

PUNTOS COMUNES EN LAS IDEAS ACERCA DEL ALMA PRESENTES EN GRECIA E INDIA DURANTE EL PERIODO HELENÍSTICO

DAVID SÁNCHEZ VENEGAS

UNED

La cuestión acerca del alma ha sido siempre una de las grandes preguntas de la humanidad. La idea de que existe algo más allá del cuerpo físico, lo que podría explicar la capacidad única del ser humano de razonar y tomar sus propias decisiones, ha suscitado numerosos debates y ha sido tanto defendida como rechazada desde los inicios del pensamiento filosófico tanto en Oriente como en Occidente.

Desde entonces hasta hoy, la forma de pensar de este concepto ha ido cambiando al ritmo del surgimiento y declive de las distintas corrientes de pensamiento. Al hilo de esto cabe reflexionar sobre la manera en que el concepto evoluciona, y sobre el hecho de que podemos referirnos a dicho proceso observado como un todo como la historia del concepto, la cual nos muestra su pasado y su presente, y a su vez nos sirve para sentar las bases de la discusión futura.

La evolución, no obstante, no consiste en la simple superación o abandono de unas ideas en favor de otras que puedan considerarse mejores: la filosofía, como la historia, no se construye en torno a absolutos, y el debate respecto a algo tan sólo permanece cerrado hasta que alguien decide reabrirlo. Si esto es así es porque las ideas, conceptos y argumentaciones de otras épocas, a los que podemos acceder gracias a los textos conservados, tienen el poder de determinarnos, de cambiarnos mediante su lectura, devolviendo entonces la vigencia a la fuerza inspiradora de las palabras dormidas. No obstante, el fenómeno de la lectura va aún más allá. También el lector crítico y agudo puede dar una nueva vida al texto, en la forma de una nueva interpretación, de un nuevo sentido.

Mucho han hecho la estética y la hermenéutica por descubrirnos este nuevo abanico de posibilidades. En un mundo en el que hemos escuchado infinidad de veces que “no hay nada por inventar”, pero en el que el ser humano sigue ávido de sentido, mirar al pasado no es tan solo recomendable, sino que se convierte en una necesidad. Estas ideas, cuyas consecuencias analizó exhaustivamente Gadamer en la segunda parte de *Verdad y Método*,

adquieren especial relevancia cuando nos enfrentamos a un concepto como el de alma, que en un primer momento se nos aparece como desubicado dentro de una actualidad, la nuestra, caracterizada entre otras cosas por el dominio de la máquina y el auge de la robótica, un campo en el que se avanza hacia la creación de seres potencialmente capaces de replicar a la especie humana, lo que tan solo puede llevarse a cabo si, renunciando a todo aspecto inexplicable e incuantificable se halla el cálculo definitivo, la operación capaz de convertir a la mujer y al hombre en la suma de una serie de parámetros con un número finito de variaciones reproducibles en serie. En esta misma dirección, los constantes descubrimientos de la ciencia en torno al genoma humano también nos llevan a pensar que, más pronto que tarde, el hombre podrá crear al hombre a voluntad.

Frente a esta imagen del ser humano y sus acciones como resultado de una ecuación, el término “alma” nos hace retroceder inevitablemente hacia un pasado en el que el destino del hombre tras la muerte era usualmente definido en torno al binomio formado por paz y tormento, concebidos en el seno de diversas corrientes de pensamiento y religiones como destinos capaces de prolongarse por toda la eternidad. Estas ideas, que han impulsado la construcción y el refinamiento de un gran número de sistemas éticos a lo largo de los siglos, siguen hoy siendo compartidas por miles de millones de personas de todo el mundo. En torno a ellas, académicos y hombres de fe siguen cada día escribiendo nuevas líneas, interpretando las antiguas palabras y dotándolas de nuevos significados y, gracias a esta labor de exégesis, los textos clásicos siguen inspirando y encontrando su hueco entre las nuevas generaciones.

Inserto en esta tendencia, y al hilo de nuestras disquisiciones acerca del alma y su rol en la consideración de la vida humana, quisiera volver la vista atrás hacia un momento histórico de especial relevancia, en tanto que durante el mismo se produjo el acercamiento entre dos de las culturas más relevantes en los inicios de la filosofía: Grecia y la India. En ambos lugares, la pregunta acerca del alma se halla presente en el debate filosófico desde una época temprana, y si bien las razones de afrontar el tema y las respuestas ofrecidas tanto en la época anterior al Periodo Helenístico como durante el mismo fueron muy diversas, entre las concepciones alumbradas en ambos lugares pueden hallarse distintos paralelismos y puntos comunes. Este hecho nos lleva a reflexionar sobre un fenómeno habitualmente manejado en las ciencias puras, bien conocido y que se ha repetido en múltiples ocasiones a lo largo de la historia, como es el del descubrimiento simultáneo, a la vez que nos lleva a preguntarnos si algunas de estas coincidencias en el desarrollo de las ideas no podrían responder a la influencia mutua de las ideas extranjeras que acababan de aparecer en escena.

La llegada de Alejandro a la India supuso la expansión de los horizontes del mundo heleno, tanto a nivel geográfico como intelectual. Durante la marcha hacia el Este se dieron los primeros contactos entre pensadores griegos e indios de los que tenemos constancia histórica, y los intercambios diplomáticos y comerciales entre los diferentes imperios que surgieron tras la muerte del conquistador, unidas al hecho de la expansión del griego como lengua común, posibilitaron el intercambio cultural en ambos sentidos,

lo que provocó que ambos pueblos comenzasen a conocer mutuamente sus ideas de forma paulatina. En este sentido, debido a las nociones similares acerca de la transmigración, presentes en ambos lugares y a la importancia de esta doctrina en el pensamiento indio, cabe pensar que el alma debió ser uno de los conceptos más utilizados en la aproximación de los pensadores griegos a las ideas extranjeras.

A comienzos del Periodo Helenístico, el pensamiento filosófico indio había vivido ya el surgimiento y auge de la sabiduría vedantista expuesta en las *Upanishads*, así como la aparición de un buen número de corrientes ajenas a los Vedas, entre las que destacan el budismo y el jainismo. Por otra parte, la escuela Sâmkhya, que aparece mencionada en algunas de las primeras *Upanishads*, y la escuela Vaisheshika, cuyo texto canónico se escribió en algún momento de esta época¹, pusieron sobre la mesa doctrinas centradas en el conocimiento y fundamentalmente áteas, pero que no daban necesariamente la espalda al vedismo. Así, en sentido amplio podemos afirmar que existían principalmente cinco formas de concebir el alma en la India durante el Periodo Helenístico: 1) el alma como parte psíquica dentro del cuerpo, surgidos ambos por la relación entre *Prakriti* y *Purusha* (Sâmkhya) y, de forma similar, el alma inmaterial como opuesta a las partes materiales del ser (Nyâya-Vaisheshika); 2) la negación del alma, o el alma como una parte indiferenciada de lo creado (materialistas y budistas); 3) el alma como elemento en forma atómica (atomistas); 4) el alma como *âtman*, parte divina dentro del hombre (*Upanishads*); y 5) el alma como *jîva*, mónada espiritual inmaterial, eterna y consciente (jainismo).

Pero yendo más allá de esta primera división, tras una lectura crítica de los textos de las diferentes escuelas se pone de manifiesto que estas cinco concepciones, por su forma de ocuparse del alma, pueden distinguirse a su vez en tres grupos. En efecto, en términos generales en las tres primeras la descripción del alma está polarizada por su posición con respecto al resto realidad, ya sea definiéndola por su oposición a la materia – otorgándole así protagonismo–, situándola como elemento especial o eliminando toda separación. Por su parte, al hablar del alma la concepción upanishádica se centra en su posición dentro del sujeto individual, del que es la parte más importante en cuanto manifestación pura del Señor. Finalmente, tan solo en el seno del jainismo se le otorga al alma el papel protagonista, ya que para los jainas el alma es directora de las acciones de un cuerpo que pasa a ser un mero envoltorio de materia, concebida ésta como algo negativo para la *jîva*.

En el lado griego, dado que la filosofía de los escépticos se planteaba –en sus distintas vertientes– alrededor del célebre concepto de *epokhé* y la imposibilidad de realizar afirmaciones acerca de la verdadera naturaleza de las cosas, y el pensamiento cínico se ocupó más bien de forjar un estilo de vida dejando de lado los aspectos metafísicos, fueron fundamentalmente tres las concepciones del alma predominantes dentro de la filosofía helena durante dicho periodo: 1) el alma inmortal tal como la entendía Platón, anclada al

¹ Von Glasenapp (*La filosofía de los hindúes*, p. 202) sitúa la obra de Kanâda en los últimos siglos antes de nuestra era, por oposición a su datación de los *Nyâya-sûtras*. Por su parte, Román López, M. T. (*Enseñanzas espirituales de la India*, p. 236) la sitúa en el siglo III a.C.

cuerpo mortal (que “tira de ella” mediante las sensaciones) y al ciclo de reencarnaciones y cuyo mayor objetivo es alcanzar el conocimiento, posición que debió conservar su vigencia en la Academia hasta el giro hacia el escepticismo que introdujo Arcesilao hacia mediados del siglo III a.C.; 2) el alma – *pneuma* de los estoicos, cuya característica más propia es la del fuego puro que en nosotros es *tò hēgemonikón* y que posibilita nuestro uso de la razón; 3) el alma como agregado de átomos extremadamente finos que habitan dentro de un cuerpo, posibilitando la sensación y, gracias a su concentración en el corazón –*diánoia*– la razón.

Entre ellas, las concepciones estoica y epicúrea presentan varias similitudes: ambas sitúan en el corazón el órgano director de la vida y el cuerpo, y a su vez, ambas conciben el alma como algo que se “organiza” en el interior del cuerpo de los seres vivos, adoptando formas especiales dentro del cuerpo humano en particular (*tò hēgemonikón* y *diánoia*).

Asimismo, de sus explicaciones también se extrae la no pervivencia del alma individual, ya que en los estoicos el alma sólo es una forma de organizarse y moverse el *pneuma* en el interior del cuerpo (por lo que podría decirse que el alma en cierto modo se disuelve en el todo que es el *pneuma* tras la muerte), y para los epicúreos el alma es sólo una colección de átomos especiales dentro de un cuerpo. En definitiva, en ambas escuelas se concibe el alma como algo temporal, que sólo dura mientras lo haga el cuerpo, perdiendo después la forma que presentaba dentro del individuo. La razón de esto es que ambas concepciones del alma forman parte de algo mayor, una explicación física del mundo que pretende ser muy detallada y en la que, por tanto, no hay lugar para entes incorpóreos especiales que, por así decirlo, “no sigan” las reglas físicas que siguen el resto de las cosas. Son, por tanto, las diferencias entre las explicaciones físicas del mundo manejadas por ambas escuelas – una, basada en el *pneuma*; la otra, en los átomos – las que provocan las diferencias existentes en su concepción del alma humana.

En cualquier caso, el hecho de que la única concepción del alma de entre las tres que hemos mencionado como preponderantes en el Periodo Helenístico en Grecia que predicaba de ella la inmortalidad (y que estaba, además, relacionada con el misterismo) perdiera su vigencia en favor de posiciones escépticas dice mucho de la evolución que por aquellos siglos estaba sufriendo el pensamiento filosófico griego. Los filósofos estaban centrados en la búsqueda de explicaciones más satisfactorias del mundo físico, cosmovisiones en las que se integraban tanto los elementos materiales – macro y microscópicos – como los más esquivos e inobservables: el alma, los dioses, etc. No estamos hablando, por supuesto, de una total supremacía de lo que podríamos llamar los elementos científicos de la teoría en detrimento de aquéllos de origen metafísico, sino más bien y al contrario de un esfuerzo teórico por congraciarse ambos aspectos, ya que tales conceptos seguían manteniendo su vigencia intacta, arraigados como estaban dentro del pensamiento griego.

Si comparamos este fenómeno con lo que hemos dicho anteriormente acerca de las teorías presentes en la India, nos daremos cuenta de que en varias de estas últimas, por el contrario, parece otorgarse un mayor peso a los elementos religiosos. Así, podría decirse

que, si en Grecia los dioses y el alma comienzan en el Periodo Helenístico ya a explicarse a partir de la física (y de hecho se incluyen en ella), por el contrario en la India se tendía más bien a explicar los aspectos físicos a partir de los metafísicos. En cualquier caso, lo cierto es que tanto los pensadores de Grecia como los de la India se enfrentan en esta época al mismo problema: la integración de los aspectos puramente científicos de sus doctrinas con aquéllos provenientes de la religión o las creencias tradicionales, muchos de ellos de carácter irrenunciable para ellos. Ésta es precisamente una de las razones por las que podemos observar diferentes puntos en común en las teorías de uno y otro lado.

Pensemos, por ejemplo, en como el *pneuma* de los estoicos interactúa con el cuerpo humano: tan solo gracias al *tónos* que aquél otorga a éste los hombres pueden ver, oír, e incluso pensar, los animales moverse, etc. En este sentido, podemos hallar cierto parecido entre esta idea y la forma en que algunas de las *Upanishads* consideran el *âtman*, como cuando la *Taitirîya-upanishad* afirma que Brahma está en el alimento, el aliento, la mente o incluso la felicidad de formas diferentes a como estaba en el interior del hombre pero de la misma forma. Así, al igual que todo está animado por el *pneuma*, todo está imbuido del *âtman*. El fuego, principal componente del *pneuma*, era además considerado como elemento divino, y la imagen de esa parte de fuego puro que forma *tò hēgemonikón* dentro del hombre se asemeja precisamente por esa separación dentro del cuerpo a la del *âtman* que mora dentro del individuo.

Evidentemente, existen también algunas diferencias entre ambas explicaciones. Los estoicos hablan de penetración del *pneuma* en la materia, mientras que en las *Upanishads* se nos dice que Brahma está en las cosas. Lo cierto es que el *pneuma* y Brahma están en todas las cosas, pero mientras que este último está en cada cosa del mundo de forma separada (porque todo tiene a Brahma en su interior) el *pneuma* es concebido desde el principio como un *continuum* que atraviesa todo lo que existe sin interrumpirse nunca (sólo arremolinándose, por así decirlo, en el interior de los distintos cuerpos de formas distintas). La diferencia entre ambas concepciones queda así clara: o bien todo el mundo material está lleno de diferentes manifestaciones de un mismo ser, o toda la materia del mundo está recorrida por un principio activo que se organiza de diferentes maneras.

Por otra parte, en un plano puramente conceptual podemos decir que en las *Upanishads* más antiguas Brahma crea los elementos, o bien estos surgen de él como causa última², mientras que para los estoicos el *pneuma* es los elementos (fuego y aire). Sin embargo, no hay que olvidar que para los estoicos el fuego mismo es la divinidad. El fuego es creación, pero no creación aleatoria, sino planeada. Es el *lógos*, y se le llama

² Aunque las *Upanishads* pueden ser unificadas en torno a un corpus de creencias que todas comparten, el contenido de sus cosmovisiones es bastante heterogéneo. Así, podemos encontrar diferentes concepciones acerca del surgimiento de los elementos en las distintas *Upanishads*. En general, en las *Upanishads* más antiguas se recurre a los cuatro elementos «tradicionales» (como por ejemplo *Taitirîya-upanishad*, 2,1: “De ese Ser surgió el éter, del éter el aire, del aire el fuego, del fuego el agua, del agua la tierra; de la tierra las hierbas, de las hierbas la comida, de la comida la semilla y de la semilla el hombre”), mientras que en aquéllas más cercanas al Periodo Helenístico lo material comienza a explicarse habitualmente como combinación de los tres *gunas* (cualidades, manifestaciones de Brahma): *Sattwa*, *Rajas* y *Tamas*.

dios precisamente por su papel activo en la dirección – como planificación, creación y vitalización – de las cosas. De nuevo tenemos entonces un orden superior y uno inferior, lo que crea y lo que es creado, lo que posibilita y lo que es posibilitado. Esta idea está muy clara para los estoicos, dada la separación tajante entre *pneuma* y materia, pero lo mismo ocurre en el mundo de las *Upanishads*: sin Brahma, el mundo material no tiene sentido.

La mayor diferencia entre ambas ideas estriba, por supuesto, en la conceptualización física de los estoicos y el carácter privilegiado del movimiento en ella. El *pneuma* “activa” el cuerpo, mientras que el *âtman* es pasivo. Así, según la concepción upanishádica Brahma crea, pero luego el hombre es libre de hacer lo que le plazca. Esto es una idea irrenunciable, porque como sabemos, el libre albedrío es clave en el hinduismo al igual que en todo el pensamiento indio debido al papel que juega en la obtención de la *moksha*: para poder acertar, el hombre tiene que poder equivocarse. Sin embargo, lo importante aquí es que el hombre cuenta tan solo con sus propias fuerzas: el *âtman* está dentro de él (tanto en puridad como en el cuerpo sutil, como al alimentarse, etc.), pero en un segundo plano, a la espera de lo que ocurrirá; sus actos pueden explicarse acudiendo únicamente a la fuerza de su voluntad.

Para los estoicos, sin embargo, el *pneuma* es lo que constantemente da fuerzas al cuerpo. El hombre actúa, pero sólo en cuanto a que el dios (*lógos*, fuego) está dentro de él. Pero el fuego no se mueve por azar sino que se rige por un orden interno, una especie de proceso cíclico que se repite eternamente y que garantiza que todas las cosas volverán a suceder exactamente de la misma forma una y otra vez. Esta concatenación de hechos que han de sucederse necesariamente es lo que podemos denominar destino, aunque destino de manera fuerte, puesto que en una concepción tal no hay lugar ni siquiera para la elección, ya que cada acción y cada instante están ya escritos. En definitiva, sin el *pneuma*, el cuerpo sería un cascarón vacío e inerte. Las *Upanishads*, por el contrario, ponen sobre los hombros del individuo todo el peso de la vida y las decisiones tomadas en ella.

Finalmente, hay aún otro aspecto en la concepción estoica del alma que guarda una gran similitud con algunas de las representaciones indias: la división del alma en partes. Este asunto, que aparece reflejado en el resumen de la filosofía estoica que hace Diógenes Laercio cuando habla de Zenón³, aparece configurado en el fragmento 450 de Crisipo, citado por Calcidio, de la siguiente forma: “Encontramos – dice – que ésta se divide en ocho partes, pues consta de la directora y los cinco sentidos, además, la sustancia vocal y la capacidad de engendrar y procrear”⁴.

Como sabemos, la división del alma según sus diferentes partes o funciones tiene varios precedentes en la filosofía griega – en Platón y Aristóteles, sin ir más lejos. Sin embargo, la propuesta estoica, en la que se colocan los cinco sentidos de forma separada

³ Diógenes Laercio, VII, 110.

⁴ Campos Daroca, F. J. y Nava Contreras, M. (*Crisipo de Solos. Testimonios y fragmentos*, vol. 2, p. 106). El fragmento en sí pertenece al *Comentario al Timeo* realizado por Calcidio.

(y no la capacidad sensitiva en general) y, a su vez, al mismo nivel que la capacidad reproductora y del habla supone una novedad en el ámbito del pensamiento heleno que encuentra su reflejo, y tal vez su inspiración, en el pensamiento indio, particularmente en el ámbito del Sâmkhya. Así, según expone el *Sâmkhyakârikâ*, el cuerpo sutil, que es aquello que transmigra tras la muerte del cuerpo, lo que en este contexto podríamos equiparar al alma, está formado por un total de dieciséis partes: el órgano interno, formado por la mente y que vendría a ser la parte directora del mismo, y un triple quinteto: los cinco *tanmatras*, o elementos percibibles por los sentidos (sonido, olor, etc.), los cinco *indriyas* “sensitivos” que se corresponden con ellos y que son los cinco sentidos habituales y otros cinco *indriyas* que agrupan las diferentes capacidades del individuo para actuar: el habla, el agarre, el movimiento, la reproducción y la evacuación⁵.

Las similitudes, como vemos, son innegables; *a priori*, podría pensarse que la relación entre ambas doctrinas es estrecha. Hay que tener en cuenta, no obstante, que pese a la antigüedad de la escuela Sâmkhya el *Sâmkhyakârikâ* es posterior al Periodo Helenístico, lo que implica que, de haber conocido Crisipo las ideas del sistema de pensamiento indio, la transmisión de las mismas tendría que haberse producido por vía oral. Tampoco es descartable que ocurriera a la inversa, y que fueran los textos del estoico – de los que sin duda debía haber copias en Alejandría – los que, siendo conocidos por los pensadores Sâmkhya, influyesen en la concepción del cuerpo sutil que siglos más tarde apareció reflejada en uno de sus textos más importantes.

Más allá del pensamiento estoico, otro paralelismo interesante es el que se da entre las concepciones platónica y jaina. Las similitudes son varias: a la pureza de un alma que se ve atrapada y corrompida por las acciones y las necesidades del cuerpo, se une el carácter director que el alma tiene en ambas instancias: del alma proviene la razón, y de ésta las decisiones. Asimismo, las consecuencias de estas decisiones son también muy similares, todo lo cual viene dado por la creencia del fundador de la Academia en la transmigración al modo órfico, muy similar a la explicación india en torno al trío de conceptos *sâmsara – karman – moksha*, aceptada por casi todas las escuelas y corrientes del subcontinente.

En realidad, la principal divergencia entre ambas posiciones acerca del alma se encuentra en la manera en que ésta y el cuerpo interaccionan. Mientras que para los jainas, la materia corrompe el alma de forma literal mediante la adquisición del karma, lo que la cambia pudiendo llegar a volverla corpórea⁶, para Platón el alma es siempre incorpórea, y estaría afectada por el cuerpo a través del *éros*, el deseo. Sobre cómo se produce exactamente esa relación entre el alma y el cuerpo da Platón una explicación bastante detallada y de concepción atomista (*Timeo*, 61c en adelante), y aunque en un principio pueda parecer difícil concebir de qué forma exactamente pasan las sensaciones – materiales – al alma inmaterial, resta el recurso de afirmar que no se trata de una

⁵ La composición del *linga* o cuerpo sutil viene explicada a lo largo de las *kârikâs* 22 a 38. En la 40 se explica que el cuerpo sutil es la parte que transmigra, lo que legitima la equiparación arriba mencionada con el alma.

⁶ En *Tatvârtha-sutra*, 2, 32-36 se habla de la absorción de partículas materiales por parte del alma, lo que conlleva a la creación de un cuerpo donde es encerrada.

afectación en el plano físico (porque esto sería imposible), sino más bien de algún tipo de conmoción relacionada con el *érōs*: si, como aparece en el *Fedro*, el rasgo más importante del alma es el de moverse por sí misma, este movimiento tiene que ser hacia algo. Ese movimiento no es sino una forma de expresar precisamente esa búsqueda que el alma realiza continuamente⁷. Pero la *psyché* tiene tres partes: así, mientras la más alta – la inmortal – busca el conocimiento, las otras dos deben ocuparse del bienestar del cuerpo (control de los deseos) y de la mente (control de la cólera).

La relación que une las sensaciones del cuerpo con el alma así explicada se entendería entonces no como relación física, sino como relación psíquica. Al enlazar la parte inmortal con el cuerpo mortal, el alma crea un vínculo con el cuerpo, a través del cual se ve afectada: lo que pase al cuerpo, tanto a nivel físico como a nivel mental, afecta al alma, que se ve distraída de su objetivo superior (la razón). Es por esto que la virtud de los niveles “inferiores” del alma consiste en el doble objetivo atemperar los deseos y encauzar las pasiones como necesidad para poder evitar esa distracción y poder dedicarse a la búsqueda de conocimiento.

Pese a esta diferencia, en ambos casos nos hallamos ante una descripción del alma como atrapada entre lo material desde el principio de su creación: si para Platón el alma humana lo está desde que sus partes inmortales fueron unidas a los cuerpos por los dioses (*Timeo*, 41a-c), en el *Tattvârtha-sutra* el primer modo del alma es el de supresión del karma (*Upasham*), estado en el que el karma se encuentra latente en el alma a la espera de las circunstancias adecuadas para su activación (2, 1-7).

Es enorme, por otra parte, el parecido de algunas de las sentencias de Platón con las enseñanzas de los jainas. La idea de que el alma en sus acciones puede ser penetrada por la materia, anclándose al mundo material y al ciclo de reencarnaciones se encuentra reflejada casi como en un espejo en el *Fedón*, cuando Sócrates nos dice que “cada placer y cada tristeza están armados de un clavo, por decirlo así, con el que sujetan el alma al cuerpo; y la hacen tan material, que cree que no hay otros objetos reales que los que el cuerpo le dice” (83d). Esto impide que el alma pueda verse libre y la ata a otro cuerpo.

Como habíamos dicho, mucho de este parecido se debe a la influencia del movimiento órfico en Platón. Dadas las similitudes entre dicho movimiento y la concepción de la transmigración en India, en primera instancia cabría preguntarse si no sería posible hallar una conexión histórica que pueda explicarlas. En primer lugar hay que señalar que, de existir dicha conexión, se habría producido mucho antes del Periodo Helenístico, puesto que sabemos que ya Pitágoras era un adepto de los misterios órficos, y también que antes que él su tío y mentor Ferécides de Siros los explicaba como un corpus de creencias en el siglo VI a.C., al menos dos siglos antes de las campañas de Alejandro Magno. El origen del orfismo es aún anterior.

⁷ Decimos aquí “búsqueda” en lugar de “deseo” porque Platón solía asociar esta palabra al cuerpo, dotándola de un carácter negativo, aunque así explicada dicha búsqueda no difiera demasiado de lo que normalmente entendemos por deseo.

Para Teresa Oñate, sin embargo, podemos entender dicho surgimiento aludiendo tan solo al espacio griego⁸. Si sobre el origen histórico podemos hallar en el orfismo influencias de las religiones ctónicas y pelasgias, algunas de cuyas propuestas (origen a partir de la Oscuridad y el caos, aparición de la Luz como contrario, etc.) reaparecen en el nuevo movimiento, la razón social de su aparición sería responder al carácter desmitificante de la filosofía con un movimiento de remitologización que dé cuenta de ciertos aspectos irracionales o inexplicables de la filosofía, como la inexplicabilidad del origen de los principios primeros o del cosmos, y en definitiva de lo que hemos venido anunciando más arriba como esfuerzo del pensamiento por introducir los aspectos metafísicos en explicaciones físicas y éticas. En conclusión, en estos primeros siglos de la filosofía los filósofos no están preparados para abandonar a los dioses, y de esto da cuenta el orfismo, de la necesidad de los dioses aún en las explicaciones (cada vez más) racionales al modo en que lo habíamos indicado, por lo que el culto tal vez nazca como una forma de reconocer su papel central como los agentes más allá de lo terrenalmente explicable.

En cualquier caso, como puede verse y a pesar del gran parecido entre las ideas acerca de la reencarnación presentes en el orfismo y el *sâmsara* indio, no encontramos indicios históricos de influencia directa del pensamiento de la India en el surgimiento del movimiento órfico. Finalmente, sólo cabe remarcar que la existencia de este último posibilitó la coincidencia de creencias muy similares en Grecia y el subcontinente durante varios siglos, lo que nos permite afirmar que la recepción del trío conceptual *sâmsara – karman – moksha*, la gran base sobre la que se cimenta el concepto de existencia indio, no debió resultar difícil de asimilar para los pensadores helenos, habituados a manejar ideas prácticamente idénticas.

Por último, si la cosmovisión y la manera de concebir el alma humana de los estoicos tienen ciertos puntos en común con las de las *Upanishads*, y la posición platónica encuentra su reflejo en la del jainismo, el alma de Epicuro, concebida al estilo del atomismo democríteo, tendría *a priori* su par más evidente en la escuela atomista de Kachchâyana, cuyas concepciones son muy similares a las de Leucipo y Demócrito. Desgraciadamente, no es mucho lo que sabemos de esta escuela de atomistas indios⁹, más allá de que postulaban la existencia de siete elementos –fuego, agua, tierra, aire, dolor, placer y alma– que conforman la base de todo lo existente. En todo caso sí que es cierto que, al situar al alma como elemento al mismo nivel y con las mismas características que los otros, Kachchâyana y sus discípulos debían concebir un alma corpórea, aunque no sabemos nada sobre la forma en que para ellos ésta se situaba en el cuerpo (¿había dentro de cada cuerpo un sólo átomo de vida al modo en que se concebía en la *Bhagavad-gîtâ*

⁸ En Oñate y Zubia, T., “Apolo, Dionisos y Orfeo: mitos de comprensión simbólica y mitos de salvación diacrónica en la doble raíz del nacimiento de la filosofía”, *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de occidente*, pp. 122-144.

⁹ Tan solo sabemos de su existencia por la refutación de sus teorías en el *Sâmaññaphalasutta*, libro perteneciente al Canon Pâli de los budistas Therâvada

(2, 17), o muchos de ellos diseminados por el cuerpo al modo de los epicúreos?) o se relacionaba con el mismo (¿tenía alguna función especial en la vida del individuo como ocurría con la *diánoia*?), por lo que una comparación en profundidad entre ambas teorías es imposible de llevar a cabo.

Por otra parte, la concepción puramente materialista que Epicuro tiene del ser humano en general y en particular del alma como una simple parte del cuerpo que pierde su forma con la muerte de éste, se asemeja más bien a la forma de pensar del budismo ya que, aunque estos últimos conciben al individuo no en términos de cuerpo y alma, sino como un grupo de agregados psicofísicos, en ambos casos la vida se concibe como una serie de cosas con propiedades concretas y ordenadas de una manera particular. Luego, tras la muerte, estas cosas se desordenan, pero siguen formando parte del mundo. Para Epicuro los cuerpos se corrompen, pero los átomos, eternos, permanecen, aunque organizados de una manera distinta. En cuanto a la concepción budista, las palabras de W. Rahula son tremendamente ilustrativas:

“Hemos visto que el ser es solamente una combinación de fuerzas o energías físicas y mentales. Eso que llamamos muerte es la detención total del cuerpo. Ahora bien, ¿todas esas fuerzas y energías se detienen justamente con el no-funcionamiento del cuerpo? El buddhismo dice: “No”. La voluntad, la volición, el deseo, la sed de existir, de continuar, de devenir cada vez mayor, es una fuerza tremenda que mueve a todas las vidas, a todas las existencias, al mundo entero. Es la fuerza más grande, la más poderosa que existe. Según el buddhismo, ésta no se para con la detención del funcionamiento del cuerpo, o sea con la muerte, sino que continúa manifestándose bajo otra forma, produciendo una nueva existencia denominada renacimiento” (Rahula, W., 1990)¹⁰.

Tanto para Buda como para Epicuro, la vida es algo propio del individuo, pero no algo que dejará de existir por completo con la muerte de éste. En su lugar, en ambos casos se produce un cambio y lo que era continúa existiendo, aunque bajo otra forma. No obstante, ahí terminan los paralelismos: para Epicuro la muerte supone el final del individuo; para Buda, no necesariamente, ya que su destino dependerá en todo caso del karma acumulado.

Al comparar las posiciones del alma indias y griegas pueden hallarse, como hemos visto, bastantes similitudes. A nivel conceptual, ambos pensamientos parecen haber producido antes y durante el Periodo Helenístico teorías con un grado de desarrollo similar, alcanzando a partir de concepciones más vagas que se encontraban ya presentes en su cultura –como la separación entre materia y espíritu en la India o las producidas por la mezcla de las tradiciones homéricas y los monismos de los primeros presocráticos en el caso de Grecia–, nuevas teorías con una pretensión explicativa mucho mayor y más atentas al detalle, por lo general incluidas dentro de una cosmovisión omniabarcadora, como en el paradigmático caso del *pneuma* estoico o las concienzudas clasificaciones del sistema Vaisheshika.

¹⁰ Rahula, W., *Lo que el Buddha enseñó*, Buenos Aires, Kier, 1990, p. 55.

En general, podemos decir que para los pensadores griegos e indios de esta época, el alma no es simplemente parte de una creencia o una explicación mítica, sino que está especialmente unida al resto del mundo material por la acción, ya sea como directora del cuerpo, otorgándosele una función fisiológica, o como ente incorpóreo o sutil pasivo que sufre una serie de consecuencias debido a nuestras decisiones (o en ocasiones, como una mezcla de ambas). Pero lo interesante no es la mera unión, sino la forma en que se ahonda en ambos escenarios en el funcionamiento del alma en sus interacciones con el cuerpo y el mundo. La presencia de esta complejidad en las explicaciones acerca del alma es un importante signo distintivo de los pensamientos griego e indio del Periodo Helenístico.

Habiendo comparado ya ambos pensamientos queda por dilucidar si es plausible afirmar que pudieran haberse influenciado de algún modo. En el caso de las posiciones griegas sobre el alma que hemos presentado cabe responder que no, y esto por una mera cuestión cronológica: las obras de Platón son anteriores al Periodo Helenístico, las concepciones estoicas se basan sobre todo en aquéllas y en las de Aristóteles para completar su explicación física, mientras que las epicúreas beben sobre todo del atomismo de Demócrito y Leucipo. Además, los autores de los siglos inmediatamente posteriores a dicho periodo dentro del mundo occidental (expresión que en esta época se refiere casi exclusivamente a los dominios del imperio romano) se inspiraron mayoritariamente en las posiciones estoicas y en los escritos de Platón y Aristóteles¹¹. No se encuentran, por ende, razones para pensar que el pensamiento indio provocase un cambio importante en la forma occidental de concebir el alma o el papel que ésta jugaba con respecto al cuerpo.

En el caso de las posiciones indias, por su parte, es más difícil realizar un seguimiento cronológico, sobre todo porque el establecimiento de dichas concepciones, que corresponderían a las principales doctrinas de las respectivas escuelas de pensamiento, se difumina mucho más en el tiempo. Los “cánones” de las distintas escuelas tardaron a menudo siglos en tomar su forma definitiva y plasmarse como textos, como ocurrió en el caso del Sâmkhya o del jainismo; también siguieron escribiéndose nuevas *Upanishads*, evolucionando así las concepciones teístas. Dichas doctrinas base fueron recibiendo aportes de autores posteriores, aunque por lo general respetando siempre en las enseñanzas originales del fundador. Pese a todo, podemos afirmar que el gérmen de las diversas formas de concebir el alma que se dan dentro del pensamiento indio estaba ya presente en el subcontinente antes de la llegada de Alejandro (fundamentalmente en las *Upanishads*), y que dichas posiciones en cuanto a qué o cómo es el alma no variaron en exceso a lo largo de los siglos posteriores.

La conclusión es, por tanto, que las concepciones griegas e indias acerca del alma, aún poseyendo los puntos en común que hemos apuntado, se desarrollaron de manera independiente, mediante la evolución natural de su propio pensamiento desde los mitos

¹¹ Existen, no obstante, algunos casos de autores latinos en cuya doctrina podemos hallar influencias del pensamiento indio. Tal vez el caso más evidente sea el de Plotino, que afirma en sus *Enéadas* que de lo Uno surge todo lo demás tras una serie de corrientes o emanaciones, idea similar a las que podemos hallar en algunos de los mitos de creación que aparecen en el Rig-Veda.

de creación más antiguos y arraigados en la tradición hasta las mucho más complejas cosmovisiones del Periodo Helenístico. Por otra parte, las similitudes entre ellas, unidas al acercamiento provocado por la configuración sociopolítica establecida tras las conquistas macedónicas, debieron facilitar enormemente su conocimiento y asimilación mutuos.

Resta considerar, en cualquier caso, como mayor posibilidad de una influencia directa entre ambos pensamientos el caso de la partición del alma en las escuelas estoica y Sâmkhya, aunque la única prueba que puede aportarse en favor de esta hipótesis, en ausencia de documentos históricos que la corroboren, sea la enorme similitud entre ambas concepciones. En principio, parece más probable que, de estar verdaderamente relacionadas ambas ideas de forma directa, fuera la de Zenón la concepción original la cual, más tarde, pudiera haber servido de inspiración a la división que hacen los Sâmkhyas del cuerpo sutil, y esto es así por dos razones: primero, porque como comentábamos más arriba, por lo que sabemos fueron los estoicos los primeros en plasmarla por escrito, y sabemos que sus textos fueron bien conocidos en los diferentes reinos helenísticos y conservados en las grandes bibliotecas.

En segundo lugar, porque la división, en ocho partes, estoica parece, en cierto sentido, más austera (incluye los sentidos, el habla y la reproducción, elementos todos que ya habían tenido previamente un lugar en los debates filosóficos griegos), mientras que la versión india dobla el número de elementos atribuidos al alma, lo cual concordaría con la compulsión clasificatoria y discriminatoria del mundo fenoménico que puede hallarse en la escuela Sâmkhya y, más tarde, de forma todavía más evidente en el sistema Vaisheshika en el marco de la búsqueda del conocimiento a través de la separación para alcanzar la liberación. Hay que tener en cuenta, además, que la repetición numérica en serie, y particularmente las basadas en el número tres, son una constante en el pensamiento indio desde las *Upanishads*, donde aparecen como forma de ordenación y jerarquización de todo tipo de grupos – de deidades, elementos del mundo y el cosmos, partes del ser, etc. – para facilitar su aprendizaje. Existen multitud de ejemplos en las *Upanishads* en los que la repetición de series numéricas y particularmente el número tres cobran especial relevancia. Dos de los tríos más evidentes y, a la vez, más importantes del pensamiento indio, son el de los *gunas* y la trimurti. En *Brihadaranyaka-upanishad* se mencionan, en el quinto brahmana, los tres alimentos-para-sí (mente, habla y aliento) y, relacionados con estos, los tres mundos, los tres Vedas y los tres tipos de seres y en *Chandogya-upanishad* son tres (agua, fuego y tierra) los elementos toscos a partir de cuya mezcla se forman los cuerpos orgánicos. Por otra parte, un ejemplo de la primacía de una división en cinco partes pueden hallarse, por ejemplo, en *Taitirîya-upanishad* (1,7). Existen aún más, pero no es mi intención mencionarlos todos aquí, sino sólo aportar algunos ejemplos de este hábito de los pensadores indios. En definitiva, a lo largo de las Mukhya Upanishads la presencia de este tipo de clasificación seriada es una constante. En este sentido, la aparición en la concepción Sâmkhya de un órgano interno regidor (la mente, que puede identificarse en nuestra hipótesis con la parte directora de la que habla Crisipo

en el fragmento 450), al cual se supeditan tres grupos de cinco elementos podría haber sido un acomodamiento de la teoría estoica hacia formas que pudieran considerarse más completas y expositivamente satisfactorias en el marco del pensamiento indio.

Sin embargo, esto podría perfectamente ser falso, y con similares argumentos podría defenderse la teoría contraria, afirmando que Crisipo podría haber incluido los sentidos y otras funciones del cuerpo entre las partes del alma tras haber escuchado por medio de algún intermediario las doctrinas del Sâmkhya o de las *Upanishads*, en algunas de las cuales se otorga especial importancia a las capacidades fisiológicas del cuerpo como forma de reproducción de las capacidades del Dios. Pero, en cualquier caso, el alto grado de similitud entre las concepciones de Crisipo y los sâmkhya es el ejemplo más claro de cómo, pese a la distancia y las diferencias culturales originales, el ser humano llega a validar respuestas muy parecidas ante uno de los grandes interrogantes de su existencia: el de su propia identidad.

Finalmente, la conclusión de un estudio que compare los pensamientos indio y heleno de este periodo críticamente es que la diferencia fundamental entre las concepciones del alma de unos y otros no estriba en su descripción de la misma – en cuanto a su rol, composición, características etc – sino en el papel que le otorgan con respecto al destino del individuo tras la muerte. En Grecia, una de las ideas repetidas tanto por los estoicos como por los epicureos – sin duda las dos corrientes más importantes del Periodo Helenístico – es la de que no hay que preocuparse por la muerte, sino de que lo que se trata es de vivir una vida serena y virtuosa con vistas a ser felices mientras dure la vida, puesto que la muerte es el final del individuo. En la India, por el contrario, para todos los grandes sistemas de pensamiento la existencia humana es concebida tan solo como preparación para la muerte, en cuanto a que la vida es entendida como sufrimiento por el carácter contingente de lo experimentado en ella, y tan solo si vivimos rectamente alejándonos lo más posible de todo lo contingente lograremos escapar de ella de forma definitiva al alcanzar la liberación (*moksha*) del ciclo de reencarnaciones (*sâmsara*). En esencia, como reza el *Vaisheshika-sutra*, se trata de utilizar el alma para fines “cuya meta no es de este mundo”, y del uso correcto de las funciones corporales (*Yog*) en aras de la realización de acciones que sirvan a dicho fin como predica el *Tattvârtha-sutra*. En la India el alma, ya sea como *âtman*, como mónada o acumulación de energías psicofísicas, es lo que transmigra o se libera. En su seno se “lleva la cuenta” del karma, y por ello está asociada al sujeto hasta que se elimine aquél en su totalidad, momento en el cual el equilibrio se restaura y el alma alcanza su verdadero lugar en el cosmos. Para estoicos y epicúreos, sin embargo, esto ocurre de forma automática, y aunque en ambos casos puede decirse que la vida es temporal, el límite del individuo está en su muerte, más allá de la cual la reorganización se produce. No hay sitios para las consecuencias, porque este o aquel hombre sólo eran productos puntuales del cosmos, en torno al cual se explica todo lo demás.

Lo cierto es que esto mismo es aplicable en muchos de los sistemas doctrinales indios. Sin embargo de la lectura de estos últimos emana una poderosa preocupación por el

hombre, que se erige en auténtico protagonista de los mismos. Y es que la explicación del verdadero estado de las cosas que aparece en sus textos más importantes y sagrados se realiza tan solo para que el hombre pueda comprender y salvarse. Este mensaje salvífico es el aspecto que el lector del *Dhammapada* o de una *Upanishad* es incapaz de ignorar, porque todo el texto está pensado para envolverle como un manto, dirigido específicamente a él para producir una reacción, una transmutación de los valores, en suma, un cambio en lo más profundo de su ser. Las palabras del asceta resuenan en el interior, y es inevitable atender a ellas.

BIBLIOGRAFÍA

- GADAMER, H.-G. (1986). *Wahrheit und Methode. Ergänzungen – Register*. Tübingen: J. B. C. Mohr. Trad. española de Olasagasti, M. (2000). *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GARCÍA GUAL, C. (2007). *Vidas de los filósofos ilustres. Diógenes Laercio*. Madrid: Alianza.
- OÑATE, T. (2004). *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*. Madrid: Dykinson.
- RAHULA, W. (1990). *Lo que el Buddha enseñó*. Buenos Aires: Kier.
- ROMÁN LÓPEZ, M. T. (2001). *Enseñanzas espirituales de la India*. Madrid: Oberón.
- VON GLASENAPP, H. (1949). *Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren*. Stuttgart: Kröner. Trad. española de Tola, F. (2007). *La filosofía de los hindúes*. Madrid: Biblioteca Nueva.