¿ ORFISMO EN EL PRIMER ARISTÓTELES?

MARÍA LUISA FEMENÍAS

Universidade de Buenos Aires

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo mostrar que nos primeiros diálogos de Aristóteles, especialmente no *Eudemo*, é possível distinguir uma forte influência órfica. Mas isso não significa que o orfismo de Aristóteles deriva diretamente de *Fédon* de Platão. Pelo contrário, consideramos que deriva de um contexto cultural diverso e mais esperso, como procuramos mostrar.

Palavras-chave: Filosofia Grega, Orfismo, Aristóteles.

En *Vida de Dión*, Plutarco (Plutarco, 1918, 967.3) relata que, a espaldas de Platón, algunos miembros de la Academia, entre ellos Espeusipo y sus compañeros, colaboraron con Dión de Siracusa, por entonces académico, en la preparación de una invasión para liberar Sicilia del tirano Dionisio, el joven (Plutarco, 1918, Cap. VI). Si bien los académicos intentaron disuadirlo, finalmente Dión logró contratar mercenarios, según Plutarco, asistido por el político-filósofo Eudemo de Chipre. Es a este Eudemo que Aristóteles dedica el *Sobre el Alma*, hoy perdido, poco después de que, aproximadamente en el 353/2 a.c., muriera en la batalla de Siracusa¹.

De este diálogo, *Eudemo* o *Sobre el Alma*, sólo han quedado unos pocos pasajes, no todos ellos de igual grado de confiabilidad, citados en su mayor parte por autores tardíos². De todos modos, la importancia de estos fragmentos resulta inestimable, pues son nuestra única fuente para abordar el Aristóteles no sistemático o dialógico. Por lo que respecta al *Eudemo* interesa, al menos, saber, por un lado acerca de su contenido y objetivo y por otro, de su relación con los diálogos platónicos y la obra aristotélica posterior y de los tratados. Sin embargo, dada la brevedad del espacio de que disponemos, permítasenos posponer estas investigaciones para otra oportunidad y concentrarnos tan sólo en unos pocos fragmentos que consideramos de sumo interés debido - como veremos - a su influencia órfica.

En efecto, al menos dos de los fragmentos más importantes del *Eudemo* permiten inferir incidencia órfica o de doctrinas afines³ razón por la cual los examinaremos con especial cuidado.

Conviene, para alcanzar nuestro objetivo, retener, entre otras, al menos dos enseñanzas consideradas órficas: (1) la relación entre *sôma* (cuerpo) y *sêma* (tumba, sepultura/signo,

1. Hay controversia sobre la fecha exacta de los acontecimientos y sobre la muerte de Eudemo en especial. Para mayores referencias sobre la cuestión conviene consultar Chrosut, 1973, págs. 44-45; Gigon, 1960, p. 22, este estudioso es cauto respecto de la información transcrita por Plutarco. Por su parte, Meautis (1955, p. 93) fecha al *Eudemo* aproximadamente en el 350 a.c. En términos generales se ha adoptado el 352 a.c.

2. Cfr. Rose, 1885 y reediciones; Giannantoni, 1983, pp. 91-117.

3. Esto quizá resulte sumamente chocante a los lectores de las obras sistemáticas de Aristóteles. Ya en la antigüedad, basados en la clasificación entre obras exotéricas y esotéricas, muchos autores llegaron a considerar que las primeras contenían opiniones de otros o, incluso, falsas. Giannantoni, 1983, p. 91.

senál) y (2) la noción de *nóstos* (regreso, retorno a la patria). Motivos ambos que, por lo demás, se encuentran en las obras de los trágicos en general y en diversos diálogos platónicos (Meautis, 1955, p. 83) que cabe suponer, influyeron directamente sobre el joven Aristóteles.

(1) Respecto de la relación cuerpo-tumba, el *Cratilo* (400 b-c) ⁴ de Platón ofrece un claro ejemplo. En efecto, en el largo pasaje de las etimologías, en un intento por descubrir si el nombre (*ónoma*) revela la naturaleza de aquello que nombra, Sócrates y Hermógenes se preguntan:

H. — ¿Y lo que sigue a ésto? ¿Cómo diremos que es?

S. — ¿Te refieres al cuerpo (*sôma*)?

H. — Sí

S. — Éste / se refiere al nombre /, desde luego me parece complicado aunque varfe poco. En efecto, hay quienes dicen que es la tumba (*sêma*) del alma, como si ésta estuviera enterrada en la actualidad. Y dado que, a su vez, el alma manifiesta lo que manifiesta a través de éste / cuerpo /, también se lo llama justamente "signo" (*sêma*).

Nótese que se trata de cambiar una única letra, la "o" por la "e" para hacer el juego de significados. Sócrates atribuye poco más abajo a "Orfeo y los suyos" esta doctrina, en especial, la creencia de que el alma purifica o expía sus culpas en un cuerpo que hace las veces de prisión (Meautis, 1955, p. 84-85).

Resonancias de esta relación *sôma-sêma* están presentes en el pasaje del *Eudemo* preservado en la *Consolatio ad Appollonium* (fr. Rose, 44; Walzer, 6). Allí afirma Plutarco que muchos hombres sabios - como dice Crantor - no sólo contemporáneos suyos sino incluso antiguos, han deplorado la suerte de los hombres, considerando la vida como castigo y que el nacimiento es para los seres humanos el comienzo de la más grande de las desventuras. Esto mismo - continua Plutarco - comunica Sileno, según Aristóteles al Rey Midas ⁵ cuando lo capturó. Pero en vez de parafrasear el relato del encuentro, Plutarco prefiere citar en sus propias palabras al *Eudemo* legándonos un valioso fragmento. Según Aristóteles, entonces, los hombres mejores y más bienaventurados creen que los muertos son felices mientras que los vivos somos impuros y hablamos con falsedad. Esta creencia - continua Aristóteles - es tan antigua que se la conoce desde tiempo inmemorial y se remonta cuanto menos, al tiempo del Rey Midas. En efecto, estando Midas de cacería atrapa al Sileno. Sileno, en principio, se mantiene en silencio pero, urgido por el Rey, finalmente se ve obligado a decir aquello que es mejor que los hombres no sepan: es preferible no haber nacido, pero habiendo nacido, lo mejor es morir pronto. Es decir, estar muerto es - según Sileno - preferible a estar vivo. Este mito, se ve con claridad, recoge una noción órfica que ya se encuentra en Heródoto (VIII, 138) y Teognis (424 ss.) lo que remite a un sustrato más antiguo y extendido que los diálogos de Platón. En síntesis: la muerte es superior a la vida.

Vayamos, pues, al segundo de los rasgos órficos mencionados.

(2) El otro, tema órfico, el *nóstos* o regreso a la patria, puede rastrearse también en Platón, a modo de antecedente. Tomemos, por ejemplo, *Critón* (44 a-b).

Entra presuroso Critón a la celda de Sócrates para avisarle que el barco que regresa de Delos ya ha sido visto en el cabo de Sunio pero, como lo encuentra dormido, espera a que despierte. Al hacerlo, Sócrates le relata un sueño que ha tenido:

S. — Me ha parecido que una mujer bella, de buen aspecto, que llevaba blancos vesti-

4. Para las citas en castellano he utilizado las traducciones de editorial Gredos, 1983. *Cratilo*, Introducción y n. 60 pág. 394. En un sentido similar, cfr. *Gorgias* 493 a, donde se lee "y que quizá, en realidad estemos muertos. En efecto, he oído decir a un sabio que nosotros a hora estamos muertos y que nuestro cuerpo es un sepulcro" "Véase nuevamente el juego *sôma-sêma*. Ver también n. 70 y 71, pág. 94.

5. El mito incluye el encuentro del Rey Midas con Sileno aunque Aristóteles parece haber adecuado el mito a sus propósitos. Heródoto recoge varias versiones, Heródoto, VIII, 138. 2; VII, 26 y I, 14. Resulta ilustrativo al respecto el libro de Guthrie, 1955, p. 224. Como es sabido Nietzsche lo retoma en *El Origen de la Tragedia*, p. 52.

dos se acercó a mí, me llamó y me dijo: 'Sócrates, al tercer día llegarás a la tierra fértil de Ptía' ”⁶

Sócrates interpreta el sueño como que en tres días morirá. Es decir, que en tres días estará en su patria como Aquiles en la suya. Pero, ¿cuál es la patria del filósofo? No, por cierto, la del cuerpo sino, más bien, la del alma.

Un fragmento del *Eudemo* ejemplifica esto con claridad en una cita conservada por Cicerón en *De Divinatione* (Rose, 37; Walser, 1). Efectivamente, allí, Cicerón relata - siguiendo a Aristóteles - un sueño premonitorio que habría tenido Eudemo. Según este sueño (a) se recuperaría de una enfermedad que padecía por entonces, (b) el tirano Alejandro moriría y (c) en cinco años él mismo regresaría a la patria (*domum revertisse videatur*). Cumplidas las dos primeras predicciones del sueño, Eudemo creyó que pronto regresaría a Chipre pero murió en la batalla de Siracusa. De esto, Aristóteles concluye que Eudemo regresó a su “verdadera patria”. Queda, pues, claro que Eudemo interpretó “patria” como “Chipre” su lugar de nacimiento mientras que Aristóteles, como Sócrates, fiel a la noción órfica de muerte como “retorno a la patria” interpretó la muerte del amigo como la liberación de su alma del exilio en el cuerpo y, traz la muerte, el regreso a la verdadera patria celeste. Es claro también que por *alma* se entiende el “alma individual” (*psyché*) de Sócrates o de Eudemo.

Lo que acabamos de decir parece corroborarse en el fragmento (Giannantoni, 11) tomado de Al-kindi que tiene una estructura paralela, a pesar de sus diferencias. En efecto, Aristóteles – según Al-kindi – refiere la historia de un Rey Griego que al regresar de un estado de éxtasis describe a los que lo rodean lo que vio (ángeles, almas y formas) y les predijo, como prueba de veracidad, algunos acontecimientos (a) cuánto viviría cada uno de los presentes, (b) que se abriría un abismo en la tierra de Elis, (c) que en dos años habría una inundación. Hechos que efectivamente se cumplieron. La conclusión a la que arriba el autor del pasaje es que esto fue posible porque el alma liberada del cuerpo logró contemplar las maravillas del mundo celeste. Si bien la parte final del relato no guarda paralelismo con el sueño de Eudemo, ambos enfrentan situaciones de sueño (¿fiebre, delirio, éxtasis?) no normales donde – se supone – que el alma se separa del cuerpo, lo que le permite “ver” o “contemplar cosas maravillosas” e incluso rededir algunos acontecimientos futuros. No habla el relato de Al-kindi sobre qué pasó con el alma del Rey después de su muerte, pero la exclamación de qué maravillas no habrá visto al abandonar por completo el cuerpo, permite inferir que el mundo celeste del que habla es el verdadero lugar de permanencia del alma. Al igual que en el ejemplo anterior, este fragmento también se refiere a un alma individual o *psyché*.

Algo más curioso (aunque sólo relativamente) es el pasaje preservado por Serverino (Giannantoni, 12) en el que menciona a un tal Ceneo, ahora mujer, que obtuvo de Neptuno (entiéndase Poseidón) la posibilidad de cambiar de sexo. Atribuye, además, Serverino a Platón y Aristóteles la doctrina de la metempsicosis. No extraña a los conocedores de los fragmentos pitagóricos o sobre Empédocles (incluso, el *Fedón* de Platón) esta doctrina, lo que nos sorprende es que se la adjudique a Aristóteles. Por lo demás, no quedan – que sepamos – más fragmentos que contengan referencias que puedan considerarse órficas. Por supuesto, otras muchas cuestiones quedan en pie pero dadas las características de este trabajo no entraremos en ellas.

De lo dicho, parece lícito concluir que estos fragmentos que acabamos de revisar, supuestamente pertenecientes al *Eudemo* de Aristóteles, sostienen: (1) que existe algún tipo de “vida” después de la muerte más feliz que la actual; (2) que es el alma individual (*psyché*) a la que corresponde tal inmortalidad y que separada del cuerpo “verá” cosas en cierto sentido “divinas”; y por último (3) que los sueños tienen algún tipo de poder adivinatorio.

Ahoa bien, estas conclusiones entran en franca colisión con las doctrinas del Aristóteles

6. “Al tercer día llegaré a Ptía” son las palabras de Aquiles en *Ilíada* IX. 363. Ptía, como se sabe, era la patria de Aquiles. Platón ha cambiado la primera persona por la segunda. En un sentido similar, *Hippias Menor* 370 b-c donde se cita el pasaje completo de la *Ilíada*.

sistemático, tal como veremos – brevemente – a continuación.

Tres ejemplos bastarán para mostrar el contraste al que nos referimos. En primer término, respecto de la felicidad en la “otra” vida y la infelicidad en ésta, en *Ética Nicomaquea* (1115 a 26) leemos:

“Ahora bien, lo más temible es la muerte: es un término y nada puede ser ni bueno ni malo para el muerto”.

Si bien Aristóteles es sumamente cauto sobre este tema, máxime si se trata de sopesar las “opiniones de la mayoría de los hombres”, no parece muy bien dispuesto a aceptar “vida” más feliz después de la muerte aunque la posibilidad de la felicidad en esta vida sea limitada (ver, *E.N.* X,7 *in fine*, a modo de ejemplo)

En segundo término, los fragmentos del *Eudemo* que se han preservado parecen sostener la existencia de un alma (*psyché*) individual inmortal. Por su parte, Aristóteles en *De Anima* parece más cauto al respecto. ¿Hay tal cosa como un pensamiento puro? Aristóteles suscita repetidamente la cuestión. El intelecto (*ló noéfñ*), ¿es una afección propia del alma en tanto tal? Si así fuera, podría existir sin el cuerpo (408 a 8-11) pero, por el contrario, en la mayoría de los casos leemos:

*“... puede observar cómo el alma (*psyché*) no hace ni padece nada sin el cuerpo...”* (408 a 6)

“... Mejor sería, en realidad, no decir que es el alma quien se compadece, aprende o discurre sino el hombre en virtud del alma...” (408 b 15-16)

*“... El intelecto (*noús*) por su parte, parece ser -en su origen- una entidad independiente...”* (408 b 18)

El problema es complejo. Como vemos, Aristóteles no rechaza radicalmente la existencia separada del intelecto, pero dada la solidaridad del alma con el cuerpo, la supervivencia pertenece sólo al *intelecto* y no al alma individual tal como aparece afirmado en el *Eudemo* ⁷.

En tercer término, parece desprenderse del *Eudemo* el carácter adivinatorio del los sueños. Como se sabe Aristóteles escribió en fecha incierta un breve tratado *sobre la Adivinación por el Sueño* (462 b – 463 b 10) que suele incluirse en *Parva Naturalia* ⁸. En él leemos:

“... el que no se vea ninguna causa razonable según la cual ello /la adivinación/ pudiera producirse nos hace ciertamente desconfiar, pues, además de otras sinrazones es absurdo que la divinidad sea quien los envíe...” (462 b 19 - 21)

Aristóteles parece rechazar también, al menos en principio, el poder adivinatorio o premonitorio de los sueños y que ello sea de origen divino.

Como es de suponer, diferencias tan significativas no pasaron desapercibidas. Ya Proclo (fr. Rose, 40; Walter, 4) afirma que Aristóteles, a diferencia de Platón, trató el alma desde el punto de vista “físico” en *De Anima* y, en cambio, en los diálogos se ocupó de cuestiones semejantes a las que ocuparon a Platón, es decir “místicas”: el alma *en* el cuerpo, la vida, el sueño, el agua del Leteo, etc. La tesis de Proclo es, al parecer, que las divergencias obedecen a que las afirmaciones deben considerarse en su justo marco de investigaciones, es decir, que obedecen a dos puntos de vista metodológicos diversos. Ellas sigue a Proclo en esta interpretación (fr. Rose, 39; Walter, 3).

7. La trifuncionalidad del alma que propone Aristóteles es una crítica a la tripartición de, por ejemplo, *República* 435 a ss. En un sentido similar, *Cir. De Anima* 432 a 19, 430 a 18-23; *Metafísica* 1070 a 24-27.

8. Esta obra es considerada tardía por Jaeger (tercer período) lo que es discutido. Para edición en castellano: *Tratados de Historia Natural*, Madrid, Gredos, 1987, conviene ver la introducción, págs. 130-132.

Más próximo a nosotros, Chroust (Chroust, 1973, p. 48-50), expuso con claridad, al menos una de las contradicciones, la que se refiere a la inmortalidad del alma. A propósito de esto revisa, a grandes líneas, las "soluciones" que los estudiosos modernos han dado a la cuestión. Van desde Bernays que niega que haya elementos platónicos en el *Eudemo* pasando por Rose que considera los fragmentos en cuestión espúreos y Jaeger que se inclina (como el mismo Chroust) por dar relieve al tema del diálogo, una *Consolatio*. Una *consolatio*, en verdad, mal podría suponer un alma no inmortal. Quizá, el punto de vista más original sea el de Nuyens, quien considera al *Eudemo* un momento anterior a la elaboración de la doctrina del *noûs*. En virtud de ello, el planteamiento mismo de la "contradicción" no sería más que un anacronismo. Pero el problema sigue en pie. Otra alternativa sería negar al *Eudemo* autoría aristotélica, pero dado que se lo incluye en todos los *Catálogos*⁹ que nos han llegado, pensamos que resulta aventurado negarle su filiación aristotélica. Quizá la respuesta no esté en una sola de las explicaciones sino en la conjunción de varios factores. Sea como fuere, es preciso atender, entre otras, a las siguientes consideraciones:

- a) ¿Cuál era el contexto de los pasajes citados?
- b) ¿Cuál fue el criterio con que se tomaron las "citas"?
- c) ¿Con qué precisión se "citó"? (recuérdese que algunos fragmentos se distancian más de seis siglos del autor)
- d) ¿En qué medida el *Eudemo* sigue al *Fedón*?

No creemos que con los fragmentos que conservamos sea posible aventurar respuestas que se refieran "al *Eudemo*" sino, más bien, a los pasajes que *tenemos* del *Eudemo*. Con estos límites en mente, es dable afirmar que *los pasajes examinados contienen nociones significativas de orfismo*. En otras palabras, en los fragmentos que restan del *Eudemo*, algunos de ellos contienen un fuerte acento órfico, sin que ello nos permita concluir que *todo* el diálogo responde al patrón órfico, pues ignoramos el contexto en que se encontraban los mitos que hemos examinado. Es sabido, además, que Aristóteles comenzó siempre sus obras, a modo de pauta metodológica, por relevar la opinión aceptada por la mayoría y, lejos de desestimarla, la tomó como punto de partida para sus propias afirmaciones. Prueba de ello es en *Ética Nicomaquea* (1101 a 23-25) el siguiente pasaje, que merece ser citado:

"En cuanto a que la suerte de los descendientes y de todos los amigos no contribuya en nada a la situación de los muertos, parece demasiado hostil y contraria a las opiniones de los hombres".

Como puede apreciarse, Aristóteles no quiere oponerse abiertamente a las creencias populares acerca de la suerte de los muertos. La lectura, en extenso, del pasaje permite entrever un intento de tomar distancia respecto de las creencias de los hombres sin descartarlas por completo. En otras palabras, las creencias, en tanto creencias, han de ser aceptadas; otra cuestión es el valor de verdad de lo que se cree, y no es la ética (o las ciencias prácticas) la que debe ocuparse de develar el problema. En este sentido, parece posible aceptar, en principio, la posición de Proclo¹⁰.

De todos modos, es oportuno aceptar, con Jaeger, un período "platonizante" de Aristóteles, y ello sin que se pueda precisar el grado de fidelidad con que siguió la doctrina platónica.

9. Los catálogos más completos que nos han llegado son, como se sabe, el de Diógenes Laercio en *Vidas*, V, 22-27; Barnes, 1983, págs. 2386-2388. Allí incluye también el de *Vita Menagiana*. En ambos figura bajo el título *Sobre el alma*.

10. El ejemplo más conocido es el del comienzo de *Ética Nicomaquea* (1094 b 11 ss.) donde examina las diversas opiniones acerca de qué es *felicidad*. Sabemos que Aristóteles construyó sus silogismos dialécticos a partir de premisas plausibles confirmando igual grado de veracidad a las conclusiones, *Tópicos* 100 a 30 b 8.

De todo lo dicho creemos posible concluir al menos dos cosas: (a) que un Aristóteles joven, en un diálogo cuyo propósito es una *consolatio mortis*, acepta la inmortalidad del alma individual, su separabilidad del cuerpo y la posibilidad de que - gracias a ello - adquiera conocimiento de las cosas maravillosas del "otro" mundo. (b) que Aristóteles recurre a viejos temas: la vida como condena, el mito del Sileno y Midas, la premonición en los sueños, etc. En este sentido, es necesario tener en cuenta que no se trata sólo de "temas órficos" (supuestamente transmitidos por Platón) sino, más bien, de "temas populares" o popularizados gracias a los poetas trágicos. Puestas en estos marcos de comprensión, las "contradicciones" parecen menos ásperas. De todos modos, el escaso número de fragmentos de que disponemos no permite, a nuestro juicio, concluir definitivamente. Es de esperar que, finalmente, Gigon (Gigon, 1960, p. 21) publique su anunciada obra con los nuevos fragmentos. Sólo entonces, creemos, será posible alguna conclusión de conjunto.

Sabemos que el *Eudemo* operó como modelo de *consolatio* durante toda la antigüedad. Fue alabado por su estilo, elegancia y vigor tanto como por su claridad y poder persuasivo¹¹. Es factible esperar que haya dejado más huellas que las que se han reconocido hasta ahora, antes de comenzar su lenta desaparición cuando Andrónico de Rodas, empujado de espíritu esotérico, decidió editar sólo los tratados desestimando las obras dialógicas¹².

Quiero dejar reconocimiento expreso de las valiosas observaciones que hiciera el Prof. Francisco J. Olivieri a versiones anteriores de este trabajo y de su constante apoyo a toda investigación que inicio.

ABSTRACT

This paper intends to show that young Aristotle dialogues - specially the *Eudemus* - are strongly under the influence of orphic teachings. This does not mean that he received this influence directly from Plato's *Plaedo* but from a more basic and unclear background.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARNES, J. (Ed.) *The Complete Works of Aristotle into English*, Oxford: University Press, 1983, 2 vol.
- CHROUST, A. H. "Eudemus or On the Soul: An Aristotelian Dialogue on the Immortality of the Soul". *Aristotle*, London: Routledge & Kegan Paul, 1973, vol. 2.
- . "The miraculous disappearance and recovery of the *Corpus Aristotelicum*" En: *Classica et Mediaevalia*, vol. XXIII 1962, 1-2, págs. 50-67.
- GIANNANTONI, G. (Ed.) *Opere*, Laterza, 1984, vol. XI, págs. 90-125.
- GIGON, O. "Prolegomena to an Edition of the *Eudemus*" En: DÜRING, I OWEN, G.E.L. (Ed.) *Aristotle & Plato in the mid-fourth Century*. Göttingen, 1960.
- GUTHRIE, W.K.C. *The Greeks and Their Gods*, Boston: Beacon Press, 1955.
- MEAUTIS, L. "L'Orphisme dans l'*Eudème* d'Aristote" En: *Revue des Études Anciennes*, Juillet, 1955.
- NIETZSCHE, F. *El Origen de la Tragedia*, Madrid: Alianza, 1988.
- PLUTARCO, *Plutarch's Lives*. Oxford: The Loeb Classical Library, 1918, "Dion", vol. VI.
- . *Consolatio ad Apollonio/Consolation à Apollonio pour la mort de son fils*, En: ——— *Oeuvres Morales*, Paris: Lefèvre, 1844.
- RODRIGUEZ-ADRADOS, F. *Líricos Griegos: Elegíacos y Yambógrafos Arcaicos*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1981, vol. II.
- ROSE, V. *Fragmenta*, Biblioteca Teubneriana, 1885 (reimp. 1966).

11. Algo difícil de apreciar en los tratados. Así lo alaban, entre otros, Cicerón, *De Oratore* I. 11, 49; III. 21, 80.

12. El curioso recorrido de las obras aristotélicas es relatado de modo pormenorizado por Chroust, 1962, pp. 50-67.