitas a la memoria (Μνημοσύνη) como la potencia que pone en contacto al alma con su historia vital, esto es, la que revela a uno mismo su propia naturaleza trascendente, no sólo como miembro de una clase (la de los iniciados, conscientes de su condición de hijos de Cielo y Tierra, es decir, de ser seres divinos, sabedores del verdadero lugar del alma en el ciclo de renacimientos), sino, lo que para nosotros es más importante, como sujeto específico de un acontecer vital propio cuya consciencia de sí trasciende la discontinuidad del nacimiento y la muerte y lo reivindica como uno mismo y distinto de otros (los dioses del Hades, los no iniciados, los demás bienaventurados, etc...), sustrayéndolo así del efecto disgregador del tiempo y el devenir. La memoria aparece así como la verdadera vinculante de los vivos con los muertos, la que permite que el difunto hable de su pasado en primera persona⁵⁴ y la que confiere así sentido a su responsabilidad moral y al destino de salvación que anhela. La memoria, en suma, sería una condición adicional de identidad, la cualidad decisiva que separa al alma del cuerpo y la faculta para asumir la identidad de la persona, lo que significa tener consciencia de la especificidad de las propias vivencias y de la historia común que las une como propiedades de un mismo sujeto, lo que en el contexto religioso órfico resulta fundamental, pues la convierte en *conditio sine qua non* de salvación.

Ahora bien, la memoria como criterio de identidad personal tiene un punto débil: su falta de universalidad, esto es, que la vinculación que establece entre las vivencias individuales de una misma alma a lo largo de sus diversas existencias (tanto encarnada, como libre del cuerpo) no es aplicable a todos los sujetos, sino más bien a una minoría, la de los iniciados órficos que, gracias a su formación religiosa y a su ascesis ritual, pueden aspirar a recordar sus vidas anteriores, esto es, a trascender su propia condición mortal reconociéndose como sujetos de una historia vital cuyo destino es la liberación del ciclo de renacimientos. Pero, ¿qué ocurre con la mayoría, con los profanos, con los que se gozan en la despreocupación y la injusticia, sin ser conscientes de su verdadera condición ni de ninguna de sus vidas anteriores, los que beben de la fuente del olvido⁵⁵, condenados a volver a encarnarse en formas inferiores de vida, cada una más ignorante e inconsciente?⁵⁶ Parece claro que, a pesar de su falta de memoria, conservan su identidad tras cada reencarnación, pues su misma alma sirve como garante de dicha identidad. De hecho, el olvido de sus existencias anteriores no impide que mantengan su grado específico de responsabilidad moral, que incide directamente en la posibilidad de su sal-

⁵³ Cf. sobre todo, las laminillas de Hiponio, Entella, Petelia y Farsalo (L 1-4), a las que hay que añadir el himno órfico a Mnemósine (77).

⁵⁴ Cf., por ej., «Vengo entre puros, pura... me sometió el Hado y el que hiere desde los astros con el rayo. Salí volando del penoso ciclo de profundo pesar...» (lam. de Turios, L 9), «he pagado el castigo que corresponde a acciones impías» (lam. de Turios, L 10a-b).

⁵⁵ Así hay que considerar, con toda probabilidad, a la fuente «de la derecha» que aparece en las laminillas de Hiponio, Entella, Petelia y Farsalo, en la que los iniciados tienen vedado beber. Cf. sobre ella, BERNABÉ-JIMÉNEZ, *o. c.*, pp. 51s.

⁵⁶ Cf. los testimonios, llenos de reminiscencias órficas, de Platón, *Phdr.* 248c (OF 459 B), *R.* 620e (OF 462 B) donde se vincula olvido y reencarnación en vidas inferiores. Cf. también otro testimonio del mismo Platón (*Grg.* 493 a-c = OF 434 [II] B) donde aparece también el olvido como causa del castigo infernal de llevar agua en un cedazo agujereado, lo que, como vimos antes, estaba reservado para los réprobos y no iniciados, es decir, para los que la falta de consciencia de sí les impedía reconocer su condición culpable heredada y, por tanto, trascenderla.

vación, distinguiéndolos de otros. La mera existencia de dicha responsabilidad, el hecho de que cada alma lleve consigo su propio «estado de cuentas» con Perséfone, presupone el establecimiento previo de su identidad, esto es, que esa responsabilidad sea siempre referida al mismo sujeto a lo largo de sus sucesivas vidas. En consecuencia, la memoria presupone la identidad personal, y, por tanto, no puede servir como criterio de ésta⁵⁷.

Llegados a este punto, y expuestos los testimonios órficos relativos a la transmigración de las almas, así como los referentes a la naturaleza de éstas y a sus modalidades de supervivencia, es hora de extraer conclusiones.

La primera consecuencia que cabe sacar de los textos es que el cuerpo es irrelevante como criterio de identidad personal, incluso si entendemos éste en un sentido amplio, como lo que hemos venido a denominar «cuerpo anímico». En efecto, si bien el alma superviviente, como entidad empírica, hereda necesariamente rasgos corporales que le permiten llevar una existencia en el Hades análoga a la de la tierra, con cada nueva reencarnación dichos rasgos se pierden y se substituyen por otros, de modo que, si bien éstos nunca faltan, no se puede hacer consistir en ellos la identidad de la persona, pues son tan accidentales como cada cuerpo que el alma ocupa. Por lo tanto, que en determinados espacios de tiempo una persona pueda ser un perro o un pez no supone un cambio de identidad, ya que dichos modos de existencia no son más que formas accidentales de una historia vital mucho más larga referida a una única alma.

Tampoco es criterio de identidad personal la memoria, entendida como consciencia de la continuidad de la propia historia vital en virtud de la conexión y contigüidad a lo largo del tiempo de los estados mentales susceptibles de atribuirse a un mismo sujeto, no sólo porque la memoria misma presupone la identidad del sujeto, sino sobre todo porque no constituye una cualidad necesaria de éste, no es una propiedad incluida en su concepto, de modo que su falta no implica que el sujeto deje de ser lo que es y pase a ser otra cosa. De hecho, el olvido, su contrario, no supone una contradicción con el concepto de alma, del mismo modo que, por ej., el hecho de tener peras sí constituye una contradicción con el concepto de manzano, sino que es perfectamente posible encontrar almas olvidadizas sin que éstas dejen de ser por ello ellas mismas.

Ahora bien, otra cosa es considerar el cuerpo y la memoria como criterios de identificación. Identificar a una persona implica establecer los principios por los que es distinguible de otras, mientras que determinar su identidad significa establecer el criterio que hace que esa persona sea la misma a lo largo del tiempo⁵⁸. Así, tanto el cuerpo que se posee en vida, como las características corporales que hereda el alma tras la muerte hasta la próxima reencarnación, sí permiten identificar a una persona como distinta de otras, y más aún la memoria que, a diferencia del cuerpo, sería capaz de sobrevivir a las sucesivas reencarnaciones del alma y, por eso mismo, sería el criterio decisivo para que hombres como Pitágoras o Empédocles, que se mueven en el mismo marco de creencias, puedan reivindicar su alteridad no sólo en esta vida, sino también en las anteriores. Sin embargo, el problema del cuerpo y de la memoria como criterios de identificación es el mismo que el que había como criterios de identidad: su contingencia y, por ende, su falta de universalidad. En efecto, tanto el cuerpo, que es cambiado por otro en cada transmi-

⁵⁷ Esto ya fue señalado en 1736 por BUTLER, S., «Of Personal Identity», en PERRY, J. (Ed.), *Personal Identity*, Berkeley, Univ. California Press, 1975, p. 100.

⁵⁸ Cf., por ej., PENELHUM, T., o. c., p. 95: «El problema de las condiciones de reidentificación de personas es distinto al problema de su individuación. Individualizar entre una clase de seres es distinguir a uno de otro, mientras que reidentificar un miembro de una clase de seres es reconocerle como el mismo que alguien conocido anteriormente».

gración del alma, como la memoria, que puede perderse en el devenir de la metempsícosis, no garantizan la identificación del alma en todo tiempo y lugar. ¿Cómo podría identificarse entonces al alma «Sócrates», por ej., si ésta no recordara que formó parte de la persona «Sócrates» en una existencia anterior? ¿Cómo se podría saber que es precisamente esa alma y no la que perteneció a «Alcíbades»? O, planteado de otro modo, ¿cómo se sabe que el alma que se presenta a Perséfone es precisamente la que ha expiado ya el castigo por su herencia titánica y merece la liberación del ciclo de nacimientos, y no otra? ¿Qué distingue, en última instancia, a unas almas de otras? Parece que el único criterio de identificación que queda es la especificidad de la historia vital de cada alma, de modo que un alma se diferenciaría de otra sólo por las experiencias personales adquiridas por ella y que no lo han sido por la otra a lo largo de toda su existencia. En este caso, sí podría hablarse de universalidad y de necesidad, pues todas las almas, por el mero hecho de existir, de estar sujetas al devenir del tiempo, tienen una experiencia vital propia y específica, la cual además, al ser aquéllas inmortales, no se interrumpe en ningún momento, ni siquiera tras la liberación final del ciclo de nacimientos, por lo que acompaña al alma en todo tiempo y lugar. ¿Cómo se distinguiría, pues, a un alma de otra, a la que merece salvarse de la que no? En última instancia, porque una tendría tras de sí una historia de observancias rituales y de progresiva purificación moral que la haría candidata a la liberación de su culpabilidad heredada y del ciclo de nacimientos, mientras que la otra, habiendo llevado sucesivas vidas inferiores, abocada al olvido y a la injusticia, e ignorante de las contraseñas rituales, no podría presentar las mismas credenciales. Y, por último, incluso en el caso de que las dos almas merecieran salvarse, una siempre habría tenido una historia diferente de la otra.

Ahora bien, descartados el cuerpo y la memoria como criterios de identidad personal, nos queda el alma sola como portadora de dicha identidad. Y haciendo balance de lo que hemos visto, el alma, tal como es concebida por el orfismo, tiene las siguientes características: primero, es una entidad substancial, corpórea (aunque de una corporeidad sutil, quizá de aire), pero independiente e irreductible a cualquier cuerpo particular, portadora tanto de la vida biológica como de la vida psíquica de la persona, incluyendo la memoria y la autoconsciencia; es inmortal e imperecedera, aunque sujeta a cambios, los cuales sólo afectan a sus experiencias vitales (acumuladas en una memoria susceptible de perderse en cada encarnación) y a su estatus moral, esto es, a su jerarquía en el ciclo de renacimientos, no a su identidad; es también, pues, un agente moral que asume la responsabilidad ética del individuo y, por ende, de su herencia culpable, por lo que es susceptible de recibir castigo, aunque capaz también de redención y purificación de sus faltas. Es, por último, de índole divina, aunque no reivindica dicho estatus hasta que es liberada del ciclo de reencarnaciones y retorna a la comunidad de los dioses. En todo caso, la divinidad no implica a este respecto más que inmortalidad, y no afecta a la identidad del alma.

Con todo esto, tenemos el bagaje suficiente para responder a la cuestión con que comenzábamos el artículo: ¿qué condiciones cumple el alma en el orfismo para que un individuo llamado, por ej., Pitágoras, pueda ser el mismo que otro que existió en un tiempo anterior con el nombre de Euforbo en virtud de su identidad de alma? En vista de las características antedichas, el alma en el orfismo cumple las siguientes condiciones para ello:

- 1.^a Es una entidad substantiva, es decir, sujeto individual, independiente y necesario de todas aquellas cualidades que permiten identificar a una persona como una y la misma a lo largo del ciclo de reencarnaciones. Dichas cualidades son

aquellas atribuibles a esa alma y sólo a esa a lo largo de su historia vital, sean físicas o psíquicas.

- 2.^a Posee un carácter único e intransferible, irreductible a todas las cualidades susceptibles de serle predicadas, pues aunque éstas cambien (por efecto del olvido, por adoptar el cuerpo de un animal inferior o, incluso, de una planta y, por tanto, no tener consciencia de sí, etc...), la permanencia de su individualidad garantiza la identidad personal.
- 3.^a Es inmortal y, por tanto, ajena a toda ruptura espacio-temporal que implique discontinuidad entre sus estados en tiempos distintos.
- 4.^a Posibilita que se cumplan tres condiciones imprescindibles de identidad personal: primero, que sea determinada, es decir, que una persona sea la misma que otra anterior sin que esto sea una cuestión de grado o de estipulación; segundo, que sea independiente, es decir, que la identidad de una persona sea la que es sin que esto dependa de la identidad de una tercera⁵⁹; y, tercero, que sea necesaria, esto es, que una persona sea idéntica a otra anterior en todos los mundos posibles, en este caso, tanto el mundo de los vivos como en el del Más Allá⁶⁰.

Vemos, pues, que la concepción de identidad personal que se revela en el orfismo es semejante a la moderna teoría «no reduccionista», que postula que la persona es en última instancia una esencia individual independiente del cuerpo, del cerebro y de los estados mentales e irreductible a todas las propiedades susceptibles de serle atribuidas. La cual, por otra, parte ofrece la mejor explicación posible del modo de supervivencia *post-mortem* adoptado por el orfismo: la transmigración de un alma inmortal. Todas las representaciones de la vida de ultratumba, del ciclo de reencarnaciones y del destino final del individuo, en suma, de la historia vital de éste, se basan en la postulación de dicha alma, que es la que, en última instancia, les otorga sentido y coherencia.

C/ Boltaña, 24, 2.º C
28022 Madrid
cmeginor@yahoo.es

CARLOS MEGINO RODRÍGUEZ

[Estudio aprobado para publicación en octubre 2004]

⁵⁹ Como postulan los defensores de la teoría del continuador más próximo (cf., por ej., NOZICK, R., *Philosophical Explanations*, Oxford, Clarendon Press, 1981, pp. 33ss), según la cual que una persona A sea idéntica a otra persona B sólo depende de que no exista otro candidato C más parecido a B que el propio A, de modo que la identidad no es algo determinado, sino que sólo se estipula convencionalmente en función de que exista un candidato que posea una relación de semejanza y causalidad con el original más estrecha que cualquier otro candidato existente.

⁶⁰ Aunque el principio de necesidad de la identidad, formulado por Kripke, A., «Identity and Necessity», en MUNITZ M. K. (Ed.), *Identity and Individuation*, New York Univ. Press, 1971, pp. 135ss, es comúnmente admitido, hay quien defiende la posibilidad de la identidad contingente, como GIBBARD, A., *Contingent identity*: *Journal of Philosophical Logic* 4 (1975) 187-221.

