



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

# De la influencia del pitagorismo en Platón, o de la influencia de Platón en el pitagorismo

Abraham Miguel Pérez Gómez

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



**Facultad de Filosofía.**

**Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos**

***“De la influencia del pitagorismo en Platón, o  
de la influencia de Platón en el pitagorismo”***

Doctorando: Lcdo. y Mtr. Abraham Miguel Pérez Gómez

Director de la Tesis: Dr. Antonio Alegre Gorri

Tutor de la Tesis: Dr. Miguel Candel Sanmartín





## Resumen:

Nueve, como mínimo, son las claras trazas de la influencia de la filosofía pitagórica que presentan los diálogos platónicos; nueve puntos de convergencia y de afinidad entre la filosofía platónica y la del filósofo samio, a saber: 1. La doctrina del alma y el Allende; mitos y referencias escatológicas en los diálogos: *Apología*, *Critón*, *Fedón*, *Fedro*, *República* y *Gorgias*. 2. El orden y conformación del Cosmos y del alma (cosmogonía pitagórico-platónica) en el *Timeo*. 3. La concepción del microcosmos-macrocosmos en el *Fedro*, 270c. 4. Que el número es conocido mediante la observación del cielo, y que éste es el comienzo de la filosofía. *Timeo*, 47a-c. 5. En protología: πέρας y ἄπειρον en *Filebo*, 24a-25b. 6. El principio de τάξις en *Gorgias*, 506d. 7. El principio de identidad geométrica, tanto en *República* como en *Gorgias*. 8. La definición de salud en *Gorgias*, 504b. 9. La doble μετρητική en *Político*, 284e-285c. Parece, por tanto, que es difícil separar la filosofía pitagórica de la platónica. La cuestión es: por qué se debe separar lo que en esencia es uno.

Si estos puntos de contacto exotéricos (pues, públicamente Platón trata de estos asuntos en los Diálogos) señalan la proximidad entre lo pitagórico y lo platónico, sin embargo, nos es dable, en esta nuestra Tesis, señalar otros puntos, claramente, esotéricos que no muestran ya la conjunción entre ambas escuelas, o filosofías, sino que muestran, por un lado, la identificación absoluta de Platón (autor-creador del *Corpus platonicum*) con el pitagorismo, y, por otro, cierta enseñanza geométrico-mística relacionada con el rectángulo áureo y con la sección de un segmento en media y extrema razón, esto es, la τομή (que nos habla a las claras de un Platón ἡγεμὼν παιδείας del pitagorismo). Lo primero lo hallamos en unas pocas líneas del *Fedón*, y, en la estructura dialógica del tiempo dramático del *Fedro*; lo segundo, se halla en el Símil de la Línea en *República*. Todo ello es realizado por Platón mediante una codificación

simbólico-esotérica (modo de transmitir la enseñanza filosófica, por cierto, del todo pitagórico) que podríamos enunciar -provisionalmente- como: “encriptación *transescritural*”, o, *transdialógica*.

Sin embargo, antes de llegar a estos argumentos y demostraciones es menester saber (si es que esto es posible) qué es el pitagorismo; cuál fue su desarrollo, cuáles sus vicisitudes; cuáles sus aportes y cuáles sus errores. En efecto, ante esta tesitura la primera pregunta (y más oscura) a responder es: ¿quién fue Pitágoras? Más allá de la tradición doxográfica sobre el samio de larga cabellera (tradición que es más abundante -y hagiográfica- cuanto más alejada del personaje y de su tiempo vital), el estudio histórico contrastado entre las grandes civilizaciones orientales y la Hélade durante los siglos que van de Pitágoras a Platón nos confiere firmes bases para poder afirmar que si algo se puede decir de Pitágoras, con cierta rotundidad, es que éste fue el transmisor y custodio de parte de la *Sebayt* egipcia y de los conocimientos musicales, médicos, religiosos y matemático-geométricos de los sacerdotes heliopolitanos y de los que rendían culto a Isis. Pitágoras fue un iniciado en Oriente, y en Grecia llegó en devenir ἡγεμὼν παιδείας (como Platón llegó a ser en la Academia). Por otra parte, o, quizá, por la misma, el estudio del pitagorismo, y, por extensión natural, del platonismo, aparte de ser vector y fundamento de análisis esencial de la historia de la filosofía antigua, también lo es de la historia de la religión, y, cómo no, de la historia de la matemática. Así, para comprender a aquéllos hay que esforzarse en el estudio de aquéllas, siempre desde una visión universalista y nunca etnocéntrica. Este esfuerzo tiene como resultado la comprobación de que tanto la filosofía, como la matemática, incluso, la religión, tienen un origen común, a saber, la observación astronómica; y el hombre observa el cielo desde el Paleolítico. Posiblemente el llamado “milagro heleno” se comenzó a fraguar muy lejos de Grecia e, incluso, mucho antes de que ésta y aquél lleguen a ser.

## **Agradecimientos:**

A nivel académico queremos agradecer muy sinceramente la atención vertida a nuestra persona y dudas por parte de los siguientes doctores:

Dr. Jaume Pòrtulas i Ambròs; Dr. Francisco L. Lisi Bereterbide; Dr. Luis Andrés Bredlow; Dr. Josep Monserrat i Molas; Dr. Miguel Candel Sanmartín; Dr. Ignasi Terradas i Saborit; Dr. Josep Pla i Carrera. Y, muy consideradamente, al Dr. Antonio Alegre Gorri, director de esta tesis, por su guía, generosidad y paciencia. Gracias a todos ellos.

También quisiéramos mostrar nuestro agradecimiento y estima a la Sra. Margarita Pons i Alsina, bibliotecaria de la Biblioteca de Filosofía, Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona, pues, sin su profesionalidad, amabilidad y cariño nos hubiera sido del todo imposible llevar a buen fin nuestro trabajo. Hacemos extensible este agradecimiento, por supuesto, a todo el personal de la Biblioteca, con especial mención a Jordi Gargallo Burriel y a Sonia Domenech Hernández

A nivel personal vaya nuestro reconocimiento y amor para Marta Serra i Barrera, por su apoyo y cariño; como también para Begoña Sagaz Serrano, pues, sin su concurso, comprensión, entrega y estima nada hubiera sido lo que es. Fuera de los libros de filosofía y de sus enseñanzas, ellas dos me enseñaron el verdadero sentido del pitagórico adagio: *“Comunes son las cosas de los amigos”*; y me lo enseñaron no con palabras (que también) sino con sus obras y gestos. Y gracias a Adíela Loaiza Cardona por su siempre sereno interés y ánimo.

Reconocimientos, también, a Jordi Guzmán i Piferrer por su ayuda técnica en algunos gráficos y mapas que se incluyen en este trabajo, y a Pau Xicola i Serrano por ser el mejor alumno-amigo del Universo.

Gracias a los filósofos de la antigüedad, y en especial a Platón, pues sin sus Diálogos no sería el hombre que debo ser.

Gracias al Dios de las Alturas lejanas por darnos todo; pero, sobre todo el reino animal, nuestros maravillosos hermanos. Y en especial, gracias por darnos a los felinos.

## **Introducción.**

### **I. Prefacio.**

“ἡγεμὼν παιδείας”, así se refiere Platón a Pitágoras en *República*, 600 a-b. Y eso mismo acabó siendo Platón en la Academia y para la posteridad de la tradición del pensamiento Occidental, de la cual, tanto el uno como el otro, junto a otros, fueron efectivos fundadores. El Estagirita en *Metafísica*, bastantes años después de la muerte de su antaño “guía de educación”, y, por ende, con la vida y obra de Platón vistas desde la perspectiva de una trayectoria vital y filosófica consumada, considera (conciencia retrospectiva) que su maestro por veinte años en la Academia, muy a pesar de sus aportaciones y originalidades propias, siguió a los pitagóricos en “muchas cosas”, esto es, dicho con meridiana claridad: continuó, transformó y desarrolló, la filosofía pitagórica (inaugurada, o fundada, por el ἡγεμὼν παιδείας de Samos durante el siglo VI a.C.); esto lo hicieron Platón y sus académicos sin extinguirla. De hecho, salvando las distancias (que no son culturales, como mucho espacio-temporales) tanto en la Academia como en el pitagorismo hay un maestro en el centro perfecto de ambos círculos, que es admirado, venerado y, con matices, considerado “divino” -hombre divino-. Ambos círculos, el pitagórico y el platónico, se entretajan en la unidad espiritual e intelectual de la vida en comunión no sólo en lo físico o material, sino también en el anhelo por lo trascendente que se alcanza (o incluso nos arroba) mediante el conocimiento. Esta unidad espiritual e intelectual, esta forma de vida, no distinguía en su esencia filosófica entre política o ética, o, entre conocimiento o religión; en efecto, todo era una sola cosa, en esencia: filosofía. No obstante, a todo esto hay que sumarle un factor crucial, a saber, ambos círculos están consignados bajo la irradiación de un mismo signo religioso: el distante, iluminador e hiriente signo de Apolo (Sócrates también estaba bajo el influjo de éste). Esto significa, cabalmente, que tanto la filosofía

pitagórica como la platónica son “filosofías solares”; conocimiento y fe iluminados. Esto redundaría en que la historia de la antigua filosofía griega también es historia de la religión. Separarlas es *des-comprenderlas*.

Sin embargo, Aristóteles también nos dirá que Platón, el joven Platón, reconoció en la filosofía de Heráclito (que aprendía bajo la guía peculiar del extravagante Crátilo) cierta verdad filosófica que para alguien como Aristocles (nos dicen que era brillante y apto para el estudio, pero silencioso; con el tiempo, hombre teórico de espíritu religioso y reformador, pero, poco dado a la acción; hombre de genio -en su cuarta acepción en castellano: capacidad mental extraordinaria para crear o inventar cosas nuevas y admirables-, esto es, melancólico; el *Problema XXX* del Estagirita así lo anuncia) tuvo que ser verdaderamente impactante, a saber: no es posible el conocimiento en el mundo del devenir, de lo que siempre fluye, en el mundo en lo que, aparentemente, siendo deja de ser<sup>1</sup>. En esa juventud del filósofo ateniense, otro genio, también melancólico, conmovió el espíritu y la inteligencia del convencido “heraclíteo” Platón, pues la mirada filosófica de aquél no miraba ya, como desde la observación reflexiva de los milesios se

---

<sup>1</sup> Quizá sirvan como ejemplo de lo que el joven Platón sintió, salvando las distancias, ante esta tremenda realidad filosófica que describía el oscuro Heráclito (pensamiento que, nos advertirá el estagirita, jamás abandonó en su creencia Platón) las siguientes palabras de Azorín: “No sé qué estúpida vanidad, qué monstruoso deseo de inmortalidad, no lleva a continuar nuestra personalidad más allá de nosotros. Yo tengo por la obra más criminal esta de empeñarnos en que prosiga indefinidamente una humanidad que siempre ha de sentirse estremecida por el dolor: por el dolor del deseo incumplido, por el dolor, más angustioso todavía, del deseo satisfecho... Podrán llegar los hombres al más alto grado de bienestar, ser todos buenos, ser todos inteligentes..., pero no serán felices; porque el tiempo, que se lleva la juventud y la belleza, trae a nosotros la añoranza melancólica por las pasadas agradables sensaciones. Y el recuerdo será siempre fuente de tristeza. Yo de mí sé decir que nada hay que tanto me contriste como volver a ver un lugar -una casa, un paisaje- que frecuenté en mi adolescencia; ni nada que ponga tanta amargura en mi espíritu como observar cómo ha ido envejeciendo..., cómo ha perdido el brillo de los ojos, y la flexibilidad de sus miembros, y la gallardía de sus movimientos... la mujer que yo amé secreta y fugazmente siendo muchacho. ¡Todo pasa brutalmente, inexorablemente! Y yo veo junto a esta mujer deformarse, lenta, inexpresiva..., un gesto, una mirada, un movimiento de la muchacha de antaño..., su modo peculiar de sonreír entornando los ojos titilantes, su manera de decir no, su expresión deliciosamente grave al hacer una confidencia... ¡Y todo este resurgimiento instintivo me llena de una tristeza casi anhelante! Y pienso en una inmensa Danza de la Muerte, frenética, ciega, que juega con nosotros y nos lleva a la nada... Los hombres mueren, las cosas mueren. Y las cosas me recuerdan los hombres, las sensaciones múltiples de esos hombres, los deseos, los caprichos, las angustias, las voluptuosidades de todo un mundo que ya no es.” Azorín. (1902) *La voluntad*. Edición de María Martínez del Portal. Catedra. Madrid, 2006. Sea, quizá, por ello, que el conocimiento verdadero en Platón, acabará siendo puro recuerdo; reminiscencia.

había hecho con exclusividad, a los fenómenos de la naturaleza de las cosas que nacen, crecen, se reproducen y mueren, buscando un principio del todo común y, presumiblemente, conformante de esa misma naturaleza del todo en devenir, ahora, Sócrates pondrá la atención filosófica en el hombre (no en cualquier hombre, sino en el de la polis); el hombre de la ciudad tan necesitado, para ser lo que es, de muros, pesos y guarniciones, como de leyes y universales. Sócrates buscó definir estos últimos; primero, entre el presunto saber de sus respetables conciudadanos, y luego, ante los baldíos resultados, en la autoconciencia de su propia ignorancia que hacía de sí mismo un sabio a los ojos lejanos del dios que vaticinaba en Delfos (Querofonte -todos sabemos de su *“vehemencia para lo que emprendía”*- recibió, en la juventud de ambos, la respuesta afirmativa de Apolo sobre la sabiduría de Sócrates). Con las definiciones sobre los universales de Sócrates, el contriste mundo fluyente de Heráclito parecía resquebrajarse, sino del todo, sí en aquello más amargo que manifestaba: aquello de que el conocimiento en él es del todo imposible. Quizá, comenzó Platón a intuir que el mundo del devenir no era la realidad, sino una parte (no la más genuina) de una realidad de mucho más alcance y atisbos. Con Sócrates, Platón comienza a alzar su mirada, gradualmente, hacia el Sol. Este proceso es lento y arduo, necesitado de voluntad y sacrificio, pues no es fácil acostumbrar a los ojos, habituados sólo a mirar en la oscuridad, a recibir de sopetón la claridad hiriente de la luz. La mirada del filósofo necesita de la gradualidad (los filósofos no se pueden permitir la ceguera, los poetas sí).

La Atenas de la juventud de Sócrates hasta la Atenas en la que Platón pasó sus primeros años, sus años de “primera navegación”, llegó a ser (entre otros puntos de la ancha Hélade) el destino de, al menos, dos migraciones de pitagóricos itálicos (la tierras itálicas, la Magna Grecia, fueron el crisol del pitagorismo) que huían de las llamadas “revueltas pitagóricas” (revueltas democráticas, a veces demagógicas, que se irán dando



desde el final del siglo VI hasta mediados del V a. C por todas las ciudades bajo el domo de la pentalfa pitagórica en la Magna Grecia, y, por lo general, verdaderamente cruentas) que estaban castigando al pitagorismo, como forma de gobierno político y de organización social (una organización que era, en el fondo, una ciudad dentro de una ciudad; y eso es harto peligroso, pues, divide nuclearmente la ciudad -y las familias que la conforman- en sí misma). Así, si la Atenas de Pericles, y su “juventud dorada”, tuvo en los sofistas una fuerte influencia, es menester considerar otro tipo de influencia, menos visible (y materialista), menos latente en los anales y en los manuales de la historia de la filosofía helena al uso, pero no por ello menos importante; una influencia personificada por estos pitagóricos anónimos arribados de los confines helenos occidentales (aunque no siempre anónimos y no siempre foráneos, caso de Damón de Atenas, consejero de Pericles, teórico de la música como forma de educación para el Estado, introductor del culto a las Musas en Atenas, a la sazón, las divinidades a las que Platón consagró, años después, su Academia ajardinada de olivos). Éstos, en muchos casos, se integran en la ciudad de Atenea como maestros de geometría, de música, de gramática, etc.; en definitiva, vinculados con la educación. La Comedia ática, Antigua y Media, da testimonio de ello. No debe ser casualidad que sea justo en aquella época cuando se realizará el Partenón, cuya fachada principal, así como las relaciones arquitectónicas entre los distintos elementos que configuran susodicho templo, guardan como proporción constructiva absoluta cierto canon (término, por cierto, pitagórico) geométrico-matemático que era parte de la filosofía pitagórica (al fin y al cabo, los pitagóricos, desde el siglo VI a.C., fueron, entre los griegos, los que hicieron progresar la matemática con más denuedo -su educación, dice Aristóteles, era esencialmente matemática-); lo dicho, no debe ser casualidad. Platón, perteneciente a una de las familias más aristocráticas de Atenas (el pitagorismo era un movimiento aristocrático),

tuvo una educación excepcional; de si estuvo (o sus familiares más cercanos) en contacto desde joven con estos pitagóricos exiliados en Atenas, o no, nada nos dice el Estagirita; aunque tampoco hace falta.

Con el tiempo, tras la injusta (y filosóficamente heroica) muerte del mejor hombre, más justo e inteligente que los jóvenes socráticos hubieran conocido jamás, Platón marcha a un cercanísimo exilio a Mégara, ciudad a quinientos metros de Atenas, con Euclides, un socrático de propensión eleática que centraba su filosofar sobre el Bien-Uno, que fundó una escuela, la megárica, que era erística, según el Estagirita. El Uno-Bien es el dios platónico; el Uno es el dios de los pitagóricos; y Apolo es el dios de los platónicos y los pitagóricos; Apolo es el Uno y es el Bien. Precisamente, entre los *Carmina* de Gregorio Nacianceno (*Patrologia Graeca* XXXVII, pp. 507-508 Migne) se conserva un Himno, Ὕμνος πάντων ἐπέκεινα, atribuido a Proclo que está consagrado al dios platónico, el Uno-Bien; rememorémoslo:

“Ὕμνος πάντων ἐπέκεινα, τί γὰρ θέμις ἄλλο σε μέλπειν;

πῶς λόγος ὑμνέσει σε; Σὺ γὰρ λόγῳ οὐδενὶ ῥητός·  
μοῦνος ἐὼν ἄφραστος, ἐπεὶ τέκες ὅσσα λαλεῖται·  
πῶς νόος ἀθρήσει σε; Σὺ γὰρ νόῳ οὐδενὶ ληπτός·  
μοῦνος ἐὼν ἄγνωστος, ἐπεὶ τέκες ὅσσα νοεῖται·  
πάντα σε καὶ λαλέοντα καὶ οὐ λαλέοντα λιγαίνει,  
πάντα σε καὶ νοέοντα καὶ οὐ νοέοντα γεραίρει,  
ξυνοὶ γὰρ τε πόθοι, ξυναὶ δ' ὠδῖνες ἀπάντων  
ἀμφὶ σε· σοὶ δὲ τὰ πάντα προσεύχεται· εἰς σὲ δὲ πάντα  
σύθεμα σὸν νοέντα λαλεῖ σιγώμενον ὕμνον.  
σοὶ ἐνὶ πάντα μένει· σοὶ δ' ἄθρόα πάντα, καὶ οὐδέν  
οὐχ μόνον ἀκλήιστον; ὑπερφανέας δὲ καλύπτρας  
τίς νοός οὐρανίδης εἰσδύσεται; Ἴλαος εἴης,

Ὕμνος πάντων ἐπέκεινα, τί γὰρ θέμις ἄλλο σε μέλπειν;”

Platón era teólogo (“*Platón es el teólogo del mundo clásico. Sin él no existiría la teología, ni en cuanto a la cosa ni en cuanto al nombre.*”<sup>2</sup>), y su dios era el Dios-

---

<sup>2</sup> Jaeger, W. (1933) *Paideia: los ideales de la cultura griega. La República* II. p. 684. Traducción de J. Xirau. F. C. E. Madrid, 2004.

Medida, en oposición a la “blasfema” teoría de Protágoras, y, curiosamente, uno de los alumnos de Platón: Aristóteles<sup>3</sup>, nos dirá que el bien es la medida más exacta. De tal forma, parece que Platón de la mano del devenir heraclíteo, de las definiciones de Sócrates y del eleatismo “socratizado” de Euclides va pudiendo abrir cada vez más los ojos hacia el Sol de la Verdad y la Ciencia, pero aún su mirada no tiene la fuerza de focalización adecuada. Carece de aquel punto de enfoque que les permita a sus pupilas alcanzar la mayor percepción de la luz posible. Ello lo conseguirá de la mano de Teodoro de Cirene, viejo matemático pitagórico maestro de Teeteto, y de la matemática (hete aquí el punto focal que permitirá a Platón mirar ya directamente al Sol). Éste, a su vez, le pondrá en contacto con un hombre de la misma generación de Platón, otro genio, parece que también melancólico, y también pitagórico: Arquitas de Tarento; éste (y Teodoro de Cirene), más que plausiblemente, facilitará a Platón el acceso a la doctrina pitagórica arcaica, la cual había sido preservada (no toda, mucho se perdió entre guerras, sangre e incendios) de dos maneras: una escritural y otra oral; ambas, no obstante, compuestas y expresadas de manera esotérico-simbólica. La amistad del tarentino y del ateniense será para siempre. Platón admirará tanto a Arquitas que hay quien ve en éste el modelo del filósofo-arconte de la Calípolis platónica de la *República*. Tras conocer a estos hombres, con unos cuarenta años, Platón fundará la Academia de Atenas; y lo hará siendo un pitagórico, siendo ya para la posteridad el gran filósofo que estudiamos y amamos, siendo “ἡγεμὼν παιδείας”. En la Academia, entre otros asuntos, se solventará una de las mayores crisis del pensamiento pitagórico: el descubrimiento de los inconmensurables (u ocultación; bien, bien, no se sabe cuál fue la verdadera crisis, descubrirlos u ocultarlos, como parece que hicieron) mediante el replanteamiento de toda la geometría pitagórica arcaica basada en la errada proporción geométrico-

---

<sup>3</sup> Aristóteles, *Dial. Frag.* (79 Rose).

aritmética, y, por añadidura, con la reformulación de las proporciones y teoremas geométricos pitagóricos. Eudoxo de Cnido, un académico, fue, en parte, el artífice de esta gesta con su Teoría de la proporción. Como testimonio, y fruto dorado, de la reforma geométrico-filosófica platónica del pitagorismo tenemos uno de los libros más bellos (en el sentido platónico del término) de la Antigüedad: los *Elementos* de Euclides -un platónico- (libro que dicen inspiraba a Abraham Lincoln en sus políticas; buscaba Lincoln la igualdad y la proporcionalidad geométrica en sus acciones -este uso “político” de la geometría nos lo recomienda el Sócrates del *Gorgias*-).

Ahora bien, parece relativamente sencillo seguir la pista del pitagorismo de Platón (incluso la de su platonismo, aunque esto suene absurdo), pero, qué pasa con Pitágoras y su semicírculo prístino; de dónde sale su “pitagorismo”. Esto es asaz difícil de determinar. Y lo es, sobre todo, desde las posiciones etnocéntricas que suelen acompañar a ciertos arquetipos y tópicos (aceptados sin más) del estudio del mundo antiguo griego, que pasan por idealizar lo heleno de tal forma que la realidad queda del todo desdibujada (para no herir sensibilidades, no diremos: manipulada). Esto significa que el verdadero desarrollo histórico evolutivo de ese pueblo, así como las influencias que otros pueblos ejercieron sobre él no suelen ser analizados en sus verdaderos vectores de comprensión, perdiéndose así las genuinas diametrales delimitadoras del surgimiento de la llamada “filosofía helena”. Esto significa, que al perder de vista el verdadero misterio<sup>4</sup> del surgir de la filosofía helena, necesitamos de relatos sustitutivos

---

<sup>4</sup> Agamben, tratando sobre la suerte actual de la literatura, cita una historia que bien nos puede servir como alegoría sobre el encuadre de los verdaderos orígenes de la filosofía helena, así como éste va siendo olvidado (desconsiderado) y sustituido por relatos que en realidad han perdido completamente de vista la verdad del asunto; esta es la historia que recoge Gershom Scholem: “*Cuando el Baal Shem, el fundador del jasidismo, debía resolver una tarea difícil, iba a un determinado punto en el bosque, encendía un fuego, pronunciaba las oraciones y aquello que quería se realizaba. Cuando, una generación después, el Maguid de Mezritch se encontró frente al mismo problema, se dirigió a ese mismo punto en el bosque y dijo: “No sabemos ya encender el fuego, pero podemos pronunciar las oraciones”, y todo ocurrió según sus deseos. Una generación después, Rabi Moshe Leib de Sasov se encontró en la misma situación, fue al bosque y dijo: “Nos sabemos ya encender el fuego, no sabemos pronunciar las oraciones, pero conocemos el lugar del bosque, y eso debe ser suficiente”. Y, en efecto, fue suficiente. Rabi Israel de*

que den, al (de-) efecto, una explicación, sino ficticia, sí sospechosa de ficción; cayendo en la más artificiosa y absoluta ahistoricidad. De la misma manera que Tales no cayó del cielo (como alguien, agudamente, dijo alguna vez), Pitágoras no salió de Samos con todo lo que se le presupone que sabía, esto es, con su doctrina escatológica, sus conocimientos matemáticos, su sistema político, etc. Este problema atañe directamente al origen de la filosofía helena, o mejor dilucidado: a la comprensión del mismo. En efecto, este hecho crucial pone en tela de juicio planteamientos como resultan el denominado: “milagro heleno”, o, la tópica frase conceptual: “el paso del Mito al Logos”. Observemos que la denominada: “escuela milesia” tiene su auge, precisamente, a la par que la ciudad de Mileto disfruta de un privilegiado, político y comercial, *statu quo*, en comparanza a sus hermanas jónicas, gracias a Ciro II (situación que convierte a Mileto en lo que fue, y a sus mejores hombres en lo que fueron); como también hemos de observar que en el momento que Polícrates de Samos se convierte en el principal aliado del viejo faraón Amosis II (los fenicios, principales aliados hasta la fecha de los egipcios, habían sucumbido al persa) Egipto, el Gran Egipto, cuna de la civilización y de toda sabiduría, para los helenos (y para todos los pueblos de aquella antigüedad), se abrirá al mundo como nunca antes lo había hecho. El primer beneficiario de este aperturismo nilota será el pueblo Heleno, y, por extensión, la cultura y el pensamiento Occidental. Pitágoras estuvo en medio de este proceso, y llegó a ser transmisor y custodio de conocimientos (ajenos) en la Hélade. Así, como mostraremos a lo largo de esta tesis, es en Egipto donde encontraremos el lugar donde surgirá, en esencia, el “pitagorismo” de Pitágoras. La filosofía pitagórica arcaica se basa, principalmente, en la

---

*Rischin tuvo que enfrentarse a la misma tarea, permaneció en su castillo, sentado en su trono dorado, y dijo: “No sabemos ya encender el fuego, no somos capaces de recitar las oraciones y no conocemos siquiera el lugar en el bosque: pero de todo esto podemos contar la historia”. Y, una vez más, con eso fue suficiente.”.* Agamben, G. (2014) *El fuego y el relato*. 1. *El fuego y el relato*. p. 11. Traducción de Ernesto Kavi. Sexto piso. Madrid, 2016. Cfr. Scholem, G. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. it. di G. Russo, Einaudi, Torino 1993, p. 353.

“*sebayt*” (sabiduría) egipcia, así como en el culto a Isis y Osiris y a Horus (el Apolo egipcio), y, con la tradición sacerdotal-sapiencial heliopolitana, que era, por supuesto, un culto solar. Dos de los principales tesoros geométricos de la filosofía pitagórica, el famoso Teorema (por supuesto, no en su teorización) y la división de un segmento en media y extrema razón, provienen (aparentemente) de Egipto. Todo ello, y mucho más, se mostrará en este nuestro estudio.

## **II. Método y estructura de la tesis.**

Dos son las metodologías generales que suelen ser empleadas para el estudio del pitagorismo, una denominada “intuitiva”, y, la otra “doxográfica”. En el método intuitivo se brinda una reconstrucción del pitagorismo plausible y coherente basada en el conocimiento de la historia, la tradición filosófica y religiosa y de la literatura de la época. La doxográfica se centra en el análisis de las fuentes, casi exclusivamente. De hecho, los estudios filosóficos clásicos (como la Filosofía actual en sí) cada vez más se han ido orientando muy marcadamente hacia la doxografía y la filología; cosa que no nos parece en absoluto mala, pero sí insuficiente. Como también nefastamente, a nuestro parecer, se propende cada vez más a verter cierto anacrónico intelectualismo al mundo filosófico antiguo heleno que parece querer minusvalorar (sino despreciar) el profundo sesgo y aspecto religioso que caracteriza e imprime de fuerte personalidad a aquel mundo, no del todo preterido (un sesgo y aspecto que tanto la filosofía del hoy y nuestros tiempos en sí han extraviado por completo *-Zeitgeist-*). En nuestro trabajo nos hemos orientado, además de en lo anterior, hacia la astronomía, la arquitectura, la geometría, la religión y las matemáticas antiguas, y, por supuesto, no sólo helenas. Así, nuestra metodología de estudio puede ser enunciada como “método sinóptico-intuitivo” no etnocéntrico y no excluyente, por tanto, universalista. Consecuentemente, nuestro estudio de los contextos histórico, religioso, filosófico y cultural no se ciñe sólo al

mundo heleno con exclusividad, sino que hemos contrastado éste, precisamente, con las dos grandes civilizaciones que han marcado y conformado parte de la historia helena desde el siglo VI a. C.: Egipto y Persia (ésta es más que ella misma, pues es heredera e hija de la vasta y plural tradición mesopotámica). Los resultados de los mismos nos parecen sorprendentes, como esperamos sorprendan al tribunal que juzga intelectualmente estos nuestros estudios.

Así, la tesis se divide en dos grandes bloques de estudio, en el que Pitágoras y el pitagorismo (aquí nosotros incluimos a Platón) son las fuerzas centrípetas y centrífugas de toda reflexión y de todo análisis. El primero de estos cuerpos de estudio se centra en el contexto heleno, en su primera sección; y en Egipto y Persia, en la segunda sección. En ambas secciones se delimitan sinópticamente los contextos históricos, religiosos, sapienciales, religiosos, técnico-científicos y filosóficos de cada uno de esos pueblos, así como sus interrelaciones de influjo, proximidades, distancias, convergencias, divergencias, similitudes o diferencias. Una vez sentadas estas sólidas (y necesarias) bases de análisis, el Estudio II se dedica a estudiar con profundidad al pitagorismo desde una perspectiva del todo universalista, para acabar mostrando nuestras pruebas sobre el pitagorismo de Platón. Estas pruebas se fundamentan, esencialmente, en el Símil de la Línea (al filósofo ateniense se le vincula con las primeras proposiciones sobre la *τομή*; vinculaciones que se han negado taxativamente, y que, como nosotros mostraremos, se han negado de manera incorrecta), así como en ciertos elementos esotéricos-simbólicos encriptados en los diálogos *Fedón* y *Fedro* por los cuales mostramos como Platón se identifica como pitagórico.

Esperamos y deseamos haberlo conseguido.

## ÍNDICE

**Resumen.....a-b**

**Agradecimientos.....c**

### **Introducción:**

I. Prefacio.....II  
II. Metodología y estructura de la tesis.....X

### **Estudio I**

#### **Sección I**

#### **Hélade**

### **I. Contexto histórico:**

I.I. Orden y Poder .....2  
I.II. Colonialismo heleno y la amenaza oriental: Lidia y Persia.....15  
I.III. La isla de Samos.....27  
    I.III.I. El túnel de Eupalino.....33  
I.IV. Magna Grecia; Crotona.....56  
I.V. Heracles, héroe pitagórico. Tradiciones sobre la destrucción de Síbaris.....79

### **II. Contexto religioso:**

#### **II.I. El Orfismo y el culto a Apolo entre las religiones griegas.**

II.I.I. La cuestión órfica.....110  
II.I.II. Religión griega, una visión de conjunto.....119  
II.I.III. El “Más allá” heleno.....134  
II.I.IV. Cultos místéricos.....140  
    II.I.IV.I. Misterios dionisíacos.....142  
    II.I.IV.I. Orfeo y lo órfico.....153  
    II.I.IV.II. Orfeo y los misterios órficos.....152  
II.I.V. Apolo.....199  
    II.I.V.I. El templo de Delfos.....208  
    II.I.V.II. Los nombres de Apolo.....214  
    II.I.V.III. La cofradía del norte.....226  
    II.I.V.III. Apolo y los Hiperbóreos.....228  
    II.I.V.III.I. El baile de Apolo y el Ciclo de Metón.....230  
    II.I.V.III.II. Los Hiperbóreos.....247  
    II.I.V.III.II. Diodoro Sículo sobre los Hiperbóreos.....250  
    II.I.V.III.II.I. El templo circular.....253  
    II.I.V.III.II.II. El templo-observatorio circular.....293  
    II.I.V.III.II.III. Geometría hiperbórea.....318  
    II.I.V.III.II.IV. La “escritura hiperbórea”.....331  
    II.I.V.III.II.IV.I. Sombreros-Calendarios de oro (I).....334  
    II.I.V.III.II.IV.II. Disco Celeste de Nebra.....343  
    II.I.V.III.II.IV.III. Carro Solar de Trundholm.....350  
    II.I.V.III.II.IV.IV. Sombreros-Calendarios de oro (II).....352  
    II.I.V.III.II.V. Griegos e hiperbóreos.....375



### III. Contexto filosófico:

III.I. ¿Los Presocráticos, una cuestión filosófica o algo más?	
III.I.I. La filosofía helena: fundación y fundamento. Aproximaciones a la filosofía presocrática.....	389
III.I.II. Dos escuelas; cuatro vertientes; tres etapas y una secta.....	444
III.II. Gnomónica y Astronomía.....	480
III.III. Calendarios y astronomía, o, “astronomía calendárica”.....	508
III.IV. Cosmologías y astronomía planetaria.....	516
III.V. La cosmología del “padre” Parménides.....	526
III.V.I. ¿Venus y Parménides, o, Venus y Pitágoras?.....	546
III.V.II. Parménides y la “serena quietud”. ἡσυχία pitagórica.....	552
III.V.III. Zenón, el “Palamedes de Elea”.....	557
III.V.III.I. Las aporías de Zenón.....	570

## Sección II

### I. Persia

#### I.I. Contexto histórico:

I.I.I. La Gran Persia; los Aqueménidas: los Grandes Reyes.	
I.I.II. La religión persa.....	584
I.I.II.I. Acercamiento preliminar mediante Heródoto.....	602
I.I.II.II. Ahura Mazda.....	607
I.I.II.III. Ahura Mazda y el sistema religioso del mazdeísmo.....	610
I.I.III. Escrituras sagradas:	
I.I.III.I. Avesta.....	613
I.I.III.II. Avesta Antiguo. Gathas.....	615
I.I.IV. Zoroastro y el zoroastrismo:	
I.I.IV.I. Magos.....	620
I.I.IV.II. El profeta de Ahura Mazda.....	627
I.I.IV.III. Henoteísmo de estructuración y sistematización dualista.....	638
I.I.V. Fuentes helenas sobre Pitágoras, el neomazdeísmo y Zoroastro.....	641
I.I.VI. Zoroastrismo en el pitagorismo. ¿Cuál es su influencia?.....	646
I.I.II.VII. Caldeos.....	654

#### I.II. Contexto matemático mesopotámico:

I.II.I. El sistema de numeración cuneiforme. Numeración babilónica o mesopotámica.....	659
I.II.II. Operaciones fundamentales.....	663
I.II.III. Álgebra mesopotámica.	
I.II.III.I. Álgebra mesopotámica. Ecuaciones cuadráticas y cúbicas.....	665
I.II.III.II. Geometría mesopotámica como álgebra aplicada. El triángulo de Pitágoras 1000 años antes del nacimiento del samio.	
I.II.III.III. La tablilla Plimton 322.....	670
I.II.III.IV. Tablilla YBC 7289.....	680

## II. Egipto.

### II.I. Contexto histórico:

II.I.I. El Egipto del siglo VI a.C.	
II.I.I.I. Antecedentes. La Dinastía Saíta.....	684
II.I.I.II. Amasis. El faraón xenófobo, pero filoheleno.....	690
II.I.II. La civilización egipcia. Una visión general.	
II.I.II.I El problema de la heredad cultural egipcia en el mundo griego.....	694
II.I.II.II. El Egipto ideal. El Egipto inmortal.....	761
II.I.II.II.I. Letras, signos, símbolos, números: las escrituras egipcias.	
II.I.II.II.I.I. La escritura jeroglífica.....	765
II.I.II.II.I.II. Sistema de notación jeroglífica.....	770
II.I.II.II.I.III. El poder del Ojo de Ra, o, Ojo de Horus.....	772
II.I.II.II.I.IV. La sabiduría existencial egipcia. Textos sapienciales y literatura técnico-epigráfica y técnico-histórica.....	774
II.I.II.II.I.IV.I. Los Textos de las Pirámides y la Estela de Sabacón.....	775
II.I.II.II.I.IV.II. Textos sapienciales: La sabiduría de Ptahhotep.....	786
II.I.II.II.I.IV.III. Literatura técnico-epigráfica y técnico-histórica.....	809

### II.II. La religión egipcia.

II.II.I. Consideraciones previas.....	813
II.II.II. Alteridad y animalidad sagrada.....	824
II.II.III. (ntr) “netcher”:Divinidad, Dios.....	827
II.II.IV. Naturaleza de los Dioses egipcios.	
II.II.IV.I. Nombres de los Dioses y sincretismo.....	833
II.II.IV.II. La verdadera forma divina.....	837
II.II.V. Akhenaton, el faraón monoteísta.....	840
II.II.VI. Psicología, escatología, e inmortalidad del alma.	
II.II.VI.I. La constitución anímica del ser humano.....	845
II.II.VI.II. Mística egipcia.....	852
II.II.VI.III. El mito de Isis y Osiris.	
II.II.VI.III.I. Asar/Usir/Osiris.....	859
II.II.VI.III.II. Isis/Ast.....	863
II.II.VI.III.III. Plutarco y la religión egipcia; Sobre Isis y Osiris. Una exégesis griega.....	865
II.II.VI.III.III.I. El mito de Osiris.	
II.II.VI.III.III.I.I. Los nacimientos divinos en los días epagómenos, (12, 355D-356A).....	886
II.II.VI.III.III.I.II. Osiris rey, (13, 356B-C).....	889
II.II.VI.III.III.I.III. El occiso de Osiris (13, 356B-D).....	890
II.II.VI.III.III.I.IV. Duelo y búsqueda del cuerpo de Osiris (14, 356D-F).....	891
II.II.VI.III.III.I.V. El cuerpo de Osiris hallado en la fenicia Biblos (15-16 357A-D)....	893
II.II.VI.III.III.I.VI. Retorno de Biblos y el nacimiento de Horus. (16-17, 357D).....	898
II.II.VI.III.III.I.VII. Desmembramiento de Osiris y el entierro de éste. (18, 357F-358B).....	899
II.II.VI.III.III.I.VIII. Desmembramiento de Osiris y su inhumación. (19, 358B-E)....	903
II.II.VI.III.III.II. Exégesis teológica-filosófica del mito de Osiris. (20-70).	
II.II.VI.III.III.II.I. Exégesis evemerista: (20-25), 359C-360D.....	906

II.II.VI.III.II.II.II. Exegesis demonológica: (25-30), 360D-363D.....	909
II.II.VI.III.II.II.III. Exegesis platonizante-dualista: (49-51), 371A-377A.....	919

### **II.III. Matemática y Astronomía egipcia.**

II. III. I. Consideraciones previas.....	921
II.III.II. Matemática y Geometría egipcia.....	933
II.III.II.I. El problema número 14 del Papiro de Moscú.....	935
II.III.II.II. El problema número 10 del Papiro de Moscú.....	942
II.III.II.III. El problema número 50 del Papiro de Rhind. ¿Una referencia indirecta al valor implícito de $\pi$ ? (De campos circulares, juegos de mesas y de los panes de Ramsés III).....	946
II.III.II.IV. El Triángulo de oro de Isis. El Triángulo sagrado.....	952
II.III.II.V. Pirámides.	
II.III.II.V.I. Cuestiones previas.....	961
II.III. II.V.II. “Horizonte luminoso de Jufu”.	
II.III. II.V.II.I. Fuentes antiguas griegas y romanas.	
II.III.II.V.II.I.I. Lo que nos dice Heródoto. (Siglo V a. C.).....	967
II.III.II.V.II.I.II. Lo que nos dice Manetón. (Siglo III a. C.).....	972
II.III.II.V.II.I.III. Lo que nos dice Diodoro Sículo. (Siglo I a. C.).....	973
II.III.II.V.II.I.IV. Lo que nos dice Estrabón. (Entre los siglos I a. C. y I d. C.).....	974
II. III.II.V.II.I.V. Lo que nos dice Plinio el viejo. (Siglo I a. C.).....	975
II.III.II.V.II.II. Pirámide de Jufu.....	976

### **II.VI. El Allende Egipcio. Duat y Dat.**

II.VI. I. El Juicio de Osiris. La Psicostasis.....	1003
--	------

## **Estudio II Pitágoras**

### **II. I. Lo pitagórico como problema.**

II.I.I. La cuestión doxográfica. La cuestión pitagórica.	
II.I.I.I. Vertiente de estudio filosófico-filológica.....	1016
II.I.I.II. Vertiente de estudio matemático-geométrica.	
II.I.I.I.I. Una cuestión introductoria y determinativa. La matemática.....	1108
II.I.I.I.II. Una cuestión introductoria y determinativa. La matemática: esplendor estético y anhelo místico.....	1155

### **II.II. Pitágoras y los pitagóricos en, y por, la tradición doxográfica. Crítica y análisis general de las fuentes.**

II.II.I. Testimonios del siglo VI al V a. C. Jenófanes, Heráclito, Ion de Quíos y Heródoto.....	1181
II.II.II. Testimonios del siglo IV al III a. C.	
II.II.II.I. Testimonios prearistotélicos. Platón, Isócrates y Heráclides Póntico.....	1200
II.II.II.I. Testimonios aristotélicos. Aristóteles, Dicearco y Aristóxeno.....	1210
II.II.III. Testimonios del siglo III d.C. Los tardíos “grandes biógrafos” de Pitágoras. Diógenes Laercio, Jámblico de Calcis y Porfirio de Tiro.	
II.II.III.I. Alguna cuestión previa.....	1222
II.II.III.II. La vida de Pitágoras según Diógenes Laercio.....	1224
II.II.III.III. La vida de Pitágoras según Jámblico de Calcis.....	1239
II.II.III.IV. La vida de Pitágoras según Porfirio de Tiro.....	1274

II.III. Nuestra reconstrucción de la vida (sin milagros) de Pitágoras.....	1287
II.III.I. Posible cronograma vital.....	1288
II.III.II. Posible trazo biográfico.....	1300

## **II. IV. La escuela pitagórica.**

II.IV.I. Historia interna y externa del pitagorismo.	
II.IV.I.I. Características generales y estructura interna del pitagorismo arcaico.....	1316
II.IV.I.II. Del pitagorismo moderno.....	1331
II.IV.II. Exposición de la filosofía pitagórica:	
II.IV.II.I. Música, o, κανών.....	1338
II.IV.II.II. Astronomía y cosmología.	
II.IV.II.II.I. La armonía de las esferas.....	1360
II.IV.II.II.II. El sistema astronómico de Filolao.....	1373
II.IV.II.III Matemática.	
II.IV.II.III.I. Número.....	1386
II.IV.II.III.II. Aritmología. Aritmética y geometría sagrada.....	1396
II.IV.II.III.III. Geometría pitagórica.....	1426
II.IV.II.III.III.I. El Teorema de Pitágoras.....	1427
II.IV.II.III.III.II. Los sólidos pitagórico-platónicos.....	1443
II.IV.II.IV. Metempsicosis.....	1455

## **II.V. El pitagorismo de Platón.**

II.V.I. Parámetros y ámbitos hermenéuticos. Influencias, tiempos y persona.....	1461
II.V.II. Nuestra pruebas del pitagorismo platónico.	
II.V.II.I. La cuestión según los estudios clásicos. Muy Breve esbozo.....	1515
II.V.II.II. Tetraktys y Pentagrama ocultos en el Fedón y en el Fedro.....	1522
II.V.II.I. El símil de la Línea como muestra del pitagorismo de Platón. La sección áurea como proporción geométrica-metafísica entre el mundo de las Ideas y el mundo del devenir.....	1571

<b>Conclusiones.....</b>	<b>1601</b>
--------------------------	-------------

## **Bibliografía:**

Bibliografía del Estudio I, sección I: Hélade.....	1613
Bibliografía del Estudio I, sección II: Persia.....	1621
Bibliografía del Estudio I, sección II: Egipto.....	1624
Bibliografía del Estudio II: Pitágoras.....	1629



A mis queridísimos padres: Francisco y Antonia.  
*"Omnia vincit Amor; et nos cedamus Amori"*



ESTUDIO

I





# SECCIÓN

## I



# HÉLADE





“λάβωμεν δὲ ὡς ὅτιπερ ἂν Ἕλληνας βαρβάρων παραλάβωσι, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται”

*Erinomis*, 987e  
Filipo de Opunte

*“Donde el que pasa no ve sino una elegante capilla... he cifrado el recuerdo de un día luminoso de mi vida. ¡Oh, dulce metamorfosis! Este templo delicado -nadie lo sabe- es la imagen matemática de una hija de Corinto a quien tuve la dicha de amar. Reproduce fielmente sus proporciones particulares.”*

*Eupalino o el Arquitecto*  
Paul Valéry

*“De hecho, todos los atenienses y los extranjeros que residían allí temporalmente no pasaban su tiempo libre en ninguna otra cosa sino en decir algo o escuchar algo nuevo.”*

*Hechos de los apóstoles*, 17: 21  
Lucas

“ὦ Σόλων, Σόλων, Ἕλληνας ἀεὶ παῖδες ἐστε, γέρον δὲ Ἕλληνα οὐκ ἔστιν.”

*Timeo*, 22b  
Platón



## **I. Contexto histórico:**

### **I.I. Orden y Poder.**

El siglo VI a. de C. es el tiempo de la historia universal en el que Pitágoras de Samos proyectó y culminó su existir. Además, tal siglo, para las delimitaciones de la perspectiva de estudio de la historia helena antigua, dividida en Época Oscura, Época Arcaica y Época Clásica, marca el final de la denominada: “Época Arcaica”, generalmente ubicada cronológicamente desde el siglo VIII al VI. De hecho, se podría afirmar, sin mucho desvarío, que la centena del 500 para aquella lejana Grecia significa la consolidación de una marcada transición sociopolítica. Sucintamente, se puede aseverar que el siglo VI determina el momento en que la monarquía es sustituida, en casi toda la Hélade, por la aristocracia como forma de gobierno entre los griegos, así como el de la aparición de la burguesía y su paulatina adquisición de poder.

La Época Arcaica trajo considerables aumentos demográficos y, además, una bonanza económica (muy desigualmente repartida) que impulsaron la consolidación de la πόλις, como marco esencial y circunstancial donde se desarrollará y extenderá la civilización griega<sup>1</sup>. La unión de lo rural y lo civil conllevan, la cohabitación, “συνοικισμός”, verdadero pilar fundacional de la ciudad griega. A su vez, para engarzar esta unión, lo religioso se configuró como elemento de cohesión vertebrador, no ya de la πόλις, sino entre πόλις, esto es, entre griegos sabedores de su ser en el

---

<sup>1</sup> “La cultura griega alcanza por primera vez su forma clásica en la estructura social de la vida de la polis. Verdad es que la sociedad aristocrática y la vida campesina no se hallan enteramente desligadas de la polis. Las formas de vida feudal y campesina aparecen en la historia más antigua de la polis y persisten aún en sus últimos estadios. Pero la dirección espiritual pertenece a la vida ciudadana. Incluso cuando se funda de un modo total o parcial en los principios aristocráticos o agrarios, la polis representa un nuevo principio, una forma más firme y más completa de vida social, mucho más significativa, para los griegos, que otra alguna. (...) La polis es el centro dominante a partir del cual se organiza históricamente el periodo más importante de la evolución griega. Se halla, por tanto, en el centro de toda consideración histórica.”. Jaeger, W. (1933) *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Libro primero, *La primera Grecia*, c. V. *La educación del estado en Esparta*, p. 85. Traducción de J. Xirau. F. C. E. Madrid, 2004.



espíritu común de lo heleno. Al constituirse lugares culturales comunes<sup>2</sup>, bajo el máximo común denominador de la ἀμφικτιονία, se asentaron los marcos de praxis política y de otras formas relacionales, como la συμμαχία o la ἡγεμονία. Estas relaciones no siempre eran pacíficas, ni mucho menos, y, en ocasiones, enfrentaban a unos griegos contra otros griegos; éste es el contexto donde aparecen las “Ligas”, κοινόν. Así, además de la conformación de las ciudades y del establecimiento de un ámbito físico y espiritual compartido en lo religioso, sin duda, habría que añadir a éstos otros dos aspectos aglutinadores: los juegos<sup>3</sup> panhelénicos<sup>4</sup> y una tradición poética educadora, inaugurada por Homero<sup>5</sup> (ambos aspectos referidos no dejan de ser, por eso, elementos de la religión griega común).

---

<sup>2</sup> “Ciertas prácticas culturales, que se mantendrán a través de toda la historia griega, dan fe de esta íntima Solidaridad entre enfrentamiento y asociación.”. Vernant, J.P. (1974) *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. 1. *La lucha de clases*. p.24. Traducción de C. Gázquez. Siglo XXI. Madrid, 2004.

<sup>3</sup> “(...) la victoria de un contendiente es asumida, no sólo por el grupo social al que pertenece, sino por la polis de la que en ese momento es representante. (...) ahora el aristos, integrado y vinculado a la polis va a defenderla, siquiera simbólicamente, en una competición atlética, (...) esa victoria de la polis, sin embargo, se halla vigilada por la divinidad en cuyo honor se celebran los juegos; el triunfo, por consiguiente, es controlado y racionalizado. (...) Ni que decir tiene que ese triunfo se traducirá en un incremento del prestigio exterior de la polis y, al tiempo, en la gloria del vencedor y el aumento de la influencia política de la aristocracia.”. Domínguez Monedero, A. J. (1993) *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI*. 3. *La configuración de la polis*, 3.2.2 *Solidaridad aristocrática frente a integración política*. pp. 85- 86. Síntesis. Madrid, 1993.

<sup>4</sup> “A través de las luchas y las competiciones, el grupo vive la experiencia de su Solidaridad, como si en él los lazos sociales se estrechasen siguiendo las mismas líneas que marcan el juego de las rivalidades.”. Vernant, J.P. (1974) *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. 1. *La lucha de clases*. p.26. Traducción de C. Gázquez. Siglo XXI. Madrid, 2004.

<sup>5</sup> “Vista en el espejo de Homero, Grecia parece unida y unificada en la fe en los dioses y en el lenguaje, en el régimen constitucional, en lo moral y en las costumbres. Pero esta unidad poética -hay que afirmarlo sin temor- no podía existir en la realidad. Existían, evidentemente, los rasgos generales del panhelismo, pero es el genio del poeta único y exclusivamente el que los aglutina y funde para formar un todo puramente imaginario. El territorio como tal no le preocupa lo más mínimo.”.

Rhode, E. (1890/94) *Psique. La idea de inmortalidad entre los griegos*. c. 2 *Los poemas homéricos*, p. 29. Traducción de W. Roges. F.C.E. Madrid, 1994. Cierta es la idea que expresa Rhode, más si consideramos las siguientes palabras de Pericles en el discurso fúnebre que recoge Tucídides en *Guerra del Peloponeso*, II. VII: “μετὰ μεγάλων δὲ σημείων καὶ οὐ δὴ τοὶ ἀμάρτυρόν γε τὴν δύναμιν παρασχόμενοι τοῖς τε νῦν καὶ τοῖς ἔπειτα θαυμασθησόμεθα, καὶ οὐδὲν προσδεόμενοι οὔτε Ὀμήρου ἐπαινέτου οὔτε ὅστις ἔπει μὲν τὸ αὐτίκα τέρψει, τῶν δ' ἔργων τὴν ὑπόνοιαν ἢ ἀλήθεια βλάψει, ἀλλὰ πᾶσαν μὲν θάλασσαν καὶ γῆν ἐσβατὸν τῆι ἡμετέραι τὸλμῃ καταναγκάσαντες γενέσθαι, πανταχοῦ δὲ μνημεῖα κακῶν τε κάγαθῶν αἰδία ξυγκατοικίσαντες.” Thukydidēs *Ἱστοριῶν βιβλοὶ η'*, II, 41,4. Textus: Thucydidis historiae, 2 vol. ed. H.S. Jones and J.E. Powell. Oxford, Clarendon press, 1942. Versio digitalis: Agelos Perdicorius. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.

Las πόλις se estructuraban urbanísticamente mediante una plaza urbanizada, denominada “ἄστυ”<sup>6</sup>, que mayoritariamente se ubicaba al pie de la acrópolis, ésta era la parte más elevada de la ciudad; a su vez, la πόλις contaba con una zona rural, conocida como “χώρα”<sup>7</sup>, la cual albergaba bosques, campos sin cultivar y de pastoreo, y, por supuesto, las posesiones territoriales de los ciudadanos. Las πόλις estaban fortificadas, y aquellas que daban al mar contaban con importantes puertos. El número demográfico de población que formaba el paisaje de las πόλις no solía superar los diez mil habitantes y, por regla general, la extensión delimitadora de éstas oscilaba entre territorios de tres mil kilómetros cuadrados, a lo sumo, y, como mínimo, de mil kilómetros cuadrados. En lo social, las πόλις se organizaban de manera tripartita; por un lado estaban los ciudadanos libres nacidos en diversas tribus (la tribu era denominada “φυλή”), que, a su vez, se subdividían en diversas comunidades nombradas “φρατίας”, éstas estaban centradas, asociativamente, en los descendientes de los héroes ancestrales, o bajo el signo de alguna divinidad; estos ciudadanos gozaban de todos los derechos de ciudadanía (las mujeres no tenían derechos<sup>8</sup>). Por otro lado estaban los “metecos”,

---

<sup>6</sup> “En un principio, la ciudad (asty) se opone al campo (demoi) como lugar de residencia de un cierto tipo de propietarios de tierras (en Atenas, los Eupátridas) que monopolizan el Estado, concentrando en sus manos los cargos políticos y la función militar.”. Vernant, J.P. (1974) *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. 1. *La lucha de clases*. p.9. Traducción de C. Gázquez. Siglo XXI. Madrid, 2004.

<sup>7</sup> “Durante los periodos arcaico y clásico, la palabra chōra (χώρα) se usaba muchas veces en la propia Grecia y también en algunas de las primeras colonias griegas de Italia y Sicilia y en las situadas en la costa occidental de Asia Menor como sinónimo de agroí (el campo), el área rural de la ciudad-estado o polis (πόλις); y en ocasiones la misma palabra polis, en su sentido específico y restringido referido al área urbana, se ponía en contraste con su chōra.”. De Ste. Croix, G.E.M (1981) *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, I. *Introducción* (iii) *Polis y Chōra*, p. 22. Traducción de Teófilo de Lozoya. Crítica. Barcelona, 1988.

<sup>8</sup> “No sólo estaban privadas por lo general de los derechos políticos más elementales, sino que también, por definición, disfrutaban de unos derechos de propiedad mucho menores, y padecían otras incapacidades legales; (...) El matrimonio era la suerte normal de toda mujer griega, de modo que vivía ante todo como esposa y madre. El único grupo de mujeres que tenían categoría totalmente distinta eran las prostitutas (...) al reducir al máximo su función reproductora. Yo diría que (...) las mujeres se veían privadas en gran medida de los derechos de propiedad, ello podría resultar un gran beneficio, Si la propiedad, en primer lugar, está bien repartida entre muchos, y si el matrimonio, como ocurría en casi todos los estados griegos, es patrilocal, de manera que una muchacha tiene que dejar el clan y la familia de su padre para pasar a la familia de su marido, con todo lo que posea, ya sea en calidad de dote o por derecho propio, entonces podríamos decir que el mantener a las mujeres sin propiedades ayudaría a evitar que la propiedad se acumulara rápidamente en manos de las familias más ricas.”. *Ibid.* II. *Clase, explotación y lucha de clases*, (vi) *Las mujeres*, p. 127.

ciudadanos alógenos libres pero que no tenían los derechos participativos de la ciudadanía. Y, por último, estaban los esclavos que, obviamente, ni eran libres ni tenían derecho alguno. Lo aristocrático, en su esencia, se fundamentó en la familia y en el οἶκος. Es precisamente en este último donde se pudo prefigurar el prístino germen de la ulterior institución de la πόλις, y, por ende, todas las consecuencias que de esta comunidad y explotación económica esclavista familiar se pudieran derivar para aquellos que bajo su organización vivían, a saber, todo deleite, todo deber y todo derecho. Dice a este respecto Fernández Ubiña: *“El oikos, especie de unidad familiar ampliada a todos los que viven y trabajan bajo la dirección del noble-dueño, aunque no tengan ningún lazo de sangre, serán no sólo la principal célula económica de producción, sino también el centro que ofrece y garantiza todo tipo de satisfacciones, deberes y derechos.”*<sup>9</sup>.

Acertada, pensamos, es la definición que Duthoy brinda a tenor de la πόλις, dice éste: *“La pólis es una comunidad “micro-dimensional”, jurídicamente soberana y autónoma de carácter agrario, dotada de un lugar central que le sirve de centro político, social, administrativo y religioso y que es también, frecuentemente, su única aglomeración.”*<sup>10</sup>. Mas, si a ésta le sumamos las palabras del general Nicias, recogidas por Tucídides, con las que aquél especificó qué es una πόλις, posiblemente, nuestra amplitud de miras pueda ganar más alcance, escribe el historiador ático: *“(…) ἄνδρες γὰρ πόλις, καὶ οὐ τείχη οὐδὲ νῆες ἀνδρῶν κεναί.”*<sup>11</sup>. Por ende, la πόλις es una comunidad “micro-dimensional” de hombres que se dimensionan a sí mismos en una

---

<sup>9</sup> AA.VV. *Clases y luchas de clases en la Grecia Antigua*. Fernández Ubiña, J. (1977) *Aspectos sociales de la antigua Grecia* p.80. Akal. Madrid, 1977.

<sup>10</sup> Citado y traducido por Adolfo J. Domínguez en su obra *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI*. 3. *La configuración de la polis*, 3.1 *Introducción. Rasgos generales de la polis arcaica*. p. 61. Síntesis. Madrid, 1993. Duthoy, R. (1986) *Qu'est-ce qu'une polis? Esquisse d'une morphologie succinte*. LEC. 54. p. 3-20.

<sup>11</sup> Tucídides *Ἱστοριῶν βιβλίον η΄*, VII, 77,7. Textus: Thucydidis historiae, 2 vol. ed. H.S. Jones and J.E. Powell. Oxford, Clarendon press, 1942. Versio digitalis: Agelos Perdicorius. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.

proyección propia en lo común; esta misma comunidad, por sí misma y por los hombres que la hacen ser, es una proyección que trasciende lo propio y lo común, perfilándose como un hábitat particular: la πόλις, como lugar de lo político, para un ser único: el hombre político, expresado aristotélicamente. La πόλις debe ser orden, justicia, derecho, pero, ante todo, es reflejo del hombre, y éste también es desorden e injusticia; el hombre puede legislarse en pro de lo justo, pero también cohonestar mediante la justicia. Por tanto, podríamos expresar que la πόλις es αγώνισμός, pues toda proyección, propia o común, implica contienda, ya sea contra el espacio proyectado o contra otras proyecciones distintas sobre el mismo espacio.

Sin embargo, no todos los hombres que pertenecen a tal comunidad tendrán proyección propia, sin, por eso, dejar de ser parte constituyente de lo común. *“(…) esa idea misma del “ciudadano” implica la del “no ciudadano”. Es éste otro dato que debe valorarse. No todos los habitantes de un territorio determinado van a ser considerados sujetos de derechos y deberes al mismo nivel que aquéllos que se convierten en politai; (….) Y es evidente que, en muchos casos, estos grupos han quedado marginados en el mismo momento en el que la polis está surgiendo.”*<sup>12</sup>, dice Domínguez Monedero. Y nosotros nos preguntamos: ¿podría considerarse, desde cierta perspectiva cercana al materialismo histórico<sup>13</sup>, la estructuración político-social de la πόλις como un equilibrio, de ejercicio difícil e inestable, entre clases? Engels en *El origen de la Familia* refiriéndose a los ochenta años que vive Atenas tras las reformas solónicas señala: *“El antagonismo de clases en el que se basaban ahora las instituciones sociales y políticas*

---

<sup>12</sup> Domínguez Monedero, A. J. (1993) *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI*. 3. *La configuración de la polis*, 3.1 *Introducción. Rasgos generales de la polis arcaica*. p. 65. Síntesis. Madrid, 1993.

<sup>13</sup> *“En efecto, para los marxistas el mundo antiguo constituye una sociedad de clases que puede definirse en su forma típica como modo de producción esclavista. Pero, ¿puede concluirse sin más que toda la historia de la Antigüedad clásica deba considerarse como el campo en el que se enfrentan las dos clases antagonicas de los esclavos y los propietarios de esclavos? Si la teoría marxista tuviera que reducirse a una fórmula tan sumaria, tan estereotipada, tan anti dialéctica, apenas sería capaz de clarificar el trabajo de los historiadores.”*. Vernant, J.P. (1974) *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. 1. *La lucha de clases*. p.5. Traducción de C. Gázquez. Siglo XXI. Madrid, 2004.

ya no era el existente entre los nobles y el pueblo sencillo, sino el antagonismo entre esclavos y hombres libres, entre clientes (metecos) y ciudadanos.”<sup>14</sup>. Aun así, el término “clase” en su asunción presente viene especificado en relación a tres factores distintivos<sup>15</sup>, a saber: la de un colectivo humano que en el estamento social cobra cierto lugar específico, la relación de este grupo con las relaciones de producción y, por último, el hecho de tener conciencia de clase; lo cual parece indicar que no es del todo atinado aplicar el término “clase” para referir los distintos peldaños que forman la escala social que configura la ciudad griega, pues queda claro que tan sólo aristócratas y metecos<sup>16</sup>, pueden, más o menos, cumplir con los tres, o con alguno, de los factores antes enumerados, cosa que en el caso de los esclavos no se cumple de ninguna manera.

Por tanto, para dar respuesta a la pregunta que antes formulábamos, debemos convertir ésta en una afirmación, modificando su enunciado principal, de tal forma que podemos expresar a este respecto que: la estructuración político-social de la πόλις es un

---

<sup>14</sup> Marx-Engels *Obras escogidas*, vol. II; p. 287. Akal. Madrid, 1975.

<sup>15</sup> “Creo que nuestra concepción moderna sobre las clases sociales está vinculada a tres tipos muy diferentes de fenómenos que enumeraré a continuación de manera absolutamente empírica y sin orden de preferencia: 1. Una clase es un grupo de hombres que ocupan un lugar muy definido en la escala social. Esta idea es la que expresa el lenguaje coloquial cuando hablamos de la “alta burguesía” o de las “clases inferiores”. (...)2. Una clase social ocupa un lugar definido en las relaciones de producción: ésta es la aportación principal del marxismo y es inútil insistir sobre la misma. 3. Finalmente, una clase social supone la toma de consciencia sobre los intereses que le son comunes, el empleo de un lenguaje común, una acción común en el juego político y social. Esto también se lo debemos a Marx y, al respecto, sólo recordaré el célebre pasaje de “El 18 Brumario de Luis Bonaparte” sobre el pequeño campesinado francés: “masa inmensa cuyos miembros viven en condiciones semejantes pero sin establecer relaciones complejas los unos con los otros” y todos conocemos la conclusión de Marx: “En la medida en que sólo existe una solidaridad global entre los pequeños campesinos y la identidad de sus intereses no engendra ninguna unidad, ninguna unión nacional, ninguna organización política, no forman una clase.”. AA.VV. *Clases y luchas de clases en la Grecia Antigua*. Vidal-Naquet, P. (1963) *¿Constituían los esclavos griegos una clase social?*; p.19. Traducción española de J. Fernández Ubiña. Akal. Madrid, 1977.

<sup>16</sup> “Normalmente se considera al meteco como extranjero libre domiciliado (...); no obstante, el término libre puede resultar, en principio, un tanto equívoco para la real comprensión de la situación del meteco; es cierto que su situación es privilegiada con respecto a la del esclavo; pese a ello, si consideramos su posición en relación con la del ciudadano, una triple desigualdad les separa: desigualdad política, en primer lugar, puesto que no puede participar en las Asambleas y Magistraturas de la Polis; en segundo lugar, desigualdad jurídica y religiosa, puesto que están sometidos a sanciones y procedimientos judiciales distintos a los de los ciudadanos y no participan generalmente en los cultos de éstos; finalmente, desigualdad económica, puesto que no pueden gozar de la propiedad de la tierra, reservada exclusivamente a los ciudadanos. En consecuencia, su situación social nos viene dada fundamentalmente en relación con la propia ciudadanía, radicando en esta última las principales limitaciones inherentes a su propia situación.”. AA.VV. *Clases y luchas de clases en la Grecia Antigua*. González Román, C. (1977) *Los metecos atenienses: un punto de vista sobre las clases sociales en la Antigua Grecia*, p.129. Akal. Madrid, 1977.

equilibrio, de ejercicio difícil e inestable, de la aristocracia para mantener su supremacía de poder<sup>17</sup>, como principal definición de su posición y protagonismo predominante en una desigual jerarquía político-social, así como para poder vincular toda relación de producción en relación directa a su propio beneficio, y, por último, para hacer prevalecer su conciencia de ser aristocracia, ante todo elemento, individual o colectivo, que antagonice contra ella y sus privilegios, de manera duradera y estable en el tiempo. Así, la πόλις es creación de la aristocracia y resulta expresión de su voluntad de predominio. *“Los aristoí son, en buena medida, los principales responsables de la creación del sistema de la polis; son quienes, en primer lugar, han puesto “en el centro” su autoridad y, al tiempo, han sido los primeros beneficiarios de ese hecho. A ellos les ha correspondido el no desdeñable papel de verse obligados a renunciar a un poder con pocos límites en el ámbito de su familia, de su oikos y de su aldea, para someterse a las decisiones emanadas de un basileus (...) que no siempre defiende adecuadamente los intereses más legítimos. Son, en definitiva, ellos quienes, en los momentos iniciales, han tenido más que perder y que ganar con la formación de la polis. Sin embargo, y por el mismo hecho de que en sus orígenes la ciudad griega ha sido aristócrata, la misma ha tenido que enfrentarse, en diversas épocas, con el eventual factor disgregador que la propia “soberanía” de los aristoí ha podido representar.”*<sup>18</sup>. La πόλις, desde su origen, es el marco de convivencia de la aristocracia con lo antagónico, su propio desarrollo y dotación de formas de gobierno así lo indica.

---

<sup>17</sup> *“El dominio económico-social de la aristocracia estaba arropado con un coherente sistema ideológico que justificaba plenamente su ventajosa posición. La areté o virtud aristocrática, cuyo logro era el fin más noble a conseguir, abarcaba tanto la actividad guerrera como la actividad política, ambas monopolio aristocrático. (...) esta esencia particular, que justificaba ideológicamente su poder, tenía una base cierta: las riquezas abundantes, los viajes, el ocio y los placeres aseguraban a la clase aristocrática un desarrollo intelectual muy superior al resto de la sociedad. Darle a este privilegio material un origen moral o divino fue la misión del sistema ideológico.”* AA.VV. *Clases y luchas de clases en la Grecia Antigua*. Fernández Ubiña, J. (1977) *Aspectos sociales de la antigua Grecia* p.87. Akal. Madrid, 1977.

<sup>18</sup> Domínguez Monedero, A. J. (1993) *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI*. c. 3. *La configuración de la polis*, 3.2.2 *Solidaridad aristocrática frente a integración política*. pp. 78-79. Síntesis. Madrid, 1993.

Las πόλις nacieron bajo el signo de los nobles y sus reyes; se consolidaron bajo el signo de la aristocracia (ya sin reyes) y la oligarquía (ya con tiranos), y hallarán su máximo exponente en la democracia<sup>19</sup>; y con el advenimiento de Alejandro Magno se difuminarán paulatinamente en la estructura del imperio helenístico, momento a partir del cual la πόλις, como sistema político-social, como una proyección de lo particular en lo común que se trasciende a sí misma, jamás volverá a ser lo que una vez fue.

Durante los albores de la Época Arcaica, las ciudades se hallaban regidas por la institución del βασιλεύς, no obstante, unas pocas familias en cada ciudad eran las reales depositarias del poder efectivo; estos linajes señalados eran conocidos en conjunto o genéricamente como: “ἄριστοι”, “εὐπατρίδαι”<sup>20</sup>, o, “καλοὶ κάγαθοι”. Éstos ejercían el gobierno de unos pocos sobre unos muchos: agricultores y artesanos, así como sobre las familias de éstos; se entiende que esta masa popular, δῆμος, ni eran “los mejores” ni “los bien nacidos” ni “los bellos y buenos”. Esta forma de oligarquía era ejercida por una aristocracia considerada por sí misma, en lo que a su destino e idiosincrasia más absoluta se refiere, nacida para domeñar; eran los descendientes directos del ἥρωες<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> “(...) las instituciones adecuadas para el mantenimiento en el poder incluso de una clase dirigente no hereditaria, por no decir una democracia, no existían (ni habían existido nunca) y tenían que crearse, dolorosamente y mediante experimentos, a los largo de los años. Incluso la oligarquía no hereditaria, basada únicamente en la propiedad y no en el derecho por nacimiento, era algo nuevo y nunca experimentado, falto de modelos tradicionales que pudieran utilizarse sin tener que realizar experimentos peligrosos. Hasta que se inventaron las instituciones requeridas no hubo más alternativa real a la aristocracia que la dictadura de un solo individuo y su familia, en parte conforme al viejo modelo de la monarquía griega, aunque ahora con un poder que no emanaba de la tradición, sino que era usurpado.”. De Ste. Croix, G.E.M (1981) *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, V. *La lucha de clases en el plano político dentro de la historia de Grecia*, (i) “La edad de los tiranos”, p. 331. Traducción de Teófilo de Lozoya. Crítica. Barcelona, 1988.

<sup>20</sup> “Más que por sus cuadros, y por sus derecho, una clase se define por su modo de vida. Los nobles eran gentes de la ciudad: en la antigua Atenas, el término “astoi”, ciudadanos, era sinónimo de Eupátridas”. AA.VV. *Clases y luchas de clases en la Grecia Antigua*. Fernández Ubiña, J. (1977) *Aspectos sociales de la antigua Grecia* p.86. Nota 29, Gernet, L. *Anthropologie de la Grèce Antique*. p.339. Traducción española de J. Fernández Ubiña Akal. Madrid, 1977.

<sup>21</sup> “Los cultos heroicos, por consiguiente, han sido otro de los polos en torno a los que los individuos que dan lugar a la polis se sitúan; el héroe es, por un lado, el garante simbólico de la continuidad entre la clara referencia al antiguo ideal del noble “homérico”, que garantizaba, merced a su arete, la defensa de la comunidad. (...) igualmente, las phylai o tribus, de origen pre-político y llamadas a partir de nombres de héroes, aportaran a la polis también este componente religioso de gran importancia en su configuración.”. Domínguez Monedero, A. J. (1993) *La polis y la expansión colonial griega*. Siglos

Este orden político y social era tradicional, y, por tanto, cualquier atisbo de desestabilización o perturbación del mismo implicaba para la aristocracia un intento de subversión que sólo se podía asociar con los que ella denominaba como: “οἱ κακοί”. Este subvertir era tenido por muy peligroso cuando su principal motivo pasaba por igualar a los muchos (“οἱ πολλοί”), con los pocos (“οἱ ὀλιγοί”). Con el paso del tiempo, a excepción de Lacedemonia, con su peculiar Diarquía ostentada por los Agíadas y los Euripóntidas, y de Argos, la figura del βασιλεύς se evanesció. Aparece ahora la figura del ἄρχοντες.

A pesar de la desaparición de los reyes, los aristócratas preservan sus fueros; esto era así, por un lado, por ese origen *semidivino* que los hacía de la legendaria prosapia heroica, y, por otro lado, debido a sus grandes bienes y posesiones de tierra<sup>22</sup>, así como por su labor comercial<sup>23</sup>, cultural y capacidad militar (son ellos mismos los modificadores de las estrategias militares; de la lucha en el campo de batalla entre dos aristócratas, en sus respectivos carros, se pasará a las maniobras a pie de la falange). Los aristócratas contaban con caballos, carros y armas inaccesibles para otros que no fueran ellos. Fomentando las guerras, ora entre ciudades, ora entre familias rivales, desequilibraban el orden social, económico y productivo en contra de la mayoría, lo cual les permitía enriquecerse, no ya sólo con los botines de guerra, sino también con la esclavitud; la cual fue generando progresivamente un sistema de producción esclavista.

---

VIII-VI. c. 3. *La configuración de la polis*, 3.2.1 *Los ejes sobre los que se conforma la polis –El héroe y la configuración de la polis*, p. 78. Síntesis. Madrid, 1993.

<sup>22</sup> “(...) los grandes guardaban la realidad del poder. Tenían la tierra, y de ahí su nombre de “poseedores del suelo”, geomores en Samos, o gamores en Siracusa.”. Chamoux, F. (1965) *La civilización griega en las épocas arcaica y clásica*, c. III *La época arcaica*, p. 79. Traducción de J. De C. Serra Ràfols. Juventud. Barcelona, 1967.

<sup>23</sup> “La aristocracia no fue, sin embargo, una clase exclusivamente agraria. Sabemos que supo ir adaptándose a los tiempos, teniendo una activa participación en las colonizaciones y en el comercio.”. AA.VV. *Clases y luchas de clases en la Grecia Antigua*. Fernández Ubiña, J. (1977) *Aspectos sociales de la antigua Grecia* p.87. Akal. Madrid, 1977.



Los campesinos sometidos a la asfixiante presión aristocrática<sup>24</sup> perdían sus tierras, pasando, muchos de ellos, a engrosar el número de esclavos. A medida que este estado de cosas se acrecentaba, las tensiones sociales y los cambios que éstas originan aumentaban los enconos entre ciudades, y en el seno de las ciudades mismas, generando que las estructuras tradicionales políticas y sociales entraran paulatinamente en una turbulenta crisis. A este proceso se le ha denominado: “στάσις”<sup>25</sup>, término que alberga la más profunda disensión en su horizonte de sentido expresado. La tirantez llegó a un punto extremo en la segunda mitad del siglo VII. La organización política y social que la tradición aristocrática había consolidado necesitaba de ciertas transformaciones que por sí mismas implicaban, en tanto soluciones, superar por la modificación esa misma tradición política heredada. Es de resaltar, como más arriba ya se señaló, que la conciencia de cambio y de la transformación requerida de lo social y de lo político nacían, como la πόλις misma, en el seno de la propia aristocracia.

En Lacedemonia personajes, casi míticos, como Licurgo, o en Atenas gentes de la talla de Dracón, Clístenes o Solón representan a reformadores legislativos, que en el caso de los atenienses nombrados anteriormente presentarán un orden político que rompía paulatinamente la diferencia secular entre “οί πολλοί, y,” οί ὀλιγοί”. Tres serán los ámbitos primordiales en los que los legisladores verterán su inteligencia y labor de influencia, a saber: codificar el derecho de propiedad, normativizar la equidad judicial e

---

<sup>24</sup> “El juego de las herencias, el de los préstamos en objetos y la esclavitud por deudas determinaron la concentración de la riqueza agraria y el empobrecimiento de los campesinos pequeños y medios que protestan.” Chamoux, F. (1965) *La civilización griega en las épocas arcaica y clásica*, c. III *La época arcaica*, p. 80. Traducción de J. De C. Serra Ràfols. Juventud. Barcelona, 1967.

<sup>25</sup> “(...) los datos que poseemos son insuficientes para hacer un dibujo preciso de los diferentes sectores sociales griegos y delimitar con claridad su puesto y sus intenciones en el período arcaico. Pero sabemos con certeza que en los siglos VII y VI a de J. C. se desarrollaron violentas confrontaciones entre “ricos” y “pobres”. Sabemos también que esta stasis afectó a todas las clases sociales, y podemos conjeturar una serie de importantes consecuencias derivadas de esta situación conflictiva. Aunque su fondo se relaciona siempre con la tierra, con las formas de propiedad de la tierra, no por ello la stasis dejó de afectar a los sectores desvinculados, en mayor o menor medida, del agro, es decir, a las clases mercantiles. Es más, estas prolongadas confrontaciones van a producir, antes o después, una auténtica reestructuración social, política, económica e incluso ideológica.” AA.VV. *Clases y luchas de clases en la Grecia Antigua*.” Fernández Ubiña, J. (1977) *Aspectos sociales de la antigua Grecia* p.84. Akal. Madrid, 1977.

instaurar una justicia estatal sobre las culpas de homicidio que pretendía eliminar la antigua justicia vindicativa propia del clan y la tribu<sup>26</sup>. Este sistema político<sup>27</sup> pretendía, sin descuidar la tradición heredada jamás, trocar la diferencia y la división por la igualdad y la suma; su nombre: “ἰσωνομία”. Claramente, la igualdad ante la ley implica el gobierno de todos (ante y bajo la ley, ahora todos son iguales), implica el gobierno del δῆμος, esto es, δημοκρατία. Estos reformadores legislativos serán conocidos como: “νομοθέτης”, pues será sobre el fundamento de la ley, máximo signo de civilización de la humanidad política, que erigirán la proyección de un ideal, divinizado, como es la justicia<sup>28</sup> basada en la igualdad como principio del orden social, κόσμος, al que se puede arribar, y no sólo como mera aspiración, mediante la ley. La ley es madre de la πόλις, y ésta es madre del animal político por antonomasia. Advierte Chamoux: *“La lucha contra los privilegios de la aristocracia -privilegios políticos, judiciales y agrarios- conduce con frecuencia a concentrar los poderes en manos de un hombre. Cuando se trata de un árbitro designado por los grupos sociales en conflicto, este hombre revestido de una autoridad excepcional da a la ciudad leyes que los partidarios se comprometen a respetar. La época arcaica en Grecia es la edad de oro de los legisladores.”*<sup>29</sup>.

La forma, digamos, cuasi progresista de estos hombres, “los legisladores”, se contrapone a otro tipo de hombre político de acción, también surgido del contexto

---

<sup>26</sup> A este respecto, Chamoux, F. (1965) *La civilización griega en las épocas arcaica y clásica*. III. *La época arcaica*, p.81. Traducción de J. De C. Serra Ràfols. Juventud. Barcelona, 1967.

<sup>27</sup> “Estas reformas no aparecen como inspiradas por una voluntad revolucionaria; al contrario, sus autores desean mantener el equilibrio de la sociedad tradicional, que representa a sus ojos la virtud. Pero sus tendencias conservadoras no los privaban de discernir la necesidad de hacer su parte a las aspiraciones razonables de la multitud. Allí donde lo consiguieron, es decir, en la mayoría de las ciudades griegas, la evolución política interna se hizo pacíficamente, en el cuadro de un régimen aristocrático y censitario que sabía ensancharse cuando era preciso.”. *Ibid.*

<sup>28</sup> “Así, la voluntad de justicia que se desarrolló en la comunidad de vida de la polis, se convirtió en una nueva fuerza educadora, análoga al ideal caballeresco del valor guerrero en los primeros estadios de la cultura aristocrática.”. Jaeger, W. (1933) *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Libro primero, *La primera Grecia*, V. *El estado jurídico y su ideal ciudadano*. p.109. Traducción de J. Xirau. F. C. E. Madrid, 2004.

<sup>29</sup> Chamoux, F. (1965) *La civilización griega en las épocas arcaica y clásica*, c. III *La época arcaica*, p.79. Traducción de J. De C. Serra Ràfols. Juventud. Barcelona, 1967.

aristocrático<sup>30</sup>, de marcado signo arribista, el cual no consideraba a la ley, “νόμος”, ni tan siquiera al derecho de nacimiento o las formas que la tradición configuraba para alcanzar el mayor poder dentro de la πόλις como medios únicos y legítimos de ostentar el gobierno, sino que mediante la subversión, la conspiración y la revuelta violenta consolida sus metas de manera absoluta, nos referimos a los llamados: “τύραννος”<sup>31</sup>. Señala Chamoux. “La edad arcaica, en Grecia, es también la edad de los primeros tiranos.”<sup>32</sup> Los tiranos<sup>33</sup>, en contra de la carga negativa de significado que dicha palabra adquirirá con Heródoto y que más adelante se intensificará con Platón<sup>34</sup>, eran,

---

<sup>30</sup> “En efecto, (...), el tirano es, por su origen y ascendencia, un aristos. En ocasiones, además, ha sido triunfador en los Juegos Olímpicos; a veces, ha desempeñado cargos reservados sólo a aristócratas; en su comportamiento mantiene el ethos aristocrático. Por si fuera poco, sus relaciones, especialmente con miembros ajenos a su polis se rigen por el código de comportamiento aristocrático, (...). Es, precisamente, el carácter aristocrático del tirano el que convence definitivamente de que todos los conflictos sociales (staseis) que se suceden en Grecia a lo largo del siglo VII han estado motivados por los aristoi descontentos, por más que hayan buscado y hallado apoyos importantes en otros círculos sociales y por más que éstos hayan acabado recibiendo su recompensa por el apoyo brindado. Naturalmente, el que aquéllos hayan tenido posibilidades de triunfo viene determinado por el descontento generalizado en la población hacia el gobierno aristocrático.” Domínguez Monedero, A. J. (1993) *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI*. c. 5. *El siglo VII en Grecia*, 5.8.2 Rasgos generales del sistema tiránico –Origen aristocrático de los tiranos. p. 178. Síntesis. Madrid, 1993.

<sup>31</sup> “La tiranía es de la mayor importancia no sólo como fenómeno espiritual del tiempo, sino también como fuerza impulsora del profundo proceso de educación que se produce con el hundimiento del dominio de los nobles y la aparición del poder político de la burguesía en el siglo VI. (...) De la mayoría de las ciudades griegas donde existió no conocemos mucho como nació y las causas que lo provocaron sabemos poco y mucho menos todavía sobre la personalidad de los tiranos y el carácter de su dominio. En los casos del siglo VI, que conocemos mejor, el origen de la tiranía se halla profundamente vinculado a los grandes cambios económicos y sociales, cuyos efectos conocemos por lo que nos han transmitido Solón y Teognis.” Jaeger, W. (1933) *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Libro primero, *La primera Grecia*, c. IX. *La política de cultura de los tiranos*, p.213. Traducción de J. Xirau. F. C. E. Madrid, 2004.

<sup>32</sup> Chamoux, F. (1965) *La civilización griega en las épocas arcaica y clásica*, c. III *La época arcaica*, p.81. Traducción de J. De C. Serra Ràfols. Juventud. Barcelona, 1967.

<sup>33</sup> “Desde el punto de vista espiritual es posible comparar la conducta de los tiranos en el curso del siglo VI con la de sus contrarios políticos, los grandes legisladores y aisymnetas que se establecieron con extraordinario poder en otros lugares para fundar instituciones permanentes o para restablecer un orden momentáneamente perturbado. Estos hombres actuaron principalmente mediante la creación de una política de los ciudadanos, mientras que el tirano impedía la iniciativa individual e interponía constantemente su acción personal. (...) El tirano es el prototipo de hombre de estado que apareció más tarde, aunque carecía de su responsabilidad. Dio el primer ejemplo de una acción previsora y de amplias miras, realizada mediante el cálculo de los fines y de los medios internos y externos y ordenada según un plan. Fue, en verdad, el verdadero político. El tirano es la manifestación específica del creciente desarrollo de la individualidad espiritual en la esfera del estado, del mismo modo que lo fueron, en otras esferas, el poeta y el filósofo.” Jaeger, W. (1933) *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Libro primero, *La primera Grecia*. IX. *La política de cultura de los tiranos*, p.217. Traducción de J. Xirau. F. C. E. Madrid, 2004.

<sup>34</sup> “El término tirano, tyrannos, cuyo origen es sin duda extranjero, es muy discutido; designa en un principio todo personaje investido del poder supremo: al comienzo no hay diferencia entre el tirano y el rey, basileus. Más tarde, la denominación quedó reservada a los usurpadores que conquistaron el poder y lo guardaron por la fuerza. Un matiz peyorativo se une, pues, a la palabra, lo que ya es sensible en

en muchos casos, señalados líderes del estamento aristocrático que eran seguidos y apoyados fervientemente por masas populares, y, por ende, no aristocráticas. Si bien la llegada al poder, por muy violenta y bizarra que ésta fuera, de los tiranos siempre representaba todo un ejercicio de denuedo, voluntad e inteligencia, el verdadero escollo a salvar por éstos, sin duda, era la pervivencia o permanencia en el poder conseguido. En el mejor o peor ejercicio de su poder, el tirano ganaba o perdía la “legitimidad” del derecho a ejercerlo. Todo era una cuestión de realizar el debido influjo sobre los gobernados mediante un prestigio consolidado a través de medidas populistas disfrazadas de presuntas acciones igualitarias anti-oligárquicas<sup>35</sup>, este proceder lo conocemos como: “δεμαγωγία”. A su vez, recompusieron las instituciones sociopolíticas favoreciendo, paradójicamente, una ciudadanía participativa con restringidos derechos políticos. En muchas ocasiones hallamos tiranos que son verdaderos promotores de la cultura, así como de grandes edificaciones, que buscan así consolidar afamadamente su poder en aras de alcanzar una doble meta, por un lado, conseguir la admiración, el solaz y regocijo del δειμος, y, por otro, como instrumento para la psicagogia; ejemplifica esto que decimos, en el caso de lo cultural artístico, el nacimiento de la Tragedia ática o los cánones homéricos que fijaban la tradición poética de la héroes de la Edad del Bronce de manera escritural, promovidos por Pisístrato, y, en el asunto cultural de las grandes construcciones, valgan como ejemplos: el Acueducto de Eupalino y el Templo a Hera, obras de una ingeniería y una arquitectura magníficas, en Samos, hechas construir por Polícrates, el tirano de aquella isla,

---

*Heródoto, y que se acentúa con Platón y los filósofos del siglo IV.*”. Chamoux, F. (1965) *La civilización griega en las épocas arcaica y clásica*. III. *La época arcaica*, p.82. Traducción de J. De C. Serra Ràfols. Juventud. Barcelona, 1967.

<sup>35</sup> “La gente miraba la tiranía sólo como un recurso. La utilizaba como un ariete con el que poder demoler la fortaleza de los oligarquías, y, una vez logrado su propósito, en seguida dejó el arma que le hería las manos.”. Glotz, G. (1928) *The Greek city and its Institutions*. Traducción inglesa. Citado por De Ste. Croix, G.E.M (1981) *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, V. *La lucha de clases en el plano político dentro de la historia de Grecia*, (i) “La edad de los tiranos”, p. 331. Nota 24. Traducción de Teófilo de Lozoya. Crítica. Barcelona, 1988.

contemporáneo y compatriota de Pitágoras. A todo esto, al tirano, al final, para “hacerse querer” siempre le quedaba su máspreciado y valioso instrumento de poder, éste es, la intimidante violencia represiva. No obstante, los tiranos fomentaron el comercio a lo largo y ancho del Mediterráneo, incluso establecieron cambiantes alianzas, según conveniencia, con fuerzas extranjeras, involucrando a la Hélade en las grandes estructuras geopolíticas de la época, como parte activa y relevante de las mismas. *“Antes de que acabara el siglo VI, prácticamente todos los tiranos ya habían desaparecido, excepto en Sicilia, en las ciudades griegas de Asia y en las islas costeras en las que gobernaban como colaboracionistas de Persia. Los dos siglos siguientes, el V y el VI, fueron la gran época de la democracia griega (...).”*<sup>36</sup>.

## **I.II. Colonialismo heleno y la amenaza oriental: Lidia y Persia.**

El continuo evolutivo del mundo arcaico heleno parece fundamentarse en una profunda tensión político-social, derivada de una desigual distribución de las propiedades de explotación agrícola, la cual generará unos movimientos migratorios muy importantes que se consolidarán en el colonialismo fundacional<sup>37</sup> que arribará a todos los confines del Mediterráneo expansivamente. Aun así, el colonialismo no hará desaparecer la crisis, pues, en las πόλις continúan dándose instauraciones de nuevas formas de gobierno, como resultará la tiranía. *“En la práctica, las ocasiones que determinaron la partida de los colonos hacia la tierra extranjera variaron mucho; rivalidades entre los jefes políticos, deseo de aventuras, destierros pronunciados contra una parte del cuerpo social, ulteriormente espíritu de empresa inspirado por un*

---

<sup>36</sup> *Ibíd.* p. 333.

<sup>37</sup> *“(...) el concepto de de “colonización” como el de “colonia” tienen en nuestra lengua unas connotaciones determinadas que no son las que caracterizan el fenómeno que, con esos términos, pretendemos analizar, referido al mundo griego. Lo que nosotros llamamos, impropriamente, “colonia”, en griego se decía apoikia, término que implica una idea de emigración, más literalmente, de establecer un hogar (oikos) en otro lugar, distante del originario.”.* Domínguez Monedero, A. J. (1993) *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI. c. 4. La colonización griega*, p.97. Síntesis. Madrid, 1993.

*imperialismo político o comercial. Pero casi siempre existe en la base la necesidad de resolver por un medio radical un problema de superpoblación o una crisis agraria.*”<sup>38</sup>.

Los helenos, que al olvidar o perder sus signos de escritura, digamos “naturales”, la conocida como escritura lineal micénica, durante la Edad Oscura habían sido un pueblo ahistórico (aunque, sin duda, y más allá de Homero, su tradición oral poética religiosa y sapiencial era harto potente, como atestigua Aristóteles en su *Poética*: “Τῶν μὲν οὖν πρὸ Ὀμήρου οὐδενὸς ἔχομεν εἰπεῖν τοιοῦτον ποίημα, εἰκὸς δὲ εἶναι πολλούς.”<sup>39</sup>), en el siglo VIII adoptan y adaptan a su lengua escrita el alfabeto consonántico fenicio, de origen semítico, dando surgimiento al alfabeto vocálico-consonántico griego<sup>40</sup>. Heródoto da testimonio de la vinculación entre los alfabetos griegos y fenicios, así como la deuda del primero con el segundo, dice el historiador de Halicarnaso: “οἱ δὲ Φοίνικες οὗτοι οἱ σὺν Κάδμῳ ἀπικόμενοι, τῶν ἦσαν οἱ Γεφυραῖοι, ἄλλα τε πολλὰ οἰκίσαντες ταύτην τὴν χώραν ἐσήγαγον διδασκάλια ἐς τοὺς Ἕλληνας καὶ δὴ καὶ γράμματα, οὐκ ἐόντα πρὶν Ἕλλησι ὡς ἐμοὶ δοκέειν, πρῶτα μὲν τοῖσι καὶ ἅπαντες χρέωνται Φοίνικες· μετὰ δὲ χρόνου προβαίνοντος ἅμα τῇ φωνῇ μετέβαλλον καὶ τὸν ῥυθμὸν τῶν γραμμάτων. περιοίκεον δὲ σφέας τὰ πολλὰ τῶν χώρων τοῦτον τὸν χρόνον Ἑλλήνων Ἴωνες, οἱ παραλαβόντες διδασχὴν παρὰ τῶν Φοινίκων τὰ γράμματα,

---

<sup>38</sup> Chamoux, F. (1965) *La civilización griega en las épocas arcaica y clásica*, c. III *La época arcaica*, p.63. Traducción de J. De C. Serra Ràfols. Juventud. Barcelona, 1967.

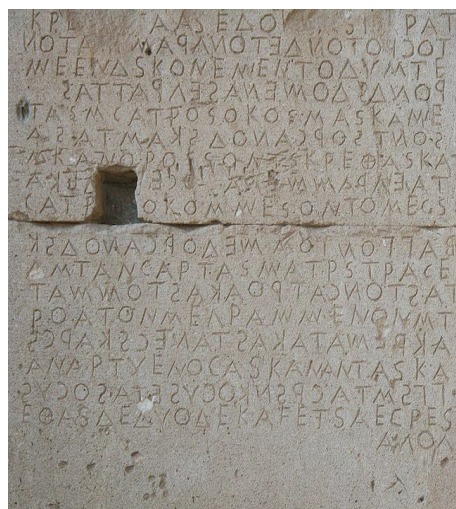
<sup>39</sup> Περὶ ποιητικῆς, 1448b, 25. Bekker (1831-1870) *Aristotelis opera omnia*, ed. I Versio electronica: Ulrisc Harsch. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.

<sup>40</sup> “*La adopción de la escritura alfabética permitía desde entonces conservar documentos de archivos: listas de magistrados, lista de vencedores en los Juegos, contestaciones de los oráculos; más tarde, leyes, decretos, tratados. (...) Una forma de historiografía, a decir verdad, mal separada de las tradiciones de la epopeya, aparece tímidamente a finales del siglo VIII (...) Los grandes historiadores del siglo V, Heródoto, Tucídides, han utilizado esas fuentes en la medida limitada que tenían necesidad de ello para cumplir sus propósitos. Gracias a estos textos (...) podemos bosquejar para lo esencial la historia de este periodo complejo en que el helenismo clásico acaba de formarse.*”. Chamoux, F. (1965) *La civilización griega en las épocas arcaica y clásica*, c. III *La época arcaica*, p.61. Traducción de J. De C. Serra Ràfols. Juventud. Barcelona, 1967.

μεταρρυθμίσαντες σφέων ὀλίγα ἐχρέωντο, χρεώμενοι δὲ ἐφάτισαν, ὥσπερ καὶ τὸ δίκαιον ἔφερε, ἐσαγαγόντων Φοινίκων ἐς τὴν Ἑλλάδα, Φοινικῆα κεκλήσθαι.”<sup>41</sup>



**Figura 1**<sup>42</sup>:



**Figura 2**<sup>43</sup>:

La lengua griega variaba dialectalmente según el territorio de la Hélade al comienzo del siglo VIII, de manera asaz establecida. Al principio de la Época Arcaica las variantes dialectales más destacadas eran el eolio, el jónico y el dórico, y el arcado-chipriota en la Isla de Chipre. La Época Oscura griega trajo movimientos migratorios desde Eolia, Doria y Jonia por áreas ocupadas por otras etnias de origen pre-helena, generalmente micénica, minoica y caria, aunque hay que resaltar que los nuevos asentamientos allende la Hélade continental, tanto jónicos como eólicos, se dieron en plazas donde no existían precedentemente colonias griegas. Así, los eolios, venidos desde Tesalia y Beocia, se asientan en Tenedos, Larisa, Temnos, Esmerina, Notion, Pitane y en la isla de Lesbos. Los jónicos, a su vez, desde el Ática, pueblan las Cícladas,

<sup>41</sup> Heródoto E. Τερφιογή LVIII, Fuente: Textum secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitulum secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.

<sup>42</sup> **Figura 1:** Ejemplo de escritura lineal micénica. Tablilla MY Oe 106, encontrada en Micenas en la "Casa del vendedor de aceite", circa 1250 a.C. Museo Arqueológico Nacional de Atenas, Tablilla 7671.

<sup>43</sup> **Figura 2:** Ejemplo de alfabeto griego. Leyes de Gortina de la Época Arcaica (siglo VI a. C.), inscritas en piedra a la manera del bustrofedon. Las leyes de Gortina son un código legal. Proceden del sur de de la isla de Creta. Fueron labradas en piedra en el siglo V a. C. Están escritas con letras enormes en una grupo de tablillas líticas adosadas a una muro, en los restos del ágora de Gortina. De la inscripción original tan sólo quedan 600 líneas.

así como la zona central de la costa asiática que bañan las aguas del Egeo oriental. A esta zona se le denominará: “Jonia”. La jonia albergaba una Liga, la conocida como: “Liga Jónica”, la cual se sustentaba principalmente en una alianza entre ciudades que se ubicaban en la costa anatólia y por las adyacentes ínsulas, a su vez denominada: “Dodecápolis” (aunque el listado de ciudades variará con el tiempo), fundamentalmente, eran éstas: Teos, Lebedos, Colofón, Mileto, Éfeso, Focea, Clazomene, Eritrea, Priene, Miunte, la isla de Quíos y la de Samos, patria de Pitágoras. Las πόλις fundacionales de colonias albergaban un determinante influjo político, espiritual y social sobre aquéllas, estas urbes eran conocidas como “μητρόπολις”.

Así, la presión demográfica, la crisis política y social, así como las limitaciones de los entornos físicos de la mismas πόλις desembocaron en la emigración como forma natural de expansión vital, para aquellos con menos posibilidades tanto materiales como políticas<sup>44</sup>. Por tanto, una de las formas de desenlace del αγώνισμός al que se enfrenta la aristocracia de las πόλις, es la creación de otras πόλις allende las propias<sup>45</sup>. Organizándose expediciones marítimas se buscaron lugares apropiados para establecer asentamientos urbanos. Se podría catalogar en tres tipos distintos las formas de establecimientos coloniales helenos, a saber: ἀποκία; ἐμπόπιον; κληρουχία. La primera referida, ἀποκία, es la forma colonial urbana más antigua, la segunda, ἐμπόπιον, son primordialmente colonias establecidas en aras de lo mercantil, pequeñas factorías y sitios concretos de intercambio la configuran, y, la tercera, κληρουχία, son lotes de

---

<sup>44</sup> “(...) la verdadera importancia de la colonización en el desarrollo histórico griego reside, ante todo, en el hecho de que la misma dio origen y liberó toda una serie de recursos y potencialidades que la conformación de la polis había contribuido a crear y que, meced a la reproducción hasta la saciedad del esquema, propició el desencantamiento de conflictos internos, pero también puso las bases sobre las que se iba a proceder a su superación (o, al menos, a intentarlo)”. Domínguez Monedero, A. J. (1993) *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI*. 4. *La colonización griega*, 4.4.2 *La colonización, factor básica en la formación de la polis* p.134. Síntesis. Madrid, 1993.

<sup>45</sup> “(...) la colonización se halla en función de la constitución de la polis griega y al servicio de la misma. La colonización, simultánea a dicho proceso, sirve en buena medida de estímulo al mismo, le imprime un dinamismo desconocido hasta entonces; no es casual que, en menos de cincuenta años, se produzcan en Grecia transformaciones de tal calibre y magnitud (...)”. *Ibíd.* 4. *La colonización griega*, 4.1 *La colonización, en función de, y al servicio de la constitución de la polis griega*. p.101.



tierra que han sido sorteados, y son el tipo de establecimiento colonial más moderno, generalmente éstos están estrechamente ligados con posiciones estratégicas militares. Las colonias, como ya se señaló, se mantenían vinculadas y dependientes comercialmente, políticamente y religiosamente de las μητρόλις. Sin duda, las vías comerciales entre el Mediterráneo oriental y Grecia, ya al inicio del siglo VIII, estaban asentadas, y aunque éstas contaban con un claro dominador comercial, como era el pueblo fenicio, los helenos supieron sacarles rédito. Movidos por el crecimiento demográfico y por las oportunidades, tanto económicas como civilizadoras, la expansión colonial helena se intensificará en la primera mitad del siglo VII.

Aun así, no todas las πόλις, en esta primera etapa colonizadora, tuvieron el mismo protagonismo, de hecho, algunas de ellas como Atenas o Tebas, en el Ática y en Beocia, no tuvieron participación alguna, y en el caso de Lacedemonia sólo fundó una colonia, en concreto la de Tarento. El verdadero impulso de la expansión helena viene dado por aquellas πόλις con más imposibilidades de crecimiento territorial debido a un entorno geográficamente limitado en lo espacial. De hecho, muchas de estas πόλις, en mayor o menor medida, se hallaban confrontadas y delimitadas por el mar, lo que implica que las πόλις de la Grecia oriental fueran el punto neurálgico de la expansión colonial. Así, la expansión colonial, que se dio en varias etapas, se extendió por la Península Calcídica, al Este de la Grecia continental, hasta las “Columnas de Hércules”, en los límites de aquel mundo. Los fundadores de las colonias, denominados “οἰκεστίς”, eran tratados como héroes, dice Chamoux: *“Los fundadores de las ciudades coloniales recibieron frecuentemente honras de héroes, que se les rendía junto a su tumba, con frecuencia situada en el centro de la ciudad, en el ágora.”*<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> Chamoux, F. (1965) *La civilización griega en las épocas arcaica y clásica*, c. VI Ritos y dioses, p.183. Traducción de J. De C. Serra Ràfols. Juventud. Barcelona, 1967.

La colonización en el Mediterráneo occidental originó una de las áreas helenizadas del mundo antiguo más importante y floreciente, la conocida como: “Μεγάλη Ἑλλάς”, ubicada geográficamente en la isla sícula y por la parte meridional de la Península Itálica. Ciudades al sur del país que hoy denominamos Italia, por citar algunas, como Taras, Lócride, Elea, Turio, Cumas, la misma Tarento, Síbaris, Parténope, Reghion o Crotona (ciudad crucial en el derrotero vital, filosófico y religioso de Pitágoras de Samos) forman parte de la Magna Grecia; en Sicilia, a su vez, hallamos, entre otros, lugares como Siracusa, Leontino, Catania, Ácragas, Gela o Μέγαρα Hiblea. En la Magna Grecia se fundó, por Pitágoras el jónico, lo que en la antigüedad se llamó “Escuela itálica” de filosofía, una tradición doxográfica del siglo III d. C. así nos lo dice: “Φιλοσοφίας δὲ δύο γεγόνασιν ἀρχαί, ἢ τε ἀπὸ Ἀναξίμανδρου καὶ ἢ ἀπὸ Πυθαγόρου· τοῦ μὲν Θαλοῦ διακηκοότος, Πυθαγόρου δὲ Φερεκύδης καθηγήσατο. Καὶ ἐκαλεῖτο ἢ μὲν Ἴωνική, ὅτι Θαλῆς Ἴων ὢν, Μιλήσιος γάρ, καθηγήσατο Ἀναξίμανδρου· ἢ δὲ Ἴταλικὴ ἀπὸ Πυθαγόρου, ὅτι τὰ πλεῖστα κατὰ τὴν Ἰταλίαν ἐφιλοσόφησεν.”<sup>47</sup>.

No se detuvo la dinámica colonizadora de aquellas ciudades griegas en las tierras de Italia, extendiéndose hasta la Península Ibérica, donde fundaron Hemeroscopeion, en la actual Denia, Alicante, y Emporion, en Girona, y, además, establecieron comercio con la afamada ciudad íbera de Tartessos. Heródoto nos habla del contacto con este pueblo íbero con dos ciudades griegas jónicas, Samos<sup>48</sup> y Focea,<sup>49</sup> ambas, como ya se

---

<sup>47</sup> Diógenes Laercio. *Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκμησάντων*. I. Προοίμιον, 13. Fuente: Wikisource. Existen dos traducciones actuales de esta obra al castellano: Gual, Carlos (2007) *Vidas de los filósofos ilustres*. Alianza. Madrid, 2007; Bredlow, Luís (2010) *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Lucina. Zamora, 2010.

<sup>48</sup> “πυθόμενοι δὲ οἱ Σάμιοι παρὰ τοῦ Κορωβίου τὸν πάντα λόγον, στία οἱ ἐνιαυτοῦ καταλείπουσι. αὐτοὶ δὲ ἀναχθέντες ἐκ τῆς νήσου καὶ γλιχόμενοι Αἰγύπτου ἔπλεον, ἀποφερόμενοι ἀπὸ πηλιώτη ἀνέμου· καὶ οὐ γὰρ ἀνίει τὸ πνεῦμα, Ἡρακλέας στήλας διεκπερήσαντες ἀπίκοντο ἐς Ταρτησσόν, θείῃ πομπῇ χρεώμενοι.” Heródoto IV, CLII, 2. Fuente: Textum secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitulum secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.

<sup>49</sup> “πρώτη δὲ Φωκαίῃ Ἴωνίης ἐπεχείρησε. οἱ δὲ Φωκαῖες οὗτοι ναυτιλίῃσι μακρῆσι πρώτοι Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, καὶ τὸν τε Ἀδρίην καὶ τὴν Τυρσηνίην καὶ τὴν Ἴβηρίην καὶ τὸν Ταρτησσόν οὗτοι εἰσὶ οἱ καταδέξαντες ἐναυτίλλοντο δὲ οὐ στρογγύλησι νηυσὶ ἀλλὰ πεντηκοντέροισι. ἀπικόμενοι δὲ ἐς τὸν Ταρτησσόν προσφιλέες ἐγένοντο τῷ βασιλεῖ τῶν Ταρτησίων, τῷ οὖνομα μὲν ἦν, Ἀργανθόνιος,

señaló, partes integrantes de la “Dodecápolis”. Focea entró en conflicto armado naval contra los fenicios de la ciudad púnica de Cartago en coalición con los etruscos, fue en el siglo VI donde se enfrentaron ambos pueblos y sus intereses encontrados en la Batalla de Alalia, en juego el dominio sobre la isla de Córcega. Los griegos salieron derrotados. Esta batalla por Córcega y la consecuente derrota Focea marcan el fin de la expansión colonial helena por el Mediterráneo occidental, además, todas aquellas colonias sitas en la Península Ibérica, así como en el sur de Francia quedaron desconectadas de sus correspondientes metrópolis, perdiendo éstas influencia y aporte.

El colonialismo heleno abasta en su movimiento expansivo tres grandes regiones del Mediterráneo: en el Mediterráneo occidental, las que ya hemos mencionado, la “Magna Grecia” y las colonias en la península Ibérica; al oriente, en la península Calcídica, Tracia, Tasos, y por el Mar Negro, denominado por los helenos como el “Mar hospitalario”, Εὔξεινος Πόντος, fundarán, en lugares estratégicos claves para el acceso a este mar, colonias como son Sinope, Quersoneso, Calcedón y Bizancio. Además, al sudeste del Mediterráneo, los helenos en África se establecen en Cirene, Libia, y en Egipto (tierra tan poco proclive para la colonización, debido, sobre todo, al carácter hermético y xenófobo del pueblo que aquellos lugares poblaba) recibirán la concesión faraónica de Naucratis<sup>50</sup>, administrada por la “Dodecapólis”. Incluso, en la Época Arcaica, se da el mito del περίπλους, en el que se narra la navegación de un grupo de

---

ἐτυράννευσε δὲ Ταρτησοῦ ὀγδώκοντα ἔτεα, ἐβίωσε δὲ πάντα εἴκοσι καὶ ἑκατόν. τούτῳ δὴ τῷ ἀνδρὶ προσφιλέες οἱ Φωκαῖαιες οὕτω δὴ τι ἐγένοντο ὡς τὰ μὲν πρῶτα σφέας ἐκλιπόντας Ἰωνίην ἐκέλευε τῆς ἑωυτοῦ χώρας οἰκῆσαι ὅκου βούλονται· μετὰ δέ, ὡς τοῦτό γε οὐκ ἔπειθε τοὺς Φωκαῖαιας, ὁ δὲ πυθόμενος τὸν Μῆδον παρ’ αὐτῶν ὡς αὐξοίτο, ἐδίδου σφι χρήματα τεῖχος περιβαλέσθαι τὴν πόλιν, ἐδίδου δὲ ἀφειδέως· καὶ γὰρ καὶ ἡ περίοδος τοῦ τεῖχος οὐκ ὀλίγοι στάδιοι εἰσὶ, τοῦτο δὲ πᾶν λίθων μεγάλων καὶ εὖ συναρμοσμένων.” *Ibid.* I, CLXIII, 1-4.

<sup>50</sup> “Doce ciudades compartían la responsabilidad de esta factoría privilegiada; todas eran ciudades del Asia Menor, como Mileto, Focea, Cnido, o Halicarnaso, o de grandes islas como Samos, Quíos o Rodas. Sólo Egina representaba la Grecia propia en ese concierto. El establecimiento fue asombrosamente próspero hasta la conquista de Egipto por Cambises en 52; las naves griegas llevaban allí la plata sacada de las minas de Sifnos o de Tracia y cargaban los cereales del delta. Cada cual encontraba ventajas en un tráfico tan fructuoso.” Chamoux, F. (1965) *La civilización griega en las épocas arcaica y clásica*, c.III *La época Arcaica*. p.75. Traducción de J. De C. Serra Ràfols. Juventud. Barcelona, 1967.

navegantes griegos provienientes de la colonia de Massalia por el Océano, esto es, más allá de las Columnas de Hercules, arribando a las costa atlánticas de Europa; estas rutas ya eran conocidas y transitadas por navegantes fenicios y tartessos en la Edad del Hierro; estos rumbos que llegaban hasta Britania, eran conocidos como: “Ruta del estaño”<sup>51</sup>.

Sin duda, podemos afirmar que la colonización helena fue trascendental para la propia historia griega, pero, sin duda, también es crucial para el ámbito histórico-político del Mediterráneo, donde aquélla imprimirá su particular impronta, obviamente, a la vez que ésta recibirá el influjo<sup>52</sup>, en mayor o menor medida, de otras culturas, como resultarán la de fenicios, egipcios, lidios, íberos, tracios, etc. Aun así, es indudable que la mayor influencia vertida sobre los helenos proviene de Oriente. A este respecto señala Chamoux: “(...) desde largo tiempo, la influencia del pensamiento y sobre todo de las artes orientales no cesaba de ejercerse sobre la civilización griega entera. El siglo VII y la primera mitad del VI llevan en nuestras clasificaciones arqueológicas el nombre de “período orientalizante”. El comercio con los mercados orientales, primero mediante el intermedio de los fenicios, después directamente, lo mismo por la vía marítima que por la terrestre de Anatolia, había extendido en el mundo griego los productos del artesanado asiático: piezas de orfebrería, tejidos, marfiles esculpidos y utensilios de bronce. (...) las influencias del Asia se manifestaban sobre las costumbres,

---

<sup>51</sup> Cfr. Cunliffe, B, (1955) *Iron Age Britain*, pp. 38-39 English Heritage. Londres, 1995.

<sup>52</sup> Vamos a referir un ejemplo de influencia extranjera, en este caso negativa, sobre los griegos. En concreto, atañe a los jonios del siglo VI que comienzan a adoptar costumbres y maneras propias al orientalismo proveniente de Lidia, nos informa Jenófanes de Colofón, frag.3 D, traducción C. García Gual: “Habiendo aprendido de los lidios inútiles lujos mientras estaban exentos de odiosa tiranía, acudían al ágora no menos de mil en total, con mantos teñidos de púrpura todos, jactanciosos, ufanos de sus muy cuidadas melenas impregnados de ungüentos de aroma exquisito”. Las palabras de Jenófanes cobran mayor sentido comparadas con el fragmento 60 D/114 W de Arquíloco, dice éste: “Οὐ φιλέω μέγαν στρατηγὸν οὐδὲ διαπεπλεγμένον οὐδὲ Βοστρύχοισι γὰρρον οὐδ’ ὑπεξυρημένον. ἀλλὰ μοι σμικρός τις εἶη καὶ περὶ κῆμασ ἰδεῖν ροικός, ἀσφαλεώς βεβηκώς ποσσὶ καπδῆς πλέως.” 60 D/114 W (Snell); vv.1-2: Dio prus. or 33 17 (I, 302 Arnim); vv. 3-4 Galen. In Hippocr. de antic. 3 (XVIII, 1, p. 537 Kühn). Archilochos, *Ἰμβοὶ Τετράμετρα*. Textus: (Diehl) *Anthologia Lyrica Graeca*, fasc. III, ed. E. Diehl/R. Beutler, Leipzig, 1952. (Snell) *Frügriechische Lyriker II: Archilochos, Semonides, Hipponax*, ed. B. Snell, Berlin/DDR 1976. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.

*el pensamiento y el arte. (...) Creencias religiosas y mitos toman forma imitando tradiciones orientales: la Artemisa efesia, la Afrodita de Pafos, el Apolode Dídimos, cerca de Mileto, tienen más de un trazo tomado de las divinidades asiáticas. Los monstruos que la mitología acoge gustosamente, esfinge o grifo, gorgona o quimera, sirena o pegaso, proceden del folklore asiático o se inspira en sus creaciones. (...) Incluso en la música, la aportación anatolia es considerable; los griegos le deben dos de los modos fundamentales: el modo frigio y el modo lidio.”<sup>53</sup>.*

Pero, también la cultura y el espíritu civilizador de la πόλις se proyectarán más allá del Egeo<sup>54</sup>; un espíritu y cultura que, a su vez, estaban en pleno desarrollo de conformación, como la misma πόλις en sí. Mas, no sólo la expansión colonial helena halló vicisitudes adversas en el Mediterráneo Occidental, como vimos a tenor de la Batalla de Alalía (también conocida como la Batalla del Mar Sardo) por el predominio entre helenos y púnicos por la isla corsa, sino que, además, en el extremo oriental del Mediterráneo, en la Hélade entre Anatolia y la Grecia continental, el mundo heleno se vio amenazado por dos focos beligerantes distintos, a saber: Lidia, con la dinastía Mérmnada y la Persia de los Aqueménidas. Dice Chamoux: “(...) en el mismo momento en que ese arte y esta civilización sacan beneficios de la aportación asiática sin dejarse dominar por ella, se dibuja una amenaza terrible, procedente de ese oriente hasta

---

<sup>53</sup> Chamoux, F. (1965) *La civilización griega en las épocas arcaica y clásica*, c. III *La época arcaica*, p.93-94. Traducción de J. De C. Serra Ràfols. Juventud. Barcelona, 1967.

<sup>54</sup> “(...) a la colonización se debe, en último término, el surgimiento de algunas de las culturas que durante buena parte del primer milenio a. C alcanzarán cierto protagonismo. Así, no es dudoso que el mundo etrusco tiene una deuda importante con Grecia, como también el ibérico, por no mencionar a las poblaciones que habitan en la Galia y Europa Central (...), todo ello por no hablar de la influencia sobre territorios que, (...), también habrán recibido su parte de la herencia helénica, como pueden ser tracios y escitas. Es patente también el peso de lo griego sobre el mundo romano desde época arcaica y, por supuesto, sobre las poblaciones prehelénicas de Italia y Sicilia y sobre determinados ambientes fenicio-púnicos. En cada uno de estos grupos humanos variarán los elementos helénicos aceptados y los rechazados, así como la intensidad con que ello tiene lugar, pero en todos ellos se puede rastrear cómo la acción de las poleis que en sus proximidades se instalan tuvo un todos los casos consecuencias importantes.”. Domínguez Monedero, A. J. (1993) *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI. 4. La colonización griega, 4.4.1 La colonización, creación de una nueva estructura política fuera del ámbito del Egeo* pp.132-133. Síntesis. Madrid, 1993.

*entonces fuente de riquezas y de provechos y de repente cargado de un peligro mortal para el helenismo.*”<sup>55</sup>.

En cuanto a Lidia, señalaremos que en la primera mitad del siglo VII, la dinastía Mérmnada, con Giges como fundador, desde Sardes inicia incursiones armadas contra la Jonia. Las primeras πόλεις que se verán amenazadas serán: Colofón, Mileto y Esmirna, esta última llegó a ser destruida por completo. Los sucesores de Giges: Ardis, Sadiates y Aliates<sup>56</sup>, desde el siglo VII al VI continuarán tal política bélica. No es casual este estado de permanente hostilidad, para poder considerar al mismo como uno de los factores claves para la aventura colonial de las ciudades de la Jonia por el Mediterráneo, y, ante todo, en la que se da en la franja temporal del siglo VII en su segunda mitad. La destrucción de Esmirna, así como el ataque sobre las ciudades de la Jonia, sin duda, apuntan, irremisiblemente, a que el esplendor y bonanza de la Grecia oriental era codiciado por Lidia, y que ésta era militarmente más potente que aquélla. La culminación de esta política beligerante de dominación por parte de la dinastía Mérmnada alcanza su máxima expresión con Creso, hijo de Aliates, pues con éste muchas ciudades de la Helade costera anatólica, de ascendencia e influencia jónica, eólica y doria, caerán en la total sumisión a Lidia; estas son las palabras de Heródoto a tenor de Creso: “Κροῖσος ἦν Λυδὸς μὲν γένος, παῖς δὲ Ἀλυάττεω, τύραννος δὲ ἐθνέων τῶν ἐντὸς Ἰαλίου ποταμοῦ, ὃς ῥέων ἀπὸ μεσαμβρίας μεταξύ Συρίων τε καὶ Παφλαγόνων ἐξίει πρὸς βορρῆν ἄνεμον εἰς τὸν Εὐξείνιον καλεόμενον πόντον. οὗτος ὁ

---

<sup>55</sup> Chamoux, F. (1965) *La civilización griega en las épocas arcaica y clásica*. III. *La época arcaica*, p.94. Traducción de J. De C. Serra Ràfols. Juventud. Barcelona, 1967.

<sup>56</sup> “*Después de un largo período de hostilidades, Aliates había sabido hacer la paz con Mileto, firmar con ella un tratado de amistad y abrir sus Estados al comercio griego. Los cambios fueron fructuosos entre los puertos jonios, que importaban mercancías procedentes de Egipto o del mar Negro, lo mismo que de la Grecia propia o del Extremo Occidente, y el mercado de Sardes, del que la fama hacía una ciudad de lujo y de placer. Los griegos se acomodaron con bastante facilidad a una sujeción para con el helenismo. Aliates se caso con una griega, Creso acogió a Solón en su corte; el uno y el otro llenaron de magníficos presentes el santuario de Delfos, y los delfianos en cambio concedieron a Creso el derecho de ciudadanía. Gracias a estas relaciones cordiales con la Lidia, las ciudades griegas de la Jonia conocieron durante la primera mitad del siglo VI un período de gran prosperidad.*”. *Ibíd.* p.92.

Κροῖσος βαρβάρων πρῶτος τῶν ἡμεῖς ἴδμεν τοὺς μὲν κατεστρέψατο Ἑλλήνων ἐς φόρου ἀπαγωγὴν, τοὺς δὲ φίλους προσεποιήσατο. κατεστρέψατο μὲν Ἴωνάς τε καὶ Αἰολέας καὶ Δωριέας τοὺς ἐν τῇ Ἀσίῃ, φίλους δὲ προσεποιήσατο Λακεδαιμονίους. πρὸ δὲ τῆς Κροίσου ἀρχῆς πάντες Ἕλληνες ἦσαν ἐλεύθεροι· τὸ γὰρ Κιμμερίων στράτευμα τὸ ἐπὶ τὴν Ἴωνίην ἀπικόμενον Κροίσου ἐὸν πρεσβύτερον οὐ καταστροφή ἐγένετο τῶν πολιῶν ἀλλ' ἐξ ἐπιδρομῆς ἀρπαγῆ.<sup>57</sup>

**Figura 3**<sup>58</sup>



Es de destacar en las palabras del de Halicarnaso que, aparte de subrayar que será Creso el primer bárbaro que subyugará a los helenos, el soberano de los lidios mantendrá relaciones de amistad con Lacedemonia; así, por un lado nos hallamos ante un conquistador de griegos, y, por otro, este mismo personaje resulta ser filoheleno;

<sup>57</sup> Heródoto I, VI.1-4. Fuente: Textun secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitul secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.

<sup>58</sup> **Figura 3:** Creso en la pira. Cara A de un ánfora ática de figuras rojas, *circa* 500- 490 a. de C. Provenza, Vulci. Museo de Louvre, Departamento de antigüedades griegas, etruscas y romanas, Sully, planta primera, sala 43, urna 19. Número de catálogo: G197. Durand Collection, 1836. Fotografía: Bibi Saint-Pol, 2007.

incluso éste mantendrá relación con los oráculos griegos más importantes; dice Heródoto al respecto: “μετὰ ὧν τὴν διάνοιαν ταύτην αὐτίκα ἀπεπειρᾶτο τῶν μαντείων τῶν τε ἐν Ἑλλάσσι καὶ τοῦ ἐν Λιβύῃ, διαπέμψας ἄλλους ἄλλη, τοὺς μὲν ἐς Δελφοὺς ἰέναι, τοὺς δὲ ἐς Ἄβας τὰς Φωκέων, τοὺς δὲ ἐς Δωδώνην· οἱ δὲ τινὲς ἐπέμποντο παρὰ τε Ἀμφιάρεων καὶ παρὰ Τροφώνιον, οἱ δὲ τῆς Μιλησίης ἐς Βραγχίδας.”<sup>59</sup>. Empero, el poder de Lidia y de Creso, y la Hélade misma, se habrán de enfrentar a un enemigo mayor en poderío: Ciro “el grande”, rey de los persas. Sardes, la capital del imperio lidio es derrotada junto a Creso que es hecho cautivo<sup>60</sup>, entre el 547 y el 546. Comienza la conquista Persa en Jonia.

Así, las ciudades helenas sometidas al último de los Mérmnada quedarán, tras la derrota de éste a manos del persa, en una peliaguda situación, debido a que Ciro les había ofrecido, si abandonaban la influencia de Creso para formar parte del dominio de Persia, un pacto en cierta manera favorable para ellas, mas éstas lo rehusaron. Ante este estado de cosas, los embajadores griegos ante Ciro peticionan a cambio de su capitulación poder, al menos, mantener las prerrogativas que tenían bajo el dominio de Creso, será ahora Ciro quien rehúse. Jonios y eolios están abocados a la guerra contra Ciro, éstos piden soporte a Lacedemonia, ésta se mantendrá al margen. Persia da inicio a la conquista de Jonia, corre el año 545. En un principio, las ciudades helenas ofrecen resistencia al avance persa, sin embargo, paulatinamente la conquista de Ciro se consolida. Ciudades como Teos y Focea son semiabandonadas. La situación ahora es ésta: Jonia es anexionada a la satrapía persa de Lidia. Para mantener el poder Ciro fomento la tiranía en las ciudades orientales de Grecia que estaban bajo su domoño; Aristágoras en Cícico, Dafnis en Abidos, Estratis en Quios, Lámpsaco en Hipoclo,

---

<sup>59</sup> Heródoto A. *Κλειώ*, XLVI 2. Fuente: Textum secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitulum secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo. XLVI 2.

<sup>60</sup> Cfr. Baquílides III, 32-69; Heródoto I, 86-87.



Herofanto en Pario, Aristón en Bizancio, Histeo en Mileto o Metrodoro en Proconeso, son algunos de estos tiranos favorecidos por Ciro, (Heródoto, IV, 137,2-3). Dice Domínguez Monedero a tenor de esta tiranía filopersa en la ciudades de la Hélade asiática: “(...) *la unipersonalidad del régimen y el apoyo persa que el tirano y su entorno recibían, hicieron de este procedimiento el más adecuado para mantener bajo control las aún poderosas ciudades greco-orientales. Al tiempo, los persas se garantizaban así el apoyo del tirano e, indirectamente, podían disponer de los interesantes recursos humanos, en ocasiones sumamente cualificados, que habitaban esas ciudades.*”<sup>61</sup> En el albor del siglo V, las ciudades helenas jónicas se rebelarán.

### **I. III. La isla de Samos:**

Σάμος es una isla próxima a la costa occidental del Asia menor o Anatolia, de la cual dista a 1,8 km, bañada por el Egeo, al Sur de la isla de Quíos, al Septentrión tiene el archipiélago de Patmos. Pertenece al grupo de islas denominadas “Espóradas”, en concreto, a las “Espóradas del Este”. Samos, según la tradición, ya como cuna, ya como lugar de adopción, es la patria de Pitágoras. La extensión de terreno firme de la isla es considerable, su superficie es de 477, 39 km<sup>2</sup>, su longitud es 43 km y su amplitud es de 13 km. De costas escarpadas, alberga varias llanuras, de las que destaca Κάμπος χώρας, en la costa meridional; su estructura lítica es calcárea y su origen volcánico; de vegetación mediterránea. Tiene dos grupos montañosos, el uno, el Ampelos de 1.137 m, y el otro, el Kerkis de 1.437 m, siendo éste el punto máximo en altura de la isla.

---

<sup>61</sup> Domínguez Monedero, A. J. (1993) *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI. c. 8 Asia menor e islas del Egeo durante el siglo VI a. C. 8.3.2 La conquista persa de la Grecia del Este. Resistencia y colaboración.* p.239. Síntesis. Madrid, 1993.

**Figura 4**<sup>62</sup>:



Samos estaba habitada desde la Edad de Piedra. Conoció a distintos pueblos, como resultan los léleges y los carios. Desde el siglo X será poblada por aquellos jonios que arriban desde Epidauro<sup>63</sup>. Sus profusos bosques eran fuente excelente para la construcción naval. Sus olivos y sus viñedos la hacían productora de aceite y vino -del cual, por cierto, Estrabón<sup>64</sup> no hace grandes elogios-. Samos se erigió, en el transcurso de la Época arcaica, en uno de los puntos neurálgicos más representativos y destacados de la Hélade, tanto en lo cultural, como en lo económico, así como en lo militar. Los

---

<sup>62</sup> **Figura 4:** Panorama de satélite de la isla de Samos. Fuente. Nasa World Wind screenshot. {{PD-USGov-NASA}} Category: Maps of Greece. 2005. Nasa World Wind screenshot. {{PD-USGov-NASA}} Category: Maps of Greece. 2005.

<sup>63</sup> “Quizás nuevos descubrimientos arqueológicos nos permitan rastrear una ocupación griega ininterrumpida o casi continua, pero en la actualidad sólo podemos afirmar que se dio un aumento significativo de la prosperidad y muy posiblemente de la inmigración durante el periodo geométrico.”. Santos Yanguas, N. y Picazo, M. (1980) *La colonización griega. I. Última fase del establecimiento de los griegos en la cuenca del Egeo. Colonias griegas orientales.* p. 44. Akal, 1980

<sup>64</sup> Cfr. Estrabón, X, 1,6; XIV, 1, 15 (¿?)

aristócratas samios, γεωμόποι<sup>65</sup>, eran grandes terratenientes que utilizando con sagacidad la posición geoestratégica de Samos supieron promover y desarrollar el comercio vía marítima, creando, a este efecto, una vasta y compleja red de conexiones relacionales mercantiles y políticas<sup>66</sup>. Estas estructuras comerciales se asentaron a lo largo del siglo VII y a lo ancho del mundo conocido. Por añadidura, la suma de adquisiciones internas y de la demanda externa de mercaderías suntuosas, hizo proliferar un grupo importante de artesanos especializados. De hecho, el estilo jónico adquirirá en el siglo VI la mejor fama y prestigio por todo el Mediterráneo; uno de los centros productores más relevantes de tal estilo, sin duda, fue la isla de Samos. Samos estaba favorecida económicamente por su presencia en Naucratis, así como por otras colonias diseminadas desde las regiones del Ponto hasta el sur del Egeo.

Uno de los más afamados de estos artesanos fue Teodoro de Samos. Es a Teodoro a quien se le atribuye la invención del cartabón<sup>67</sup>, el nivel, la llave y la regla<sup>68</sup>. Además, en el plano arquitectónico, se le relaciona, junto a su padre Reco, con el segundo templo

---

<sup>65</sup> Cfr. Nota 22.

<sup>66</sup> El mayor afán de los geomoros samios era afianzar la influencia del isla en la costa anatolia, entrando en conflicto con la ciudad de Priene, colonia de Beocia, en la costa caria. Esta ciudad guardaba una influencia religiosa en la región jónica importantísima, albergaba en su tierra el templo Panjonio, y otros destacados templos como serían los dedicados a Atenea, Deméter y Poseidón. Cfr. Domínguez Monedero, A. J. (1993) *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI. c. 8 Asia menor e islas del Egeo durante el siglo VI a. C.* 8.2.2 *Samos y la tiranía de Policrates* p.234. Síntesis. Madrid, 1993. Debemos considerar, en cuanto a la rivalidad religiosa con Priene, que la ciudad de Samos desde la Época Oscura representaba el centro heleno del culto a Hera.

<sup>67</sup> Si a Teodoro se le atribuye la invención del cartabón, a Pitágoras se le adjudica la invención de la escuadra. Dice Vitruvio en su *De Architectura Libri Dicem*; IX, praef. 6 y 7: “*Item Pythagoras normam sine artificis fabricationibus inventam ostendit, et quod magno labore fabri normam facientes vix ad verum perducere possunt, id rationibus et methodis emendatum ex eius praeceptis explicatur. Namque si sumantur regulae tres e quibus una sit pedes III altera pedes IV tertia pedes V, eaeque regulae inter se compositae tangant alia aliam suis cacuminibus extremis schema habentes trigoni, deformabunt normam emendatam. Ad eas autem regularum singularum longitudes si singula quadrata paribus lateribus describantur, quod erit trium latus, areae habebit pedes VIII, quod III, XVI, quod V erit, XXV. Ita quantum areae pedum numerum duo quadrata ex tribus pedibus longitudinis laterum et quattuor efficiunt, aequae tantum numerum reddidit unum ex quinque descriptum. Id Pythagoras cum invenisset, non dubitans a Mysis se in ea inventione moitum, maximas gratias agens ostias dicitur his immolavisse. Ea autem ratio quemadmodum in multis rebus et mensuris est utilis, etiam in aedificiis scalarum aedificationibus uti temperatas habeant graduum librationes est expedita.*” Vitruvio, *De Architectura Libri Dicem*, edidit F. Krohn. Lipsiae (Leipzig) : in aedibus B.G. Teubner, 1912.

<sup>68</sup> Cfr. Llorente Díaz, Marta (2000) *El saber de la arquitectura y de las artes. La formación de un ámbito de conocimiento desde la antigüedad hasta el siglo XVII. I. Primeros fragmentos: Antigüedad*, p.41 y nota 56. U.P.C. Barcelona, 2000.

dedicado a Hera en Samos, “Hereo”<sup>69</sup>, el primero era de estilo dórico, destruido en la contienda contra los lacedemonios, y el otro jónico, así como la ejecución de la Vía Sacra, de 7 km, que iba desde la ciudad de Samos hasta el templo de la diosa Ἥρη<sup>70</sup>; se le relaciona, con los trabajos de ingeniería y arquitectura del Templo de Artemisa en Éfeso, dice René Ménéard: “*Teodoro de Samos había comenzado igualmente el famoso Templo de Éfeso, o al menos había consolidado el fondo pantanoso en que había de edificarse (...)*”<sup>71</sup>; Pausanias<sup>72</sup> da noticia de que Teodoro había construido un edificio público en Lacedemonia denominado “σκιάς”. También se le atribuye una obra maestra de la orfebrería de la antigüedad: el anillo de oro con esmeralda grabada del tirano samio Polícrates; Heródoto nos cuenta una curiosa historia a tenor de Polícrates y su anillo: “ταῦτα ἐπιλεξάμενος ὁ Πολυκράτης καὶ νόφ λαβὼν ὡς οἱ εὖ ὑπετίθετο Ἄμασις, ἐδίζητο ἐπ’ ᾧ ἂν μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀσηθείη ἀπολομένῳ τῶν κειμηλίων, διζήμενος δὲ εὗρισκε τόδε. ἦν οἱ σφρηγὶς τὴν ἐφόρει χρυσόδετος, σμαράγδου μὲν λίθου ἐοῦσα, ἔργον δὲ ἦν Θεοδώρου τοῦ Τηλεκλέος Σαμίου. ἐπεὶ ὦν ταύτην οἱ ἐδόκεε ἀποβαλεῖν, ἐποίησε τοιάδε: πεντηκόντερον πληρώσας ἀνδρῶν ἐσέβη ἐς αὐτήν, μετὰ δὲ ἀναγαγεῖν ἐκέλευε ἐς τὸ πέλαγος: ὡς δὲ ἀπὸ τῆς νήσου ἐκάς ἐγένετο, περιελόμενος τὴν σφρηγίδα πάντων ὀρώντων τῶν συμπλόων ῥίπτει ἐς τὸ πέλαγος. τοῦτο δὲ ποιήσας ἀπέπλεε, ἀπικόμενος δὲ ἐς τὰ οἰκία συμφορῆ ἔχρᾱτο.”<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> “En el Heraion, donde se levantó posteriormente el gran templo, los niveles micénicos se hallan cubiertos inmediatamente por depósitos griegos geométricos del siglo VIII, (...) los arqueólogos han pensando que el más antiguo de los templos podría datar del siglo IX.”. Santos Yanguas, N. y Picazo, M. (1980) *La colonización griega. I. Última fase del establecimiento de los griegos en la cuenca del Egeo. Colonias griegas orientales*. p. 44. Akal, 1980

<sup>70</sup> El nombre de la diosa en dialecto jónico se mantiene como en el griego homérico.

<sup>71</sup> Ménéard, R., y Sauvgeot, C. (1925) *EL trabajo en la antigüedad: I. Agricultura-industria; II. Arquitectura-Comercio, Bellas Artes. Arquitectura Griega: Nociones históricas*, p. 55 Traducción D. Vaca. Maxtor. Valladolid, 2003.

<sup>72</sup> Cfr. Paus. III, 12, 10.

<sup>73</sup> Heródoto III, XLI. 1-2. Fuente: Textum secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitulum secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.

Samos comienza el siglo VI en conflicto. Febias es nombrado αἰσυμνήτης, en detrimento del gobierno aristocrático de los terratenientes, al poco, comienza la tiranía de Demoteles, a la caída de éste, retorna el gobierno de los γεωμόροι, éstos, de nuevo, en el 590 son apartados del poder por un “*coup d’État*” promovido por un grupo de generales samios relacionados con la colonia de Perinto, ayudados por megareos cautivos. A los pocos años de estos eventos, Silosón, muy posiblemente, uno de los generales que se alzaron contra los aristócratas, abuelo de Polícrates, alcanzará la tiranía, “(...) la cual se iba a mantener entre sus descendientes hasta el inicio del siglo siguiente de forma casi continua (...)”<sup>74</sup>. En el 560 Eaces, padre de Polícrates, se convierte en tirano, pero es derrocado por los γεωμόροι. En el 546 se restablece la tiranía, esta vez con los hijos de Eaces: Polícrates, Pantágnoto y Silosón; Polícrates tras dividir y compartir el gobierno de Samos tripartitamente con sus hermanos, al poco tiempo, hará asesinar a Pantágnoto y desterrará a Silosón, convirtiéndose, así, en tirano único de Samos. Astutamente, Polícrates firma un convenio de confederación con el Faraón Amasis. Tal pacto, y otras acciones, encumbran a nuestro tirano a la fama y a la fortuna. La celebridad que alcanzará el nombre de Polícrates, sin duda alguna, refería a uno de los hombres más conocidos y con más poder en el mundo Mediterráneo del siglo VI. Con Polícrates, Samos se convierte en una de las fuerzas navales más importantes del Mediterráneo, según Heródoto<sup>75</sup> tal fuerza náutica constaba de cien πεντηκόντερος<sup>76</sup>, y, además, su guardia de corps contaba con una fuerza de infantería de mil hombres directamente a sus órdenes. Con Polícrates, Samos se convierte en la πόλις más poderosas del Egeo. Tal poderío, respaldado por su confederación con el poderoso

---

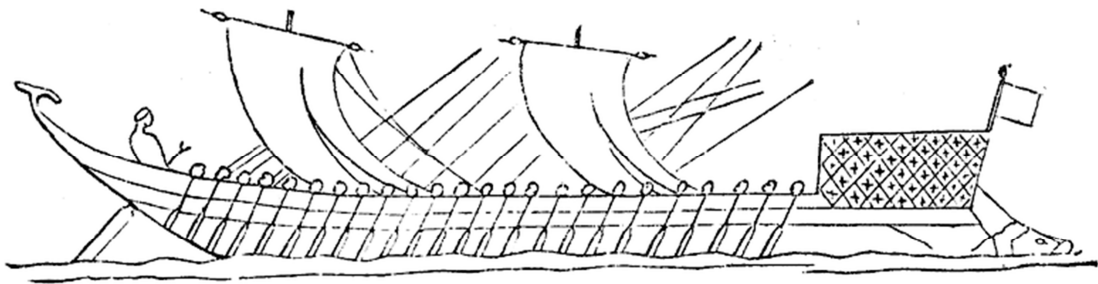
<sup>74</sup> Domínguez Monedero, A. J. (1993) *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI*. c. 8 *Asia menor e islas del Egeo durante el siglo VI a. C.* 8.2.2 *Samos y la tiranía de Polícrates*. p.235. Síntesis. Madrid, 1993.

<sup>75</sup> Cfr. Heródoto III, XXXIX. 3.

<sup>76</sup> Πεντηκόντερος era una embarcación de cincuenta remos, que, además, podía navegar a vela. Su eslora era de 35 m de largo y de manga 5 m de ancho. A medida que el siglo VI transcurra, tal embarcación quedará en desuso a favor del trirreme. Según Heródoto, fueron los focenses los primeros en usar dichas naves entre los helenos; Cfr. Heródoto I, 163, 1-2.

Egipto, hizo que Polícrates subyugara a muchas ciudades isleñas, así como continentales, en ocasiones con una fiereza e implacabilidad remarcables<sup>77</sup>. De hecho, durante esos años acompañó a Polícrates la fama de invencible. Dice al respecto Heródoto: “ἐν χρόνῳ δὲ ὀλίγῳ αὐτίκα τοῦ Πολυκράτεος τὰ πρήγματα ἠύξετο καὶ ἦν βεβωμένα ἀνά τε τὴν Ἰωνίην καὶ τὴν ἄλλην Ἑλλάδα· ὅκου γὰρ ἰθύσειε στρατεύεσθαι, πάντα οἱ ἐχώρει εὐτυχέως”<sup>78</sup>.

**Figura 5<sup>79</sup>:**



El verdadero proyecto de la tiranía de Polícrates era adueñarse de toda la Jonia, convirtiéndose así, en el primer griego, en palabras de Heródoto: “*en la era humana*”, en domeñar a otros griegos, dice el de Halicarnaso: “τῆς δὲ ἀνθρωπίνης λεγομένης γενεῆς Πολυκράτης πρῶτος, ἐλπίδας πολλὰς ἔχων Ἰωνίης τε καὶ νήσων ἄρξειν”<sup>80</sup>. Precisamente, como veremos ulteriormente, este sueño de Polícrates fue el señuelo que utilizó Orestes para acabar con la vida del tirano samio. La política de Polícrates para con los samios tuvo, grosso modo, dos vertientes, a saber: un política de obras públicas

<sup>77</sup> “τῷ γὰρ φίλῳ ἔφη χαριεῖσθαι μᾶλλον ἀποδιδούς τὰ ἔλαβε ἢ ἀρχὴν μηδὲ λαβών. συχνὰς μὲν δὴ τῶν νήσων ἀραιρήκεε, πολλὰ δὲ καὶ τῆς ἠπείρου ἄστεα· ἐν δὲ δὴ καὶ Λεσβίους πανστρατιῇ βοηθέοντας Μιλησίοισι ναυμαχίη κρατήσας εἶλε, οἳ τὴν τάφρον περὶ τὸ τεῖχος τὸ ἐν Σάμῳ πᾶσαν δεδεμένοι ὠρυξαν.” Heródoto III, XXXIX. 4. Fuente: Textun secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitul secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.

<sup>78</sup> *Ibid.* III, XXXIX. 3.

<sup>79</sup> **Figura 5:** Ilustración de un pentecónteros. Ilustración de Ernst Wallis (1875/79), aparecida en *Illustrated worldshistoria*, v. I. Imagen de dominio público.

<sup>80</sup> Heródoto III, CXXII. 2. Fuente: Textun secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitul secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.

considerable (lo cual, como ya se mostró antes al referirnos a los rasgos característicos de la tiranía griega en general, significa medidas anti-oligárquicas, y, por ende, demagógicas); por otro lado, por una mera cuestión de supervivencia y predominio, su política con los *geomores* tuvo que ser represiva y de injusta expropiación, esto es, puro despotismo. Alguna señal de ello puede vislumbrarse en el hecho, nada despreciable, de que el propio Polícrates se vanagloriaba de que sus amigos le agradecían más lo que no les robaba que lo que les retribuía<sup>81</sup>. Muchos Samios, ante tal tirano, emigraron de la isla; algunos fundaron colonias, como es el caso de Dicearquía (cuyo nombre, que nos dice mucho, viene a significar, más o menos, “donde reina la justicia”), fundada entre el 526 y el 530 en la península itálica, al Este, junto a Cumas; otros sufrieron peor suerte, como es el caso de aquellos samios, que tras pasar unos cinco años habitando en la isla de Creta, acabaron, tras multitud de vicisitudes, esclavizados por los eginetas<sup>82</sup>; sumados a unos y otros, están aquellos que abandonaron la isla no de manera grupal, esparciéndose por las colonias de la Hélade, con especial predilección por las colonias Occidentales, unos de más relevancia que otros, como resultará el caso de Pitágoras<sup>83</sup> (a éste alguna tradición lo sitúa en Egipto, Babilonia, y, finalmente, en la Magna Grecia, concretamente en Crotona).

#### **II.I.III.I. El túnel de Eupalino.**

En lo que se refiere a la política de obras públicas de prestigio del tirano de Samos, merece la pena considerar algunos aspectos de la misma. Pues, si bien es cierto que las medidas de esta índole promovidas por la tiranía son de carácter demagógico, sin duda,

---

<sup>81</sup> “τῶ γὰρ φίλῳ ἔφη χαριεῖσθαι μᾶλλον ἀποδιδούς τὰ ἔλαβε ἢ ἀρχὴν μηδὲ λαβών.” *Ibid.* XXXIX

<sup>82</sup> Cfr. Heródoto III, LVII-LIX.

<sup>83</sup> Aristoxeno, fr. 16, Porfirio, Vida de Pitágoras (DK 14, 8): “γεγόντα δ’ ἐτῶν τεσσαράκοντα, φησὶν ὁ Ἀπιστόζενος, καὶ ὄρωντα τὴν τοῦ Πολυκράτους, τυραννίδα συντονωρέραν οὕσαν ὥστε καλῶς ἔχειν ἐλευθέπω ἀνδρὶ τὴν ἐπιστατεῖαν τε καὶ δεσποτεάν (μὴ) ὑπομένειν, οὕτως δὴ τὴν εἶδ’ Ἰταλιανὰ ἄπαρσιν ποιήσσοθαι.” Kirk, G. S., Raven, J. E., Scholfield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. VII Pitágoras de Samos. Contexto histórico de la vida y obra de Pitágoras*, p. 325. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

en el caso de Polícrates, por añadidura, incluyen promover e incentivar el arte y la técnica notablemente. Heródoto<sup>84</sup> señala tres obras monumentales, a saber: el Túnel acueducto de Eupalinos de Mégara -“Ευπαλίνιον ὄρυγμα”-; el puerto de Samos, que contaba con un muelle que se adentraba en la mar a manera de escollo artificial, dificultando el acceso marítimo no deseado, a lo largo de dos estadios -348,25 m-, con una altura de 20 orgias -la orgia equivale a 5 pies o 4 codos, si tomamos el pie utilizado como unidad de medida en los templos helenos, su valor oscilaba entre 295 y 325 mm, por ende, 20 orgias son 100 pies, esto es: 29,5, o, 32,5 metros-; y el Templo de Hera. Todas estas construcciones son levantadas por voluntad de Polícrates, y todas ellas son un claro ejemplo de una técnica avanzada en distintas áreas del conocimiento técnico, a saber, arquitectura, ingeniería, ora hidráulica, ora de caminos, canales y puertos, y esto, a su vez, implica, un alto conocimiento matemático, aplicado y realizado, contemporáneamente, en la misma isla que verá crecer al considerado, expresándonos con cierta laxitud, como primer matemático puro: Pitágoras.

Si pensamos en el Túnel de Samos, conocido también como Túnel de Eupalino, nos hallaremos ante una proeza de la ingeniería del mundo antiguo (no sería descabellado, pensamos, valorar a esta construcción como la octava maravilla de la antigüedad). La ciudad de Samos fue fortificada fuertemente por Polícrates; su muralla tenía 6 km de longitud<sup>85</sup>, y, además, el tirano hizo construir en la misma ciudad una

---

<sup>84</sup> “ἐμήκυνα δὲ περὶ Σαμίῳν μᾶλλον, ὅτι σφι τρία ἐστὶ μέγιστα ἀπάντων Ἑλλήνων ἐξεργασμένα, ὄρεός τε ὑψηλοῦ ἐς πεντήκοντα καὶ ἑκατὸν ὄργυιάς, τούτου ὄρυγμα κάτωθεν ἀρξάμενον, ἀμφίστομον. τὸ μὲν μήκος τοῦ ὄρυγματος ἐπτὰ στάδιοι εἰσὶ, τὸ δὲ ὕψος καὶ εὖρος ὀκτὼ ἐκάτερον πόδες. διὰ παντὸς δὲ αὐτοῦ ἄλλο ὄρυγμα εἰκοσὶπηχυ βάθος ὀρώρκεται, τρίπου δὲ τὸ εὖρος, δι’ οὗ τὸ ὕδωρ ὀχετευόμενον διὰ τῶν σωλήνων παραγίνεται ἐς τὴν πόλιν ἀγόμενον ἀπὸ μεγάλης πηγῆς. ἀρχιτέκτων δὲ τοῦ ὄρυγματος τούτου ἐγένετο Μεγαρεὺς Εὐπαλῖνος Ναυστρόφου. τοῦτο μὲν δὴ ἐν τῶν τριῶν ἐστὶ, δεύτερον δὲ περὶ λιμένα χῶμα ἐν θαλάσσει, βάθος καὶ εἴκοσι ὄργυιῶν· μήκος δὲ τοῦ χῶματος μέζον δύο σταδίων. τρίτον δὲ σφι ἐξεργασταὶ νηὸς μέγιστος πάντων νηῶν τῶν ἡμεῖς ἴδμεν· τοῦ ἀρχιτέκτων πρῶτος ἐγένετο Ροῖκος Φιλέω ἐπιχώριος.”. Heródoto III, LX, 1-4. Fuente: Textum secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitulum secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.

<sup>85</sup> “His city was made virtually impregnable by a ring of fortifications that rose over the top of the 900-foot Mount Castro. The massive walls had an overall length of 3.9 miles and are among the



ciudadela fortificada que le sirviera como bastión. Es más que seguro que el incremento de poder de Samos la convertía, a su vez, en objetivo de ataque exterior, eso hizo, más que posiblemente, que las gentes que habitaron la ciudad amurallada de Samos crecieran de manera exponencial, por ende, la necesidad de agua se elevó proporcionalmente. Hay que tener en cuenta que la ciudad de Samos estaba ubicada en una posición estratégica privilegiada, sita en la costa sudoriental de la isla, tras de ella el macizo del Ampelos (como ya se especificó, de 1.137 m de altura), y, frente a sí, el Mar Egeo, pero tenía en contra el hecho de que el manantial de agua con la que se abastecía la ciudad distaba 1 km, hacia el Norte, concretamente provenía de la fuente de Agiades, en la ladera del Ampelos. Por tanto, Polícrates se vio en una difícil tesitura, a saber, o bien trasladar la ciudad justo al lugar de la fuente Agiades, perdiendo, así, la magnífica posición estratégica de la ciudad de Samos, o bien, hacer llegar el agua a la ciudad. Se decantó el tirano por la segunda opción. Así, si por un lado Polícrates conseguía el abastecimiento de agua para la ciudad, por añadidura, y ya que la fuente quedaba muy alejada del perímetro amurallado, era menester que el túnel fuera invisible y secreto, en su ubicación y trazado, pasando inadvertido para cualquier enemigo en caso de estado de asedio sobre Samos.

Así, nos encontramos con la construcción de un acueducto canalizado subterráneamente por un túnel que tiene una longitud de 1.036 m, además, tal construcción atraviesa un macizo montañoso de más de 1 km de altura. El túnel se extendía desde la fuente Agiades hasta la misma fortaleza de Polícrates en el corazón de Samos, al Sur, desde allá el agua se canalizaba por la ciudad, o bien se almacenaba. Obviamente, la ubicación de uno de los extremos del túnel en la misma fortaleza de Polícrates da otra función añadida al acueducto de Eupalino, a saber, como vía de

---

*best-preserved in Greece.*” Apostol, T. M. *The Tunnel of Samos, Engineering and Science. Engineering and Science* Vol. LXVII, N°1. p. 32 California Institute of Technology. California, 2004. <http://caltech.library.caltech.edu/41061/1/Samos> PDF.

escape ante una derrota o asedio en la misma Samos. Así, el Túnel de Samos fue proyectado con funcionalidad doble, por un lado para abastecimiento, y, por otro, para defensa estratégica; fue excavado a mano en roca, con una sección cuadrada de 1,75 m x 1,75 m, e ingeniado en su construcción mediante dos frentes, cada uno por cada extremo del túnel; fue realizado usando cierta metodología de orientación que culminaba hábilmente con el encuentro de los dos frentes constructivos en un punto concreto y central del túnel subterráneo. Este método utilizado por Eupalino establecía la orientación de los dos frentes corrigiendo las desviaciones de trazado, llegando al punto de encuentro entre los dos frentes con una desviación lateral de 6 m y una desviación vertical de 60 cm (si se nos permite el comentario; verdaderamente, admirable). Se excavaron 7.000 m<sup>3</sup> de roca, siendo utilizados unos 4.000 esclavos; la obra duro 10 años. Sin duda, Eupalino debió utilizar útiles de medida y de cálculo que le permitieron optimizar la orientación del túnel, así como su construcción, en aras de la precisión y la innovación que supone el desarrollo de soluciones matemáticas y metodológicas aplicadas a la técnica constructiva<sup>86</sup> de tan maña obra.

Dice el matemático Tomas M. Apostol: *“One of the greatest engineering achievements of ancient times is a water tunnel, 1,036 meters (4,000 feet) long, excavated through a mountain on the Greek island of Samos in the sixth century B.C. It was dug through solid limestone by two separate teams advancing in a straight line from both ends, using only picks, hammers, and chisels. This was a prodigious feat of manual labor. The intellectual feat of determining the direction of tunneling was equally impressive. How did they do this? No one knows for sure, because no written records exist. When the tunnel was dug, the Greeks had no magnetic compass, no surveying instruments, no topographic maps, nor even much written mathematics at their*

---

<sup>86</sup> Cfr. Buffet, B., and R. Evrard. (1950). *L'Eau Potable a Travers Les Ages*. Editions Soledi, Liege, 1950; Kienast, H. J.,(1977) *Der Tunnel des Eupalinos auf Samos, Architectura, Zeitschrift für Geschichte der Architektur*, pp.97-116, 1977

*disposal. Euclid's Elements, the first major compendium of ancient mathematics, was written some 200 years later.*"<sup>87</sup>. Desde luego, el método que utilizó el ingeniero de Mégara fue motivo de admiración, pero también de cierta perplejidad por parte de muchas mentes agudas durante muchos siglos, en tanto no existían registros que explicarían cómo se las ingenió Eupalino para la realización del acueducto subterráneo. De hecho, quinientos años después, en plena época del imperio romano, Herón de Alejandría, en su obra *Μετρικά*<sup>88</sup>, presentó una explicación al método utilizado por Eupalino. Señala Apostol: *"There are, however, some convincing explanations, the oldest of which is based on a theoretical method devised by Hero of Alexandria five centuries after the tunnel was completed. It calls for a series of right-angled traverses around the mountain beginning at one entrance of the proposed tunnel and ending at the other, maintaining a constant elevation, (...) By measuring the net distance traveled in each of two perpendicular directions, the lengths of two legs of a right triangle are determined, and the hypotenuse of the triangle is the proposed line of the tunnel. By laying out smaller similar right triangles at each entrance, markers can be used by each crew to determine the direction for tunneling.*"<sup>89</sup>. Por ende, la solución de la realización del Tunel de Eupalino radica, esencialmente, en el triángulo rectángulo, concretamente en el triángulo retángulo escaleno, utilizado para la orientación y la posición espacial. Trazando dos pequeños triángulos escalenos en cada entrada, Norte y Sur, las

---

<sup>87</sup> Apostol, T. M. *The Tunnel of Samos, Engineering and Science. Engineering and Science* Vol. LXVII, Nº1. p. 31 California Institute of Technology. California, 2004. <http://caltech.library.caltech.edu/41061/1/Samos> PDF.

<sup>88</sup> En dicha obra, Herón aborda el estudio de los cuerpos mediante el análisis de las áreas, superficies y volúmenes. Desarrolla, además, la iteraciones como forma de calcular las raíces cuadradas, estas técnicas de cálculo están inspiradas en la ciencia matemática egipcia y babilónica. Esta obra fue encontrada en 1896 en una copia manuscrita que data del 1100 d. C. Se divide en tres Libros, en el primero se estudian las áreas, en el segundo se estudian los volúmenes y en el Libro III se aborda la división en partes proporcionales de las figuras. Texto en griego y latín: *Heronis opera quae supersunt omnia* edd. W Schmidt/L. Nix/H. Schöne/J. L. Heiberg. Leipzig, 1899 sqq.

<sup>89</sup> Apostol, T. M. *The Tunnel of Samos, Engineering and Science. Engineering and Science* vol. LXVII, Nº1. p. 31 California Institute of Technology. California, 2004. <http://caltech.library.caltech.edu/41061/1/Samos> PDF.

longitudes de los catetos vienen determinadas perpendicularmente, siendo que la hipotenusa de cada triángulo trazado en las entradas proyectadas hasta conectar ambas, se convierten en la hipotenusa que marca la línea de trayectoria del túnel, ésta es, la hipotenusa de un triángulo mucho mayor, en el que cada extremo de la misma confluye con cada una de las entradas. De hecho, el trayecto del túnel corresponde a la hipotenusa que une los tres triángulos escalenos; las tres líneas son una.

Para trazar alineaciones geodésicas, con sus respectivos ángulos, entre dos puntos distantes es menester trazar líneas rectas de una precisión lo más absoluta posible, o, en su defecto, contar con mapas topográficos a escala perfecta, así como tener nociones de trigonometría, además, de algún aparejo que permita la medición horizontal de los ángulos con movimientos verticales de la alidada de visualización<sup>90</sup>. ¿Tenía Eupalino estos conocimientos y tal aparato? Los romanos, sin duda, grandes ingenieros, sí que los tenían. Marco Vitruvio Polión, el excelso arquitecto e ingeniero, así como tratadista, romano en su libro III *De Architectura Libri Decem*, al tratar como llevar agua a las ciudades desde puntos lejanos advierte: “*Nunc de perductionibus ad habitationes moeniaque ut fieri oporteat explicabo. cuius ratio est prima perlibratio. libratur autem dioptris aut libris aquariis aut chorobate, sed diligentius efficitur per chorobaten, quod dioptrae libraeque fallunt. corbates autem est regula longa circiter pedum viginti. ea habet ancones in capitibus extremis aequali modo perfectos inque regulae capitibus ad normam coagmentatos, et inter regulam et ancones a cardinibus compacta transversaria, quae habent lineas ad perpendicularum recte descriptas pendentiaque ex regula perpendiculara in singulis partibus singula, quae, cum regula est conlocata eaque*

---

<sup>90</sup> Moreno Gallo, I. (2006) *Ars Mensoria. Dioptra. Nuevos Elementos de Ingeniería Romana*. p. 379. III Congreso de las Obras Públicas Romanas. Astorga, 2006. Junta de Castilla y León. Colegio de Ingenieros. T. de Op. TRAIANUS, 2006. [http://www.Traianus.net/pdfs/2006\\_la\\_dioptra.pdf](http://www.Traianus.net/pdfs/2006_la_dioptra.pdf)

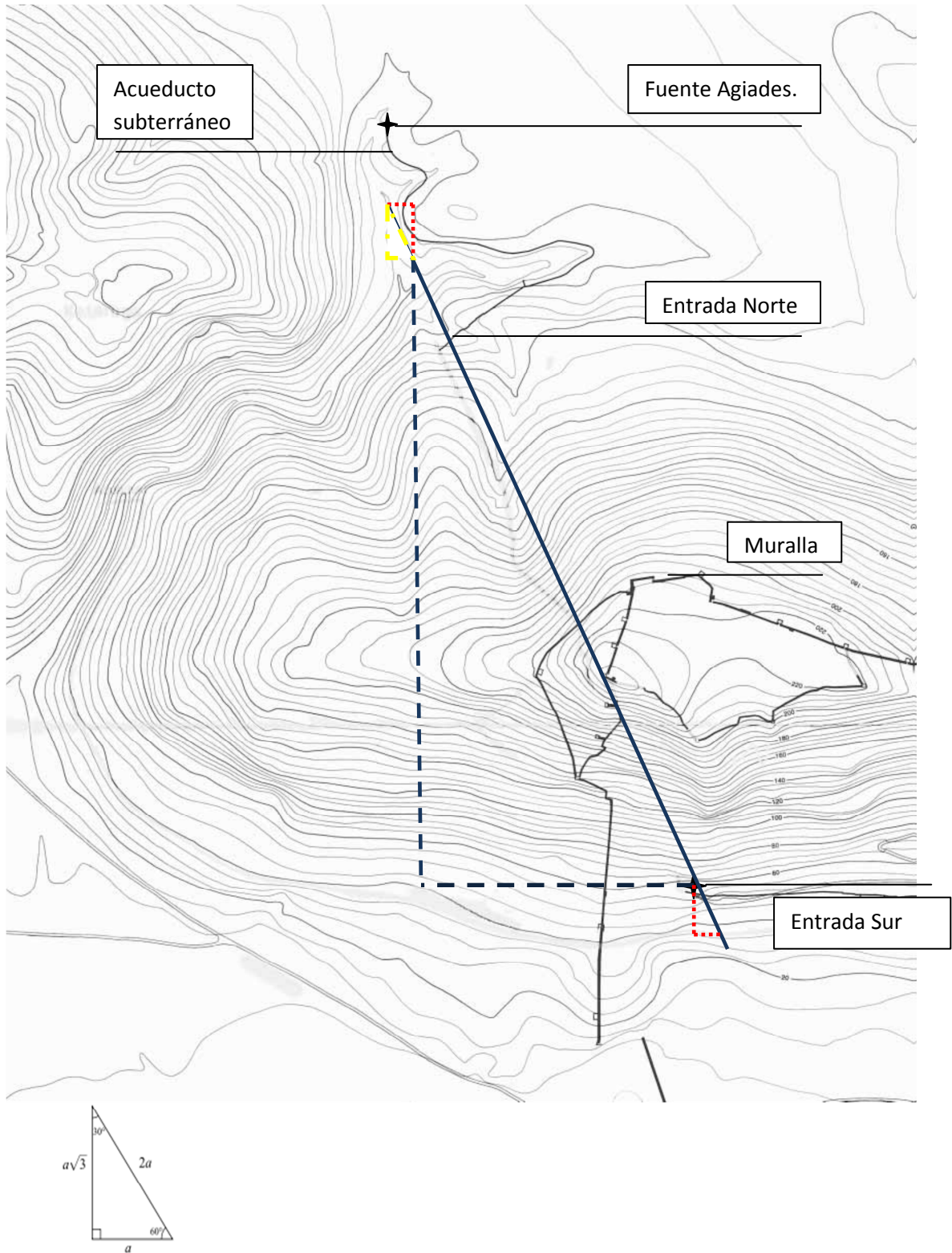
*tangent aequae ac pariter lineas descriptionis, indicant libratam conlocationem.*”<sup>91</sup>. A tenor de lo que nos dice Vitruvio, hemos de tener muy en cuenta que el ingeniero romano nos habla de acueductos que sí están a plena vista, y no como en el caso del acueducto proyectado por Eupalino que es subterráneo, aun así (pues, tanto el acueducto subterráneo como el *supraterráneo* necesitan de medida), Marco Vitrubio refiere tres aparejos utilizados para mensurar inclinaciones, esto es, inclinómetros, a saber: el nivel de agua, la dioptra y el *chorobate*. Sabemos que el *chorobate*<sup>92</sup> es de invención romana, lo cual lo aleja, absolutamente, de Eupalino y su época. En cuanto a la dioptra, nos hallamos ante un aparato reconvertido para la verificación de niveles desde su uso astronómico; los helenos ya lo conocían y lo empleaban para tal fin. De la dioptra no sólo nos habla Vitruvio, el mismo Herón de Alejandría parece haber dedicado un tratado entero al susodicho aparato. También Gémino y Euclides, en sus escritos astronómicos, mencionan a la dioptra. En el siglo II d. de C. su uso para la observación de los cuerpos celestes quedó anticuada, siendo sustituido por la “esfera armilar”.

---

<sup>91</sup> Vitruvio. *De Architectura Libri Decem*, liber. III, V, editio F. Krohn. Lipsiae (Leipzig) : in aedibus B.G. Teubner, 1912

<sup>92</sup> El *chorobate* era un utensilio de medición de niveles usado especialmente para la realización de acueductos. Este aparejo de nivelación tenía dos visores, con dos plomadas que permitían cotejar la vertical, a cada extremo de una regla con una longitud cercana a los 6 m. Sobre la regla se horadaba una ranura que se llenaba de agua, a fin de deducir la inclinación que debía presentar el acueducto a cada sección de su trayecto. Cfr. Moreno Gallo, I (2004) *Topografía Romana*. pp.43-49. III Congreso Europeo de Obras Públicas Romanas. Tarragona, octubre de 2004. Libro de Ponencias. Tarragona.

Figura 6<sup>93</sup>:



<sup>93</sup> **Figura 6:** en el mapa se muestra el trazado de dos pequeños rectángulos escalenos en las dos entradas, Norte y Sur, sobre los cuales, al unir ambos puntos mediante la prolongación de sus correspondientes hipotenusas, hallamos una línea geodésica que genera la hipotenusa de un triángulo escaleno de grandes dimensiones. Hemos utilizado como plantilla un mapa de Hermann Kienast, del Instituto Alemán de Arquitectura en Atenas, incluido en su trabajo *Der Tunnel des Eupalinos auf Samos, Architectura, Zeitschrift für Geschichte der Architektur*, pp.97-116, 1977; del mismo, sólo hemos tomado el mapa

En esencia, la dioptra mide ángulos sobre dos planos, el horizontal y el vertical, es por ello que su uso era polivalente, puesto que este tipo de mensura es útil tanto para el arquitecto, el astrónomo, el ingeniero y el agrimensor/geógrafo. Del texto que Herón dedicó a la dioptra se conservan tres manuscritos uno en la Biblioteca de la Universidad de Estrasburgo, otro en la Biblioteca Nacional de París y el tercero se conserva en la Biblioteca Real de Viena. Aun así, el texto no está entero y carece, precisamente, de las páginas en las que el ingeniero alejandrino explicaba el uso de la dioptra aplicado a la topografía, esto es, a la manera de teodolito. Dice Moreno Gallo: *“Mas difícil de saber es lo que Herón explicaba sobre la dioptra en los folios perdidos de su manuscrito, todos ellos correspondientes a la versión de la dioptra con función de teodolito. Pero, por los folios supervivientes, sabemos de la forma de esta versión del instrumento y de las piezas que lo componían. Principalmente cabe resaltar la presencia de: **Un remate del apoyo en forma de un capitel dórico.** Tal vez como apoyo de la pate móvil, aunque más adorno que otra cosa. **Un disco horizontal graduado (limbo horizontal) movable con tornillo y engranaje.** **Un semicírculo vertical.** En nuestra opinión el soporte del limbo vertical. **Una regla móvil con visores.** Seguramente una alidada de pínulas. (...) Más adelante, Herón, describe una regla de mira graduada de sencilla pero eficaz factura, como complemento para la realización de muchas de las mediciones llevadas a cabo con la dioptra. Y, finalmente, pasa a enumerar los usos para los que la dioptra está pensada, como el levantamiento de planos, nivelaciones, mediciones de campos sin necesidad de entrar en ellos, medir ángulos, hallar el área de un triángulo, atravesar*

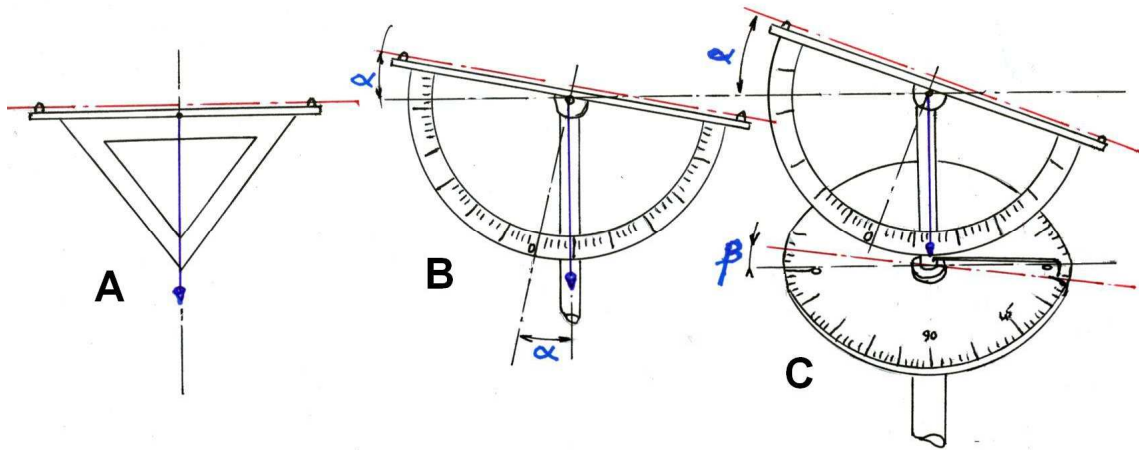
---

orográfico y el trazado de la muralla de esta parte de la isla de Samos. Abajo, a la izquierda del mapa, hemos añadido la representación de un triángulo escaleno, por el que se comprende que el tal triángulo tiene tres ángulos de distinta medida, así como que la hipotenusa es el doble del cateto menor, y el cateto mayor es  $\sqrt{3}$  veces la longitud del cateto menor. Esto se cumple por entero en el trazado del Túnel de Eupalino.



una montaña siguiendo la línea recta, medir distancias y alturas de lugares inaccesibles, etc.”<sup>94</sup>

**Figura 7**<sup>95</sup>:



A pesar de la aguda propuesta de Herón para explicar el desconocido método que empleó Eupalino para el trazado y realización del Túnel de Samos, existen al menos dos imponderables que plantean cierta incertidumbre plausible a tenor de la solución del alejandrino, a saber, por un lado, la falta de registros históricos en los que poder sustentar algún testimonio del uso y conocimiento de la dioptra al final de la Época Arcaica, siglo VI a de C., por otro, cierto problema práctico<sup>96</sup>. Señala Tomas M. Apostol, sobre el método que Herón dice usó Eupalino, lo siguiente: “*Method has great appeal as a theoretical exercise. But to apply it in practice, two independent tasks need to be carried out with great accuracy: (a) maintain a constant elevation while going around the mountain; and (b) determine a right angle when changing directions. Hero suggests doing both with a dioptra, a primitive instrument used for leveling and*

<sup>94</sup> Moreno Gallo, I. (2006) *Ars Mensoria. Dioptra. Nuevos Elementos de Ingeniería Romana*. p. 383. III Congreso de las Obras Públicas Romanas. Astorga, 2006. Junta de Castilla y León. Colegio de Ingenieros. T. de Op. TRAIANUS, 2006. [http://www.Traianus.net/pdfs/2006\\_la\\_dioptra.pdf](http://www.Traianus.net/pdfs/2006_la_dioptra.pdf)

<sup>95</sup> **Figura 7:** Proceso de desarrollo de la dioptra en tres fases: A. panorama simple horizontal; B. y C. panorama complejo de medida *multiangular*. *Shème de principe de la Dioptra (instrument de mesure)* (2008) Autor: Nerijp. Creative Commons.

<sup>96</sup> Cfr. Apostol, T. M. *The Tunnel of Samos, Engineering and Science. Engineering and Science* vol. LXVII, N°1. pp. 34-40. California Institute of Technology. California, 2004. <http://caltech.library.caltech.edu/41061/1/Samos.PDF>.



*for measuring right angles. His explanation, including the use of the dioptra, was widely accepted for almost two millennia as the method used by Eupalinos. It was publicized by such distinguished science historians as B. L. van der Waerden and Giorgio de Santillana. But because there is no evidence to indicate that the dioptra existed as early as the sixth century B.C., other scholars do not believe this method was used by Eupalinos. To check the feasibility of Hero's method, we have to separate the problems of right angles and leveling.*"<sup>97</sup> El método de Herón implica que las dos entradas del túnel deben estar a la misma altura, si éstas lo están, entonces podemos unir las mediante una línea recta, pero en el método que propone el alejandrino sólo se especifica sobre la orientación del túnel, sin explicitar cosa alguna sobre cómo hallar dos puntos distantes a la misma altura. Sin embargo, una cosa sí es cierta, más allá de que Herón explicara acertadamente, o no, el método exacto con el que Eupalino, usando, o no, una dioptra primitiva, consiguió realizar el acueducto subterráneo, el trazado del Túnel, así como sus entradas correspondientes, pueden ser unidos mediante tres triángulos escalenos de manera precisa, siendo que la hipotenusa de los tres triángulos marcan la orientación del túnel. Esto significa que se estaba empleando y considerando cierta propiedad geométrica, a saber: la semejanza, y, en este caso, de triángulos rectángulos.

Se considera a dos figuras geométricas semejantes, siempre y cuando, como mínimo, se dé alguna relación entre ambas. En lo que atañe a los triángulos, diremos que dos figuras con dicha forma son semejantes cuando sus ángulos son iguales dos a dos, o, también diremos que son semejantes cuando los triángulos tengan la misma forma -la forma de un triángulo depende exclusivamente de sus ángulos-. Así, dos triángulos son semejantes si las razones de los lados correspondientes resultan

---

<sup>97</sup> *Ibid.* pp. 33-34.

congruentes. La semejanza se caracteriza en su propiedad de multiplicar todas las longitudes por un mismo factor. Los triángulos semejantes tienen ángulos iguales y lados proporcionales homólogos. Fue precisamente otro jonio, Tales de Mileto, al que la tradición vincula la semejanza de los triángulos expresada en teorema. A tenor de tal teorema y de Tales, dice Proclo en sus comentarios a los *Elementos* de Euclides: “Εὐδήμος δὲ ἐν ταῖς Γεωμετρικαῖς ἱστορίας εἰς θαλῆν τοῦτο ἀνάγει τὸ θεώπημα. τὴν γὰρ τῶν ἐν θαλάττῃ πλοίων ἀπόστασιν δι’ οὗ τρόπου φασὶν αὐτὸν δεῖκναι τοῦτο προσχηθῆσθαι φησὶν ἀναγκαῖον.”<sup>98</sup> La noticia que da Eudemo, autor, entre otras obras, de una historia de la geometría, y que recoge Proclo, es atribuir a Tales un razonamiento sofisticado sobre la semejanza entre triángulos. Este teorema sobre la semejanza de triángulos era útil “(...) como medio para medir la distancia de los barcos en el mar. Bastaba con que se conociera la altura del observador sobre el nivel del mar, para que, con la ayuda de un teodolito primitivo, dos varas (una en calidad de punto de mira y la otra de línea de nivel aproximada) pivotadas sobre un clavo, se pudiera hacer el cálculo. Hemos de advertir que Eudemo le atribuyó el conocimiento de los triángulos semejantes, basándose únicamente en el a priori de que no hubiera podido, de otro modo, realizar un cálculo de este tipo. Cualquiera, sin embargo, puede emplear empíricamente un medidor de ángulos rudimentario sin tener que elaborar una teoría explícita de los principios implicados y sin tener que darles, ciertamente, una formulación geométrica.”<sup>99</sup> De nuevo, el problema de la altura, del que nos hablaba Tomas M. Apostol, vuelve a cernirse sobre la posibilidad de aceptar el método que pregona Herón sobre Eupalino; el teorema que se atribuye a Tales, precisamente, requiere para su ejecución conocer la altura, al menos, del observador/mensurador. En

---

<sup>98</sup> Proclo, in *Euclidem*, p. 352 Friedl. (DK 11 A 20). Kirk, G. S., Raven, J. E., Scholfield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. II Tales de Mileto. Descubrimientos matemáticos*, p.132. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>99</sup> *Ibid.* p 133.

cambio, en cuanto a la posibilidad de una arcaica o prístina dioptra, bien pudiera ser que se usará un artefacto semejante en la medición náutica, y que éste fuera empelado y mejorado por Eupalino, al menos es una conjetura que vale la pena tener en consideración. Si Tales elaboró un razonamiento geométrico en el cual se abordara de manera abstracta problemas prácticos, o no, no es cuestión que debamos abordar aquí.

Pensamos que la clave de todas estas cosas está muy bien señalada en una observación de Burnet<sup>100</sup>, por la cual se señala a un concepto egipcio geométrico, en tanto aproximación trigonométrica, por el cual se podría resolver el método que usó Eupalino, si es que éste se basaba teóricamente en la propiedad de la semejanza entre triángulos, que presumiblemente Tales había expresado en teorema; dice Burnet: *“Both the measurement of the distance of ships at sea, ant that the height of the pyramids, which is also ascribed to him; are easy applications of what Aamesh calls the seqt. These rules of mensuration many well have been brought from Egypt by Thales, but we have no ground for supposing that he knew any more about their rationale than did the author of the Rhind papyrus. Perhaps, indeed, he gave them a wider application than the Egyptians had done. Still, mathematics, properly called, did not come into existence till some time after Thales.”* Burnet nos habla de Aamesh y de un papiro, el Papiro de Rhind, como razón de aquello que sea el término egipcio *seqt*, en relación a ciertas reglas de mensura egipcias, que parece conoció y aplicó Tales, y, creemos, también Eupalino en su acueducto subterráneo. El Papiro Rhind, también conocido como “Papiro Ahmes” (Burnet lo nombra “Aamesh”), data de la época de Apofis I, el quinto faraón de sangre hicsa, de la Dinastía XV, Segundo periodo intermedio, esto es, en el siglo XVI a. de C. El autor del papiro en cuestión fue un escriba de nombre Ahmes, y, según éste, se trata de una copia de un documento trescientos años más antiguo, siglo

---

<sup>100</sup> Burnet, J.(1908) *Early Greek Philosophy, The Milesian school*. 6. *Thales and Geometry*, pp. 45-45, y nota 3. A&C Black. Londres, 1920. <https://archive.org/details/burnetgreek00burnrich>

XIX a de C., concretamente fechado en la época del faraón Amenemhat III<sup>101</sup>, perteneciente a la Dinastía XII enmarcada en el periodo del Imperio Medio. Esto significa que entre el Túnel de Eupalino y el documento original que copió Ahmes distan en el tiempo un lapso de mil novecientos años. El papiro fue redactado en escritura hierática, su carácter es didáctico y contiene distintos problemas de matemáticas. Mide seis metros de largo por treinta y dos centímetros de ancho.

**Figura 8**<sup>102</sup>:



<sup>101</sup> Este Faraón fue un gran promotor de obras constructivas harto señaladas: el templo de Hathor; la ampliación del templo Sobek; el templo de Kuban; un complejo funerario con la conocida como “Pirámide Negra”. El año décimo quinto de su reinado, mandó construir, tal y como afirma Eusebio de Cesarea, en Hawara, su propio recinto funerario, dotado con un palacio y un templo adjuntos. Este complejo fue denominado por los griegos como “Laberinto”. Heródoto nos habla de la susodicha obra en el libro de Euterpe, CXLVIII -texto, comose mostrará ulteriormente, harto significativo para nuestra posición al respecto del Túnel de Eupalino-. La época del Faraón Amenemhat III es un tiempo de desarrollo y realización técnica que generó, como muestra el Papiro Ahmes, una labor técnica y práctica sustentada en la praxis matemática y, por supuesto, geométrica. Esta época de esplendor constructivo que generó problemas y Soluciones tanto prácticos como teóricos, se convirtió en tradición didáctica geométrico- matemática, fuente de estudio siglos después de sí misma.

<sup>102</sup>**Figura 8:** Rhind Mathematical Papyrus : detail (recto, left part of the first section) Thebes, End of the Second Intermediate Period (c.1550 BC) Acquired by the Scottish lawyer A.H. Rhind during his sojourn in Thebes in the 1850s. Length: 199.5 cm, width: 32 cm (for EA 10058 section) British Museum EA 10058 Department of Ancient Egypt and Sudan A second section is kept in the British Museum (EA 10057, length: 295.5 cm, same width) Fragments of a small intermediate section (18 cm length) are kept in the Brooklyn Museum. Author: Paul James Cowie (Pjamescowie). Source: [http://www.archeowiki.org/Image:Rhind\\_Mathematical\\_Papyrus.jpg](http://www.archeowiki.org/Image:Rhind_Mathematical_Papyrus.jpg)

El Papiro Ahmes está en el Museo Británico, en Londres, desde 1864, fecha en la que murió el egiptólogo y abogado escocés Henry Rhind, quien lo había comprado en 1858. Fue hallado en un edificio colindante al Ramesseum, en las ruinas de la Tebas egipcia, en algún momento de la primera mitad del siglo XIX. Cuando fue adquirido por Rhind, el papiro estaba seccionado en dos partes faltándole una parte central de unos diez y ocho centímetros, aproximadamente. En la segunda década del siglo XX se hallaron varios fragmentos perdidos del Papiro en una colección de la *New York Historical Society*. Así, en la actualidad el papiro, que consta de catorce láminas, está seccionado en partes, a saber: en el Museo Británico se hallan los papiros EA 10057 y el EA 10058, los fragmentos que se hallaron en la colección de la *New York Historical Society*, catalogados como (37.1784E) están custodiados en el Museo de Brooklyn<sup>103</sup>. El papiro presenta ochenta y siete ejercicios<sup>104</sup>, en forma de problemas matemáticos; en él se abordan cálculos de áreas, progresiones, cálculos de volúmenes, la regla de tres, ecuaciones, repartos en proporciones, problemas de trigonometría básica, fracciones (a la usanza egipcia) y aritmética básica. Así, en lo que se refiere a cálculos de fracciones con números enteros, están destinados los ejercicios que van del ejercicio número 1 al 23, así como el ejercicio 47 y los problemas 80 y 81; ejercicios de ecuaciones de primer grado, los que van del 24 al 27, y, del 30 al 38; ejercicios en el que se debe hallar cierto número incógnito, los que van del ejercicio 28 al 29; ejercicios de progresión aritmética, del 40 al 64, y, el ejercicio 39; ejercicios en los que se calculan volúmenes, poliedros y capacidades, del 41 al 46, y, del 56 al 60; ejercicios en los que se debe hallar las áreas de figuras planas, los que van del 48 al 55; ejercicios sobre proporciones: ejercicios 62, 63, y, del 65 al 68; ejercicios sobre la regla para obtener los dos tercios de cualquier

---

<sup>103</sup>Cfr. [https://www.brooklynmuseum.org/opencollection/objects/118304/Fragments\\_of\\_Rhind\\_Mathematical\\_Papyrus](https://www.brooklynmuseum.org/opencollection/objects/118304/Fragments_of_Rhind_Mathematical_Papyrus)

<sup>104</sup> Cfr. Gillins, R. J. (1972) *Mathematics in The Time of Pharaohs* Mit Press. Cambridge, Mass., 1972; Sánchez Rodríguez, A. (2000) *Astronomía y Matemáticas en el antiguo Egipto*. Aldebarán. Madrid, 2000.

número par, son los ejercicios 61 y 61 b; sobre progresiones geométricas, el ejercicio 79; los ejercicios 80 a 87 tratan problemas matemáticos de distinta índole. El Papiro de Ahmes comienza con las siguientes palabras: “*Cálculo exacto para entrar en conocimiento de todas las cosas existentes y de todos los oscuros secretos y misterios.*”<sup>105</sup>; no se puede negar que en las palabras del escriba se puede reconocer que todo conocimiento de lo existente, así como el más profundo misterio, puede calcularse, en tanto está regido por números y por las singulares relaciones que se dan entre ellos; es otra manera de afirmar que “todo es número”. Las palabras con las que se introduce el Papiro guardan mucha semejanza con lo que Aristóteles. *Met.* I, 5., 985b, dirá a propósito de los pitagóricos: “(...) *creyeron que los principios de las matemáticas eran los principios de todos los seres.*” ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἀπάμενοι πρῶτοι ταῦτά τε προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾤθησαν εἶναι πάντων.”

Para los intereses de nuestro estudio, resaltaremos el problema número 51 del Papiro de Ahmes, en el que se trata de producir el área de un triángulo de tierra, el cual tiene 10 *sqet* de altura (“*myrt*” es la palabra egipcia para referir la altura de una superficie plana) y 4 *sqet* de base. Para solucionar el ejercicio<sup>106</sup>, se toma la mitad de la base para complementar un rectángulo, de tal forma que al multiplicar por la altura mencionada se obtiene la respuesta. El ejercicio 51 es un ejemplo de cálculo de campo triangular. La forma de cálculo que sigue el ejercicio como solución para hallar la superficie triangular deseada, dice que se tomará la mitad de 4, por ende 2, para hacer un rectángulo. Se multiplicará 10 por dos, siendo ese número la superficie buscada.

---

<sup>105</sup>Cfr. Berciano Alcaraz, A. *Matemáticas en el antiguo Egipto. Un paseo por la Geometría.* 1. *Tipos de escrituras y papiros*, p. 122. Euskal Herriko Unibertsitatea, Facultad de Ciencia y Tecnología. Dpto. de Matemática Aplicada, Estadística e Investigación Operativa. Fuente: <http://www.ehu.es/aba/div/paseo06-07.pdf>

<sup>106</sup> *Ibid.* pp. 129-130.



**Figura 9<sup>107</sup>:**



Como vemos en la Figura 9, la forma geométrica representada en el ejercicio 51 del Papiro de Ahmes es un triángulo rectángulo, siendo que el procedimiento para hallar la superficie del triángulo se fundamenta en el área del rectángulo, pues al duplicar el triángulo en su semejanza obtenemos un rectángulo. Por tanto, al representar el triángulo inscrito en un rectángulo se expresa que el área es igual a la altura por la base/2. Así, Herón afirma que para mantener el mismo nivel y orientación al perforar un túnel es necesario utilizar ángulos rectos. Eupalino, según Herón, comenzó a desplazarse hacia el Oeste en ángulos rectos, esto es, en trayectoria rectangular con variables, circundando el lado Occidental del macizo montañoso del Ampelos, obteniendo, de esta manera, con exactitud la distancia de desplazamiento hacia Occidente con dirección Sur, al medir las diferencias Norte-Sur, Este-Oeste, concretamente hasta el lugar donde estaría ubicada la entrada Sur del túnel, se obtiene la longitud de los dos catetos de un triángulo rectángulo, siendo la hipotenusa, como ya mostramos, el túnel en sí; esto es, el campo triangular del que nos habla el problema 51 del Papiro Rhind. Dicho todo esto, y volviendo al comentario de Burnet, hay que añadir

<sup>107</sup> **Figura 9:** ampliación del Papiro Rhind, centrada en el Ejercicio 51.

a éste que aparte del término *sqet*, que indica la unidad de medida, lo importante es el término *myrt*, altura (del que nada dice el filólogo británico), por el cual se basa la solución del ejercicio 51.

El problema 51 es aplicable al Túnel de Eupalino, aunque de nuevo la altura pasa a ser el problema, en tanto en el ejercicio 51 nos la refiere con claridad en su enunciado (10 *sqet* de *myrt* y 4 *sqet* de base), y en lo que atañe al Túnel de Eupalino el método que propugna Herón solo especifica como orientar una línea geodésica entre dos puntos, que se suponen a la misma altura, pero nada dice de cómo hallar esa altura, pues ésta debe ser la misma en las dos entradas. Además, debemos resaltar que, como expresamos anteriormente, el Papiro de Ahmes es una copia de un manuscrito más antiguo, en concreto de la época del Faraón que hizo erigir, entre otras obras importantes, el complejo funerario denominado por los helenos como “Laberinto”, nos referimos al Faraón Amenemhat III<sup>108</sup>. Pues bien, se suele considerar que antes del túnel de Eupalino sólo se había construido un túnel subterráneo escavado desde dos frentes, también vinculado con la conducción de agua, a saber, el Túnel de Ezequías en Jerusalén, también conocido como de Siloé<sup>109</sup>, otro ejemplo, aunque más moderno sería el Túnel del Canal de la Mancha, dice al respecto el matemático norteamericano Tomas M. Apostol: *“The tunnel of Samos was neither the first nor the last to be excavated from both ends. Two other famous examples are the much shorter, and very sinuous, Tunnel of Hezekiah (also known as the Siloam tunnel), excavated below Jerusalem around 700 B.C., and a much longer tunnel under the English Channel completed in 1994. The Tunnel of Hezekiah required no mathematics at all (it probably followed the route of an underground watercourse), the Tunnel of Samos used very little mathematics, while the*

---

<sup>108</sup> Cfr. Nota 101.

<sup>109</sup> El Túnel de Ezequías fue construido en 701 a. de C. en Jerusalén. En el libro segundo de Crónicas 32: 1-5, se nos habla de él.



*Channel Tunnel used the full power of modern technology. There is no written record naming the engineers for Hezekiah's tunnel, (...)*<sup>110</sup>.

En cambio, creemos, habría que añadir, precisamente, dos obras que realizó el Faraón Amenemhat III, o los Faraones de la Dinastía XII, una, el “Laberinto”, con varios túneles subterráneos artificiales. Esta obra repleta de túneles subterráneos debe ser considerada precursora de todos los demás túneles, pues fue realizada en el siglo XIX a.de C., mientras que el túnel hierosolimitano data del siglo VIII a. de C., y el de Eupalino del siglo VI a de C. Dice Heródoto<sup>111</sup> que doce reyes egipcios -lo cual trastoca la noticia de que el Laberinto egipcio fue construido exclusivamente por Amenemhat III- decidieron dejar un monumento común entre la laguna Meris y la ciudad sagrada de Cocodrilópolis o Arsínoe, en griego, *Per-Sobek*, en egipcio. Según el de Halicarnaso, tal obra superaba a todas las de los griegos en magnificencia (cita Heródoto a los templos de Samos y Éfeso, comparativamente) incluso, superaba el Laberinto a todas las pirámides de los propios egipcios. Por ende, estamos hablando de una de las mayores obras arquitectónicas y de ingeniería del mundo antiguo. El recinto comprendía doce palacios cubiertos, cercados por una gran muralla con puertas fronterizas entre sí, de los cuales seis están orientados al Septentrión y seis al Mediodía; estos palacios, rodeados cada uno por un pórtico sostenido entre columnatas, estaban duplicados por entero, en todas sus piezas y detalles, unos eran de superficie y otros subterráneos. Dice Heródoto que se le vetó el acceso a toda la construcción subterránea, en tanto ésta estaba dedicada a albergar las tumbas de los doce Faraones fundadores, así

---

<sup>110</sup> Cfr. Apostol, T. M. *The Tunnel of Samos, Engineering and Science. Engineering and Science* vol. LXVII, N°1. pp. 32-33. California Institute of Technology. California, 2004. <http://caltech.library.caltech.edu/41061/1/Samos> PDF.

<sup>111</sup> Heródoto no es el único historiador antiguo en hablar del Laberinto, aunque sólo él dice haber estado in situ, encontramos noticias de la susodicha construcción en la *Geografía* de Estrabón, Plinio el Viejo, Diodoro Sículo, Pomponio Mela y Manetón también hacen referencia al Laberinto egipcio. Cfr. Heródoto II, CXLVIII, 1-5. Fuente: Textum secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitulum secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Habsburgo.

como los lugares funerarios de los saurópsidos arcosaurios sagrados, por tanto, todo lo que refiere el de Halicarnaso a tenor del recinto subterráneo es de oídas. Todo estaba cubierto de mármol, tanto el recinto de superficie como el subterráneo. En uno de los extremos del Laberinto, pegada a uno de sus ángulos, se hallaba una pirámide<sup>112</sup> (de cuarenta orgias) a la que se llega únicamente por un camino fabricado bajo tierra; expresa Heródoto: “τῆς δὲ γωνίης τελευτῶντος τοῦ λαβυρίνθου ἔχεται πυραμῖς τεσσαρακοντόργυιος, ἐν τῇ ζῶα μεγάλα ἐγγέγλυπται· ὁδὸς δ’ ἐς αὐτὴν ὑπὸ γῆν πεποιήται.”<sup>113</sup>. Por si esto fuera poco, Heródoto hace mención a la Laguna Meris, la otra obra a tener en consideración a la hora de evaluar el Túnel de Eupalino, una laguna artificial, realizada por la Dinastía XII, a la que pertenece el Faraón Amenemhat III. Según Heródoto, el terreno donde se ubicaba la laguna y sus alrededores era tan sumamente férax y seco, que fue menester crear un canal desde el Nilo para abastecer de agua esa región. Según expresa el de Halicarnaso<sup>114</sup>, el agua de la laguna corre por un conducto subterráneo hacia Poniente, pasando cerca del monte que domina la ciudad de Menfis, acababa desembocando en la sirte de Libia. Por tanto, ya tenemos un referente harto señalado para el Túnel de Eupalino (aunque nada dice Heródoto si el canal subterráneo de la Laguna Meris estaba construido, o no, desde dos frentes, sí que se expresa la realización de un acueducto subterráneo), no mencionado por ninguno de los estudiosos de cualquier época que se han dedicado a pensar en el método que Eupalino usó en su túnel, y que sin duda es crucial para entender tan maña obra. Además, como hemos visto, de la misma época en que se construyó la Laguna Meris, siglo XIX a. de C., tenemos un papiro, el de Rhind, en el que se plantean y se expresan los

---

<sup>112</sup> La susodicha pirámide está ubicada al norte del complejo funerario del Laberinto, y esta clausurada por una muralla de 385 por 185 metros.

<sup>113</sup> Heródoto II, CXLVIII, 1-5. Fuente: Textun secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitual secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Habsburgo.

<sup>114</sup> “Ἐλεγον δὲ οἱ ἐπιχώριοι καὶ ὡς ἐς τὴν Σύρτιν τὴν ἐς Λιβύην ἐκδιδοῖ ἡ λίμνη αὕτη ὑπὸ γῆν, τετραμμένη τὸ πρὸς ἐσπέριν ἔς τὴν μεσόγαιαν παρὰ τὸ ὄρος τὸ ὑπὲρ Μέμφιος.” *Ibid.* II, CL, 1.

conocimientos teóricos suficientes y óptimos para la realización de empresas como la que realizará en Samos en el siglo VI a. de C., única en el mundo heleno. Así, Samos, como hemos visto suficientemente, era una tierra famosa por sus conocimientos sobre “triángulos” en el siglo VI a de C., conocimientos utilizados y puestos en voz didáctica por los egipcios del siglo XIX a. de C.

Por ende, y volviendo a Polícrates y a su política de Obras Públicas, podemos afirmar categóricamente, a tenor de lo estudiado sobre el Túnel de Eupalino, que ésta se basó en fundamentos teóricos matemáticos y geométricos -que presumimos no helenos-, y que se realizó técnicamente con alta precisión y con la impronta jónica del naciente espíritu griego científico; señala a este respecto Claudi Alsina: *“En el siglo VI a. C. Mesopotamia y Egipto dejaron de ser el epicentro del desarrollo cultural y éste se desplazó al mundo griego. (...) A los griegos les movía una actitud que nunca tuvieron otras culturas: la especulación. El espíritu babilonio y egipcio era más desordenado, basado en lo empírico y lo inductivo. Sus matemáticas eran instrumentales, (...) y no solían utilizarse para deducir leyes generales. Bien al contrario, los griegos consideraban la ciencia como un fin en sí misma, (...). Los griegos tomaron prestados muchos principios de la geometría egipcia (...)”*<sup>115</sup>.

Polícrates no sólo fomentó la arquitectura civil y religiosa, además, bajo su poder se dinamizó y se protegió la artesanía, en aras del comercio marítimo, del cual, como ya se expresó, Samos era el centro neurálgico de Jonia, y, por extensión, del mundo griego. El principio del fin de Polícrates y su tiranía corre parejo al auge del poder persa. Cambises, el Aqueménida, señor, entre otras muchas tierras y otros muchos pueblos, de los fenicios y del gran poderío naval de éstos, planta cara a Egipto y a su Faraón Amasis, aliado por tratado de Samos y su Tirano. La verdadera naturaleza del pacto

---

<sup>115</sup> Alsina, C. (2010) *La secta de los números. El teorema de Pitágoras. I Pitágoras y el amanecer de la Matemática, El pensamiento científico griego*, pp. 20-22. RBA. Barcelona, 2011.

samio-egipcio era la defensa marítima de Egipto sobre la amenaza de Ciro I, padre de Cambises. Si el Faraón Amasis controlaba la mar, toda invasión oriental terrestre de Egipto debía pasar inexorablemente por la agreste y árida costa del Sinaí, lugar en el que todo ejército invasor, alejado de todo avituallamiento, está en desventaja. Amasis se alió, en beneficio de la defensa de Egipto, con Polícrates y puso a su servicio tropas mercenarias formadas principalmente por helenos y los afamados mesnaderos carios, además de conquistar la estratégica isla de Chipre. Considerado todo esto desde la perspectiva de Polícrates, Egipto ante la amenaza persa dependía en mucho de él. Polícrates, en un giro desleal hacia su aliado egipcio, ofrece su colaboración al persa para someter a Egipto. La situación era convulsa y desestabilizadora; el equilibrio de fuerzas en el Mediterráneo, y por toda la ecúmene, está a punto de cambiar radicalmente. Sin duda, los persas llevaron a cabo una importante acción de inteligencia, al conseguir que Polícrates y, también, el almirante de la fuerza naval egipcia, traicionaran al Faraón Amasis; lo cual denota que el objetivo principal de Cambises, previo a toda incursión terrestre armada en Egipto, era controlar la fuerza naval coaligada que controlaba Amasis. El persa conquistará Egipto en el 525 a. de C.; sin el apoyo financiero de Amasis, Samos y Polícrates eran vulnerables en lo crematístico. Los *geomores* samios desterrados, entonces, aprovechando tal coyuntura, convencen a lacedemonios y corintios para atacar al tirano samio, aun así, el ataque es un verdadero fiasco, y lo es, precisamente, gracias a lo inexpugnable de las murallas y la ciudadela fortificada de Samos, así como a lo útil y eficaz del Túnel de Eupalino. Aun así, en el tercer mes del año 522, el mundo persa vivió un conflicto civil. Un usurpador se rebela contra Cambises, Gaumata, el primero morirá durante ese año y el segundo caerá en manos de Darío I, en unos meses. En aquel ínterin, Polícrates es convidado por Orestes, el sátrapa persa en Lidia, a visitar Sardes con el fin de que el tirano samio, a

cambio de sustanciosas recompensas en riquezas, ayudará al sátrapa a huir del poder e influencia de Cambises, su rey, el cual, según explica Orestes a Polícrates, está instigando su propio asesinato. Quizá, vio en ello Polícrates la ocasión inmejorable de poder paliar su falta de dinero, acaecida desde la caída del Egipto de Amasis. En contra de oráculos y de los propios consejos de su hija, Polícrates visitará Sardes, donde morirá a mano de Orestes, y éste fallecerá por la voluntad de Darío I. Con el reinado de Darío I, el orden político y civil vuelve a su equilibrio en el imperio Aqueménida. Samos, ahora, pasará a ser gobernado por el único hermano vivo que le quedaba a Polícrates: Silosonte. Desde ese momento, Samos pasó a ser parte, como ya lo era la Jonia entera, de la satrapía persa de Lidia. Polícrates vivió del año 570 al 522, y fue tirano en Samos del 540 al 522 a de C. Heródoto dice unas palabras en las que le tilda de poseedor de un espíritu elevado y magnánimo, y, añade que entre los príncipes y tiranos que han dado los griegos, a excepción de los siracusanos, Polícrates, por su obras y hechos magníficos, fue el más grande. Su muerte no fue acorde con la grandeza que le supone Heródoto; el de Halicarnaso dice que fue una carnicería lo que sufrió Polícrates, el cual no llegó a pisar siquiera la rica Sardes, por orden de Orestes y que no contento con eso, el sátrapa hizo clavar el cadáver del samio en un aspa, el cual supuraba su corrupción fisiológica a la vista de todos indefinidamente. Dice Heródoto: “Πολυκράτης δὲ ἀνακρεμᾶμενος ἐπετέλεε πᾶσαν τὴν ὄψιν τῆς θυγατρὸς· ἐλοῦτο μὲν γὰρ ὑπὸ τοῦ Διὸς ὄκως ὄοι, ἐχρίετο δὲ ὑπὸ τοῦ ἡλίου, ἀνιείς αὐτὸς ἐκ τοῦ σώματος ἰκμάδα.”<sup>116</sup>.

La isla de Samos, fue la tierra donde Pitágoras creció, y cuya convulsa historia política, marco, sin duda, el existir de nuestro filósofo. La figura de Polícrates y la poderosa y predominante influencia de la isla jónica, son parte configuradora en lo vital del fundador de la escuela-secta pitagórica, conocer lo mejor posible aquéllos es,

---

<sup>116</sup> Heródoto III, CXXV, 4. Fuente: Textum secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitulum secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.

creemos, poder entender mejor una figura tan compleja y peculiar como la del personaje-persona Pitágoras. La tierra de Samos fue el crisol, en el momento que Pitágoras se hacía hombre, de grandes logros técnicos, como hemos visto, muy relacionados con el saber geométrico y matemático, además fue centro crucial del momento en la historia antigua en el que Egipto (pueblo, en la antigüedad, con fama de xenófobo y hermético) se abrió más al mundo, y se abrió por una puerta griega, la puerta jónica de Samos, y por otra que aunque en tierra egipcia era, sin duda, también griega: Naucratis. Samos representa la consolidación del espíritu jónico en distintos ámbitos de influencia, desde la monumentalización y realización de grandes obras de ingeniería, a la expresión de la concepción del arte desde un canon propio: el estilo jónico, expresado en la arquitectura, en la cerámica, en la pintura, la orfebrería y otras tantas manifestaciones artesanales para el comercio suntuario y sofisticado. El espíritu jónico es, además, el que marca el inicio oficial de la especulación, de la investigación y de la indagación racional, como forma de comprender el mundo, esto es, de la filosofía occidental. El espíritu jónico (espíritu crítico por antonomasia) es la fuerza centrífuga y centrípeta que separó el mito del logos entre los helenos. Samos fue uno de los centros de ese espíritu, tanto culturalmente, económicamente y políticamente, y lo fue contemporáneamente a Pitágoras.

#### **I. IV. Magna Grecia; Crotona.**

Al sur de la Península itálica y en sus islas adyacentes, confluían un gran número de colonias helenas, ya más que establecidas al final de la Edad Arcaica, que no sólo rivalizaban unas con otras, sino que además tenían que sobrellevar la difícil convivencia con grupos indígenas autóctonos. Boardman<sup>117</sup> clasifica las colonias griegas en la

---

<sup>117</sup> Boardman, J. (1964) *Los griegos en ultramar. Comercio y expansión antes de la Grecia Clásica. 5. Italia y Sicilia. Las ciudades griegas de Italia y Sicilia.* Versión española Antonio Escohotado pp. 174 y ss. Alianza. Madrid, 1986.

Magna Grecia, a tenor de la distribución y agrupación de colectivos étnicos helenos por distintas localizaciones en tierra itálica<sup>118</sup>. Así, hallaríamos la siguiente distribución:

1. Eubeos en Italia central: Pitecusa y Cumas.
2. Eubeos en Sicilia oriental: Naxos, Leontinos y Catania.
3. Eubeos en los estrechos: Zancle, Mila y Regio.
4. Dorios en Sicilia: Siracusa y Mégara Hiblea.
5. Cretenses y Rodios en Sicilia: Gela.
6. Aqueos en el sur de Italia: Síbaris, Crotona, Caulonia, Metaponto y Posidonia.
7. Lacedemonios y otros dorios en el sur de Italia: Tarento, Siris y Locros.
8. Expansión colonial de Siracusa: Acras, Casmenas y Casmarina,
9. Colonias de Sicilia occidental: Seliunte, Agrigento e Himera.
10. Postreras colonias fundadas: Lípari y Elea.

En el siglo VI a. de C. se dieron variados e importantes conflictos bélicos entre colonias griegas en Italia, v.g., Crotona, Síbaris y Metaponto contra la ciudad de Siris; la batalla del río Sagra entre Locris y Regio contra Crotona; la guerra entre Crotona y Síbaris, que acabó con la destrucción total de esta última<sup>119</sup>. Lo cual, en una primera interpretación, nos muestra que la crisis bélica fue una constante en la historia de la denominada Magna Grecia en el transcurrir del siglo VI. Habría que sumar a esto, el hecho político que nos dice que en aquellas colonias griegas de occidente se dieron experimentos políticos relacionados con la tiranía y con la oligarquía, sean éstos: la tiranía de Cumas, con el tirano Aristodemo; la tiranía de la ciudad Síbaris ostentada por

---

<sup>118</sup> Para una ordenación cronológica de las fundaciones coloniales incluida no sólo la Magna Grecia, sino también por todo el mundo de ámbito heleno: Cfr. Domínguez Monedero, A. J. (1993) *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI. Cronología de las fundaciones coloniales* pp.18-21. Síntesis. Madrid, 1993.

<sup>119</sup> Cfr. Diodoro Sículo, *Bibliotheca Historica*, XII, 10.

Telis; la aristocracia y el pitagorismo, como forma política pujante, en Crotona. Στάσις  
y πόλεμος, es la Magna Grecia del Siglo VI a. C.

**Figura 10**<sup>120</sup>:



Es de destacar que la ciudad a la que se vincula parte del periplo existencial de Pitágoras, aparece en los tres grandes conflictos bélicos del siglo VI a. de C. en la Magna Grecia. Sin duda, Crotona era una ciudad importante y especial, no creemos que fuera fruto del azar o de una elección aleatoria el destino concreto de adopción del filósofo samio en la Península itálica. “Κρότων”, o, “Κρότωνα”, fue fundada por los aqueos, encabezados por Miscelos de Ripas, siguiendo el oráculo que dio la Pitia en Delfos, en la desembocadura de río Aesaros, en la península de los brucios, entre los

---

<sup>120</sup> **Figura 10:** panorama satélite del sur de la Península itálica y Sicilia, donde se localizaba en la antigüedad la Magna Grecia. Fuente: “*Fires in Southern Italy, and lava flow from Mount Etna in eruption in Sicily.*” Credit: Jacques Descloitres; MODIS Land Rapid Response Team.(2001) Nasa World Wind screenshot. <http://visibleearth.nasa.gov/view.php?id=56413>



años 709 y 710. El nombre de la colonia aquea está relacionado de manera epónima con el gigante Crotón<sup>121</sup>, muerto accidentalmente por el héroe Heracles, mientras éste era huésped de aquél. Para expiar tal desafortunado y mortal accidente, el hijo de Zeus y Alcmena erigió en honor de Crotón una gran tumba, profetizando que con el tiempo venidero, junto a la tumba del gigante, se fundaría una soberbia ciudad cuyo nombre sería Crotona, por ende, el héroe fundador de la ciudad de Crotón fue Heracles. La influencia de Heracles en la Magna Grecia es harto importante, como también lo es para el pitagorismo, de hecho, Detienne considera al hijo del inmortal Zeus y de la mortal Alcmena, como un “héroe pitagórico”<sup>122</sup>, como mostraremos ulteriormente.

El pueblo autóctono que ocupaba las inmediaciones de la Crotona helena eran los brucios, éstos, de lengua osco-umbra y ascendencia pelásgica, también eran denominados: “enotrios”. Crotona, debido a su bonanza económica y demográfica, erigió poderosas murallas en rededor de la ciudad y pronto sometió a los brucios. Su forma de gobierno era la aristocracia, basada en un consejo de 1.000 hombres, descendientes de los fundadores coloniales<sup>123</sup>. Fundó dos colonias, Terina y Caulonia. Terina estaba en la costa del mar tirreno y Caulonia fue fundada en la costa Este de Brucia, entre la colonia de Locri y el golfo *Scyllacium*. Los crotoniatas eran afamados por su dominio de las disciplinas propias a los juegos, siendo una de las ciudades con más galardonados en las competiciones. Las colonias de Caulonia, Crotona y Síbaris, las tres de influencia aquea, llegaron a formar una Liga común, que tenía su sacro lugar de reunión en el templo de Zeus Homorios, que no prosperó en el tiempo.

---

<sup>121</sup> Cfr. Grimal, P. *Diccionario de Mitología griega y romana*. **Crotón** (*Κρότων*) pp. 121-122. Traducción F. Payarols. Paidós. Barcelona, 1981.

<sup>122</sup> Cfr. Detienne, M. *Héraclès, héros pythagoricien*. *Revue de l'histoire des religions*, pp. 19-53. Tomo: 158n°1, 1960, pp.19-53. doi:10.3406/rhr.1960.9059

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr\\_0035-1423\\_1960\\_num\\_158\\_1\\_9059](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1960_num_158_1_9059)

<sup>123</sup> “El consejo era el *synklētos*, constituido por mil miembros; dirigía la política de Crotón, que contaba con la Asamblea del pueblo, la *ekklēsia*, y un consejo de ancianos más restringido.” Nota 58, p.356. Diodoro Sículo, *Biblioteca histórica*, Libro XII, traducción y notas Juan José Torres Esbarranch. Gredos. Madrid, 2006.

**Figura 11**<sup>124</sup>:



**A.**



**B.**

<sup>124</sup> **Figura 11:** **A.** Moneda de Caulonia, *circa* 475-470 a. de C. AR Nomos (22mm, 7.91 gm. 12h); en su anverso, Apolo desnudo camina erguido portando una rama de laurel en su mano derecha en posición vertical; en el reverso, ciervo volviendo su cornamenta y cabeza hacia el dios. SNGANS\_259ff.jpg. **B.** Moneda de Terina, *circa* últimos años del siglo IV a. de C., en su anverso: testa de la ninfa Terina. (Plata, AR Nomos (2.36 gm) ; en el reverso, Nike alada sedente. SNGOx\_1639-o.jpg; SNGOx\_1639-r.jpg . **C.** Moneda de Crotona, *circa* 480-460 a. de C. Ar Nomos (7.96gm) en su anverso, trípode con patas de león y garza de pie a la izquierda; en el reverso, trípode. SNGANS\_259ff.jpg. Licencia de las tres imágenes: Cretive Commons. Classical Numismatic Group, Inc. <http://www.cngcoins.com>



C.

Crotona tuvo bajo su influencia y sometimiento varias ciudades de la Magna Grecia, como son: Esciletio y Lametión<sup>125</sup>. En cuanto al conflicto contra Siris, llevado a cabo por la coalición de ciudades formada por Metaponto, Crotona y Síbaris, hay que señalar que la colonia colofonia, por ende jónica, de Siris (fundada *circa* 680-652) se hallaba ubicada entre dos de aquellas ciudades de fundación aquea, Síbaris y Metaponto. Siris debió ser una ciudad rica y próspera, aunque de la verdadera causa de tal conflicto entre estas ciudades poco sabemos; dice Domínguez Monedero: “*Nuestras fuentes no son muy explícitas a la hora de explicar el porqué del ataque aqueo a Siris. Justino (XX, 2,3-9) no aclara mucho cuando dice que los coaligados tenían la intención de expulsar a los restantes griegos de Italia y posiblemente hay que ver tanto intereses comerciales, suspicacias étnicas y, sobre todo, el deseo de ocupar su fértil territorio en unos momentos en que las dos ciudades aqueas limítrofes están en pleno apogeo.*”<sup>126</sup>. Sin duda, fue Síbaris la que más provecho sacó de la contienda contra Siris, pues será la rica ciudad aquea la que disfrutará como suya la región que dominaba y enmarcaba a Siris, la Sirítide<sup>127</sup>, así como de la asunción de las relaciones y rutas comerciales de la

<sup>125</sup> Cfr. Estrabón, *Geographica*, VI, 1, 10.

<sup>126</sup> Domínguez Monedero, A. J. (1993) *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI. c.9. Los ámbitos coloniales griegos durante el siglo VI a. C.* 9.1.1 *Conflictos entre las polis* p. 244 Síntesis. Madrid, 1993.

<sup>127</sup> Con la destrucción posterior de la ciudad de Síbaris por Crotona, la Sirítide acabará siendo posesión de esta última.

extinta colonia. Del porqué de la intervención de Crotona, ciudad alejada y sin confrontación alguna con Siris, presumiblemente, se deba a cierta alianza con las otras dos ciudades aqueas. No se sabe a ciencia cierta la fecha en que Siris cayó destruida, pero se puede datar, aproximadamente, en algún momento de la mitad del siglo VI; señala Domínguez Monedero: “(...) *hacia el 560 a. de C.*” <sup>128</sup>.

El siguiente conflicto entre ciudades helenas en la Magna Grecia en el que vemos involucrada a la colonia de Crotona, es el de la batalla de río Sagra, entre Locris y Crotona. Por lo visto, la ciudad de Locris se había aliado y había respaldado a la ciudad de Siris en el conflicto de ésta contra Crotona, Síbaris y Metaponto, lo cual, a la caída de la ciudad de Siris, ocasionó que las ciudades aqueas le guardaran encono, por ello fue atacada en varias ocasiones. Los locrios son asistidos en lo militar por los regios, y en lo religioso por los lacedemonios, que dotan a la contienda, al involucrar las sacras figuras religiosas de los Dióscuros que son enviadas a Locris. La crucial batalla donde se resolverá, al menos por un tiempo, la contienda entre Crotona y Locris, se dará en el río Sagra, límite natural entre la colonia crotoniata de Caulonia y su vecina Locris. Locris saldrá victoriosa y aunque no hay que destacar pérdidas territoriales por parte de Crotona, ni tampoco su destrucción, hay que señalar que las posibles tentativas expansionistas de Crotona quedaron abortadas, además, tal situación originó conflictos y desequilibrios internos en los ámbitos político y civil de la colonia aquea. De nuevo datar esta batalla es problemático: “(...) *los problemas cronológicos también están presentes en este caso; así, mientras que para algunos autores la batalla habría tenido lugar entre 560 y 535 a. C., otros consideran que el contexto en el que pudo tener lugar*

---

<sup>128</sup> Domínguez Monedero, A. J. (1993) *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI. c.9. Los ámbitos coloniales griegos durante el siglo VI a. C. 9.1.1 Conflictos entre las polis* p. 245 Síntesis. Madrid, 1993.

(excluyendo, obviamente, la relación directa con la caída de Siris) apunta más bien a la primera mitad del siglo VI, acaso en torno al 576 a. C.”<sup>129</sup>.

Resta por último, en lo que al papel bélico de Crotona durante el siglo VI en la Magna Grecia atañe, tratar la guerra entre Síbaris y Crotona. Nótese que ambas ciudades eran de ascendencia aqueas y que llegaron a estar coaligadas contra Siris, junto a la colonia de Metaponto. Sin duda, se trata de un conflicto con marcados tintes dramáticos, por terribles, toda una ciudad, una de las urbes más suntuosas y próspera del horizonte heleno hasta aquella fecha, acabará siendo aniquilada totalmente<sup>130</sup>.

**Figura 12**<sup>131</sup>:



Diodoro Sículo en el libro XII de su *Bibliotheca Historica* nos habla de Síbaris; una ciudad que, según el historiador griego, llegó a albergar entre sus calles y muros a

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> Del siglo VI al V a .de C. en la Magna Grecia se destruyeron ocho ciudades, cinco en Sicilia y tres en la Península itálica: Catania, Naxos, Agrigento, Leontino y Mégara Hiblea en la isla sícula; Siris, Cumas y Síbaris en la Italia continental.

<sup>131</sup> **Figura 12:** Moneda de Síbaris, circa 550-510 a de C. AR Nomos (8.00gm). Anverso: en el exergo, grafías: VM, que equivalen a las grafías ΣΥ. Toro erguido, símbolo de la ciudad; en su reverso: toro. SNG ANS 841; Gorini pg. 10,5-6. Fuente: <http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=15895>. Cretive Commons. Classical Numismatic Group, Inc. <http://www.cngcoins.com>. SNGANS\_841.jpg.

trescientos mil ciudadanos<sup>132</sup>. Una de las peculiaridades civiles de esta colonia fue que concedía el rango de ciudadano a multitud de extranjeros<sup>133</sup>. Los colonos de Síbaris ocuparon un territorio fértil y amplio, el cual les permitió crecer y prosperar en riqueza con rapidez, de tal manera que su ciudad se convirtió en la más importante de las colonias helenas itálicas. Dice Diodoro: “(...). Κατὰ δὲ τὴν Ἰταλίαν συνέβη κτισθῆναι τὴν τῶν Θουρίων πόλιν δι’ αἰτίας τοιαύτας. Ἐν τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις Ἑλλήνων κτισάντων κατὰ τὴν Ἰταλίαν πόλιν Σύβαριν, συνέβη ταύτην λαβεῖν ταχεῖαν αὔξησιν διὰ τὴν ἀρετὴν τῆς χώρας. Κειμένης γὰρ ἀνὰ μέσον δυεῖν ποταμῶν, τοῦ τε Κράθιος καὶ τοῦ Συβάριος, ἀφ’ οὗ ταύτης ἔτυχε τῆς προσηγορίας, οἱ κατοικισθέντες νεμόμενοι πολλὴν καὶ καρποφόρον χώραν μεγάλους ἐκτήσαντο πλοῦτους. Πολλοῖς δὲ μεταδιδόντες τῆς πολιτείας ἐπὶ τοσοῦτο προέβησαν, ὥστε δόξαι πολὺ προέχειν τῶν κατὰ τὴν Ἰταλίαν οἰκούντων, πολυανθρωπία τε τοσοῦτο διήνεγκαν, ὥστε τὴν πόλιν ἔχειν πολιτῶν τριάκοντα μυριάδας”<sup>134</sup>.

El emplazamiento geográfico de Crotona y el de Síbaris, así como el de todas las colonias aqueas en la Magna Grecia, estaba relacionado con el valor estratégico de las rutas comerciales, puesto que su ubicación permitía conectar de una manera más productiva las vías terrestres entre el mar Tirreno y el mar Jónico, sin tener que pasar

---

<sup>132</sup> Sin duda, se trata de un número muy alto de ciudadanos, quizás, de ese número habría que descontar esclavos y extranjeros. Por tanto, el número de “ciudadanos” debía de ser bastante inferior al dado por Diodoro, eso sí, el número de habitantes, comprendiendo éste tanto a esclavos, como a metecos y ciudadanos bien pudiera ser el que dice el sículo. Si comparamos los datos demográficos que nos da el historiador griego sobre Síbaris con los de la ciudad de Atenas en el año 439 a. de C., resulta que en la ciudad ática había 45.000 ciudadanos de una población total de 300.000 almas. Que en el siglo VI una colonia tuviera tal número de habitantes nos hace pensar en una ciudad verdaderamente remarcable. En relación a los datos sobre la ciudad de Atenas, Cfr. VV.AA. *Historia de la Grecia Antigua*. pp.295. Universidad de Salamanca. U.SAL. Salamanca, 1998. En relación a los datos sobre Síbaris, Cfr. Diodoro Sículo, XII, 9.

<sup>133</sup> “*En efecto, como consecuencia de una gran apertura del cuerpo ciudadano de Síbaris a lo largo del siglo V, tuvo lugar un aumento del número de ciudadanos pobres que, por su inserción en la politeia, podían expresarse a través de unas instituciones que, por lo demás, desconocemos.*”. García Quintela, M. V. *La destrucción de Síbaris y la mitopoesis pitagórica*. Dialogues d’Histoire Ancienne. 28-2, pp. 21-22. 2002.

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/dha\\_0755-7256\\_2002\\_num\\_28\\_2\\_2471](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/dha_0755-7256_2002_num_28_2_2471).

<sup>134</sup> Cfr. Diodoro Sículo, *Bibliotheca Historica*, XII, 1.

por el estrecho de Mesina; señalan Santos Yaguas y Marina Picazo: “*El (...) conjunto de establecimientos coloniales, fundados por los aqueos del noroeste del Peloponeso, se asentaron en el empuje de Italia y en el litoral occidental al sur de Cumas, en posiciones estratégicas que pudieron explotar las vías terrestres entre el Jónico y el Tirreno, eludiendo el estrecho de Mesina: dichas colonias son Síbaris, Crotona, Metaponto y, al oeste, Posidonia, mientras que en la misma región Esparta fundó Tarento, Colofón (de Jonia), Siris y Locris (en Grecia central), Locros.*”<sup>135</sup>. En el caso del emplazamiento de la ciudad de Síbaris, éste estaba enmarcado en una extensa y rica llanura próxima al mar Tirreno. Crotona<sup>136</sup> tenía, a su vez, no tan grande como Síbaris, un gran territorio fértil y extenso, pero a su favor estaba que disponía de un puerto doble muy cercano a su ciudadela, elevada ésta sobre un promontorio. El territorio natural para su expansión lo tenía Crotona hacia el sudoeste, marcado en esas delimitaciones por su propia colonia Caulonia. Así, no es de extrañar que a la caída de Síbaris el curso del río Cratis fuera desviado con tal de hacer inhabitable una posición estratégica como la que había ostentado antaño la ciudad de los sibaritas.

El conflicto entre Crotona y Síbaris, en esencia, podría ser achacado a un tirano o demagogo de la propia Síbaris, esto es, un conflicto interno entre los sibaritas acabará por sobrepasar los muros de su ciudad, extendiéndose hasta Crotona, la cual se verá inmersa en el mismo hasta llegar a destruir la ciudad de Síbaris. El demagogo sibarita en cuestión es Telis. Este tal Telis, de origen aristocrático<sup>137</sup>, mediante la demagogia apartó del poder a los oligarcas sibaritas que ostentaban el poder, con el apoyo mayoritario de la ciudad; llegó a expulsar a 500 de los ciudadanos más pudientes e

---

<sup>135</sup> Santos Yanguas, N. y Picazo, M. (1980) *La colonización griega. IX. Las Colonias griegas orientales*. p. 328. Akal, 1980

<sup>136</sup> “*Muy poco conocemos aún arqueológicamente sobre este establecimiento colonial, a pesar de haberse excavado un importante templo dedicado a Hera Lacinia, (...), incluyendo hallazgos pertenecientes a fines del siglo VII.*” *Ibid.* p.331.

<sup>137</sup> Cfr. Heródoto, V, 47.

influyentes de Síbaris (“εὐπορώτατοι”<sup>138</sup>), expropiando sus bienes, los cuales repartió entre el pueblo. Las razones del éxito de esta acción demagógica de Telis contra la aristocracia de Síbaris, apoyado por la inmensa mayoría de los sibaritas, debe comprenderse en razón a la posible “explotación”, debida a una muy desigual repartición de la riqueza, por parte de los oligarcas a una población hartamente descontenta; señala a este respecto Domínguez Monedero: “*El progreso económico posiblemente se hizo a expensas del demos sibarita y eso parece explicar el auge del tirano Telis, cuyo gobierno hay que situar en los momentos previos a la destrucción de la ciudad.*”<sup>139</sup>. Los oligarcas expulsados se presentaron en Crotona como suplicantes ante los altares del ágora solicitando su favor. Los crotoniatas en asamblea se verán en la tesitura de elegir entre extraditar a los sibaritas, los cuales eran reclamados por Telis, que amenazaba con un conflicto armado contra Crotona si se negaban a entregar a los suplicantes, o bien, no extraditarles. En este último caso, los crotoniatas se las verían en el campo de batalla contra la poderosa y hegemónica Síbaris, su antaño aliada contra Siris (entre el 560 al 535 a. de C.). Dice Diodoro: “Γενόμενος δὲ παρ’ αὐτοῖς δημαγωγὸς Τῆλῆς, καὶ κατηγορῶν τῶν μεγίστων ἀνδρῶν, ἔπεισε τοὺς Συβαρίτας φυγαδεῦσαι τοὺς εὐπορωτάτους τῶν πολιτῶν πεντακοσίους καὶ τὰς οὐσίας αὐτῶν δημεῦσαι. Τῶν δὲ φυγάδων παρελθόντων εἰς Κρότωνα καὶ καταφυγόντων ἐπὶ τοὺς εἰς τὴν ἀγορὰν βωμούς, ὁ μὲν Τῆλῆς ἐξέπεμψε προσβευτὰς πρὸς τοὺς Κροτωνιάτας, οἷς ἦν προστεταγμένον ἢ τοὺς φυγάδας ἐκδοῦναι ἢ πόλεμον προσδέχεσθαι. Συναχθείσης δὲ ἐκκλησίας καὶ προτεθείσης βουλῆς, πότερον χρὴ τοὺς ἰκέτας ἐκδοῦναι τοῖς Συβαρίταις ἢ πόλεμον ὑπομεῖναι πρὸς δυνατωτέρους, ἀπορουμένης τε τῆς συγκλήτου καὶ τοῦ

---

<sup>138</sup> “*Timeo precisa quiénes eran los quinientos εὐπορώτατοι: destacaban de entre los cinco mil ἱππεῖς de la ciudad, empleaban tres días en llegar a la ciudad desde el campo, pues se entregaban a la τροφή tenían locales junto al mar a los que llegaba el vino de los campos, Timeo, FGrHist 566 F 50(=Ateneo, XII, 519 c-d) (...)*”.García Quintela, M. V. *La destrucción de Síbaris y la mitopoesis pitagórica*. Dialogues d’Histoire Ancienne. 28-2, p 22, nota 16. 2002.

<sup>139</sup> Domínguez Monedero, A. J. (1993) *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI. 9. Los ámbitos coloniales griegos durante el siglo VI a. C. 9.1.1 Conflictos entre las polis* p. 248. Síntesis. Madrid, 1993.



δήμου, τὸ μὲν πρῶτον ἔρρεπε ταῖς γνώμαις τὸ πλῆθος πρὸς τὴν ἀπόδοσιν τῶν ἰκετῶν διὰ τὸν πόλεμον.”<sup>140</sup>. La confusión y la duda, en un primer momento, tuvieron que hacer mella en el espíritu de la asamblea crotoniata, en primera instancia, parece que Crotona es partidaria de la extradición de los suplicantes alógenos, temerosos de la contienda contra los sibaritas. Es entonces que un samio que habitaba entre los crotoniatas, haciendo un alegato a favor de los suplicantes, hizo cambiar la voluntad de la asamblea decantándose ésta por no extraditar a los sibaritas, y, por ende, entrar en guerra contra Telis y su ciudad; este jónico en tierras itálicas era Pitágoras. El ejército crotoniata, de cien mil hombres, es capitaneado por Milón<sup>141</sup>, un atleta *hexacampeón* de los juegos Olímpicos, *decacampeón* en los juegos ístmicos y *enneacampeón* de los Juegos Nemeos<sup>142</sup>, el cual se presenta a la batalla con la corana olímpica de ganador y ataviado con una piel de león y con maza, a la imagen de Heracles<sup>143</sup>, fundador de Crotona<sup>144</sup>. Este atleta (que tenía estatua propia en Olimpia<sup>145</sup>) llevó a Crotona a la victoria contra Síbaris, que según el sículo contaba con un ejército de trescientos mil hombres (cifra que da la impresión de ser exagerada). Así lo narra Diodoro: “Συναχθείσης δὲ ἐκκλησίας καὶ προτεθείσης βουλῆς, πότερον χρῆ τοὺς ἰκέτας ἐκδοῦναι τοῖς Συβαρίταις ἢ πόλεμον ὑπομεῖναι πρὸς δυνατωτέρους, ἀπορουμένης τε τῆς συγκλήτου καὶ τοῦ δήμου, τὸ μὲν πρῶτον ἔρρεπε ταῖς γνώμαις τὸ πλῆθος πρὸς τὴν ἀπόδοσιν τῶν ἰκετῶν διὰ τὸν πόλεμον· μετὰ δὲ ταῦτα Πυθαγόρου τοῦ φιλοσόφου συμβουλευσάντος σώζειν τοὺς ἰκέτας, μετέπεσον ταῖς γνώμαις καὶ τὸν πόλεμον ὑπὲρ τῆς τῶν ἰκετῶν σωτηρίας ἀνείλοντο. Στρατευσάντων δ’ ἐπ’ αὐτοῦς τῶν Συβαριτῶν τριάκοντα μυριάσιν ἀντετάχθησαν οἱ Κροτωνιάται δέκα μυριάσι, Μίλωνος τοῦ ἀθλητοῦ

<sup>140</sup> Diodoro Sículo, *Bibliotheca Historica*, XII, 9, 5.

<sup>141</sup> Cfr. Heródoto, III 137, 5; Pausanias, VI 14, 5-9.

<sup>142</sup> Cfr. Estrabón VI,1, 12.; Moretti, L. *Olympionikai (Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Memorie. Scienze morali, storiche e filologiche, vol. VIII)* pp. 72-74. Roma, 1959.

<sup>143</sup> Cfr. Diodoro Sículo, *Bibliotheca Historica*, XII, 9, 6.

<sup>144</sup> Cfr. *supra* notas 12 y 122.

<sup>145</sup> Cfr. Pausanias, VI 14,5-9.

ἡγουμένου καὶ διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς τοῦ σώματος ῥώμης πρώτου τρεψαμένου τοὺς καθ' αὐτὸν τεταγμένους. Ὁ γὰρ ἀνὴρ οὗτος, ἐξάκις Ὀλύμπια νενικηκῶς καὶ τὴν ἀλκὴν ἀκόλουθον ἔχων τῇ κατὰ τὸ σῶμα φύσει, λέγεται πρὸς τὴν μάχην ἀπαντῆσαι κατεστεφανωμένος μὲν τοῖς Ὀλυμπικοῖς στεφάνοις, διεσκευασμένος δὲ εἰς Ἡρακλέους σκευὴν λεοντῆ καὶ ῥοπάλω· αἴτιον δὲ γενόμενον τῆς νίκης θαυμασθῆναι παρὰ τοῖς πολίταις.”<sup>146</sup>. Finalmente, mandados por Milón, el ejército crotoniata vence a la poderosa y orgullosa Síbaris; el ánimo de los crotoniatas movidos por la animadversión hizo que ni tomaran prisioneros, ni respetaran a los fugitivos sibaritas que en desbandada huían de la ciudad; la masacre y el pillaje acabaron con Síbaris la suntuosa<sup>147</sup>. “Τῶν δὲ Κροτωνιατῶν διὰ τὴν ὀργὴν ζωγρεῖν μὲν μηδένα βουλευθέντων, πάντας δὲ κατὰ τὴν φυγὴν τοὺς ὑποπεσόντας ἀποκτεινόντων, οἱ πλείους κατεκόπησαν· τὴν δὲ πόλιν διήρπασαν καὶ παντελῶς ἔρημον ἐποίησαν.”<sup>148</sup>, señala Diodoro Sículo.

Heródoto nos refiere una historia diferente del final de Síbaris, en el que los crotoniatas y Milón son menos protagonistas<sup>149</sup> de lo que lo eran en la historia que narra el sículo. La destrucción de Síbaris, según el de Halicarnaso, es debida en su mayor parte a Dorieo Agiada, hijo del rey Anaxandridas II. El tal Dorieo era, según el de Halicarnaso, un hombre muy capaz para ostentar la monarquía lacedemonia, pero este beneficio recaerá en su hermanastro Cleómenes, a la sazón Cleómenes I, en tanto así lo estipulaba el νόμος espartano. Dorieo, sin resignarse a vivir bajo el reinado de su hermanastro, seguido de un grupo de hombres, decide fundar una colonia. Esta acción colonizadora de Dorieo, el cual no consulta, como era de rigor, con el oráculo de Delfos sobre el presunto éxito de su acción, le llevará a buscar el lugar donde emplazar su

---

<sup>146</sup> Cfr. *Bibliotheca Historica*, XII

<sup>147</sup> “La gran extensión alcanzada por la ciudad, así como la riqueza de sus habitantes y la lujosa vida que llevaban, puede rastrearse aún hoy a través de la documentación literaria, arqueológica, epigráfica y numismática.”. Santos Yanguas, N. y Picazo, M. (1980) *La colonización griega*. IX. *Las Colonias griegas orientales*. p. 329. Akal, 1980

<sup>148</sup> Cfr. Diodoro Sículo, *Bibliotheca Historica*, XII, 10, 1.

<sup>149</sup> Cfr. *supra* nota 144.

colonia, en un primer periplo, por las costas nororientales africanas, instalándose en el Golfo de Sidra, junto al río Cinipe, de donde, a los dos años, fue expulsado por cartagineses y libios, regresando al Peloponeso. Una vez en las tierras de la península peloponesia, consulta a un cierto adivino, poseedor de antiquísimos oráculos atribuidos a Layo, sobre dónde establecer su colonia anhelada. Antícares de Eleón, el adivino en cuestión, le recomienda colonizar las tierras del monte Erice, al Noroeste de Sicilia. Con la propuesta de Antícares, Dorieo esta vez sí viaja a Delfos a consultar a la Pitia si tendría éxito, o no, en la colonización de la región que tenía en mente, sin especificarle al oráculo cuál era tal región. La respuesta del oráculo fue afirmativa. Así, junto al siciliano monte Erice, fundó Dorieo la colonia de Heraclea Minoa. Pues bien, según recoge Heródoto, en la guerra Crotona/Síbaris el lacedemonio ayudó a destruir Síbaris, luchando a favor de los crotoniatas. Al menos, según Heródoto, los sibaritas supervivientes así lo atestiguaban, mientras que las gentes de Crotona lo desmentían, arguyendo que Dorieo no recibió prerrogativa ni pago alguno, como hubiera sido correspondiente si la versión de los sibaritas fuera cierta. Los crotoniatas, además, decían que el único extranjero que les ayudó fue un adivino de la Elida llamado Calias Yámida. Curiosamente, este adivino (“μάντις”) antes de ayudar a Crotona estaba con los sibaritas, los cuales abandonó al contemplar con sus ojos de vate que todos los sacrificios que Telis brindaba a los dioses para triunfar contra Crotona no predecían más que nefastos augurios; nos dice Heródoto: “τὸν χρόνον δὲ τοῦτον, ὡς λέγουσι Συβαρίται, σφέας τε αὐτοὺς καὶ Τῆλυν τὸν ἐωυτῶν βασιλέα ἐπὶ Κρότωνα μέλλειν στρατεύεσθαι, τοὺς δὲ Κροτωνιήτας περιδεέας γενομένους δεηθῆναι Δωριέος σφίσι τιμωρῆσαι καὶ τυχεῖν δεηθέντας· συστρατεύεσθαι τε δὴ ἐπὶ Σύβαριν Δωριέα καὶ συνελεῖν τὴν Σύβαριν. ταῦτα μὲν νῦν Συβαρίται λέγουσι ποιῆσαι Δωριέα τε καὶ τοὺς μετ’ αὐτοῦ, Κροτωνιῆται δὲ οὐδένα σφίσι φασὶ ξεῖνον προσεπιλαβέσθαι τοῦ πρὸς

Συβαρίτας πολέμου εἰ μὴ Καλλίην τῶν Ἰαμιδέων μάντιν Ἥλειον μόνον, καὶ τοῦτον τρόπῳ τοιῶδε· παρὰ Τήλυος τοῦ Συβαριτέων τυράννου ἀποδράντα ἀπικέσθαι παρὰ σφέας, ἐπεῖτε οἱ τὰ ἱρὰ οὐ προεχώρει χρηστὰ θυομένῳ ἐπὶ Κρότωνα.”<sup>150</sup>.

Más allá del relato de Heródoto, un hecho es indudable: Síbaris fue destruida por Crotona. Diodoro Sículo, historiador del griego del siglo I a. de C., nombra directamente al samio Pitágoras, relacionándolo con el cambio de tendencia en la decisión de la asamblea del consejo de Crotona, consiguiendo el favor de ésta para los suplicantes sibaritas expulsados por Telis. Dentro de la biografía de Pitágoras llena de misterios, leyendas, ecos hagiográficos, etc., este dato y vinculación del filósofo con la acción política, es, pensamos, verdaderamente crucial, al menos, para poder hacer un cierto esbozo de la personalidad, si es que esto es posible, e inteligencia de este samio universal. La destrucción de Síbaris es un hecho histórico, y, por ende, es óptimo para la interpretación y el análisis; tiene unos protagonistas identificados (*grosso modo*: Milón, Telis, 500 suplicantes, el consejo de Crotona, dos ejércitos, unas víctimas, unos vencedores, una ciudad arrasada y Pitágoras), y tiene un principio, un desarrollo y un final, además, de una contextualización espacio-temporal: la Magna Grecia en el año 510 a de C<sup>151</sup>. “μετὰ δὲ ταῦτα Πυθαγόρου τοῦ φιλοσόφου συμβουλευσαντος σώζειν τοὺς ἰκέτας, μετέπεσον ταῖς γνώμαις καὶ τὸν πόλεμον ὑπὲρ τῆς τῶν ἰκετῶν σωτηρίας ἀνείλοντο.”<sup>152</sup>, señala el sículo. Así, siguiendo la noticia de Diodoro, fue determinante la acción política de Pitágoras. El filósofo, ante la asamblea de Crotona, para

---

<sup>150</sup> Heródoto V, XLIV. 1-2. Fuente: Textun secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitul secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.

<sup>151</sup> “Se ha sugerido que las ciudades occidentales eran inherentemente menos estables y que el compromiso de sus ciudadanos con los valores típicamente políticos de la polis griega estaba menos enraizado que en cualquier otra parte de Grecia (sin duda, la guerra entre los estados de Italia y Sicilia parece haber sido extraordinariamente encarnizada, hasta el punto de que originó deportaciones de poblaciones enteras y el arrasamiento total de sus moradas: la destrucción de Síbaris en el año 510 a. C. fue la más famosa de estas atrocidades). Kirk, G. S., Raven, J. E., Scholfield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. VII Pitágoras de Samos. La filosofía en el Occidente (griego)* pp. 311-312. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>152</sup> Diodoro Sículo, *Bibliotheca Historica*, XII, 9, 4.

salvaguardar la vida de los sibaritas, esto es, para salvar a 500 personas vino a sugerir que había que poner en peligro a toda una ciudad al predisponer a ésta al estado de guerra, precisamente, contra la ciudad que ostentaba la hegemonía regional, además de un ejército capaz de contar entre sus filas tres veces más recursos humanos que la propia Crotona. Por si esto fuera poco, esta audaz decisión, gracias a la elocuencia y capacidad de liderazgo del filósofo jónico, un extranjero, la van a tomar los propios selectos miembros del consejo crotoniata, desdiciéndose de su primera intención, a saber: entregar a Telis los suplicantes. Sin duda, habría que preguntarse: ¿Por qué Pitágoras pedía esto de Crotona? ¿Cuál es la lógica y el fin de esta estrategia política, a simple vista, tan arriesgada, por no decir suicida o temeraria? No sería descabellado pensar que entre aquellos suplicantes sibaritas hubieran algunos de propensión pitagórica<sup>153</sup>; señala, a tenor de esto que decimos, Domínguez Monedero: *“Los aristócratas huidos de Síbaris, entre los que habría algunos de marcada orientación pitagórica se refugiaron en Crotona, desde donde intriguaron en contra de su antigua ciudad y fueron ellos quienes, en último término, convencieron a los crotoniatas de actuar contra Síbaris, máxime cuando Telis pidió a Crotona la devolución de todos aquellos exiliados que tanto perjudicaban, con sus acciones, a su gobierno.”*<sup>154</sup>.

Tratar de responder a esas preguntas, implica considerar la breve pero intensa carrera bélica de la ciudad de Crotona en el tiempo. La trayectoria crotoniata bélica, comprendida en tres episodios, va del triunfo en coalición contra Siris, a la derrota contra Locro y a la gran gesta de vencer, sola<sup>155</sup> y en clara desventaja, a una de las

---

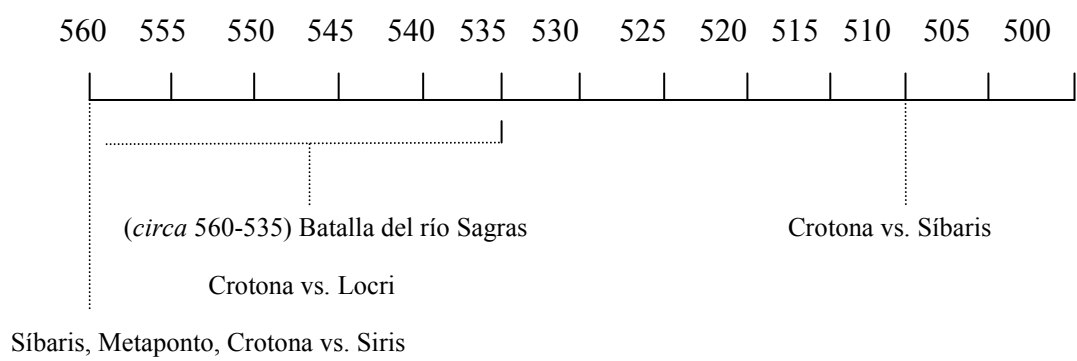
<sup>153</sup> Jámblico en su catálogo de pitagóricos cita a doce sibaritas pitagóricos por sus nombres, a saber: Metopo, Hípaso, Próxeno, Evánor, Léanax, Menestor, Diocles, Empedo, Timasio, Polemo Endio y Tirsemo. Cfr. Jámblico, *Vid. Pit.* XXXVI, 267.

<sup>154</sup> Domínguez Monedero, A. J. (1993) *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI. c.9. Los ámbitos coloniales griegos durante el siglo VI a. C. 9.1.2 La tiranía en Magna Grecia. La tiranía en Síbaris: Telis.* p. 247. Síntesis. Madrid, 1993.

<sup>155</sup> Quizás la Soledad de Crotona contra Síbaris no sea del toda cierta. *“(…) la caída de Síbaris no fue debida únicamente a Crotona, sino a la oposición a la tentativa sibarita de sobrepasar el esquema estrecho de la polis creando una alianza amenazadora contra los intereses de otros coloniales griegos.”*

ciudades más hegemónicas de aquel momento en el horizonte heleno occidental: la ciudad de Síbaris. Todo este periplo de guerras transcurre en cincuenta años, aproximadamente. Cincuenta años en los que se forjará el destino de Crotona. Estos cincuenta años, entre los que se encuentran otros hechos remarcables para la historia de Crotona, como son el florecimiento del pitagorismo y la caída de la oligarquía, que enmarcarán el momento hegemónico, así como el comienzo de la decadencia, de la colonia de los crotoniatas en la Magna Grecia. Se podría considerar que la llegada de Pitágoras a Crotona, y con él la ascensión de los pitagóricos en al ámbito político, significan el paulatino desmembramiento de la estructura socio-política crotoniata, que, como veremos, paradójicamente, tras su victoria contra Síbaris, se irá culminando. Pues, lejos de estabilizar el sistema político pitagórico, la victoria contra los sibaritas acarrea para Crotona furibundos momentos de *στάσις*; para los pitagóricos traerá revueltas contra ellos, en muchos casos, sangrientas, las cuales cambiarán el futuro y desarrollo del pitagorismo, en sus aspiraciones sociales y políticas.

**Figura 13**<sup>156</sup>:



Crotona en el año 560 a. de C. se enfrenta a Siris, teniendo, al parecer, un papel secundario, siendo Síbaris y Metaponto las principales ciudades de esta micro liga

Santos Yanguas, N. y Picazo, M. (1980) *La colonización griega. IX. Las Colonias griegas orientales*. p. 329 y nota 69. Akal, 1980

<sup>156</sup> **Figura 13:** Eje cronológico sobre los tres conflictos bélicos en los que se enfrentó Crotona en el siglo VI a. de C.

aquea contra Siris, a la cual vencen y destruyen. Aproximadamente entre el año 560 al 535 a. de C. la colonia de Locris se enfrenta a Crotona, siendo ésta derrotada pero no destruida, perdiendo impulso su vocación a la expansión por las armas. En el 510, de la mano intelectual de Pitágoras, Crotona se enfrenta y aniquila a Síbaris. Sin duda, la posibilidad de expansión y predominio a costa de otras ciudades, así como las implicaciones de sentido de tal acción, siempre y cuando ésta fuera positiva y fructífera para aquella ciudad que así actuara, debieron quedar marcadas en la voluntad de los crotoniatas tras la batalla triunfal contra Siris, quizás por ello, animados por su experiencia bélica y su deseo de protagonismo, Crotona se enfrentó a Locris, pero sus metas no fueron alcanzadas, más al contrario, conocieron la derrota; derrota sin aniquilación. Ante tal situación, según Justino, Crotona abandona su propensión bélica, considerando que la mala suerte les había acompañado en sus intentos guerreros. El futuro y el presente de la ciudad estaban hipotecados, el uno proclive al abandono y a lo licencioso, y el otro lleno de dudas, resquemor e incertidumbre. Esta situación cambia con la llegada a Crotona de Pitágoras; narra Justino: *“Post haec Crotoniensibus nulla virtutis exercitatio, nulla armorum cura fuit. Oderant enim quae infeliciter sumpserant, metassentque vitam luxuria, ni Pythagoras philosophus fuisset... Quibus omnibus instuctus Crotonam venir populemque in luxuriam autoritate sua ad usum frugalitatis revocavit.”*<sup>157</sup>.

Sin duda, Pitágoras, en el momento de su crucial intervención en la asamblea crotoniata, debía de ser un hombre respetado y establecido en la más alta urdimbre de la red social de Crotona, con seguidores, con fama y con proyección allende Crotona; un hombre para ser seguido, y no para seguir a otros. Si pensamos con atención, el favor

---

<sup>157</sup> Justino *ap. Pom. Trog. Hist. Phil. Epit.* XX, 4 1-2. Kirk, G. S., Raven, J. E., Scholfield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. VII Pitágoras de Samos. Contexto histórico de la vida de Pitágoras* . 269. pp. 328. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

que reclama Pitágoras para los suplicantes sibaritas en Crotona no es parte, aparentemente, de una estrategia militar expansionista (Crotona ya sabía lo que significaba, de alguna manera, la derrota y podía imaginar lo que significaría una derrota a manos de Síbaris; el destino de Siris podía repetirse encarnado en Crotona), tampoco se podía tratar de una acción demagógica (por contraposición a Telis, políticamente la acción de Pitágoras es antidemagógica), pues no era un asunto político o civil producido desde el mismo corazón de Crotona, más al contrario, el favor que reclamará el filósofo samio a los crotoniatas se fundamenta en un deber sacro, es, por tanto, un acto de piedad religiosa, es el acto de hospitalidad al suplicante; el derecho de asilo como cumplimiento de ley divina, la *χενία* homérica. Si bien la tradición homérica de la hospitalidad está enmarcada en el ámbito privado, con la decisión de Crotona de entrar en guerra con Síbaris, para dar cumplimiento al deber de asilo al suplicante, el asilo se acepta de manera política, esto es, se enmarca en lo público. En el siglo siguiente al de Pitágoras, Ésquilo en su *Ikétiδες* de este sagrado deber, ya político, hará Tragedia. La acción de Pitágoras y de Crotona, de alguna manera, toma reverberación en los siguientes versos esquileos<sup>158</sup> en la voz de Danao: “(...) ἡμᾶς μετοικεῖν τῆσδε γῆς ἐλευθεροῦς κάρρυσιαστοῦς ξὺν τ’ἀσυλία βροτῶ: καὶ μήτ’ἐνοίκων μήτ’ἐπηλύδων τινα ἄγειν: ἐὰν δὲ προστιθῆ τὸ καρτερόν, τὸν μὴ βοηθήσαντα τῶνδε γαμόρων ἄτιμον εἶναι ξὺν φυγῇ δημηλάτω.”. Así, establecido esto, la propuesta de acción de Pitágoras es una acción de piedad de la ciudad de Crotona, y toda acción piadosa se contrapone a una acción impía, en este caso, la acción impía de Síbaris. No es un hecho baladí el considerar a la ciudad de Síbaris como impía, pues ya era considerada así desde antes del asunto de los suplicantes sibaritas en Crotona. Hay que señalar, en contraposición, que en Samos se dará, por parte del tirano Polícrates, una acción contra otros suplicantes

---

<sup>158</sup> Ésquilo, *Ikétiδες*, 610. ed. de 1926 de Herbert Weir Smyth .



antagónica a la que Crotona y Pitágoras llevarán a cabo con los suplicantes sibaritas en la Magna Grecia. Huyendo de la tiranía del sátrapa Oretes unos lidios se presentaron como suplicantes ante el tirano samio, el cual tras acogerles con cierta benevolencia durante un breve lapso de tiempo, los acabará degollando y robándoles, a su vez, los bienes que portaban<sup>159</sup>.

Aqueos y trecenios fundaron, *circa* 720 a. C., la ciudad de Síbaris. Con el desarrollo de la ciudad el número de aqueos superó al de trecenios, de tal manera que los primeros acabaron expulsando a los segundos; señala al respecto Aristóteles: “(...) ὄθεν τὸ ἄγος συνέβη τοῖς Συβαρίταις”<sup>160</sup>; los sibaritas habían acometido sacrilegio y estaban manchados de impureza (“ἄγος”) nada más fundar la colonia. Pero el sendero de impiedad sibarita no acabó ahí, son varios los referentes a ello<sup>161</sup>, generalmente recogidos por Ateneo de Naucratis (en la época que va de los emperadores Marco Aurelio a Cómodo, los dos últimos emperadores de la familia Antonina), Enio, Jámblico y Filarco, entre otros. Según Ateneo, los sibaritas recibieron un oráculo en Delfos que desobedecieron. La Pitia les advirtió sobre lo inadecuado de honrar a un hombre más, o igual, que a un dios. Dice Ateneo: “πρὸς ὑγίειαν διαφέρειν τοὺς πότους: ὄθεν καὶ ῥηθῆναι ὅτι τὸν βουλόμενον ἐν Συβάρει μὴ πρὸ μοίρας ἀποθανεῖν οὔτε δυόμενον οὔτε ἀνίσχοντα τὸν ἥλιον ὄρᾶν δεῖ. ἔπεμψαν δέ ποτε καὶ εἰς θεοῦ τοὺς χρησομένους, ὧν ἦν εἷς Ἄμυρις, πυνθανόμενοι μέχρι τίνος εὐδαιμονήσουσι. καὶ ἡ Πυθία ἔφη: “εὐδαίμων, Συβαρῖτα, πανευδαίμων σὺ μὲν αἰεὶ ἐν θαλίησιν ἔση, τιμῶν γένος αἰὲν ἐόντων. εὗτ’ ἂν δὲ πρότερον θνητὸν θεοῦ ἄνδρα σεβίσσης, τήνικα σοὶ πόλεμός τε καὶ ἔμφυλος στάσις ἦξει.”<sup>162</sup>. La trasgresión y altiva provocación de Síbaris fue en aumento con el intento sacrílego de celebrar unos juegos a la par que se celebraban los sagrados Juegos

---

<sup>159</sup> Cfr. Diodoro Sículo, X, 16, 4.

<sup>160</sup> Aristóteles *Política*, V, 2, 1303a, 30.

<sup>161</sup> Cfr. Ateneo, XII, 520-523.

<sup>162</sup> *Ibid.* XII, 520 a.

Olímpicos<sup>163</sup>. A vista del mundo griego, la principal idiosincrasia de Síbaris es la irreligiosidad, y, por ende, era un peligro real para el siempre difícil equilibrio del *statu quo* heleno<sup>164</sup>; Síbaris adolece de ὕβρις. Los sibaritas habían violado la sanción divina, y, por ende, mítica, propia a la fundación colonial, pues habían quebrantado su alianza y esfuerzo común con los treceños, además, no habían seguido el oráculo de Delfos y pretendieron instaurar unos juegos para menoscabar los Olímpicos, su forma de vida era suntuosa y afamadamente licenciosa, habían expulsado y expropiado a ciertos aristócratas de su misma ciudad con violencia y se enfrentaban a Crotona con un desdoro absoluto hacia la vieja tradición homérica de la hospitalidad. Éstos y no otros debieron ser los argumentos políticos-religiosos de Pitágoras ante la asamblea de Crotona. De hecho, se contraponían dos formas de vida: la de Crotona (en aquel momento bajo la influencia pitagórica), ésta es, una vida encaminada a la virtud, y la de Síbaris, ésta es, una vida fundamentada en el libertinaje, la molicie, el lujo, la altivez, la insolencia y la irreligiosidad, expresado todo ello en el término heleno: “τροφή”. La Crotona pitagórica es sinónimo de εὐδαιμονία y la ciudad de Síbaris de τροφή. Los dioses sólo podían favorecer a los crotoniatas.

Existen estudiosos que plantean la posibilidad de que toda esta representación de las dos ciudades, una virtuosa y otra en las antípodas morales de ésta, sea una tradición que se fue configurando poco tiempo después de la destrucción de Síbaris, y que fue elaborada dentro del círculo pitagórico, es el caso de Clara Talamo<sup>165</sup>. La tradición sobre la destrucción de Síbaris y sus causas es, sin duda, varia, y en su visión conjunta presenta cierta profundidad de significados para el análisis. Dice García Quintela, en el resumen de su artículo: “La destrucción de Síbaris y la mitopoyesis pitagórica”: “Las

---

<sup>163</sup> *Ibid.* XII, 522a.

<sup>164</sup> Cfr. *supra* nota 126 y 147.

<sup>165</sup> Cfr. Talamo, C. (1987) “Pitagora e la τροφή”. *Rivista de Filologia e di Istruzione Classica*, 115, pp. 385-405, Loescher. Torino, 1987.

*tradiciones sobre la destrucción de Síbaris forman un conjunto estructurado donde se resalta la gravedad del crimen que constituye el asesinato de embajadores o suplicantes. Sus cuerpos se presentan coextensivos con la diosa Hera y con el territorio de la ciudad. Este trato dado a los embajadores refleja aspectos del rito fecial itálico y de otros horizontes indoeuropeos. Los pitagóricos partieron de esos ritos para construir los mitos sobre el fin de Síbaris, mostrándose así como se origina un mito en un medio filosófico.”*<sup>166</sup>. El artículo de García Quintela muestra, entre otras cosas, la relevancia del héroe Heracles en la Magna Grecia, y, especialmente, considerado desde un análisis mitográfico, el uso que de esta figura religiosa hicieron los pitagóricos para crear una tradición mitopoética sobre el enfrentamiento entre Síbaris y Crotona<sup>167</sup>, o lo que es lo mismo, una ficción especulativa para explicar la historia; una historia especulativa fundamentada en la ficción, según los parámetros de la historiografía. Esta relación pitagórica con Heracles puede rastrearse en los distintos discursos atribuidos al propio Pitágoras a los Crotoniatas, a saber: Discurso a los Mil, Discurso a los jóvenes en el gimnasio y el Discurso a los jóvenes en el templo de Apolo. Estos discursos (recogidos, principalmente, por Jámblico) identifican en Heracles las coordenadas determinantes propias a la hipótesis de la trifuncionalidad protoindoeuropea<sup>168</sup>, por la cual se postula que existe un esquema o patrón triádico funcional de orden psicológico, ideológico, político y social reconocible y común en los pueblos protoindoeuropeos, éstas son: la función sagrado-soberana, la función bélica y la función productivo-económica. Así, el cuadro comparativo resultante, en el que se refleja en cuáles de los discursos de Pitágoras se puede reconocer tal o cual función, es el que sigue:

---

<sup>166</sup> García Quintela, M. V. “La destrucción de Síbaris y la mitopoesis pitagórica”. *Dialogues d’Histoire Ancienne*. 28-2, pp. 19-39. 2002. [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/dha\\_0755-7256\\_2002\\_num\\_28\\_2\\_2471](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/dha_0755-7256_2002_num_28_2_2471). doi : 10.3406/dha.2002.2471

<sup>167</sup> *Ibid.* pp.20-22.

<sup>168</sup> Cfr. Dumézil, G., Charmet, R. (1935) *Flamen-brahman*. Genthner. París, 1935; Lebedynsky, I. (2006). *Les Indo-Européens*, Errance. París, 2006.

1. Función soberana y piadosa.....Discurso a los Mil<sup>169</sup>
2. Función guerrera..... Discurso en el gimnasio<sup>170</sup>
3. Función prolífica y fundadora.....Discurso en el templo de Apolo<sup>171</sup>

Se podría considerar que utilizar como fuente a Jámblico<sup>172</sup> es problemático para sustentar un estudio de este tipo, mas García Quintela (aun de los análisis de las fuentes de los discursos de Pitágoras que hacen, respectivamente, Thesleff<sup>173</sup> y Zucconi) considera que: “*para este análisis no importa el problema de las fuentes de estos discursos, ni su datación, basta con la seguridad de que se inscriben en la tradición pitagórica y que, (...), construyen un tema trifuncional.*”<sup>174</sup>. El tema trifuncional, por poner un ejemplo, también halla reflejo en la *República* de Platón, y en concreto en la doctrina psicológica platónica, con el alma tripartita, y como ésta halla parangón en la teoría política platónica de la ciudad ideal para una sociedad justa. Cabe preguntarse: ¿hay que inscribir estas ideas platónicas en la tradición pitagórica? Responder a esta cuestión, en este momento del desarrollo de nuestra argumentación, sería del todo precipitado, pues, tanto este asunto como el del peliagudo tema de la tradición doxográfica pitagórica encontrarán su desarrollo oportuno ulteriormente, aun así, hemos creído idóneo lanzar la cuestión al aire, en tanto la circunstancia a ello invitaba. Así, siguiendo la consideración de García Quintela, más allá de dataciones o de cuestiones

---

<sup>169</sup> Jámblico, *Vida de Pitágoras*, IX.

<sup>170</sup> *Ibid.*, VIII, 37.

<sup>171</sup> *Ibid.*, X.

<sup>172</sup> Hay que señalar que la primera noticia que vincula a Heracles como fundador de Crotona nos la trasmite Diodoro Sículo, luego hallará eco en Ovidio y en Jámblico. Cfr. Diodoro Sículo *Biblioteca histórica*, IV, 24, 7; Jámblico *Vida de Pit.*, IX, 50.; Ovidio. *Met.*, XV, 12.

<sup>173</sup> “*Los cuatro discursos de Pitágoras en Crotona, datados por Thesleff circa 300 a. de C (An introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period, Abo, 1961, p. 107), son productos tardíos, como se nota por la propia estructura interna de los mismos y la imposibilidad de que nos hayan sido transmitidos oralmente.*”. *Vida de Pitágoras*. p.37, nota 30. Traducción y notas Enrique A. Ramos Jurado. p.37. Etnos. Madrid, 1991.

<sup>174</sup> García Quintela, M. V. *La destrucción de Síbaris y la mitopoesis pitagórica*. *Dialogues d’Histoire Ancienne*. 28-2. Nota 16. p 20. 2002. Cfr. Thesleff, H. *An introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. Acta Academiae Abonensis. Human I ora 24.3, Abo, 1961, p.107; Zucconi, La tradizione dei discorsi di Pitagora in Giamblico, *Vita Pythagorica* 37-57, *Rivista di Filologia e Istruzione Classica*, 98, 1970, pp-492 494. Loescher. Torino, 1970.

doxográficas, los relatos sobre la destrucción de Síbaris, y las causas de la misma, son parte de una tradición, posiblemente, en parte de producción pitagórica (nótese que la historia en sí es parte intrínseca de la historia de la escuela pitagórica), otra cosa será dilucidar si esta tradición es generadora de una mitopoyesis, o no. Creemos conveniente indagar, primeramente, sobre la figura cultural de Heracles en relación a su relevancia y a la función de héroe fundador y protector en el marco espacial y político-religioso de la Magna Grecia, para, después, considerar los presuntos discursos de Pitágoras, así como aquellos fragmentos de la textos que hemos tratado anteriormente sobre la destrucción de Síbaris, v.g., Aristóteles, Diodoro Sículo, Heródoto, Justino, etc.

#### **I.V. Heracles, héroe pitagórico. Tradiciones sobre la destrucción de Síbaris.**

La estela y huella del culto a Heracles se puede vislumbrar por muchas ciudades de la Magna Grecia, pero dos, en particular, serán los dos centros principales del culto a Heracles; dice Detienne: “*Si Locres Ēpizéphyrienne, Posidonia, Thurii ne laissent qu'entrevoir la place et l'importance du culte de ce héros, Crotone et Métaponte, les deux centres les plus importants du pythagorisme italien, sont les grandes villes héracléennes dès le Ve, sinon dès le VIe siècle.*”<sup>175</sup>. Metaponto y Crotona tenían a Heracles como su Héroe fundador, y era en estas colonias donde su culto estaba más arraigado y tenía más protagonismo. El culto a Heracles está conectado, por extensión, al culto a Hera. El nombre de la madre mortal de Zeus era Alcmena, y, precisamente, el nombre de Alcmena “fuerte en la ira” era uno de los títulos de la Hera micénica<sup>176</sup>. El mismo nombre del héroe (nombre por el cual no se le conocía en su juventud, pues en aquella época de su vida fue llamado “Alceo”, o, “Palemón”<sup>177</sup>) viene a significar:

---

<sup>175</sup> Cfr. Detienne, M. “Héraclès, héros pythagoricien” Revue de l’histoire des religions, p.19. Tomo: 158 n°1, 1960. pp. 19-53. doi : 10.3406/rhr.1960.9059

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr\\_0035-1423\\_1960\\_num\\_158\\_1\\_9059](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1960_num_158_1_9059)

<sup>176</sup> Graves, R. (1968) *Los mitos Griegos*, vol, 2, Traducción de Lucía Graves. *Heracles*, p. 111. Alianza. Madrid, 1988.

<sup>177</sup> Cfr. Hesído, *Escudo*, I, 35,56 y 80; Homero, *Ilíada* XIX, 95; Diodoro Sículo, IV, 9 y 14.

“gloria de Hera”. Es importante recalcar, a este respecto, que en Crotona se hallaba un templo al culto de Hera Lacinia<sup>178</sup>, así como que en la tierra natal de Pitágoras, Samos, se hallaba el centro de culto a Hera más antiguo de la Hélade<sup>179</sup>. La antigüedad del culto a Heracles en la Magna Grecia puede constatarse al observar que de los siete templos construidos en el denominado *Valle dei Templi*, en la actual Agrigento italiana, Sicilia (sean éstos: templo a Hera, a Zeus, a los Dioscuros, a Hefestos, de Asclepio, a Concordia y a Heracles), el más antiguo, precisamente, es el dedicado a este héroe divinizado. El templo de Heracles de Ácragas (ciudad donde el culto a Heracles era muy importante; ésta colonia no es citada por Detienne) está datado *circa* del año 500 a. de C.; hay que recordar que la destrucción de Síbaris fue diez años antes de que el templo a Heracles en Ácragas fuera edificado, lo cual indica como el culto al hijo de Zeus y Alcmena fue creciendo en extensión estableciéndose de manera harto importante durante el siglo VI a. C. en la Magna Grecia. Cicerón en sus invectivas contra Cayo Licinio Verres (75 a. C.), hace alusión a una gran estatua broncea del héroe, situada en el templo junto al ágora de Ácragas, que de tanto ser tocada y besada por los que allá pasaban tenía erosionado por desgaste el mentón y los labios<sup>180</sup>. El héroe Heracles en el cuerpo mitográfico heleno, posiblemente, sea una de las figuras míticas más enraizadas y celebradas en el acervo popular de aquel pueblo.

Desde tiempos prehelénicos hasta la conclusión del mundo antiguo, el héroe divinizado Heracles ha sido el protagonista de una tradición<sup>181</sup>, siempre enmarcada en

---

<sup>178</sup> Cfr. *supra* nota 136.

<sup>179</sup> Cfr. *supra* nota 69.

<sup>180</sup> Cfr. Cicerón, *In C. Verrem*, II, 4.

<sup>181</sup> “La figura de Heracles se forma en primer lugar en el mito, un conglomerado de narraciones populares en el que la alta poesía ha intervenido sólo en un segundo momento: no hay ningún poema griego sobre Heracles que se haya constituido en paradigma. Sin embargo los poetas se ocuparon más tarde del fenómeno Heracles, con lo que se introdujo el mito en una atmósfera heroico-trágica y humana, en contraposición a su tendencia intrínseca, que se mueve en un ámbito ajeno a lo humano.”. Burkert, W. (1977) *Religión griega arcaica y clásica*. 4. Muertos, Héroes y dioses ctónicos. 5.1 Heracles p. 282. Traducción Helena Bernabé; revisión Alberto Bernabé. Abada. Madrid, 2007.

tres aspectos episódicos esenciales, a saber: nacimiento, muerte y apoteosis, que taxonómicamente se pueden clasificar, tal y como procede Grimal<sup>182</sup>, en tres grupos:

- a. Tradición del ciclo de los doce trabajos: “Δωδέκαθλος”(independiente de b.)
- b. Tradición de Heracles frente a los ejércitos (independiente de a. y c.)
- c. Tradición que narra hechos acaecidos a Heracles paralelamente a los mitos de la tradición a. (independiente de b.)

Dicha tradición implica, por sí misma, una evolución paulatina a lo largo de los siglos de tal vasto ciclo mítico. Tanto **a.** como **c.** parecen consecutivas en el desarrollo mitográfico, siendo la tradición **a.** primera, y la tradición **c.** segunda, así la tradición **b.** sería la última en elaboración del cuerpo mítico dedicado al héroe de la piel de león y la clava. Heracles representa el ideal heleno de la virilidad, “ἀνδρεία”, en todas sus expresiones: arrojo, fuerza física, potencia sexual, altivez e ingenuidad noble. Las referencias literarias al héroe en cuestión las hallamos en Homero<sup>183</sup> y en Hesíodo<sup>184</sup>, con el tiempo otros poetas irán ampliando la tradición sobre Heracles, v.g., Psino de Lindos; Pisandro de Cámiros<sup>185</sup> que realizó un poema en dos libros sobre Heracles: Ἡράκλεια o Panisasis de Halicarnaso, este último, sobrino de Heródoto, realizó una obra poética intitulada: *Heraclea*, que constaba de catorce libros. Aunque, a excepción de los textos de Homero y de Hesíodo, todo lo que nos resta de los otros susodichos poetas es ínfimo y fragmentario. De hecho, es a la mitografía propia a la época helenística donde hallamos el mayor registro escritural sobre el cual se fundamenta la

---

<sup>182</sup> Cfr. Grimal, P. *Diccionario de Mitología griega y romana. Heracles (Ἡρακλῆς)* p. 239. Traducción F. Payarols. Paidós. Barcelona, 1981.

<sup>183</sup> Cfr. Homero *Iliada* II, 653 y ss.; *Odiensea* XI, 601.

<sup>184</sup> Cfr. Hesíodo *Teogonía* II, 507-543; *Escudo*.

<sup>185</sup> En el poema en dos libros sobre Heracles, Pisandro hace aparecer por primera vez la indumentaria y el arma con la que se asociará el icono de Heracles por antonomasia: la piel del león y la clava. Existe la noticia que adjudica a Pisandro la fama de plagiarlo, al haber plagiado éste el poema de Psino de Lindos sobre Heracles; Cfr. Clemente de Alejandría, *Stromateis*, *Strom.* 2, 25, 2. De la *Ἡράκλεια* de Pisandro han llegado a nuestros días algunos pocos fragmentos que nos han sido transmitidos por Estobeo en su *Florilegium* XII, 6, y por la vía de la comedia aristofánica: *Νεφέλαι*, 1034. Cfr. *Suda*, Pisandro, (Adler: Pi, 1464).

doxografía que ha llegado hasta nuestros tiempos sobre el héroe. Es menester observar que Eurípides realizó una tragedia dedicada al héroe que estudiamos: *Heracles*. Acompaña, como prueba importante del desarrollo y proyección del culto a Heracles en el mundo heleno y más allá, la importante, por profusa, iconografía sobre el héroe y sus aventuras y peripecias míticas a lo largo del tiempo.

El culto heleno a Heracles se expande en proporción a los lugares donde se establece el colonialismo heleno. La figura del héroe Heracles tiende a ser agregada a otras mitologías, o bien acaba por ser correlacionada con otros personajes míticos propios a pueblos distintos al heleno. Así, del Heracles griego los etruscos tendrán a “Hercle” y los latinos a “Hércules”. A su vez, los helenos identificaban a Heracles con la deidad fenicia Melkart (las columnas de Heracles, límite occidental del mundo conocido por los helenos, eran denominadas: “las columnas de Melkart” por los fenicios), también identificaban a Heracles con las divinidades egipcias Herishef y Jonsu, y con el dios celta Ogmios, y, por extensión, con el irlandés Ogmo. Heracles es considerado el fundador de los juegos olímpicos, esto es, uno de los signos señalados de la *helenidad*, la sagrada institución de los juegos olímpicos, se configuran sobre la figura del héroe divinizado (ello relaciona más, si cabe, a Milón de Crotona con Heracles). Se le atribuyen, como al dios Apolo, funciones apotropaicas y catárticas dentro del marco de la religión agrícola, señala Bayet: “*comme un destructeur d'insectes malfaisants, un dieu des agriculteurs auxquels il assure l'abondance, sans doute aussi Purificateur et Apotropaïque; en ces fonctions, uni à Apollon*”<sup>186</sup>.

---

<sup>186</sup> Bayet, J. *Les origines de l'Hercule romain*, Paris, De Boccard, 1926 (Bibli othèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 132), pp. 9-124, a étudié L'Italie héracléenne du VIe au IVe siècle. Citado por Detienne en “*Héraclès, héros pythagoricien*”. *Revue de l'histoire des religions*, p. 20. Tomo: 158 n°1, 1960. pp. 19-53. doi : 10.3406/rhr.1960.9059



**Figura 14**<sup>187</sup>:



La figura de Heracles llegó a tener distintos epítetos epicóricos identificativos, v. g., Heracles de Canobo, Heracles dáctilo o Heracles tasio. Heródoto<sup>188</sup> llega a afirmar que existieron muchos “Heracles”, y que el héroe heleno no sería más que el último de aquéllos. En esencia, Heródoto señala que hubo un dios arcaico, propio a un panteón

<sup>187</sup> **Figura 14:** Cara A de la Crátera de la locura de Heracles, *circa* 350 -320 a. de C. Dimensiones: Altura 55 CM. Diámetro: 50 cm. Campania, Palermo. Magna Grecia. Museo Arqueológico Nacional, Madrid. De la colección del Marqués de Salamanca, 11094. Imagen: Luis Garcia (Zaqarbal). Licencia Creative Commons.

<sup>188</sup> Cfr. Heródoto, II, 44.

antiguo, y que la figura del héroe semidiós se mezcla en interrelación con la de aquella divinidad primigenia, presente en civilizaciones y pueblos más antiguos que el heleno, como sería el caso del egipcio. Dice Heródoto: “τὰ μὲν νῦν ἱστορημένα δηλοῖ σαφέως παλαιὸν θεὸν Ἡρακλέα ἔοντα, καὶ δοκέουσι δέ μοι οὗτοι ὀρθότατα Ἑλλήνων ποιέειν, οἷ διζὰ Ἡράκλεια ἰδρυσάμενοι ἔκτηνται, καὶ τῶ μὲν ὡς ἀθανάτῳ Ὀλυμπίῳ δὲ ἐπωνυμίην θύουσι, τῶ δὲ ἐτέρῳ ὡς ἥρωι ἐναγίζουσι.”<sup>189</sup>.

**Figura 15**<sup>190</sup>:



Las dinastías de la diarquía lacedemonia, los Agíadas, de sangre doria, y los Euripóntidas, de sangre aquea, eran consideradas, según los parámetros de la mitología helena, descendientes de dos gemelos que tenían como ancestros al héroe Heracles y a Deyanira; Agis y Euriponte eran los nombres de los mellizos. El nombre del héroe y su ascendencia estaban asociados a la realeza del Peloponeso, y hasta la época helenística

---

<sup>189</sup> *Ibid.* II, 44, 5.

<sup>190</sup> **Figura 15:** Templo de Heracles en Agrigento, Sicila. Autor: Urban, 2005. Licencia Creative Commons.

muchas eran las reales dinastías que vinculaban su propia prosapia con el semidiós de la clava y el pellejo leonino; a los herederos de este vínculo de linaje con Heracles se les denominó: “Heraclidas”. Señala, a propósito de éstos, Grimal: *“Los Heraclidas son en la acepción más amplia de la palabra, no sólo los hijos de Heracles, sino todos sus descendientes, hasta la última generación. En la época helenística, muchas familias reales pretendían ser aún “Heraclidas” y hacían remontar su linaje hasta el héroe. En la leyenda se da, más particularmente, el nombre de Heraclidas a los descendientes inmediatos de Heracles y Deyanira, que colonizaron el Peloponeso.”*<sup>191</sup>. En lo que atañe a los linajes regentes en Lacedemonia, los reyes dorios hallaban legitimidad, al vincularse con Heracles, para ser tenidos como aqueos. Los aqueos en el período histórico se establecieron en Acaya, en el mismo corazón del Peloponeso, siendo que los dorios llegaron a aquella tierra cuando aquéllos ya la habitaban, enfrentándose en varias ocasiones, al final, los dorios parecen prevalecer<sup>192</sup>. Así, en el transcurrir del tiempo, la influencia y hegemonía de Lacedemonia difunden el culto y la concausa mítica de Heracles por toda la Hélade, asunto que, sin duda, se acrecienta y multiplica con el proceso de colonización propio a la civilización helena. Por antonomasia, Heracles es el héroe dorio-aqueo.

En el ámbito de la religión helena, Heracles es una figura atípica. Bajo las estructuras de análisis y estudio de la religión griega, Heracles es un personaje de vertiente dúplice, a saber, es ctónico y es olímpico<sup>193</sup>; advierte Burkert: *“Algunas figuras del culto y del mito, invocadas especialmente como poderosos ayudantes, abarcan tanto el ámbito heroico-ctónico como el divino y es precisamente esta doble naturaleza la que les confiere su especial dinamismo: penetran arriba y abajo, cerca y*

---

<sup>191</sup> Cfr. Grimal, P. *Diccionario de Mitología griega y romana. Heraclidas (Ηρακλειδαί)* p. 257. Traducción F. Payarols. Paidós. Barcelona, 1981.

<sup>192</sup> Cfr. Pausanias, *Ἑλλάδος περιήγησις*, III. 1, 6; V. 3, 5; VII, 1, 6; VII. 3, 9; VIII. 5.6.

<sup>193</sup> Sobre el sentido de ctónico y olímpico, Cfr. *infra*, Estudio I, sección I, Hélade. II.I.II. Religión griega, una visión de conjunto. pp. 119-134.

lejos; no evita la muerte. La más popular de estas figuras es Heracles.”<sup>194</sup>. Píndaro<sup>195</sup> define a Heracles como “ἥρωος θεός”; un ser que habiendo sido mera imagen de lo humano (trabajo, entrega, hombría, locura etc.) se le adorará como dios y como héroe. La figura de Heracles aporta a la mitografía helena una vertiente humana amplificada en lo heroico, así como en lo trágico, proyectado a lo divino; hombre/héroe/dios = Heracles. En su resplandor heroico, el dios de la clava halla su culto y consideración social, significativamente, en su bilateralidad como modelo de monarca, por un parte, y, por otra, en tanto hombre que puede hallar su lugar entre lo divino; los trabajos de Heracles son la antesala de cierta consideración religiosas nada despreciable, por única, a saber, el hombre común puede llegar a la divinidad, por dos causas o motivos fundamentales; el arduo trabajo en la vida mortal y la pérdida de todo temor a la muerte. La divinidad que representa Heracles es la ascensión, o trascendencia, de lo humano a lo divino.

Crotona (y también Síbaris) eran colonias aqueas, y, además, la ciudad que tenía como epónimo al gigante Croton tenía como héroe fundador y tutelar a Heracles<sup>196</sup>. No es de extrañar que las huestes crotoniatas, al enfrentarse contra el gran ejército sibarita, fueran capitaneadas por un hombre, Milón, ataviado con los elementos característicos a la iconografía del mítico Heracles<sup>197</sup>. Dice Diodoro Sículo: “Ὁ γὰρ ἀνὴρ οὗτος, ἐξάκις Ὀλύμπια νενικηκῶς καὶ τὴν ἀλκὴν ἀκόλουθον ἔχων τῇ κατὰ τὸ σῶμα φύσει, λέγεται πρὸς τὴν μάχην ἀπαντῆσαι κατεστεφανωμένος μὲν τοῖς Ὀλυμπικοῖς στεφάνοις, διεσκευασμένος δὲ εἰς Ἡρακλέους σκευὴν λεοντῆ καὶ ῥοπάλω· αἴτιον δὲ γενόμενον τῆς

---

<sup>194</sup> Burkert, W. (1977) *Religión griega arcaica y clásica*. 4. Muertos, Héroes y dioses ctónicos. 4.1 *Heracles*. p. 281. Traducción Helena Bernabé; revisión Alberto Bernabé. Abada. Madrid, 2007.

<sup>195</sup> Cfr. *Nem.* 3,22.

<sup>196</sup> “Este relato sobre la fundación de Crotona lleva a Thesleff a pensar que estos discursos fueron escritos en la propia Italia con el fin de reavivar la fe pitagórica en época, por supuesto, posterior a Pitágoras.”. Jámblico, *Vida de Pitágoras*. Nota 37. Traducción y notas Enrique A. Ramos Jurado, p.43. Etnos. Madrid, 1991.

<sup>197</sup> Cfr. *supra* nota 143; *infra* nota 202.

νίκης θαυμασθῆναι παρὰ τοῖς πολίταις.”<sup>198</sup>. En las palabras del Sículo se resalta, por un lado, el papel de campeón olímpico del crotoniata Milón, y, por otro, como éste viste en la contienda a la imagen del semidiós Heracles; Milón es retratado por Diodoro como el icono referencial de la victoria crotoniata. Es indudable que de las palabras del historiador griego se sobreentiende la importancia de Heracles en Crotona, pero, por añadidura, también para la ciudad de Síbaris, piénsese al respecto la impresión de ver un ejército enemigo encabezado por Heracles encarnado en el adalid de tales huestes. La tradición doxográfica ha vinculado a Milón con Pitágoras en varias correlaciones, v. g., haciendo al primero discípulo del segundo<sup>199</sup>; esposo de Mía, la presunta hija (bien carnal<sup>200</sup>, bien espiritual<sup>201</sup>) del filósofo; la casa de Milón fue el dramático lugar donde, según la tradición, algunos pitagóricos murieron presos de un incendio prendido por una facción antagónica, de la cual más adelante trataremos con más extensión: los seguidores de Cilón. Dice Detienne<sup>202</sup>: “*La figure de Milon le Crotoniate pythagorisant prend un relief singulier si l'on se souvient que la légende de la fondation de Crotona par Héraclès nous est connue par un document pythagoricien, consigné par Jamblique dans sa vie du Maître.*”<sup>203</sup>.

---

<sup>198</sup> Diodoro Sículo, *Bibl. His.* XII, 9, 6.

<sup>199</sup> Cfr. Jámblico, *Vid. Pit.*, 104 y 267.

<sup>200</sup> Cfr. Porfirio, *Vid. Pit.*, 4.

<sup>201</sup> Cfr. Clem. *Strom.*, IV, 19, 121, p. 224.

<sup>202</sup> Cfr. Detienne, M. “Héraclès, héros pythagoricien”. *Revue de l’histoire des religions*. p.21. Tomo: 158 n°1, 1960. pp. 19-53. doi : 10.3406/rhr.1960.9059

<sup>203</sup> Estas palabras del helenista belga habría que matizarlas, a saber, la noticia de la fundación de Crotona por el semidiós es recogida por Jámblico (*Vid. Pit.* IX, 50), esto es cierto, pero nos es conocida y transmitida, en primera instancia, por Diodoro Sículo unos 300 o 250 años antes que el de Calcis la mencione. Dice Diodoro en su *Biblioteca histórica*, IV, 24: “Ο δ’ Ἡρακλῆς μετὰ τῶν βοῶν περαιωθεὶς εἰς τὴν Ἰταλίαν προῆγε διὰ τῆς παραλίας, καὶ Λακίνιον μὲν κλέπτοντα τῶν βοῶν ἀνεῖλε, Κρότωνα δὲ ἀκουσίως ἀποκτείνας ἔθαψε μεγαλοπρεπῶς καὶ τάφον αὐτοῦ κατασκεύασε· προεῖπε δὲ καὶ τοῖς ἐγχωρίοις ὅτι {καὶ} κατὰ τοὺς ὕστερον χρόνους ἔσται πόλις ἐπίσημος ὁμώνυμος τῷ τετελευτηκότι.”.



**Figura 16**<sup>204</sup>:



**A.**



**B.**

Hay que señalar que la figura de Milón, de alguna manera, correrá la misma suerte que el pitagorismo, o, para ser más concreto, la de algunos pitagóricos, esto es, tras un periodo de esplendor le seguirá un cruento momento de crisis, que para muchos, como fue para el crotoniata vencedor de los juegos y caudillo de la batalla contra Síbaris, significará la muerte. Milón, según los doxógrafos, tuvo una muerte horrible, encerrado

<sup>204</sup> **Figura 16:** A. Moneda de Crotona, *circa* 530 a. C. En el anverso: figura del trípode, símbolo de la ciudad. B. Moneda de Crotona, posterior al 530 a. C.; en su anverso: rostro de Heracles; en el reverso: búho, con las letras KRO. Fuente: <http://www.calabriatours.org/tradizioni/monetazione.htm>.

en un gran tronco, acabó siendo devorado por los lobos<sup>205</sup>. Pero, más allá de ello, la figura de Heracles, sin duda, cobra especial relevancia y no menos trascendencia en la destrucción de Síbaris por Crotona. Señala Detienne: *“L’association de Milon et d’Héraclès est doublement significative: elle témoigne d’abord du prestige d’Héraclès dans la Crotona de la fin du VIe siècle; mais elle témoigne aussi des affinités d’Héraclès et du pythagorisme.”*. Como importancia parece tener, a su vez, la simbología referencial del sujeto mítico “Heracles” en los discursos atribuidos a Pitágoras, donde se hallarían reflejadas ciertas concepciones políticas y socio-estructurales civilizadoras propias a la tradición pitagórica, o lo que es lo mismo, los elementos que configuran la hipótesis de la trifuncionalidad protoindoeuropea transmitidos mediante mitopoyesis. El esquema triádico, recordemos brevemente, albergaba tres funciones: la función soberana-piadosa, función bélica y función prolífica-fundacional. La localización de tales funciones expresadas y relacionadas bajo el leitmotiv *heracleo* en los presuntos discursos de Pitágoras a los Crotoniatas, recordemos también, son éstas: en el Discurso a los Mil, se expresa la función soberana-piadosa, en el Discurso en el gimnasio la función bélica es referida y, por último, en el Discurso en el templo de Apolo se significa la función fundacional; estos discursos, como ya señalamos, son transmitidos por Jámblico.

En el Discurso a los Mil, que leemos en la *Vida de Pitágoras* IX, 50, del de Calcis, se ejemplifica con el modelo de Heracles la función soberano-piadosa, señala al respecto García Quintela: *“(…), ante el consejo de los Mil, gobernantes de la Crotona, recuerda Pitágoras las circunstancias de su fundación. Lacinio insultó a Heracles de paso por allí con las vacadas robadas a Gerión, entonces el héroe mató inadvertidamente a Crotón, que venía en su ayuda, tomándolo por uno de sus enemigos.*

---

<sup>205</sup> Cfr. Estrabón, VI, 12; Pausanias, VI, 14 12; Diodoro Sículo IX, 14, 1.

*Heracles fundó la ciudad como forma de expiación si alcanzaba la inmortalidad cosa que es, si cabe, todavía más clara en otras tradiciones que le atribuyen la fundación del templo de Hera Lacinia. Se trata, así pues, de un Heracles soberano y piadoso situado en la primera función.*<sup>206</sup> A su vez, en el discurso en el gimnasio<sup>207</sup> halla eco la función guerrera, dice en su artículo García Quintela: “(...), ante los jóvenes reunidos en el gimnasio, Pitágoras recuerda a Heracles como fundador de Crotona y dios obediente a su padre, Zeus, que afrontó los famosos trabajos y fundó los Juegos Olímpicos para celebrar sus victorias. Sería, pues, un Heracles luchador y vencedor, representativo de la función guerrera.”<sup>208</sup> Así, continua este autor comentando sobre la función prolífica-fundacional expresada por Pitágoras a su joven audiencia en el templo de Apolo<sup>209</sup> : “(...) ante los niños reunidos en el templo de Apolo Pitio, Pitágoras recuerda que el dios délfico había prometido a Heracles una abundante descendencia si fundaba una colonia en Italia. Sería, pues, un Heracles prolífico y adecuado representante de la tercera función.”<sup>210</sup> Atendiendo a los textos mencionados, transmitidos por Jámblico en entre el siglo II y III, no cuesta reconocer el modelo triádico protoindoeuropeo, pero, creemos, que más allá del asunto de la veracidad de que estos discursos fueran, ora pronunciados realmente por Pitágoras, ora fueran puras invenciones helenísticas de cierto pitagorismo de nuevo cuño, necesitado con urgencia de fundamentar su prestigio en el pasado (como sostiene Thesleff<sup>211</sup> ), ora pertenecieran

---

<sup>206</sup> García Quintela, M. V. “La destrucción de Síbaris y la mitopoesis pitagórica”. *Dialogues d’Histoire Ancienne*. 21, pp. 19-39. 2002. [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/dha\\_0755-7256\\_2002\\_num\\_28\\_2\\_2471](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/dha_0755-7256_2002_num_28_2_2471). doi : 10.3406/dha.2002.2471

<sup>207</sup> Jámblico, *Vid. Pit.* VII, 40.

<sup>208</sup> García Quintela, M. V. “La destrucción de Síbaris y la mitopoesis pitagórica”. *Dialogues d’Histoire Ancienne*. 21, pp.20-21. 2002. [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/dha\\_0755-7256\\_2002\\_num\\_28\\_2\\_2471](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/dha_0755-7256_2002_num_28_2_2471). doi : 10.3406/dha.2002.2471

<sup>209</sup> Jámblico, *Vid. Pit.* X, 52.

<sup>210</sup> García Quintela, M. V. “La destrucción de Síbaris y la mitopoesis pitagórica”. *Dialogues d’Histoire Ancienne*. 21, p. 21. 2002. [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/dha\\_0755-7256\\_2002\\_num\\_28\\_2\\_2471](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/dha_0755-7256_2002_num_28_2_2471). doi : 10.3406/dha.2002.2471

<sup>211</sup> Cfr. Thesleff, H. *An introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. Acta Academiae Abonensis. Humaniora 24.3, Abo, 1961



a pitagóricos del s. V (como indica Detienne<sup>212</sup>), queda manifiesto la importancia de la figura mítica de Heracles, pues más allá de la tradición pitagórica del semidiós, el culto a ese héroe y su relevancia en la Magna Grecia antes y después de la guerra de Síbaris no depende de las palabras de Jámblico, sino, más bien, al contrario. Así, pensamos que no hay una mitopoyesis creada por pitagóricos sobre Heracles, sino una innegable tradición mítica sobre Heracles<sup>213</sup>, previa a los mismos pitagóricos, que es utilizada como un elemento político y religioso en un momento de la historia de la Magna Grecia en el que Pitágoras y lo pitagórico forman parte de la misma, ya sea como fuerza centrífuga, ya sea como fuerza centrípeta. De este uso, se derivará toda tradición posterior, y no al revés. La figura religiosa-simbólica de Heracles, un mortal que halla su consolidación vital en la divinidad, en su proyección histórica conlleva para el mundo heleno una fuerza espiritual tal que era, por sí misma y por su significados y sentidos asociados, la ideal para hacer cambiar el sentido de la religión tradicional; señala a este respecto Burkert: *“Heracles pudo convertirse más tarde en una influyente figura espiritual sobre todo por dos razones: en primer lugar, como modelo de soberano que, en virtud de su legitimación divina, actúa irresistiblemente por el bien de la humanidad y encuentra su propia meta entre los dioses (...). En segundo lugar, como modelo también del hombre común que, después de una vida de trabajo duro y precisamente por ella, puede esperar encontrar un lugar entre los dioses. Heracles rompe el miedo a la muerte; ya en el siglo V se decía que su iniciación en Eleusis le había ayudado contra los peligros del mundo subterráneo; pero el dinamismo de Heracles va más allá de Eleusis. Aquí lo divino estaba cerca en forma humana, no como contrafigura apolínea, sino como prototipo*

---

<sup>212</sup> Cfr. Detienne, M. “Héraclès, héros pythagoricien”. Revue de l’histoire des religions, p.21. Tomo: 158 n°1, 1960. p. 23. doi : 10.3406/rhr.1960.9059

<sup>213</sup> Sicilia y la península itálica también estuvo bajo el dominio púnico, cultura en el que Heracles tiene su equivalente divino en Melkart. La colonia helena como Hecalea Minoa estaba levantada sobre una antigua colonia púnica dedicada y protegida por el dios Melkart.

*inspirador. Heracles contenía el potencial de hacer saltar los límites de la religión griega.*”<sup>214</sup>.

La idea del uso del mito para afianzar en una sociedad pre-civilizada ciertos aspectos fundacionales, o lo fundacional en sí mismo (esto es, el orden fundamentado en la ley o norma), precisamente, la hallamos explícita en uno de esos discursos atribuidos por Jámblico a Pitágoras: el discurso en el gimnasio<sup>215</sup>, donde leemos: “*Los hombres, al saber que todo país precisa justicia, crearon el mito de que el mismo puesto tiene a Zeus Temis, junto a Plutón la Justicia, y en las ciudades la ley, con el fin de que el que no actuara con justicia en lo que correspondiera, apareciera a la vez cometiendo injusticia contra el mundo entero.*”. De estas palabras, primeramente, hay que resaltar que el conocimiento de una necesidad esencial a lo social para su mejor desarrollo político, y ser transmitido y estabilizado de la mejor manera entre hombres, debe ser inculcado a la inmensa mayoría de la sociedad no por la razón, sino por la creencia, esto es, saber una verdad no es suficiente, y lo que es más significativo, ni necesario para establecer tal verdad como forma de vida común, esto es, como regla. Es menester, más bien, presentar tal verdad como mito previamente, de tal manera, que lo que es en el plano de lo divino, debe ser en el plano de los mortales como justificación fundamental de lo necesario. El mito, que es creación humana, es, instrumento estabilizador de la civilización en su prístino amanecer, y parece que la utilización del mismo desde su vertiente religiosa educativa implica, inexorablemente, una finalidad de estabilización e inculcación política y social determinadas. Así, la mitopoyesis es consustancial al hombre civilizador-civilizado.

Este texto de Jámblico, a su vez, presenta una de las presuntas evidencias que lo datarían después de la Época Arcaica, de hecho, fijándolo en algún momento de la

---

<sup>214</sup> Burkert, W. (1977) *Religión griega Arcaica y Clásica*, p. 286. Traducción de Helena Bernabé, Abada. Madrid, 2007.

<sup>215</sup> Cfr. Jámblico, *Vid. Pit.* IX, 46.

Época clásica, y, por ende, invalidando toda posibilidad de que estas palabras fueran expresadas por el mismo Pitágoras; señala Ramos Jurado, comentando en su traducción del texto de Jámblico sobre la relación establecida en el discurso entre la diosa Temis, representación de la justicia en el mundo de los mortales, y la diosa Dike, en el discurso representada como la diosa de la justicia en el reino de los muertos, el Hades, lo siguiente: *“El paralelo se establece entre Temis, diosa justiciera en la tierra, y Dike, diosa justiciera en el Hades. Ahora bien, no tenemos noticias de esta segunda atribución hasta la Antígona de Sófocles (v. 541), esto es, en la segunda mitad del siglo V a. C. (...) En época arcaica la relación entre Dike y Temis es muy distinta.”*<sup>216</sup>. Nosotros pensamos, sin dudar de lo sagaz y de la erudición del comentario de García Jurado, por el que se señala un anacronismo en relación a la concepción de la diosa Dike en un papel de diosa justiciera del inframundo, papel del que no sé tiene noticias desde antes de la época posterior al siglo VI a . C., que no hay que descuidar ciertos aspectos relacionados con los pitagóricos, o con aquello que la tradición doxográfica transmite sobre los pitagóricos.

En efecto, en cuanto a los pitagóricos, hay que observar muy cuidadosamente que éstos (como en el desarrollo de esta tesis oportunamente se estudiará) están vinculados con la religión órfica, originaria de la Magna Grecia, culto que presenta, entre otras peculiaridades, una lectura interpretativa, de talante esotérico y misterioso, distinta en sentido y finalidad de la hesiódica o la homérica sobre el mismo trasfondo mítico. La religión órfica se fundamenta, esencialmente, sobre dos ejes vertebradores, a saber, uno teogónico y otro soteriológico. Mucho en estas forma de misterio, no era más que cierta forma envelada de educación moralizante, tanto para órficos, como, endespués, para los pitagóricos y platónicos, los cuales darán otros usos a ciertos mitos órficos y a las

---

<sup>216</sup> Jámblico *Vida de Pitágoras* Traducción y notas de Enrique A. García Jurado. Nota 35 p. 41. Etnos. Madrid, 1991.

lecturas de éstos, en pro de cierta transmisión esotérico-simbólica de doctrinas y conocimientos filosóficos. Así, no sería descabellado, al menos, considerar la posibilidad de que en ciertos mitos enraizados en lo órfico-pitagórico esta consideración de Dike como representación de la justicia en el Hades bien fuera explicada de tal forma ya a mediados del siglo VI a. C. en tales círculos. Tanto para órficos (éstos centran y dedican su culto a Orfeo, que siendo mortal visitó y volvió del Hades) como para pitagóricos (incluso para Platón) el mito escatológico, y en concreto el que refiere o pone el acento en la catábasis, será de suma importancia en relación a la doctrina del alma, y, precisamente, Heracles (como Orfeo) siendo mortal entró en el Hades para capturar a Cerbero, este episodio mítico, más allá de la importancia de la figura de Heracles como imagen representativa de la funcionalidad tríadica protoindoerupea, remarca el posible encanto e idoneidad del semidiós como personaje escatológico relacionado con los misterios, pues Heracles, aparte de su viaje al Allende, para entrar en el Hades viajó a Eleusis, participando, a ese propósito, de los misterios eleusinos. Es precisamente en el contexto escatológico donde se dan las palabras del discurso del gimnasio que puntualiza García Jurado sobre el papel (anómalo hasta la *Antígona* de Sófocles) de Dike en el Hades. En el mito órfico de la Creación<sup>217</sup> se relaciona Dike con Ananké y con Adrastea/Temis<sup>218</sup> (justicia, necesidad, orden). Así, la vinculación de Dike con el Hades aparece en tanto vinculada a cierta ley universal a tenor de la doctrinas de la metempsicosis tan propias, en orden cronológico, a órficos, pitagóricos y platónicos; señala a este respecto Bernabé: *“Platón basa a menudo sus ideas sobre la inmortalidad del alma y su transmigración en fuentes órficas, siguiendo una línea de pensamiento que no era mayoritaria en Grecia, sino, por el contrario, considerada*

---

<sup>217</sup>Cfr. Graves, (1968) R. *Los mitos griegos* (v. I) 2. *Los mitos homéricos y órficos de la creación*. pp. 33-34. Traducción de Luis Echávarri. Alianza. Madrid, 1993.

<sup>218</sup> *“Los mitógrafos y los filósofos ha imaginado que Temis, como personificación de la Justicia o de la Ley eterna, era consejera de Zeus.”*. Grimal, P. *Diccionario de Mitología griega y romana*. **Temis** (Θέμις) p.501. Traducción F. Payarols. Paidós. Barcelona, 1981.

*extraña y a menudo de origen extranjero (...) Tal manera de pensar parece haber sido compartida, en una complicada historia de influjos mutuos, por los pitagóricos y parece haber influido sobre otros poetas como Píndaro o Empédocles.*"<sup>219</sup>. Así, si bien desde una perspectiva que sólo considera el papel de ciertas divinidades acorde con la tradición religiosa predominante helena, las palabras sobre Dike en el discurso en el gimnasio bien pueden parecer anacrónicas, en cambio, si se considera la especial idiosincrasia de los órficos y los pitagóricos a tenor de la libre y distinta interpretación del fondo mítico religioso, se ha de sopesar la posibilidad de que ese presunto anacronismo sea, tal vez, muestra o indicio del origen órfico y pitagórico, también expresado más genéricamente como itálico, de tales afirmaciones sobre Dike<sup>220</sup>. Las cuales no tienen que concordar con la religión común, pues, precisamente, esa es una de las intrínsecas y definitorias peculiaridades de órficos y pitagóricos.

Al analizar los textos que refieren la guerra de Lócride y Regio contra Crotona, así como los que tratan sobre la guerra que originó la destrucción de Síbaris por la ciudad que acogió a Pitágoras, y dejando de lado la posible implicación de los pitagóricos en la hipotética generación de una tradición mitopoética en relación a la caída de Síbaris, nos parece necesario señalar algunas consideraciones sobre ciertos elementos religiosos proyectados a lo político que son utilizados en estas contiendas, y otros que aparecen como tramas secundarias de las mismas, utilizando la terminología que acuñó Frazer<sup>221</sup>, en las coordenadas propias a la Magia simpatética, o simpática. En primer lugar,

---

<sup>219</sup> Bernabé, A. (2011) *Platón y el orfismo*. 6. *La inmortalidad del alma y la transmigración*. 6.7 *Conclusiones*, pp. 113-114. Abada. Madrid, 2011.

<sup>220</sup> Aunque del siglo IV a. de C. existe una representación pictográfica en una cratera de Dike, precisamente, proveniente de la antigua Magna Grecia, enmarcada en el Hades. Nos referimos a la denominada. "La cratera del pintor de Inframundo", que se halla en Munich, (*Staatliche Antikensammlungen*, 3297), repleta de orfismo y personajes míticos de culto misterico donde Heracles es la figura principal, en ella aparece Dike. Cfr. Díaz Pereyro, V. *La cratera del pintor del inframundo. Análisis y relación con los cultos místicos*. p. 6. Seminario de Maestría. Artes griegas y romanas. Fuente:[http://www.academia.edu/1802326/La\\_cratera\\_del\\_Pintor\\_del\\_Inframundo\\_Munich\\_Staatliche\\_Antikensammlungen\\_3297](http://www.academia.edu/1802326/La_cratera_del_Pintor_del_Inframundo_Munich_Staatliche_Antikensammlungen_3297)

<sup>221</sup> Cfr. Frazer. J. (1922) *La rama dorada. Magia y religión*. III. *Magia simpática*, pp. 33 -71; IV. *Magia y Religión*, pp. 14-110. Traducción de Elisabeth y Tadeo I. Campuzano- FCE. Madrid, 1981.

podríamos advertir que en la Guerra contra Lócride, en la que Crotona sale derrotada en la batalla del río Sagras, el samio Pitágoras no estaba aún afincado en Crotona, éste debió llegar con posterioridad a la derrota, y encontró una ciudad sumida en la duda y la confusión, así como en una profunda inseguridad sobre su futuro; terreno más que fructífero para que el filósofo samio plantará las semillas de su filosofía de vida<sup>222</sup>. Este asunto, como señalamos<sup>223</sup>, lo comenta Justino<sup>224</sup>. Precisamente, en esta batalla los Locrios portan a la contienda las imágenes sagradas de los Dioscuros, única aportación de los Lacedemonios para ayudar a Locris en tal guerra; señala Domínguez Monedero: *“Locris solicitará ayuda a Esparta, que enviaría a su amiga itálica a los Dioscuros para que la protegieran; en la batalla decisiva, celebrada junto al río Sagra, (...) los propios Dioscuros habrían intervenido del lado locrio, lo que propicio su victoria.”*<sup>225</sup>. Así, en la conciencia colectiva de la ciudad derrotada, así como en el amplio espectro de la Magna Grecia, aquellas divinas imágenes lacedemonias portadas por el ejército locro-regio debieron significar y representar el refrendo divino de la causa locria, haciendo mella en su espíritu y en su futuro. Los dioses avalan las victorias y, por ende, propician las derrotas; ésta, sin duda, fue una de las lecturas de la derrota crotoniata. Con el tiempo, cuando Pitágoras ya está entre los crotoniatas ejerciendo de guía, digamos, de virtud, la ciudad con la fama de ser tan rica como impía: Síbaris, de manos de un demagogo, expulsa con violencia a 500 de sus más selectos ciudadanos, algunos de ellos piden, como suplicantes, el amparo a la ciudad de Crotona; ésta ahora debe, guiada por Pitágoras, debe respetar y hacer prevalecer, por encima de toda otra consideración,

---

<sup>222</sup> Expresado coloquialmente, podríamos decir que Pitágoras se hallaba en el momento preciso y en el lugar adecuado.

<sup>223</sup> Cfr. *supra* nota 156.

<sup>224</sup> Justino *ap. Pom. Trog. Hist. Phil. Epit.* XX, 4 1-2. Kirk, G. S., Raven, J. E, Scholfield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. VII Pitágoras de Samos. Contexto histórico de la vida de Pitágoras* . 269 pp. 328. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>225</sup> Domínguez Monedero, A. J. (1993) *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI. c.9. Los ámbitos coloniales griegos durante el siglo VI a. C.* 9.1.1 *Conflictos entre las polis* p. 245 Síntesis. Madrid, 1993.

el sagrado deber de la hospitalidad, convertido y trascendido ahora en cuestión política de primer orden para la polis. No importa el tamaño y poder del ejército enemigo, es el momento de la “redención” para Crotona. Los dioses deberán favorecerla, muchos indicios así lo apuntan. Heródoto nos dice, como ya señalamos anteriormente<sup>226</sup>, que el adivino Calio estaba con Telis, pero que lo abandonó a él y a la ciudad, para unirse con los crotoniatas, debido a lo nefasto de los augurios que recibía del mundo divino el demagogo sibarita. El ejército de Crotona no llevará ninguna estatua a la contienda para sacralizar ésta, a la manera de Lócride años atrás, con ellos y entre ellos, irá el mismísimo Heracles encarnado en Milón, el campeón olímpico que se enfrentará a Síbaris, la ciudad *antiolímpica*<sup>227</sup>. Desde la noticia de Milón usando la vestimenta propia a Heracles que nos trasmite la tradición, la imagen e importancia de esta figura mítica y divina se asentará en el mundo grecolatino con una fuerza y presencia inusitada. Baste recordar la imagen del emperador Cómodo, ochocientos años después de la destrucción de Síbaris, que se creía Hércules encarnado<sup>228</sup>, llegando a acuñar monedas con su efigie a la manera de Hércules, o a hacer levantar estatuas de sí mismo ataviado como Heracles, e incluso a luchar en los juegos de gladiadores representado como el semidiós, cosa que a los militares romanos les sublevaba, pues les parecía un acto deshonesto e impío. Este encono contra Cómodo por presentarse en la arena a la manera de Hércules/Heracles por parte de los militares romanos, se entiende al considerar que el soldado que dentro del conjunto de las unidades de infantería romana más querido y respetado entre la soldadesca era el *signifer* que era el portaestandarte o *signum* de cada centuria, además, de otras responsabilidades, v. g., ser el custodio de los ahorros de todos los soldados de la centuria. Éstos cubrían su testa con un yelmo cubierto con la piel de un animal totémico, una de estas pieles era la del animal totémico

---

<sup>226</sup> Cfr. *supra* nota 150.

<sup>227</sup> Cfr. *supra* nota 163.

<sup>228</sup> Cfr. Dión Casio, *Historia Romana*, 73.

vinculado a Heracles, el león. Sin duda, y dejando atrás a Cómodo y el uso indebido, propio a un megalómano, de la figura de Hércules/Heracles, en el caso de Milón y los crotoniatas se intuye la lógica propia a un pensamiento mágico-religioso aplicado a un fin; pensamos, trajinado por Pitágoras.

**Figura 17**<sup>229</sup>:



Esta puesta en escena, a nuestro entender, es una estrategia propia de un “mago”, de un hábil psicagogo, si se prefiere. En ningún texto se nos transmite que la idea en sí partiera de Pitágoras, pero, sí se nos dice, en cambio, que fue el filósofo samio el que influyó en la asamblea de Crotona y en su consejo de los Mil para que tomaran parte a favor de los suplicantes sibaritas a tenor de una causa fundamentada en lo religioso. Así, de todos los crotoniatas o personajes envueltos en estos asuntos, Pitágoras aparece como observador y defensor de lo religioso, y no es descabellado poder pensar en su autoría a la hora de pertrechar la “epifanía” de Heracles/Milón portando a las huestes crotoniatas a la victoria sagrada. Tanto la estatuas de los Dioscuros<sup>230</sup> en la batalla del río Sagras,

<sup>229</sup> **Figura 17: Denario**, moneda romana, acuñada entre 191-192; (17mm. 2.90 g, 6h). Leyenda del anverso: M AUREL CO-MM AVGV; imagen de la cara Hércules ataviado con la piel de León. Leyenda en el anverso: ROMAN-AV-GV, en tres líneas divididas por la clava de Hércules en disposición vertical. RIC III 251; Mir 18, 853-4/72; RSC 190. Licencia: Creative Commons. Classical Numismatic Group, Inc. [http://www.cngcoins.com.SNGANS\\_841.jpg](http://www.cngcoins.com.SNGANS_841.jpg).

<sup>230</sup> “Su culto deriva claramente de la herencia indoeuropea, como demuestran sobre todo los luminosos hermanos Asvin “poseedores de caballos” de la mitología védica. (...) los dioscuros se funden con los representantes de la asociación de hombres que rodean a la Gran Diosa anatolia. En realidad los Dioscuros son en gran medida un reflejo de la juventud capaz de llevar armas: inventan las danzas de armas, son jinetes guerreros que van en busca de aventuras, roban ganado y raptan novias, pero también rescatan a su hermana. La doble monarquía de Esparta está vinculada de una manera especial a los Dioscuros: (...)”Burkert, W. (1977) *Religión griega arcaica y clásica*. 4. Muertos, Héroes y dioses



así como Milón ataviado de Heracles, patrono y protector de Crotona, portando al ejército crotoniata contra Síbaris, aunque contextualizados en el ámbito de lo religioso, sin duda, son pensados en su utilización desde los parámetros de una lógica mágica. Frazer señala al meditar sobre los principios sobre los que se fundamenta la magia: “*Si analizamos los principios del pensamiento sobre los que se funda la magia, sin duda encontraremos que se resuelven en dos: primero, que lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan a sus causas, y segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, aun después de haber sido cortado todo contacto físico. El primer principio puede llamarse ley de semejanza y el segundo ley de contacto o contagio. Del primero de estos principios, el denominado ley de semejanza, el mago deduce que puede producir el efecto que desee sin más que imitarlo;(...)*”<sup>231</sup> .

Así, Milón al imitar a Heracles personificará a grado sumo, en una mezcla de liturgia y ritual, la segunda y la primera función del esquema triádico funcional protoindoeuropeo, a saber, la piadosa-soberana y la bélica, además de infundir en el ánimo del ejército la ἀνδρεία, que representa Heracles, encarnada en el crotoniata campeón de los Juegos (nótese que el imitador de Heracles no es un cualquiera<sup>232</sup>, nacido en la colonia fundada por el semidiós y uno de las mayores campeones de los juegos instaurados por aquél, además sacerdote de Hera Lacinia, según Filóstrato<sup>233</sup>). La imagen de Heracles hecha hombre acaudillando un ejército, parte del principio mágico de la ley de la semejanza, aplicado para compartir y producir aquella fuerza divina que se invoca mediante la imitación mimético-mágica. Esta ley de la semejanza, según

---

*ctónicos. 5.2 Los Dioscuros.* pp. 287-288. Traducción Helena Bernabé; revisión Alberto Bernabé. Abada. Madrid, 2007.

<sup>231</sup> Cfr. Frazer. J. (1922) *La rama dorada. Magia y religión.* III. *Magia simpática,* pp. 33 -34; IV. *Magia y Religión,* pp. 14-110. Traducción de Elisabeth y Tadeo I. Campuzano- FCE. Madrid, 1981.

<sup>232</sup> Cfr. Oliveri, A. *Civiltà Greca nell'e Italia Meridionale.* pp. 83-93. Loffredo. Nápoles, 1931.

<sup>233</sup> Cfr. Filostrato, *Vida de Apolonio* 4, 28.

Frazer la denomina, es Magia Homeopática o imitativa<sup>234</sup>. A su vez, las estatuas de los Dioscuros, en virtud de ser, por su función icónica, imagen intrínseca de lo divino, también participan de la Magia Homeopática, dice Frazer: “*Conforme al principio de la magia homeopática, las cosas inanimadas, (...), pueden difundir beneficios o daños a su alrededor de acuerdo con su propia naturaleza intrínseca (...)*”<sup>235</sup>.

La tradición sobre el motivo y las causas de la destrucción de Síbaris no es homogénea ni unitaria, y, quizás, para señalar algunos elementos que se repiten en casi todas las narraciones de aquellos hechos, habría que resaltar: la destrucción de Síbaris por impiedad, el nombre de Pitágoras y el de Milón. De hecho, para hacer un análisis más fino, cabría la posibilidad de clasificar el grueso de la tradición doxográfica a tenor de la destrucción de Síbaris en dos grupos, uno en el que el acento de la narración resalta en el protagonismo de Pitágoras y de los pitagóricos en tal evento, y, otro en el que aquél y aquéllos pierden protagonismo (en algunas de estas tradiciones ni tan siquiera son nombrados o referidos). En este grupo de relatos se pone especial resalto en la destrucción de la ciudad de los sibaritas por causa de su impureza. Este sería el cuadro sinóptico de la división clasificatoria que proponemos:

**α. Tradiciones sobre la destrucción de Síbaris:**

**α.1. Tradiciones en las cuales Pitágoras es el protagonista:**

1. Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*, XII, 9, 4.
2. Jámblico, *Vida Pitagórica*, CLXXVII.

**α.2 Tradiciones en las cuales no es Pitágoras el protagonista:**

1. Filarco, Fgr.His 81, F 45 *apud* Ateneo, XII, 521d-e.
2. Heráclides Póntico, fragmento 49 Wherli *apud* Ateneo, XII, 521e-f.
3. Eliano, *Varia Historia*, III, 43.

---

<sup>234</sup> Cfr. Frazer. J. (1922) *La rama dorada. Magia y religión*. III. *Magia simpática*, p. 35; IV. *Magia y Religión*, pp. 14-110. Traducción de Elisabeth y Tadeo I. Campuzano- FCE. Madrid, 1981

<sup>235</sup> *Ibid.* p.57.

El apartado **α.1**, a su vez, puede subdividirse en dos subgrupos a tenor de mostrar el protagonismo de Pitágoras de manera directa, ante la asamblea y el consejo de los Mil, o bien de manera indirecta, esto es, siendo la escuela pitagórica en sí la protagonista de los eventos, en ella el maestro obraría en sus discípulos. El primer subgrupo implica acción directa y el segundo acción indirecta. El texto de Diodoro Sículo pertenece cronológicamente al siglo I a. C, y la fuente de la que se sirve parece ser los escritos del historiador Timeo de Tauromenio, que vivió entre el siglo IV y el III a. C.; el texto de Jámblico está escrito entre el siglo III y IV de nuestra era. Señala García Quintela: *“Así pues, la versión de Diodoro pone el acento en el contexto político social, con un indudable color religioso, pues existe un elemento de solidaridad de clase aristocrática en la defensa de los suplicantes. En esta versión Pitágoras interviene directa y libremente en la asamblea, (...) Por su parte, la versión de Jámblico pone el acento en una perspectiva interna a la escuela pitagórica y pone en primer plano la dimensión religiosa de las acciones que se desarrollan.”*<sup>236</sup>.

En el grupo **α.2**, el asunto primordial de la destrucción de Síbaris está relacionado con la impiedad de esta ciudad, aunque cada versión muestra una narración distinta de los hechos y motivos de la misma. Tanto la narración de Filarco como la de Heráclides Póntico son recogidas por Ateneo de Naucratis en el siglo III d. C, la que da Claudio Eliano nos llega directamente de éste, y está datada entre el siglo II y III d. C. Filarco vivió en el siglo III a de C. y Heráclides Póntico en el siglo IV a. C. En todas estas fuentes el papel protagonista, propio a la justicia punitiva divina, es Hera. En el relato de Filarco (Ateneo), treinta embajadores crotoniatas son asesinados en Síbaris y expuestos sus cuerpos en las murallas de la ciudad para saciar a las bestias y a la crueldad de aquella ciudad. La narración sigue explicando que en sueños la diosa Hera se les

---

<sup>236</sup> Garcia Quintela, M. V. *“La destrucción de Síbaris y la mitopoesis pitagórica”*. Dialogues d’Histoire Ancienne. 21, pp.23-24. 2002. [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/dha\\_0755-7256\\_2002\\_num\\_28\\_2\\_2471](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/dha_0755-7256_2002_num_28_2_2471). doi : 10.3406/dha.2002.2471

apareció a distintos sibaritas influyentes; en el sueño compartido, la diosa Hera se aparecía en el ágora de la ciudad vomitando bilis por su enojo contra Síbaris, y del templo de Hera brotaba un manantial de sangre. El relato de Filarco, nos parece eco de un relato, digamos, popular o de la explicación-transmisión oral de hechos históricos en clave folclórica, propensa a la superstición. Nada aporta para un cierto análisis de cierta profundidad o abasto sobre lo acaecido, a excepción, quizás, de la imagen de impiedad asociada a Síbaris. En cuanto al relato de Heráclides Póntico, hay que señalar que éste fija temporalmente la destrucción de Síbaris después de la muerte del demagogo Telis y sus seguidores, los cuales fueron degollados a los pies de los sagradas aras, ante tal sacrilegio la estatua de Hera giro su cabeza para no verlo, y a borbotones del suelo manó sangre. En la versión de Eliano, Hera también es protagonista. En Síbaris se celebraba un concurso en honor a Hera, cuando un citaredo provocó cierto malestar entre los sibaritas, que acabó convirtiéndose en una reyerta. El citaredo presa del miedo, fue a refugiarse en el altar de Hera, allá fue asesinado sin contemplación alguna por los sibaritas. Y del templo de Hera a borbollón la sangre emanaba. Eliano prosigue explicando que los sibaritas a Delfos enviaron una comitiva en pro de hallar alguna redención por sus actos. La Pitia la rehusó, arguyendo que de las manos de los sibaritas todavía fluía la sangre del asesinado servidor de las Musas. Sólo la destrucción de Síbaris podía acabar con la impiedad que ésta había cometido. Sin duda, la versión de Eliano es más de lo mismo. Toda esta tradición, en conjunto, apela a la mancha de sangre, esto es al asesinato, pero enmarcado y sancionado aún más si cabe por darse en lugar sagrado, el templo de Hera. La Hera con el epíteto epicórico de Lacinia era la divinidad Poliada de los sibaritas, así como de los crotoniatas, por tanto, su importancia resalta el aspecto de irreligiosidad de los sibaritas. En estos relatos la diosa Hera aparece al lado de las víctimas de la impiedad sibarítica, v.g., embajadores crotoniatas, los

seguidores de Telis o el citaredo suplicante. Además, se hace en todos los relatos hincapié al fenómeno de la sangre brotando del templo de Hera, esto es, de lugar sagrado. Sin duda, esta imagen de los manantiales de sangre brotando del espacio propio a la diosa, tiene una fuerza e impacto poético-dramático innegable<sup>237</sup>. Se relaciona a la diosa con dos sustancias corporales vitales propias a los mortales, a saber, bilis y sangre, estos humores cuando son expulsados del cuerpo en el mundo griego estaban relacionados como síntoma de enfermedad. Dice García Quintela al respecto: *“Merece especial atención, por ser más compleja, la versión de los hechos ofrecida por Filarco que leemos en Ateneo. En ella leemos que manan de la diosa dos humores, bilis y sangre, normalmente concebidos por la cultura griega como integrantes del cuerpo humano. (...) Lo paradójico del caso que estudiamos es que estos humores orgánicos humanos proceden de una diosa. Ahora bien, los dioses griegos tienen un cuerpo, un organismo que es inmortal.”*<sup>238</sup>.

Hay que matizar estas palabras, pues, en ninguno de los relatos que hemos agrupado en el grupo **a.2**, esto es, ni el de Filarco (que menciona García Quintela), ni en el de Heráclides Póntico, ni en el de Eliano, se dice que la diosa o siquiera su estatua emanen sangre; en todos los relatos es el templo de Hera el que sangra y no la diosa. De hecho, la imagen cuasi carnal de la diosa sólo aparece en el sueño de los magistrados de Síbaris, y es, precisamente, en el mismo donde la diosa vomita bilis, en el ágora de Síbaris, sólo en el sueño que relata Filarco, la diosa se muestra “enferma” de ira-

---

<sup>237</sup> Con la venia del tribunal, no nos resistimos a señalar sobre lo tremendo de esta imagen; aunque en otro contexto, finalidad y tiempo, cabe recordar que en una de las películas del afamado director norteamericano Stanley Kubrick, *The Shining*, basada en una novela homónima del escritor de ficción Stephen King, aparece una imagen parecida que sin duda causa un gran impacto psicológico al espectador. De las paredes del salón de un gran hotel de montaña (lugar marcado mágicamente por cierta miasma de sangre), a modo de premonición, emana una cascada de sangre presagiando nada bueno en el desarrollo ulterior de la trama. Cfr. Kubrick, S. (1980) *The Shining*. Peregrine Productions, Producer Circle. Warner Bros. Estados Unidos, 1980.

<sup>238</sup> Cfr. García Quintela, M. V. “La destrucción de Síbaris y la mitopoesis pitagórica”. *Dialogues d'Histoire Ancienne*. 21, pp.23-24. 2002.  
[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/dha\\_0755-7256\\_2002\\_num\\_28\\_2\\_2471](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/dha_0755-7256_2002_num_28_2_2471). doi : 10.3406/dha.2002.2471

melancolía, que es lo que implica la bilis en las tradiciones médicas de Grecia<sup>239</sup>. El matiz es importante, pues el dato que narran estas tradiciones, esto es, que el lugar sagrado de la divinidad emane sangre, tiene una significación distinta a que el cuerpo inmortal de la diosa lo haga. García Quintela profundiza en esta última, y aunque de interés considerable, no hay que olvidar que el cuerpo de la diosa no sangra sino su templo, y que sólo en el relato de Filarco se nos refiere que la diosa expulse de su cuerpo un humor propio de mortales: la bilis, pero, eso sí, tampoco, a tenor de esto último, hemos de olvidar que esta imagen de la diosa es referida en el contexto onírico de los soñantes magistrados sibaritas. Así, nosotros abordaremos el asunto desde la fidelidad a lo que dicen los textos y no a lo que no dicen.

Por tanto, tratando de la bilis en el texto de Filarco, éste no especifica si la bilis que vomita la diosa es negra o amarilla. Por el contexto del relato, se entiende que es amarilla, esto es, color propio a la ira, según la *humorología*. El hecho que el mensaje de repulsa de la diosa por el asesinato de los treinta embajadores crotoniatas y la posterior exposición de los cuerpos sin vida de éstos en las murallas de la ciudad, como festín de las bestias y escarnio público y afrenta, sea transmitido en un sueño, guarda estrecha relación con el sentido de frontera entre mundos que implica el sueño para los mortales, esto es, lugar intermedio entre el mundo mortal y el divino. Sólo en esta demarcación y en el contexto oracular, la divinidad puede hablar al hombre, aun sin palabras; la imagen del símbolo que porta el sueño es la semiótica que descifra todo aquel que interpreta los sueños. El sueño de los sibaritas que nos transmite Filarco es de fácil lectura, hasta el más inhábil de los interpretadores de sueños puede descifrarlo. La

---

<sup>239</sup> En el contexto de la tradición hipocrática de la Teoría de los cuatro humores, aparte de otras consideraciones, la bilis negra equivale a la melancolía y la amarilla a la ira. Cfr. De Renzi, S. (1858) *Della storia della medicina e delle dottrine d'Ippocrate* Dalla Stamperia del Vaglio. Nápoles, 1858; Vintró, E. (1945) *Hipócrates y la nosología hipocrática* Ariel. Barcelona, 1973; Aristóteles *Problemas, Problema XXX*.

diosa Hera manifiesta contra Síbaris su repulsa más iracunda, ejemplificada en la bilis vomitada, en el lugar más importante y representativo de la ciudad: el ágora. O lo que es lo mismo, la divinidad muestra su desapruebo por una acción impía cometida en el pasado reciente. A su vez, la imagen del manantial de sangre que brotaba del templo de Hera, es el designio futuro que acaecerá sobre Síbaris. Por ende, el sueño en sus dos imágenes presenta una relación concatenada acorde con acción/reacción y pasado/futuro; engarzada por el juicio divino de impiedad, la transmisión al mundo mortal de la conciencia divina mediante el sueño y por el vaticinio de un futuro apotropaico, basado en la devastación absoluta como forma de sacrificio catártico de una mancha terrible; dados desde el presente continuo y omnipresente de lo divino. Comenta Vernant: *“El politeísmo griego es una religión de tipo intramundano. No sólo los dioses están siempre presentes y actúan sobre el mundo, sino que los actos culturales pretenden integrar a los fieles dentro del orden cósmico y social gobernado por las potencias divinas, siendo los múltiples aspectos de este orden los que responden a las diversas modalidades de lo sagrado.”*<sup>240</sup>. Algo realizó la ciudad de Síbaris, previsible de ser sancionado por Hera, que conllevó su destrucción, este algo, tuvo que romper el orden cósmico, este algo es sacrilegio, esto es la verdadera información que se puede sonsacar o entrever de la tradición **α.2**. Atendiendo a que estos relatos sólo concuerdan en el rol de la Diosa Hera, así como en la imagen de la sangre brotando del espacio cultural y sagrado dedicado a ésta, y, en cambio, no concuerdan con concreción en el hecho que originó tal castigo divino, tan sólo podemos señalar como importante aquello que concuerda entre estos relatos. El acto impío parece tratarse de un delito de sangre, contra un individuo o colectivo protegidos y auspiciados por la ley divina, podemos advertir, además, que la responsabilidad del mismo puede achacarse a la ciudad entera

---

<sup>240</sup> Vernant, J-P. (1989) *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, 10. *El individuo y la ciudad*, p. 205 Traducción J. Palacio. Paidós. Barcelona, 2001.

de Síbaris, esto es, a sus ciudadanos. Por tanto, nos podemos preguntar: ¿qué cosas son las que atañen a Hera sancionadora y punitiva?

Si traemos del plano individual al plano social, que representa la ciudad como colectivo de individuos, el asunto de la muerte violenta u homicidio, al igual que mancha al individuo<sup>241</sup> que acomete tal acción, lo mismo puede llegar a manchar a la ciudad por entero. El individuo se somete a la ley de la ciudad, el colectivo a la ley del cosmos que sanciona la divinidad. Dice Vernant: *“Es en el caso de la muerte, sobre todo la muerte violenta y especialmente de homicidio, cuando la comunidad se siente amenazada por la contaminación y manifiesta una especie de angustia por su contagio. Si acepta permanecer en contacto con el asesino, si no le niega la entrada a los santuarios, a los lugares públicos, al territorio, cada uno hace recaer sobre sí la contaminación del homicidio y es la patria entera la que se encuentra finalmente atacada y corrompida. La contaminación es en este caso un μῆασμα, una potencia de contagio que exige de la ciudad una inquieta vigilancia.”*<sup>242</sup>. Si el acto de sangre, por su magnitud y resonancia allende de los muros de la ciudad, está relacionado directamente con la ciudad entera y con aquellos de sus representantes y mandatarios que en sus decisiones y acciones políticas condicionan el futuro de la ciudad acorde con lo puro o impuro de aquéllas, sin duda, las repercusiones deben ser proporcionales a tales actos.

A pesar de todas estas consideraciones sobre los elementos mágicos y religiosos, conllevados en los sucesos bélicos y prebélicos en los que se verá envuelta Crotona, o

---

<sup>241</sup> *“En lo que se refiere a los crímenes de sangre, el paso del protoderecho al derecho, de la venganza y sus derechos de compensación arbitrarios a la institución tribunal, pone de relieve la idea del individuo criminal. Se trata del individuo que aparece desde ese momento como objeto de delito y sujeto a juicio. Entre la concepción prejurídica del crimen, entendido como miasma, como mancha contagiosa y colectiva, y la noción de falta que el derecho elabora, propia de una persona concreta y que comporta ciertos grados correspondientes a diferentes tribunales según el crimen se considere “justificado”, que haya sido cometido “a pesar suyo” o que se haya realizado “con plena voluntad” y “con premeditación”, existe un cambio fundamental. En efecto, el individuo, dentro de la institución judicial, es puesto en cuestión según su relación, más o menos estrecha, con el acto criminal.”* Ibid. p.213.

<sup>242</sup> Vernant, J-P. (1989) *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, 6. *Lo puro y lo impuro* p. 107 Traducción C. Gázquez. Siglo XXI. Madrid, 2003.



sobre la identificación del modelo triádico protoindoeuropeo en los presuntos discursos de Pitágoras recogidos por Jámblico, considerar la historia de Crotona es percatarse que esta colonia, junto con otras, estaba inmersa en un contienda no sólo física, sino, además, espiritual, por la hegemonía en la Magna Grecia, o lo que leído de otra manera, por el dominio de los recursos naturales, así como por el control de las vías comerciales y de comunicación. Descuidar este matiz, es perder de vista el contexto estructural geoestratégico y geopolítico inherente a la Magna Grecia, y, por extensión, al mundo heleno del siglo VI a. C. La versión de la destrucción de Síbaris que nos da Heródoto<sup>243</sup> implica a un ejército y a un rey sin trono lacedemonio: Dorieo, marchando contra Síbaris junto a los crotoniatas. Se podría pensar que el fin de la destrucción de Síbaris fue el fin de su supremacía, el espolio de sus riquezas y el aprovechamiento de sus redes comerciales, y que el pretexto para realizar esta acción fue fundamentado en varios motivos irreligiosos acometidos por parte de Síbaris, que se podrían enmarcar en un solo término, aquél que utiliza Aristóteles<sup>244</sup> para referir que la ciudad de los sibaritas, ya desde los albores de su fundación, estaba maculada de impureza (“ἄγος”). El término en sí, desde una perspectiva etimológica, es de difícil manejo, y no presenta unas trazas claras que nos permitan ver su periplo histórico-antropológico en el contexto de lo sagrado, esto es, en el marco político-religioso de la antigua civilización helena. Señala Vernant: *“Ni la arqueología ni la lingüística pueden arrojar luz alguna sobre la importancia de la contaminación y la purificación en las formas más antiguas de la religión entre los cretenses y entre aquellos grupos indoeuropeos que se instalaron en Grecia en el transcurso del segundo milenio. En particular, nada pude obtenerse de la etimología de la palabra ἄγος; y del doblete ἄγος-ἄγος, que, al subrayar la unión de lo religioso de la noción de contaminación, parece establecer el origen propiamente*

---

<sup>243</sup> Cfr. *supra* nota 150.

<sup>244</sup> Cfr. *supra* nota 160.

*religioso de la noción de contaminación, no existe en realidad.*”<sup>245</sup>. Bien pudiera ser que la pista sobre la palabra ἄγος esté más cerca del contexto mágico, y que con la paulatina civilización del hombre heleno tal término acabe siendo asimilado por lo religioso, y, consecuentemente, por lo político.

Pitágoras estuvo relacionado directamente con semejante cuadro de circunstancias, y, posiblemente, como nos tocará mostrar, sea éste, de todas las cosas y eventos atribuidos al filósofo Samio, que no son pocas ni pocos, uno de los episodios más cruciales para entender a ese hombre y la vida filosófica que propugnó. El Pitágoras que aparece relacionado con esta tradición sobre la destrucción de Síbaris, más allá, del contexto sacro y del mágico, se nos muestra como un hombre político diestro en psicagogia y de una personalidad fuerte y especial, que contaba con un grupo de discípulos-seguidores entre los que se encontraban personajes relevantes de Crotona<sup>246</sup>, y, posiblemente de Síbaris, este grupo tiene una idiosincrasia compleja, como refieren las siguientes palabras de Detienne: “*la sociedad pitagórica, (...) es a la vez una secta religiosa, un grupo político y un medio filosófico (...)*”<sup>247</sup>. Pitágoras encontró en Crotona una ciudad que había sido, años antes, derrotada por los locros, dominada por una aristocracia que tenía al resto de los ciudadanos sometidos por deudas, esto es, la sociedad crotoniata estaba dividida, posiblemente, en estado de “pre-στάσις”. Pitágoras, posiblemente, partidario del sistema aristocrático, entre los cuales halló seguidores en la aristocracia crotoniata y sibarita, desde su filosofía proyectaba tal sistema político de acuerdo con sus propias ideas. De hecho, si consideramos como cierta la tradición **α.1** veremos que el compromiso con el ideal o sistema aristocrático, por parte de Pitágoras, explicaría la política crotoniata-pitagórica a favor de los

---

<sup>245</sup> Vernant, J-P. (1989) *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, 6. *Lo puro y lo impuro* p. 103 Traducción C. Gázquez. Siglo XXI. Madrid, 2003.

<sup>246</sup> Según Estrabón, uno de los más importantes era Milón. Estrabón, VI, 1, 12.

<sup>247</sup> Detienne, M. (1972) *Los jardines de Adonis*. II. *El buey de los aromas*, p. 104. Traducción de J. C. Bermejo Barrera. Akal. Madrid, 1983.

aristócratas sibaritas expulsados de su ciudad por el demagogo Telis. La sintonía del pitagorismo con la aristocracia aparece claramente perfilada en la política de guerra contra Síbaris, la Síbaris demagógica. Mas, tras la derrota de Síbaris, cuando el fértil y rico territorio de ésta debía ser repartido (posiblemente, esta era la causa común por la cual, todos aquellos que no fueran aristócratas y que estaban endeudados con éstos, verían con buenos ojos una guerra contra aquella ciudad), el reparto territorial no se dio. Algunas tradiciones, como veremos en otro apartado de esta tesis, señalan que Pitágoras o los pitagóricos se negaron a tal reparto. Esta negativa propició que desde la misma Crotona se alce un movimiento anti pitagórico-aristocrático encabezado por Cílon, que originará el abandono de Crotona por parte de los pitagóricos, rumbo a Metaponto, la muerte de muchos de los seguidores de Pitágoras, así como la de él mismo. Esta tal Cílon, parece haber sido el encargado de la administrar el territorio sibarita, el cual repartía entre los crotoniatas. Tras estos hechos, la tiranía se adueñó de Crotona. El Tirano Clinias de Crotona<sup>248</sup>, ya a finales del siglo VI, aprovechó el desbarajuste político y social para tomar la ciudad. Sobre esta Tiranía y el “éxodo” pitagórico nos dice Domínguez Monedero: *“Esta tiranía debe haber tenido lugar en los años finales del siglo VI y parece haber sido de poca duración, (...); la oligarquía de inspiración pitagórica parece haber recuperado pronto el control de la situación como mostrará su influencia durante el siglo V, extendida además a otras varias ciudades italiotas, seguramente a partir del forzado exilio previo. Sin duda la experiencia pitagórica marcará profundamente la historia posterior de lo Magna Grecia, tanto de las ciudades griegas cuanto de los ambientes indígenas, entre los cuales también se extendieran las enseñanzas del filósofo samio.”*<sup>249</sup>.

---

<sup>248</sup> Cfr. Dionisio de Halicarnaso, *Antigüedades romanas*, XX, 7, 1.

<sup>249</sup> Domínguez Monedero, A. J. (1993) *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI. c. 9 Los ámbitos coloniales griegos durante el siglo VI a. C.* 9.1.2 *La tiranía de la Magna Grecia.* p.247. Síntesis. Madrid, 1993.

## II. Contexto religioso:

### II.I. El Orfismo y el culto a Apolo entre las religiones griegas.

#### II.I.II La cuestión órfica.

El pitagorismo ha pasado a la historia de la filosofía y de la religión unido al orfismo<sup>250</sup>, al menos, así lo han presentado multitud de historiadores de la filosofía y eruditos. El orfismo, a pesar de eso, es un tema difuso, posiblemente por el carácter esotérico y misterioso de tal movimiento religioso, cosa que, por otra parte, comparte con el pitagorismo. De hecho, Pitágoras parece haber organizado su escuela filosófica acorde con las formas de un culto misterioso, así que no sería descatinado nombrar al pitagorismo como: “misterios pitagóricos”. Si difícil es adentrarse en el estudio del pitagorismo, más complicado parece abarcar con cierta extensión y seguridad el orfismo de manera harto definitoria.

La “cuestión órfica” no ha sido abordada de la misma manera y actitud desde el ámbito de los estudios clásicos, en el desarrollo de éstos en el tiempo. Posiblemente, el interés por el orfismo como tema de estudio y análisis puede datarse ya a finales del siglo XIX con los trabajos de Lobeck y de Rohde; el primero recompiló en un anejo de su obra *Aglaophamus* los textos antiguos en los que se mencionaba el orfismo que en aquella época se conocían; el segundo, en su emblemática obra *Psique*, abordó el orfismo a tenor de dos puntos esenciales, sean estos, la idea de la inmortalidad del alma y la relación de esta religión con el culto dionisiaco. Desde comienzos del siglo XX, hasta la mitad del mismo, el orfismo ha generado posiciones antagónicas, a saber, una

---

<sup>250</sup> Ya Heródoto relaciona ciertas tabues egipcios sobre vestir prendas de lana en un lugar sagrado, o bien ser amortajado con este tejido ovino, con órficos y pitagóricos. Dice Heródoto: “ἐνδεδύκασι δὲ κιθῶνας λινέους περὶ τὰ σκέλεα θυσανωτούς, τοὺς καλέουσι καλασίρις· ἐπὶ τούτοις δὲ εἰρίνεα εἴματα λευκὰ ἐπαναβληθὸν φορέουσι. οὐ μὲντοι ἕξ γε τὰ ἱρά ἐσφέρεται εἰρίνεα οὐδὲ συγκαταθάπτεται σφι· οὐ γὰρ ὄσιον. ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοις καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοις καὶ Πυθαγορείοις· οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὄσιον ἐστὶ ἐν εἰρινέοις εἴμασι θαφθῆναι. ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἰρὸς λόγος λεγόμενος.”. Heródoto. II, LXXX, 1-2. Fuente: Textun secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitul secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.

que podríamos tildar de “negativa” y otra de “positiva”. La tendencia “negativa”<sup>251</sup> sería aquella que desde una crítica escéptica ha tendido a mostrar cierta repulsa (erudita, eso sí) por lo denominado “órfico”, de tal manera que los estudiosos que se han alineado en tales parámetros críticos han tendido a negar la existencia y realidad de tal corriente religiosa helena; lo que implica que cualquier rastro del susodicho credo no sería rastreable en la historia de la filosofía o la poesía helena, por no hablar de que tal negativa, por sí misma, genera más problemas radicales que hipotéticas soluciones simples. Si se niega el orfismo, ¿qué hacer, pues, con las denominadas teogonías y cosmogonías órficas, o con la noción de la inmortalidad del alma en el contexto griego, o la posible vinculación entre lo dionisiaco y lo órfico, o con aquella religión y colectivo que Platón señaló como gente que tenía su propia producción literaria, y que tenían, a su vez, influencia espiritual sobre personas, e inclusive sobre ciudades enteras<sup>252</sup>?

A su vez, la propensión de estudio que hemos tildado como de “positiva”<sup>253</sup> sería aquella que contempla el orfismo como un expresión helena religiosa de señalada influencia rastreable en la historia del espíritu heleno; para los autores afiliados a tal postura de análisis, lo órfico estaría presente en todo aquel pensamiento heleno (ora poético, ora religioso, ora filosófico) que muestre cierta propensión a lo iniciático y a lo místico, desmarcada de la “religión estatal”. Cabe señalar otra posición ante el

---

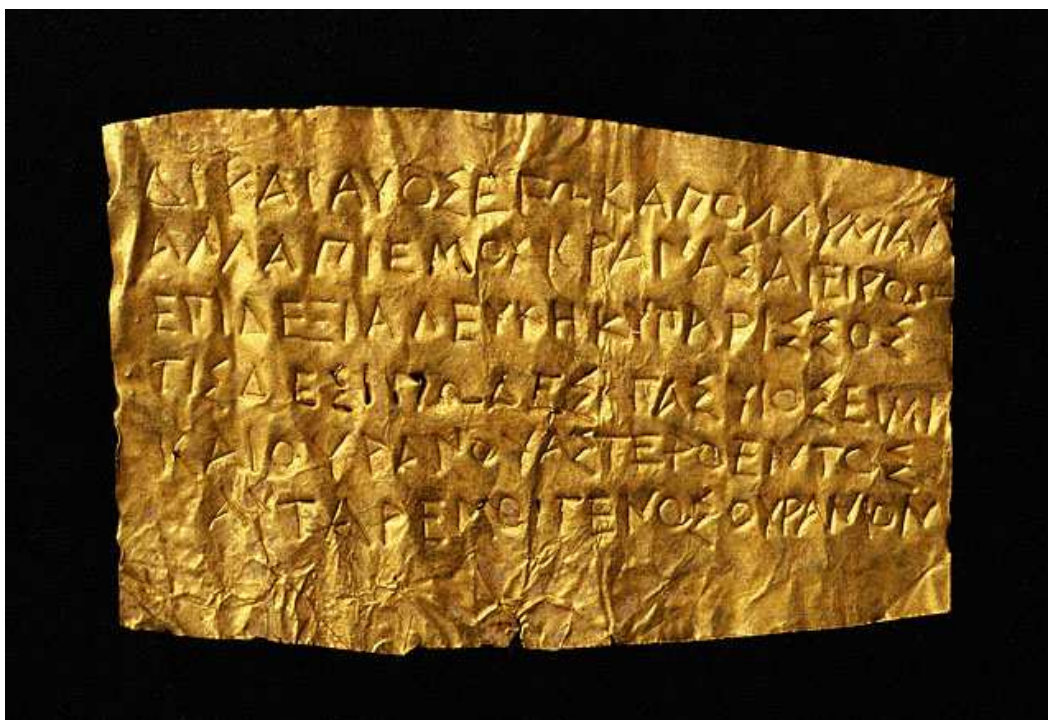
<sup>251</sup> Algunos de los estudiosos más representativos que personifican tal tendencia de estudio son: Wilamowitz; Linforth; Dodds; Moulinier.

<sup>252</sup> “βίβλων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφῆως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὡς φασι, καθ’ ἃς θηηπολοῦσιν, πείθοντες οὐ μόνον ιδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσίων καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει.” Platón. *Πολιτεία*, Βιβλίον Β, 364e-365 a; Bibliotheca Augustana. Hadsburgo. Platonis Opera ed. J. Burnet, Oxford 1900. Versio electronica: Robert J. Jackson, University of Utah, 2000.

<sup>253</sup> Entre estos autores podemos destacar a: Kern; Nilsson; Ziegler; Guthrie; Bianchi; Machioro.

orfismo<sup>254</sup>, de propensión menos apasionada, y, si se prefiere, más científica y rigurosa; ésta comenzó a desmarcarse, tras dos décadas en que el asunto órfico había sido de alguna manera relegado o silenciado por parte de la comunidad científica<sup>255</sup>, de las dos anteriores a partir de la década de los setenta del pasado siglo. Esta posición de estudio tiende a considerar al orfismo como cuerpo religioso místico dotado de escrituras “sagradas”, además de contar con una definida, en tanto comunidad religiosa, determinación teológica dotada de un sistema de creencias propio e ideal de vida, que es reconocible y diferenciado dentro del marco contextual de los credos helenos, y que le adjudica un rol importantísimo dentro del desarrollo y periplo natural, no sólo de la religión, sino también en el ámbito de la filosofía y la producción poética helena. Parte de los frutos del espíritu heleno, sin duda, resulta el orfismo.

**Figura 18**<sup>256</sup>:



<sup>254</sup> En esta tendencia de análisis y estudio del orfismo podemos incluir, entre otros, a: Bernabé; Brisson; Casadesús; Burkert; Roessil; Riedweg; West; Albrile; Calame; Kingsley; Santamaria; Kouremonos; Parássoglou; Tsantsanoglou; Alderink.

<sup>255</sup> “Durante unos años, digamos que de los cincuenta hasta mediados de los setenta, el orfismo quedó como materia casi tabú, de la que resultaba un tanto anticuado o ingenuo –en cualquier caso incómodo-hablar”. Bernabé, A., y, Casadesús, F. (2009) *Orfeo y la tradición órfica*. p. 9. Akal. Madrid, 2009.

<sup>256</sup> **Figura 18:** Lamilla de oro de Hiponio. Licencia Creative Commons.

Es, además, necesario recalcar que los hallazgos arqueológicos y papirológicos, encabezados por el singular descubrimiento del denominado “Papiro Derveni”, han impulsado los estudios órficos desde la década de los sesenta del siglo XX hasta nuestros días. Aparte del susodicho Papiro Derveni, existen otros descubrimientos arqueológicos, como son las laminillas de oro halladas en Hiponio y en Tesalia, o las del hueso de Olbia<sup>257</sup>, que reeditaron y ampliaron los estudios órficos más allá de las controversias entre posturas de análisis a tenor de esta religión griega, y que por sí mismos dejaban sin validez la corriente “negativa” sobre la cuestión órfica.

Las láminas de oro órfico-dionisiacas son halladas en distintos lugares, y, aun así, la temática de cada una de ellas muestra una homogeneidad de contenido indudable. El leitmotiv de todas ellas es uno, a saber: las instrucciones para las almas de los difuntos que se adentran en el Allende, esto es, en el Hades. El alma del decesado, gracias a las instrucciones de estas láminas áureas, sabrá qué camino tomar y qué y cómo expresarse en el inframundo. Sin duda, en todas ellas aparecen un imaginario común, así como una creencia religiosa igual sobre el Hades, propia y nada dispar entre ellas en cuanto a la concepción general compartida sobre el Allende. Elementos como la fuente del olvido (arroyo de Lete) junto a un blanco ciprés, o la fuente del recuerdo (la fuente de Mnemósine) aparecen en todas. El alma debe elegir bien de qué fuente probar agua, si aquélla se decanta por la del olvido, entonces esa alma volvería a reencarnarse regresando al Aquende, esto es, al mundo mortal, nuestro mundo de los vivos. El texto de la Laminilla de Hiponio dice así, según la traducción de Alberto Bernabé<sup>258</sup>: *“Más adelante hallarás, de la laguna de Mnemósine agua que fluye fresca. Y a su orilla hay*

---

<sup>257</sup> Las laminillas de hueso de Olbia fueron halladas en 1951, y están datadas en el siglo V a. C. Fueron difundidas por Rusjaeva en 1978. Y han sido estudiadas, en orden cronológico, por West (1982); Duddois (1996); Vinagrodov (1991); Zhmud (1992); Detteri (1997); Bernabé (1999). En las láminas de Hueso se lee la inscripción: *“Vida Muerte Vida, Dionisio, órficos”*. Cfr. VV. AA *Veinte años de Filología griega*, 1984-2004. Bernabé, A., 22. *Religión* p. 620. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. España, 2008

<sup>258</sup> Jiménez San Cristobal, A. I - Bernabé, A. *Instrucciones para el más allá: laminillas órficas de oro*. Ediciones Clásicas. Madrid, 2002.

*unos guardianes. Ellos te preguntarán, con sagaz discernimiento, por qué investigas las tinieblas del Hades sombrío. Di: “Hijo de la Tierra soy y del Cielo estrellado; de sed estoy seco y me muero. Dadme, pues, enseguida agua fresca de la laguna Mnemósine”*<sup>259</sup>. Trataremos, ahora, sobre el Papiro Derveni.

Fue en 1962, a unos diez kilómetros de la ciudad de Salónica, cuando en la ciudad macedónica de Deverni, en las que se realizaban trabajos de zapa arqueológica, fue hallado un jarro broncíneo en cuyo interior se albergaban ciertos elementos funerarios, una corona áurea y doscientos veinte y seis restos o fragmentos de papiro quemados, escritos en lengua helena. Dichos restos fueron laboriosamente restaurados y reconstruidos sobre un cuerpo cilíndrico de tres metros de largura por nueve centímetros y medio de anchura. Así, tras el trabajo de reconstrucción, se pudieron preservar veinte y seis columnas del texto original, haciendo posible la lectura compresiva de las doce o diez primeras líneas de cada columna. La primera traducción a un idioma de cultura moderno, el inglés, fue llevada a cabo por el norteamericano Dirk Obbink, un académico oxfordiano, en el año dos mil cinco, y publicada al año siguiente<sup>260</sup>. El papiro en cuestión es datado en la Época clásica, en concreto sobre el siglo IV a. C. (años 340-320), y es considerado como el manuscrito conservado más rancio hallado en el continente europeo. Su contenido textual remite a temas de índole religiosa, como serían la gnoseología teológica, así como ciertos elementos propios al misticismo. Además, presentan una versión teogónica, presumiblemente tracia, de aquella época, y la descripción de ciertos rituales ceremoniales religiosos que han sido tildados como preludio al monoteísmo.

---

<sup>259</sup> El texto de la Láminilla de Hiponio presenta parecidos destacables con el *Libro de los muertos egipcio*; señala Burkert: “*Los vigilantes junto al agua, la pregunta y la respuesta tienen sorprendentes paralelos en el Libro de los muertos egipcio.*” Burkert, W. (1977) *Religión griega arcaica y clásica*. 6. *Misterios y ascetismo*. 2.1 *Misterios órficos*. p. 390. Traducción Helena Bernabé; revisión Alberto Bernabé. Abada. Madrid, 2007. Cfr. Heráclito VS 22 B 14=fr. 87 Marcovich

<sup>260</sup> El papiro y su traducción fueron presentados en público el jueves once de Octubre de 2006 en el Museo Nacional de Tesalónica.



En el texto legible se cita a Heráclito, y en la columna VII se da un escolio sobre ciertos versos identificados con la denominada poesía órfica, versos de talante alegórico y místico, que dicen lo que no parecen decir, esto es, el texto es de propensión iniciática y está escrito para ser analizado de manera exegética<sup>261</sup>. La exégesis que presenta el texto es de un fuerte y marcado carácter filosófico y etimológico, donde la filosofía presocrática parece ser la clave interpretativa de los versos órficos, en concreto, aquella que representan los filósofos Heráclito, Leucipo, Anaxágoras o Diógenes de Apolonia. El comentario está redactado en prosa, y es datado cerca del año 400 a. C., mientras que los versos órficos citados y que son la base del comentario exegético, son de una fecha muy posterior, fecha que se data sobre el año 500 a. C. Uno de los elementos que son barajados para la datación del comentario alrededor del año 400, es que no se menciona ni se emplea la filosofía platónica como instrumento intelectual para el comentario filosófico de los versos órficos interpretados. Pero, en cambio, el tipo de labor interpretativa que realiza el comentarista de los poemas órficos del Papiro Derveni, que aúna religión, filosofía y una peculiar etimología (una etimología de tono diacrónico, como era la antigua), sí halla su reflejo en el *corpus platonicum*. Señala Bernabé: “Lo que está claro, en todo caso, es que el comentarista se mueve en una línea de trabajo que se hallaba aún activa en época de Platón, como podemos advertir en diversos diálogos, sobre todo, el *Crátilo* y el *Eutifrón*.”<sup>262</sup>. La exégesis que presenta el Papiro Derveni, así como el propósito del Papiro en sí, como artefacto arqueológico de tipo funerario ritual, manifiesta que la base doctrinal y sagrada de los órficos/báquicos, sin duda, se configuraba en su forma didáctica de interpretación alegórica de textos poéticos que albergaban, en su sentido etimológico interpretativo religioso-racional, una verdad que sólo tenía visos de ser aprehendida gracias a un

---

<sup>261</sup> Cfr. *Infra* nota 336.

<sup>262</sup> Bernabé, A. (2003) *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses el alma y el más allá*. II. *La teología del Papiro Derveni*. p.33. Edición de A. Bernabé. Akal. Madrid, 2003.

lectura profunda reservada a los iniciados. Los misterios órficos se basan intelectualmente en la alegoría, ora de palabras, ora de mitos, y solamente los iniciados órficos podían leer más allá del sentido primario que los poemas y mitos de Orfeo (sin olvidar el mito antropogónico de Dioniso) parecían presentar. El misterio de Orfeo está en el genuino sentido de las palabras. Sin duda, el ofismo representa un cambio radical en la forma de la religiosidad griega. La poesía órfica se expresó desde el enigma de sentido de lo doble, con la intención de que las verdades que se expresan de tal manera no puedan llegar a ser inteligibles al común de los hombres. En el comentario del Papiro Derveni (col. XXII 1-3) se dice de Orfeo que fue el genuino hacedor del lenguaje y de las palabras que nombran con belleza la naturaleza absoluta y certera de todo.

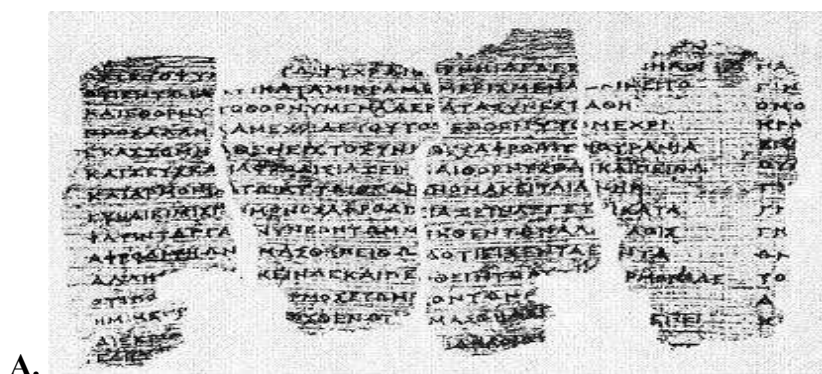
El texto del Papiro Derveni muestra significativas coincidencias con la literatura órfica mucho posterior, hecho que por sí mismo indica, inexorablemente, que lo órfico es una tradición de manifiesta continuidad y presencia a lo largo y ancho del mundo antiguo. Los estudiosos del Papiro han señalado que el comentario inscrito en él, en absoluto era un texto privativo, más al contrario, parece que era de dominio generalizado y que tuvo cierta difusión, pues es nombrado por un escoliasta de Hesíodo, así como por Filócoro, el gran atidógrafo. Los versos que abren el proemio son casi una constante en la denominada “poesía órfica”<sup>263</sup>, son los que siguen: *“Hablaré a quienes es licito; cerrad las puertas, profanos”*. Se ha especulado sobre la autoría de la exégesis

---

<sup>263</sup> Cfr. *Quaest. Sympos.* 2, 3, 1 p. 636d; *Stob. Flor.* 3,1, 199 (III 150,17 Hense = *Plut. fr.* 202 Sandbach); 3, 41, 9 (III 759,3 H.); *De E ap. Delph.* 15 p.391d; *Gaudent. Harm.* p. 327, 3 Jan. Dicha fórmula de introducción a cierta poesía órfica era usada de manera, digamos, “canónica”. El origen de la misma está contextualizada en el marco del pensamiento místico remanente que se enmarcaría en el ámbito religioso común que parecían compartir las religiones dionisiaca, órfica, y eleusina. Señala Bernabé: *“Luego se especializa como comienzo de textos religiosos, fundamentalmente atribuidos a Orfeo, primero para disuadir de su lectura a los no iniciados, pero luego más bien reclamando la necesidad de determinados conocimientos previos y sirviendo como “sello” de los Hieroi logoi órfico-pitagóricos. Pero, por otro lado, ambas fórmulas pueden usarse en un nivel aún más metafórico, referidas a textos que ya no son religiosos; primero, a los procedentes de un círculo restringido y poseedor de un conocimiento no común y cuya actividad se cree que procede de la divinidad (poetas, filósofos, médicos), luego, a tratados puramente técnicos, fuera del ofismo e incluso de la religión (por ejemplo, un tratado de música), de forma que “profano” acaba por significar simplemente “ignorante”*. Bernabé, A. (2003) *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Edición de A. Bernabé. Akal. Madrid, 2003.

órfica que presenta el Papiro Derveni, siendo que se han propuesto a este fin diversos nombres al respecto, v. g., Epígenes, Diágoras, Pródico de Ceos o Eutifrón. En cuanto al poema órfico comentado, sólo se citan poco más de una treintena de versos, de los cuales desconocemos su orden posicional en la hipotética estructura original del poema, a su vez, tampoco es seguro si se ha omitido texto del poema, y si es así, cuánto de él ha sido obviado. Se desconoce, además, el género del poema, aunque, al ser considerado, en lo temático, análogo con la teogonía hesiódica, se la ha considerado originalmente como una teogonía. Hay que considerar como dato importante para toda consideración sobre el género del poema originario, que el comentarista al referirse al poema lo denomina: “Himno”; comenta Bernabé al respecto: *“No parece, pues, un poema de pretensiones sistemáticas como lo es la Teogonía de Hesíodo, por lo que podemos pensar en un himno breve (al modo de los Himnos homéricos) centrado en el mito de la toma del poder divino por Zeus y su recreación del mundo, mientras que los antecedentes de este tema, los primeros dioses y la lucha por el poder que se plantea entre ellos, serían solamente aludidos. En todo caso, la fecha que le atribuimos (antes del 500 a. C.) lo sitúa como el poema órfico más antiguo del que tenemos noticias.”*<sup>264</sup>.

**Figura 19**<sup>265</sup>:



<sup>264</sup> Bernabé, A. *Hieros logos*. (2003) *Poesía órfica sobre los dioses el alma y el más allá. II. La teología del Papiro Derveni*. p.34. Edición de A. Bernabé. Akal. Madrid, 2003.

<sup>265</sup> **Figura 19:** A. imagen del Papiro Derveni. Fotografía: (2007) Jmorbla .B. Exposición del Papiro Deverni en el Museo Arqueológico de Tesalónica. Fotografía: (2011) Fkitselis. Licencia: Creative Commons.



## B.

El hecho que el comentarista del Papiro Derveni aborde la exégesis de un poema órfico antiguo, ya para él mismo pretérito, pone de manifiesto que existía cierta poesía atribuida a un tal Orfeo rastreable, como poco, ya en el último siglo de la Época Arcaica. El personaje de Orfeo pertenece al ámbito de lo mítico, y, por ende, su figura se vincula al rancio pasado, y entre los helenos lo pasado, lo antiguo es sinónimo de sabia autoridad. Por la temática de la exégesis del Papiro Derveni, es necesario vincular la poesía órfica, en una primera coordenada, en el ámbito de la religión helena. Los temas tratados en la denominada “poesía órfica”, tienden a una propensión religiosa que puede abarcar distintos asuntos sagrados, pero que están conjuntados coherentemente bajo un mismo ideario, principios religiosos y una misma concepción tanto del Aquende como del Allende. Los temas genéricos de esta peculiar poesía religiosa se centran en la soteriología (donde la forma del relato propio de la Catabais adquiere relevante papel), la cosmogonía y la antropogonía, así como ciertos elementos teogónicos. Por tanto, el orfismo es parte de la religión helena, una religión que siendo una es muchas. Hablemos algo de ella, o de ellas, antes de profundizar en el credo de Orfeo.

## II.I.II Religión griega, una visión de conjunto.

A bote pronto, podríamos afirmar que la religión griega era poliédrica, o en palabras de Guthrie: “*La religión griega es multifacética.*”<sup>266</sup>. Muy esquemáticamente sería posible, enmarcándonos en los tiempos históricos y no antes, dividir en dos los tipos de culto helenos, a saber: uno relacionado con el aire libre, junto o en redor de montes sacros, y otro, con las profundidades y concavidades de la tierra. Esto es, cordura, luz y serenidad, contra anhelo, tiniebla y misterio, sean éstos, la religión olímpica<sup>267</sup> y la ctónica<sup>268</sup>. Por tanto, podríamos referirnos a la religión griega como: religiones griegas. Además, cada una de estas religiones tenían maneras distintas de celebrar y configurar ritos, liturgias o ceremonias, esto es, distintas formas culturales para un sentir religioso común. En la Hélade, de manera general, se podían identificar dos tipos de culto, a saber, el denominado culto privado y el culto público; en el culto privativo la forma cultural de las ceremonias basadas en ofrendas, sacrificios, libaciones, himnos y oraciones se oficiaban en los hogares privados<sup>269</sup> y sólo eran participados por la progenie, la cual, ante el ara del lar familiar, rendía culto a Zeus o Hestia, así como a los familiares difuntos; en el tipo cultural público se distinguían dos maneras de ceremonia, por un lado, el culto panhelénico, y el culto propio a los dioses tutelares de cada ciudad, por otro lado.

---

<sup>266</sup> Guthrie, W. K. C. (1952) *Orfeo y la religión griega*. II. *¿Qué se entiende por orfismo?*p.57. Traducción J: Valmard. Siruela. Madrid, 2003.

<sup>267</sup> Cfr. Burkert, W. (1931) *Religión arcaica y clásica*. Traducción Helena Bernabé, revisión Alberto Bernabé. Abada. Madrid, 2007.

<sup>268</sup> Cfr. Rohde, E. (1894) *Psique, la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. V. *El culto del alma*. I. *El culto de los dioses ctónicos*. pp105-109 Traducción W. Roges. FCE. Madrid, 1994.

<sup>269</sup> Como ejemplo de ello, señalaremos parte del marco de circunstancias que configura el primer libro del diálogo *República* de Platón, en el que el anciano Céfalo, cuando se encuentra Sócrates en la casa de aquél, acababa de celebrar un acto de sacrificio en el atrio de la casa. “καθῆστο δὲ ἐστεφανωμένος ἐπὶ τινος προσκεφαλαίου τε καὶ δίφρου· τεθκοῶς γὰρ ἐτύγχανεν ἐν τῇ αὐλῇ”. Platón. *Πολιτεία*, Βιβλίον Α, 328 c, Bibliotheca Augustana. Hadsburgo. Platonis Opera ed. J. Burnet, Oxford 1900. Versio electronica: Robert J. Jackson, University of Utah, 2000.

**Figura 20<sup>270</sup>:**



**Figura 21<sup>271</sup>:**



<sup>270</sup> **Figura 20:** Cílica ática de figura roja del pintor Chairias. *Circa* 510-500 a. C. Mujer desnuda en genuflexión ante altar. Museo del Ágora, Atenas. Fotografía: Marsyas, 2005. Licencia Creative Commons.

<sup>271</sup> **Figura 21:** Resto de relieve en mármol pentélico de la época Helenística, *circa* siglo I a. C.- siglo I d. C., que muestra una procesión de los doce dioses olímpicos. Procedente de Tarento, Italia. Los dioses, de siniestra a diestra: Hestia, divinidad de la Tierra, portando cetro; Hermes, mensajero divino, con bastón y casco alado; Afrodita, divinidad de la belleza y el amor femenino, con velo; con lanza y yelmo, Ares, dios de la guerra; con cetro y gavilla de trigo, Deméter, divinidad de la agricultura; Hefestos, divinidad de la metalurgia y el fuego, con bastón; Hera, reina de las divinidades, con cetro; con tridente, Poseidón, divinidad marina; con yelmo y búho, Atenea, diosa de las artes y la sapiencia; con rayo y bastón, Zeus, divinidad rey de los dioses y del cielo; con carcaj y bastón, Artemisa, diosa de la Luna y de la caza; con cítara, Apolo, divinidad del Sol, la luz y la distancia. Museo de Arte Walters, Baltimore, Maryland, USA; número de catálogo: Walters, 23.40. localización en el Museo: Segunda planta, sección de Arte Griego. Fuente fotográfica: Walters Museum. Licencia Creative Commons.

En ambos se daban una multiplicidad de ritos, liturgias, fiestas, rituales, ofrendas, sacrificios, libaciones, procesiones, así como juegos gimnásticos o, en terminología moderna, deportivos, y certámenes poéticos y musicales en los que las Musas, espiritualmente, eran la inspiración. La religión olímpica y la religión ctónica centran su adoración a dioses distintos, pero comunes a todos los griegos, pues estos últimos eran politeístas. En el panteón de divinidades heleno los más señalados eran aquellos que moraban en el monte Olimpo. El número de estas divinidades va variando según las épocas, aunque no pasará de catorce, por regla general, el número de éstos casi siempre ha estado numerado en la docena, es por ello que “los olímpicos” eran conocidos como los “Δωδεκάθεον”.

Las divinidades propias a la religión ctónica<sup>272</sup> (χθόνιος) y sus formas culturales estaban asociadas a lo terreno y al inframundo, en contraposición a las divinidades celestes olímpicas. Dichos dioses parecen traslucir en el centro de su abasto espiritual y potencia divina los ciclos de la naturaleza, y, por ende, su influjo sagrado se circunscribe a lo vital, y, por extensión, obviamente a lo mortal, como binomio configurador del esquema esencial de toda criatura de natura animada, a saber, nacimiento, procreación y desaparición. Es por ello que dichos dioses y sus correspondientes cultos, en principio, debieron tener su corriente de adoradores contextualizada entre las gentes del mundo agrícola y campesino<sup>273</sup> y, quizás,

---

<sup>272</sup> También son denominadas: “divinidades telúricas”, aunque hay que puntualizar que el término “*tellus*” es un término propio a la lengua latina. El término heleno “χθών” refiere por definición al interior de la tierra, por ende, la palabra se refiere a lo intraterreno o subterráneo, en contraposición o distinción al término “χώρα” que refiere a cierta extensión de terreno, o territorio, también se distingue de la palabra griega “γαιή”, así como de la palabra “γῆ”, ambos vocablos aluden a la superficie terrestre. Además, el término “χθών” refiere a la tumba y a la copiosidad.

<sup>273</sup> “Son los dioses que corresponden a una población sedentaria, campesina, de tierra adentro. Estos dioses, albergados bajo la superficie de la tierra, ofrecen a los habitantes de la comarca que adora, dos cosas. Bendicen a los vivos sus tierras, protegen el cultivo de los campos y velan por los frutos y las cosechas. Custodian, además, las almas de los muertos, que llevan consigo a lo profundo. Y, en algunos lugares, envían a los hombres, desde el reino de los espíritus, augurios sobre las cosas del porvenir.” Rohde, E. (1894) *Psique, la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. V. *El culto del alma*. I. *El culto de los dioses ctónicos*. pp105-106 Traducción W. Roges. FCE. Madrid, 1994.

podríamos señalar que dicha religión en sus albores estuviera menos considerada y seguida entre los estamentos y capas sociales propios a la aristocracia, por ende, estos últimos eran de propensión olímpica, en lo que a la religión se refiere.

De hecho, estas divinidades de la tierra, que se contraponen con las divinidades celestes olímpicas u homéricas, no eran una novedad en el esquema estructural religioso heleno; aunque en el contexto de un análisis comparativo del periplo de lo sagrado en el marco heleno posterior a Homero, puedan parecer éstas como una innovación añadida a la religión celeste que versificaba el poeta ciego, la verdad es bien distinta. Seguimos a Rhode cuando éste advierte sobre las divinidades ctónicas: “(...) *no cabe la menor duda de que estas deidades figuraban, ya desde muy antiguo, en el panteón de la fe griega; entre otras cosas, porque, vinculadas como lo estaban al suelo de la comarca que los adoraba, estas deidades son los más auténticos dioses locales, los verdaderos dioses del lugar patrio. También Homero conoce estas deidades; lo que ocurre es que la poesía las despoja de todas sus limitaciones locales y territoriales para transportarlas a un remoto reino subterráneo, situado más allá del Océano e inaccesible a los hombres vivos. (...)*”<sup>274</sup>.

Ciertamente, la religión olímpica y la ctónica se complementan y se consolidan en una creencia sagrada común; aunque de distinta proyección, sin embargo, ambas adquieren parte de su significado en relación al significante propio a cada una de ellas en particular. Lo dual, lo polarizado de estas dos formas religiosas helenas, por tanto, no radica en una relación antagónica o adversa, sino, al contrario, esta dualidad es pura implementación de la sinergia de lo sagrado en el espíritu heleno, en aras de unas creencias concertadas en una identidad común y complementaria; en palabras de Burkert: “(...) *la oposición entre olímpico y ctónico constituye una polaridad en la que*

---

<sup>274</sup> *Ibid.* p 105.



*un polo no puede existir sin el otro y en la que cada polo adquiere su significado pleno a partir del otro.*"<sup>275</sup>.

El panteón ctónico está adscrito a un rancio substrato de culto religioso localizado en las costas mediterráneas de la península anatólica, y en islas adyacentes, como ejemplifica el caso de Creta<sup>276</sup>. Dicha religión (aunque esta palabra, "religión", no era conocida por los helenos) ya halla el comienzo de su amplificación en la Edad del Bronce, así como en los tiempos del Neolítico, e inclusive en el Paleolítico superior. Los cultos a la fertilidad de aquellos tiempos están asociados a la adoración vertida a una divinidad, o divinidades femeninas asociadas con ciertos animales totémicos como resultan el cordero y el toro<sup>277</sup>, esta divinidad femenina es agrupada por los eruditos bajo el nombre genérico de las "Grandes Madres/Tierra" o "Diosa Blanca", cuyo culto puede ser rastreado arqueológicamente por zonas muy dispares del Mediterráneo, el Indostán e incluso en las islas británicas, ya en el Paleolítico superior. Dice al respecto Graves, siguiendo a su peculiar manera las tesis de Frazer<sup>278</sup>: "(...) *en diferentes períodos del segundo milenio a. C. una confederación de tribus mercantiles, llamada en Egipto: "los Pueblos del Mar", fue desalojada de la región del Egeo por invasores procedentes del noroeste y el sudeste; que algunas de esas tribus se dirigieron hacia el norte por rutas comerciales ya establecidas y finalmente llegaron a Britania e Irlanda; y que otras se dirigieron al oeste, también por rutas comerciales ya*

---

<sup>275</sup> Burkert, W. (1977) *Religión griega arcaica y clásica*. 4. *Muertos, Héroes y dioses ctónicos*. 4.3 *Olímpico y ctónico*. p. 273. Traducción Helena Bernabé; revisión Alberto Bernabé. Abada. Madrid, 2007.

<sup>276</sup> El culto a las Diosas madre en Creta durante el segundo milenio a. C. ira evolucionando y mutando, de tal manera que tenderá a aparecer una plétora de *daimones* relacionados con las divinidades ctónicas, v.g., Curetes, Dáctilos, etc. Éstos a su vez, con el transcurrir del tiempo irán dando pie a la aparición de otras figuras mítico-religiosas como resultaran Sirenas, Gorgonas, Erinias, Cabirios, Quimeras y demás. La Diosa Madre, en su evolución cultural y asimilación por parte de los helenos, acabará duplicándose en una relación Madre-hija, como ejemplifican los casos de Deméter y Perséfone.

<sup>277</sup> Ambos animales totémicos, con el tiempo, estarán también relacionados con el culto extático a Dionisio.

<sup>278</sup> Cfr. Frazer, J. (1922) *La rama dorada. Magia y religión*. XLV. "La madre" de las mieses y "La Doncella" de las mieses en la Europa central; XLVI. *La madre de las mieses en muchos países*; pp. 457-479. Traducción de Elisabeth y Tadeo I. Campuzano- FCE. Madrid, 1981

establecidas, y algunos de sus miembros llegaron a Irlanda por el norte de África y España. Otras invadieron Siria y Canaán (...) Por consiguiente, la conexión entre los mitos primitivos de los hebreos, los griegos y los celtas consisten en que las tres razas fueron civilizadas por el mismo pueblo egeo al que vencieron y absorbieron.”<sup>279</sup>.

**Figura 20**<sup>280</sup>:



Estas tesis sobre un culto compartido y asimilado en distintas zonas del mundo antiguo, presentadas y defendidas desde el siglo XIX al XX de nuestra época, no han hallado continuidad en nuestros tiempos. *De facto*, autores como Burkert sostienen que tal corriente religioso-cultural que va de Oriente a Occidente a partir del Neolítico, es

---

<sup>279</sup> Graves, R. (1948) *La Diosa Blanca*. IV. *La Diosa Blanca*., pp. 76-77. Traducción de L. Chavarri. Alianza. Madrid, 1998.

<sup>280</sup> **Figura 20:** Venus de Willendorf, Austria; figura de mujer, tallada en piedra caliza oolítica tintada en ocre rojizo, circa 20.000-22.000 años a. C.; Paleolítico superior, propia a la etapa Gravetiense. Sus medidas son de 11,1 cm, de alto por 5,7 de ancho, de 15 cm de circunferencia y 4,5 cm de espesor. Es conocida como una de las “Venus paleolítica”, las cuales son figuras antropomórficas femeninas de aliteradas formas y contornos que recalcan los atributos femeninos; de cabeza sin rostro definido. Fotografía, Matthias Kabel. Licencia Creative Commons.

muy difícil de contemplar a la luz de una hipotética comunión espiritual entre distintos pueblos; dice Burkert: “Sin embargo, (...), la gran síntesis está bien lejos de ser unánimemente compartida. Las investigaciones de los especialistas ponen de relieve las particularidades de cada uno de los respectivos campos; las mínimas posibilidades comunicativas de la Edad de Piedra llevan a esperar el fraccionamiento en lugar de la unidad espiritual.”<sup>281</sup> Pero, a pesar de esta consideración del historiador de las religiones bávaro, podemos, al menos, considerar de manera plausible que las “Diosas Madres-Tierra”, y los ritos a ellas asociados, parecen vinculadas a la fecundidad y a los ciclos de la fertilidad<sup>282</sup>.

Los formas culturales ctónicas, entre otras ceremonias, ponían en práctica el sacrificio animal como forma de ritual, que por costumbre era realizado en la oscuridad de la noche. El culto ctónico no utilizaba ningún tipo de ara, sino que se realizaba, ora en un pozo<sup>283</sup> (βόθρος), ora en una cámara subterránea (μέγαρον). Como peculiaridad del rito de sacrificio ctónico, y a diferencia del rito de sacrificio olímpico, el animal sacrificado no sufría ningún tipo de realización culinaria, ni eran compartidos sus restos cocinados entre los devotos que participaban en el sacrificio, sino que eran completamente incinerados y enterrados bajo la tierra. También hay que señalar que en el sacrificio propio a la manera ctónica no siempre se daba el sacrificio animal, y, además, no todos los cultos de la susodicha propensión eran de origen heleno. De

---

<sup>281</sup> Burkert, W. (1977) *Religión griega arcaica y clásica*. 1. *Prehistoria y época monoico-micénica*. 1.1 *Neolítico y primera Edad del bronce*. p. 20. Traducción Helena Bernabé; revisión Alberto Bernabé. Abada. Madrid, 2007.

<sup>282</sup> En la tradición religiosa occidental, la Diosa Madre es representada de múltiples formas. Existe un himno homérico dedicado a la Diosa Madre- Tierra helena por antonomasia, a saber, Gea, intitolado: “Himno a Gea, Madre de todo” (*Himno homérico* número XXX) Así, en el Santuario de los Grandes Dioses de Samotracia, dedicado a las diosas ctónicas, la divinidad más sobresaliente de todas es la Gran Madre, ésta es, Gea.

<sup>283</sup> Sin duda, el episodio en el que Odiseo, en la *Odisea* (Canto XI), invoca a los muertos es un claro ejemplo de un forma cultural ctónica relacionada no sólo con el sacrificio animal, sino con la tierra y el Allende también.

hecho, en algunas formas culturales y ceremoniales<sup>284</sup> ctónicas se ofrecían a los dioses ofrendas vegetales, antes que animales<sup>285</sup>. Parece claro que las raíces de los cultos ctónicos, y los dioses principales de su panteón<sup>286</sup> propio, son antiquísimas, como posiblemente lo sean también las del culto olímpico, sobre todo si pensamos estas dos formas culturales helenas desde una perspectiva reduccionista basada en resaltar la bipolaridad que subraya las índoles de un culto a la tierra y de un culto al cielo, respectivamente. Estas raíces, quizás, deban ser consideradas como “prehelenas”, y, a su vez, éstas pueden ser pensadas desde dos perspectivas originarias de influencia distinta, a saber, una de origen indoeuropeo y otra mediterránea.

Así, ¿en qué radica la idiosincrasia de las religiones griegas? La respuesta a esta pregunta está en la naturaleza del ser adorado, ora celeste, ora terrestre, ésta es, ser dios, ser inmortal, así como en la naturaleza del ser adorador, sea ésta, la de ser hombre, ser mortal; este ser mortal es consciente de su propia mortalidad, y, además, su inteligencia, o, si alguien lo prefiere, su imaginación, le permite ser consciente, en tanto es consciente de sí mismo, de una realidad superior a la suya, basada en una idea antitética y complementaria de lo que él mismo es y representa. Idea por la cual lo superior y extra-ordinario es pensado y asimilado como parte configuradora de lo real, o, a partir

---

<sup>284</sup> “(...) el rito es una acción desvinculada de su contexto primario pragmático, que tiene un carácter semiótico; su función normalmente consiste en la configuración de un grupo, la creación de vínculos de Solidaridad e intercomunicación entre sus miembros. Estas acciones constituyen específicamente ritos religiosos en la medida en que señalan la manera de dirigirse a algo extra-humano o sobre-humano; de facto el mismo hecho de alejarse de lo humano tiene una función eminentemente social. Este algo tiende a circunscribirse del modo más genérico como los “sagrado” o “el poder”, y la experiencia de los sagrado se representa como una intensa interacción de *mysterium tremendum, fascinans y augustum*.” Burkert, W. (1977) *Religión griega arcaica y clásica*. 2. Rito y santuario. 1.2 Practicar lo sagrado: *El sacrificio de animales* p. 78. Traducción Helena Bernabé; revisión Alberto Bernabé. Abada. Madrid, 2007.

<sup>285</sup> Posiblemente, el relato bíblico de Caín y Abel muestra esta disparidad entre formas de sacrificio y ofrenda. Por lo que se podría especular que las formas de sacrificio y ofrenda estuvieran relacionadas estrechamente con la actividad del colectivo al que perteneciese el sacrificante o aquel que ofrendara, a saber, sacrificio animal vinculado con los cazadores y la ofrenda vegetal estaría asociada con el agricultor-recolector.

<sup>286</sup> En el panteón ctónico hallaríamos el siguiente listado de dioses: Zeus Ctónico/Hades, Perséfone, Deméter, Gea, Alecto, Átropos, Campe, Cibeles, Cloto, Érebo, Erinias, Hécate, Láquesis, Megera, Melínoe, Moiras, Paliscos, Trofonio, Yaco.

de esa conciencia de lo meta-real, sea esto, definitivamente, lo divino en mayúsculas. En pocas palabras: lo mortal es pensado y aceptado a partir de lo inmortal, y no al revés. Señala Burkert: *“Lo que es característico de la tradición griega es la radicalidad y la consecuencia con que se elaboró la contraposición entre el reino de los dioses y el de los muertos. Los dioses son los “inmortales” (athánatoi); el epíteto se convierte en definición. (...). Los hombres, en cambio, están abocados a la muerte como “mortales” (brotoi, thnetoi). Mientras viven, dependen de los dioses, que les dan buenos dones y pueden protegerlos y salvarlos; el límite marcado por la muerte permanece inmutable. (...) Este contraste se agudizó e intensificó obviamente en época histórica; aquí está en juego el inicio de una teología consciente.”*<sup>287</sup>.

Hablar de la religiosidad ctónica es hablar, por extensión, del culto a la muerte, personificado en el Aquende por los decesados. Por ende, los helenos rendían, además de a los dioses celestes y a los de la tierra, culto a los difuntos<sup>288</sup>. Este culto era, posiblemente, tan popular y antiguo, como el culto a los dioses ctónicos; pues si la tierra y el cielo son viejos, la muerte parece serlo también. Señala Rohde: *“El primer deber (...) hacia los muertos consiste en enterrar su cuerpo del modo usual en cada lugar y en cada tiempo.”*<sup>289</sup>. Dejar un cadáver insepulto<sup>290</sup>, en la pretérita Hélade, era castigado y conminado por Deméter. En el culto exequial o tanático, de cualquier época o etnia, se

<sup>287</sup> Burkert, W. (1977) *Religión griega arcaica y clásica*. 4. Muertos, Héroes y dioses ctónicos. 4.3 Olímpico y ctónico. p. 272. Traducción Helena Bernabé; revisión Alberto Bernabé. Abada. Madrid, 2007.

<sup>288</sup> *“El culto de los muertos y el de los dioses tienen mucho en común, tanto en su esquema ritual como en sus funciones sociales y psicológicas. En ambos hay lugares de culto establecidos y muy diferenciados del ámbito profano, banquetes sagrados, en los que se constituye la comunidad con sacrificios de animales, fuego, ofrendas de alimentos, libaciones y oraciones. Bien y mal, ira y gracia, son comunes a los dos, así como la curación de enfermos, la revelación mántica y la epifanía.”* Ibid. p.269.

<sup>289</sup> Rohde, E. (1894) *Psique, la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. V. *El culto del alma*. 2. Cuidados y culto tributados a los muertos. p. 109 Traducción W. Roges. FCE. Madrid, 1994.

<sup>290</sup> Para considerar la importancia del deber de enterrar a un muerto (ya en época clásica), incluso por encima de los mandatos de un rey de los hombres, baste recordar la *Antígona* de Sófocles. Y otro ejemplo, alejado de la ficción propia a la tragedia ática, que remarca el deber de dar sepultura digna a los muertos, es el proceso contra los ocho generales atenienses victoriosos en la Batalla de las Arginusas, realizado por la propia Atenas, una ciudad llena de encono contra aquéllos por no haber dado sepultura legítima a los hombres atenienses que lucharon en tal batalla y que perecieron por causa de una tempestad que hizo naufragar las trirremes de guerra en las que viajaban y que no fueron rescatados; de los ocho estrategias, seis fueron condenados a muerte por esta causa.

manifiestan distintas funciones y estructuras sociales, así como vertientes psicológicas, que analizadas con rigor presentan algunos perfiles identificativos, cuasi exactos, de una comunidad, focalizados en lo ritual, las costumbres y en el contexto doctrinal y de creencias de la misma. Un estudio de tal tipo no puede descuidar los substratos del pasado ni los influjos ajenos, que sumados a la esencia del tipo concreto de culto a los muertos, o a la muerte, que es analizado, sin duda, acabará por configurar cierta realidad histórica, no exenta en sí misma de superposiciones tanto de creencias como de ritos a través de los tiempos. Las tradiciones funerarias culturales, que generación tras generación se asimilan e incrementan, conforman parte intrínseca de la idiosincrasia de un pueblo; entender parte de ellas es comprender algo de aquél. Si ponemos por caso el análisis de la evolución de las formas de enterramiento o cremación, así como sus cultos y creencias asociados, y como éstas y éstos van variando a lo largo de los tiempos, tendremos, sin duda, un buen esquema de cierto proceso civilizador consciente ante el binomio: vida y muerte, el cual afecta y abarca toda civilización en sí misma. Dice Vernant: *“La ideología funeraria no puede entenderse solamente como una especie de reflejo de la sociedad de los vivos. Y es que viene a ser traducción de todos los esfuerzos realizados por el imaginario social para configurar ciertos procesos de aculturación de la muerte, para asimilarla por medio del proceso de civilización, para asegurar algunas estrategias adaptadas a las exigencias de la vida colectiva. Podría, entonces, hablarse casi de cierta “política” de la muerte que toda comunidad social, con el fin de consolidar su especificidad, de mantenerse por medio de sus estructuras y orientaciones, se ve obligada a instaurar y a reconducir constantemente según las reglas que le son propias.”*<sup>291</sup>.

---

<sup>291</sup> Vernant, J-P. (1989) *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia. 5. India, Mesopotamia y Grecia: Tres ideologías de la muerte.* pp.103-104. Traducción de J. Palacio. Paidós. Barcelona, 2001.

Del *Épos*, verdadera fotografía, artística si así se quiere, de parte del espíritu heleno, se puede abstraer que uno de los núcleos temáticos a los que dedica su canto versificado tal tipo de poesía es, indudablemente, la cuestión de la muerte. Sobre la muerte, la poesía épica<sup>292</sup> presenta dos actitudes, dos maneras distintas de entender aquélla. Dicha disquisición, o comprensión dual, sobre la muerte, radica en el modo de morir y del agente implicado en el morir, esto es, la comprensión del factor muerte en la vida, propia y ajena en los griegos del ayer se basa, en esencia, en la contextualización de la misma. Señala Vernant: *“La manera en que las epopeyas griegas nos muestran la muerte, (...) nos parece ciertamente desconcertante. En ella se advierten dos caras contradictorias. La primera presenta un rostro glorioso, tan esplendoroso como ideal que guía la existencia de los auténticos héroes; la segunda es representación de lo indecible, de lo insoportable, manifestación del horror en grado superlativo.”*<sup>293</sup>.

Este doble posicionamiento, precisamente, está marcadamente diferenciado por el carácter múltiple de la religión griega, a la que más arriba ya denominamos, con más propiedad, pensamos, como: “religiones griegas”. El lado glorioso e ideal al que alude Vernant, obviamente, entronca directamente con los parámetros religiosos del credo olímpico, y, por extensión concatenada, con la religión heroica, a su vez, la otra cara de la muerte que presenta la epopeya, aquella que se expresa como eco casi ininteligible de lo indecible, conecta con la religión ctónica y, por añadidura, con la tanática. Aun así, tanto el culto a los muertos como al de los héroes tienen su fundamento en la religión

---

<sup>292</sup> Por supuesto, no sólo la epopeya refleja tal cuestión sobre el variado sentido de lo que representaba el morir entre los pretéritos helenos; a nuestro entender, no hay mejor ni más breve ejemplo que la del siguiente aforismo, que nos llega en transmisión indirecta (propio en la forma a las sentencias de los libros ὑποθήκαι), que exprese parte del asunto de la muerte entre los helenos de manera más coherente, lúcida, concisa y, como no podía ser menos, cerrada y abierta en sí misma, nos referimos al Fr. 2549, Clemente, *Strom.* IV, 3: *“μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι καθ’Ἠπάλειτον.”* Sobre la relación entre la forma expresiva de Heráclito vinculada con los libros ὑποθήκαι, Cfr. Gigon, O. (1968) *Los orígenes de la Filosofía Griega. De Hesíodo a Parménides.* XXVIII Parménides. p.274. Versión española M. Carrión. Gredos. Madrid, 1994.

<sup>293</sup> Vernant, J-P. (1989) *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia.* 3. *La muerte en Grecia, una muerte de dos caras.* p.81. Traducción de J. Palacio. Paidós. Barcelona, 2001.

ctónica<sup>294</sup>. En el fondo, las dos caras de la muerte para los helenos implican que la vida debe tener, lógicamente, dos caras también; una que observa la luz límpida del día y otra que vierte su mirada en la profundidad de la tierra y en las tinieblas de las grutas oscuras, o más resumidamente, una mirada en lo visible y en otra en lo invisible.

A los cultos ctónico, olímpico y tanático, además, hay que añadir otro culto, a saber, el culto a los héroes. No es descabellado hacer una división relacional entre estos cultos; así, el culto a los muertos está emparentado con la adoración y creencia con los dioses ctónicos, y el culto a los héroes se vincula con la religión olímpica, estas dos últimas formas culturales, a su vez, tienen un nexo común innegable: la poesía épica; señala Burkert: *“El culto a los héroes (...) debe por tanto atribuirse directamente a la influencia de la poesía épica, (...). En la épica griega se fija un mundo autónomo, que se presenta conscientemente como un pasado más bello y glorioso: los héroes eran más fuertes “de lo que son hoy en día los mortales”. Al mismo tiempo, se convirtió en un mundo espiritual común a todos los griegos: la realidad se interpretaba sobre su base. Las familias y las ciudades se enorgullecían de poder vincular sus tradiciones a los héroes de la épica.”*<sup>295</sup>. De alguna manera, si pensamos en el colonialismo heleno y en los héroes protectores de las nuevas polis, y en algunos casos míticos fundadores, se constata que el culto a los héroes va cobrando importancia política-religiosa a medida que el desarrollo de la polis colonial helena va cobrando dinamismo y auge, lo que, posiblemente, implicaría que el culto a los muertos fue quedando reducido a un ámbito más residual, el de la familia y el de los misterios; a la larga, el culto tanático ira siendo regulado y acotado por las leyes de la ciudad. Este proceso, sin duda, viene a significar que si en una primera fase la forma cultural a los muertos consiste, en esencia, en un

---

<sup>294</sup> “El culto de los héroes, como el de los muertos, se concibe como correlato “ctónico” del culto de los dioses, con sacrificios cruentos, ofrendas de alimentos y libaciones; (...)”. Burkert, W. (1977) *Religión griega arcaica y clásica*. 4. Muertos, Héroes y dioses ctónicos. 4.3 Olímpico y ctónico. p. 276. Traducción Helena Bernabé; revisión Alberto Bernabé. Abada. Madrid, 2007.

<sup>295</sup> *Ibid.* p. 275.



elemento configurador de lo social o comunitario, a medida que la demografía y las ciudades aumenten, la necesidad vertebradora de lo comunitario no sólo puede centrarse en el culto familiar a los antepasados (ya del todo insuficiente ante las nuevas necesidades políticas y sociales), es menester, por tanto, la aparición de otro elemento aglutinador de lo común, aspirante a una mayor escala de cohesión, acorde con un proyección de lo social y lo comunitario más compleja y diversa: la ciudad<sup>296</sup>; este elemento es la forma cultural heroica.

Los héroes son seres de naturaleza superior al hombre<sup>297</sup>, pero inferior a los dioses, es por ello que también son conocidos, desde Hesíodo, como “semidioses”; el héroe, nace como hombre y tras una muerte heroica, casi es dios, cosa que no alcanzará plenamente del todo por su pasado y origen mortal<sup>298</sup>. A los héroes se les dedica culto y lugares de culto. Y aunque la forma cultural a éstos debida fue hecha oficial institucionalmente desde el siglo VII a. C., la raíz de la misma parece antigua; señala Rohde: *“Hay, pues, razones para afirmar que con la institución de los héroes se encienden en una nueva llamarada las chispas de la antigua fe, que ardían aún como rescoldos; no surge un algo completamente nuevo y extraño, sin antecedentes, sino que revive algo que existió mucho tiempo atrás y que había caído a medias en el olvido”*<sup>299</sup>.

---

<sup>296</sup> “Cuando, allá por el año 620, procedió Dracon de Atenas a registrar por escrito, en forma de leyes, el derecho consuetudinario de su ciudad natal, estableció en ellas la norma de que los dioses y los héroes de la patria fuesen venerados en común, con arreglo a las costumbres de los padres y antepasados.” Rohde, E. (1894) *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos. IV. Los héroes*, p. 77. Traducción W. Roges. FCE. Madrid, 1994.

<sup>297</sup> Cfr. Aristóteles, *Política*, VII, 1332b.

<sup>298</sup> “Los héroes, (...), sí vivieron en un tiempo como hombres, categoría de la que salen después de la muerte, para convertirse en héroes. A partir de ese momento, cobran una vida más alta, como una clase especial de seres que ocupan un lugar junto a los dioses y los hombres. Nos encontramos aquí con algo totalmente ajeno a los poemas homéricos: con almas que cobran, después de la muerte y de su separación del cuerpo, una vida superior y ya imperecedera.” Rohde, E. (1894) *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos. IV. Los héroes*, p. 82. Traducción W. Roges. FCE. Madrid, 1994.

<sup>299</sup> *Ibid.* p. 83.

El principal rasgo de potestad sagrada de los héroes es la tutela protectora del suelo y el paisanaje patrio<sup>300</sup>. Por los nombres de los héroes y los dioses, entre los helenos se darán los más solemnes juramentos de estado en todos los ámbitos, como señal de sanción sagrada, digna del máximo respeto y de obligación al cumplimiento de la palabra dada. La figura religiosa y mítica que representan los héroes es particular del horizonte espiritual heleno, y tiene escaso parangón con otras culturas (aunque, haberlo, haylo<sup>301</sup>). Las raíces etimológicas del nombre “héroe” (“ἥρωες”<sup>302</sup>) es difusa, por no decir casi desconocida, aunque en el uso de tal término por parte los helenos se vislumbran dos horizontes de sentido; señala Burkert: *“En griego, la palabra aparece con dos sentidos: en la épica antigua, hace referencia a todos los héroes cuya fama es cantada por el bardo; la palabra está firmemente arraigada en el sistema formular; prácticamente todas las figuras homéricas son “héroes”, especialmente los aqueos en conjunto. En el uso posterior, en cambio, el “héroe” es un difunto que desde su tumba ejerce un poder benéfico o maligno y que exige una veneración apropiada.”*<sup>303</sup>. Dentro de la mitología griega, en concreto dentro del marco poético que presenta Hesíodo, hubo un tiempo en que los héroes andaban entre los hombres, es la denominada “época heroica”. Por tanto, a tenor de la pátina de antigüedad que estas figuras míticas comportan, todo lo que provenga o esté relacionado con un héroe, y aceptado comúnmente, es sinónimo de autoridad (Orfeo es un héroe). Ello implica que la forma

---

<sup>300</sup> “Una diferencia esencial entre el culto de los héroes y el de los dioses es que un héroe está siempre vinculado a un determinado lugar: actúa en las inmediaciones de su tumba para su “familia”, grupo o ciudad.”. Burkert, W. (1977) *Religión griega arcaica y clásica*. 4. Muertos, Héroes y dioses ctónicos. 4.3 Olímpico y ctónico. p. 278. Traducción Helena Bernabé; revisión Alberto Bernabé. Abada. Madrid, 2007.

<sup>301</sup> Sin ir más lejos, Gilgamesh, el personaje sumerio, es claro ejemplo de un héroe bárbaro. Otro ejemplo sería el tercer hermano de la dinastía Pandava del *Mahabharata* hindú, nos referimos al héroe Arjuna. Incluso, ¿el juez semita Sansón, acaso, no presenta todos los atributos de lo heroico?

<sup>302</sup> “La historia misma de la palabra confirma que el héroe es un ser aparte. El término debió ser en su origen una simple apelación honorífica equivalente al francés “Sire”; se le ha comparado, no sin razón, con el nombre de la diosa Hera, que significaba “la Señora.” VV. AA. Vian, Francis. (1970) *Historia de las Religiones*, v. 2. *Las religiones antiguas*. 7. Demonios y héroes. a) Caracteres específicos del héroe, p. 335. Traductores: J. L. Balbé y A. Cardín Garay. Siglo XXI. Madrid, 1981.

<sup>303</sup> *Ibid.* p. 274.

cultural heroica tiene cierta conexión con el culto a los antepasados, pero, eso sí, no todos los antepasados eran héroes. Los héroes fueron un grupo reducido de hombres, un grupo escaso, pero único, y, por su propia peculiaridad e idiosincrasia, distinguido de la mayoría de los demás hombres. Al contrario que las de los dioses, las filas de los héroes pueden ser ampliadas.

### **II.I.III. El “Más allá” heleno.**

Las religiones griegas tienen cada una un espacio mítico propio a cada una de las figuras adoradas de ellas; algo así como una propia y distintiva ubicación acorde con su singular sobrenaturalidad. Así, los dioses celestes moran en la altísima cumbre nevada del monte Olimpo; los héroes tienen sus cuerpos muertos o sus cenizas en las tumbas y túmulos conmemorativos, pero su psiques heroicas perviven en las Islas Afortunadas o Islas de los Bienaventurados, o en los Campos Elíseos; los antepasados moran en el reino de los dioses ctónicos junto a éstos, la profunda tierra. Cada una de estas ubicaciones míticas por sí mismas implican, y cada una acorde con la propia personalidad de los seres extra-ordinarios que albergan, una concepción propia de un marco transmundano; cada una de ellas presenta un imaginario particular de un “Más allá”.

“Μακάπων νῆσοι”, era el nombre heleno que designaba a lo que nosotros denominamos: “Islas de los Bienaventurados”, o, “Islas afortunadas”; lugar mítico donde las almas de los virtuosos perduraban en un premiado descanso imperturbable tras la muerte. Ubicadas, hipotéticamente, en algún sitio bañado por las aguas del Océano Atlántico<sup>304</sup>. Las implicaciones de un sitio tal, como destino para almas virtuosas (en este caso, la de los héroes) se vinculan directamente con cierta tradición escatológica entre los helenos, que irá cobrando con el transcurrir de los tiempos cierto

---

<sup>304</sup> Existe una identificación tradicional que vincula las islas de Madeira, Azores, Canarias, Cabo Verde y las Salvajes con las Islas Afortunadas, a este conjunto de islas se les denomina: “Macaronesia”.

talante que va más allá de lo religioso; el talante especulativo propio al pensamiento filosófico.

**Figura 21**<sup>305</sup>:



Desde la épica homérica, el hombre al morir sufre cierto proceso, digamos, de “dislocación”; algo abandona el cadáver del hombre muerto, este “algo” es la *psyché*, que tiene un rumbo y destino prefijados, antes incluso de su muerte, a saber, la “*casa de Ais*”, en ático, Hades. Para algunos autores, caso de Rhode, la *psyché* es algo así como el doble del ser humano muerto, un doble no corpóreo, una imagen descarnada. Para otros autores, en cambio, caso de Burkert, no es así, pues la *psyché* es sinónimo del hálito o respiración vital<sup>306</sup>; señala el filósofo bávaro: “*Psyché significa “aliento”, así*

---

<sup>305</sup> **Figura 21:** El monte Olimpo es el cúmulo montañoso más elevado de la Hélade, tiene 2.917 m. de altitud. Está situado entre Macedonia y Tesalia. El pico más alto del monte Olimpo es el Mitikas. Era el lugar donde habitaban los dioses olímpicos; la divina morada celeste. Fotografía: Alina Zienowicz. Licencia Creative Commons.

<sup>306</sup> Quisiéramos llamar la atención sobre la similitud de sentido que tienen las palabras “*psyché*”, griega, y el término “*âtman*”, proveniente del sánscrito, la lengua de los Vedás hindúes. Deseamos reparar en tal similitud, pues en el desarrollo posterior de nuestro análisis de lo órfico ahondaremos en algunos paralelismos entre ambas religiones, la órfica y la védica. Por el momento, decir que el término sánscrito “*âtman*” se traduce como “alma”, por otra parte, como ocurre con el heleno “*psyché*”, pero ambas, a su vez, también tienen el significado de “soplo vital”; aunque hay que matizar que en los Upanisad el término que se emplea para nombrar al “soplo vital” es “*prâna*”. Cfr. VV. AA. (1970) *Historia de las*

como *psýchein* quiere decir “respirar”; la interrupción de la respiración es el signo externo más evidente de la muerte. El difunto, también el animal muerto, ha perdido algo, a cuya presencia y efecto no se le prestaba mucha atención en vida; sólo cuando se trata de vida y muerte, se habla de la *psyché*. La *psyché* no es el alma en cuanto portadora de sentimientos y pensamientos, no es la persona ni un doble del ser humano. Sin embargo, desde el momento en que abandona al hombre, también se le denomina *eídolon*, “imagen”, (...). Así, la *psyché* de un difunto es eventualmente visible y, en todo caso, es imaginable; (...)”<sup>307</sup>. La casa de Hades, es el reino de lo invisible. A lo largo del desarrollo de la cultura propia a la civilización helena, las tradiciones rituales, las connotaciones filosóficas, así como la fantasía poética irán dotando de sentido y especulación variada, acorde con los grupos, ora religiosos, ora filosóficos-religiosos, que hacen suyo los temas del alma, el Allende y demás asuntos vinculados. Del Hades se dará hasta topografías. E incluso viajes de vivos al reino de los muertos, en el caso de la mítica “canónica”, la catábasis de Heracles y, cómo no, la de Orfeo, y en Época Clásica, desde el ámbito de la literatura filosófica, el Mito de Er el armenio, de Platón, el cual también nos legará una *Hadesgrafía* completa y hartamente detallada en el *Fedón*. En la Casa de Hades habrá jueces y ley, como en las ciudades amuralladas de los vivos, como muestra el mito del *Gorgias*; de ser un mero “diorama invisible” donde se enmarcan, o proyectan, las almas-imágenes de los difuntos, sin posibilidad de reencarnación, de la poesía homérica<sup>308</sup>, el reino de Hades llegará a ser el destino final

---

*Religiones*, v. 2. *Las religiones antiguas*. Jean Varenne .V *La religión védica*. 5. *Las especulaciones*, *El átman* pp. 390-400. Traductores: J. L. Balbé y A. Cardín Garay. Siglo XXI. Madrid, 1981.

<sup>307</sup> Burkert, W. (1977) *Religión griega arcaica y clásica*. 2. *La mitología del más allá* p. 264. Traducción Helena Bernabé; revisión Alberto Bernabé. Abada. Madrid, 2007.

<sup>308</sup> “La muerte no supone la mera privación de vida, la simple defunción; consiste en una transformación donde el cadáver es a la vez instrumento y objeto, una transformación del sujeto operada en y por el cuerpo. Los ritos funerarios producen este cambio de estado: a su término el individuo abandona el mundo de los vivos, al igual que el cuerpo se desvanece en el más allá, al igual que su *psykhé* alcanza sin posibilidad de retorno las orillas del Hades.”. Vernant, J-P. (1989) *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. 2. *La bella muerte y el cadáver ultrajado*. p.71. Traducción de J. Palacio. Paidós. Barcelona, 2001.

donde las almas serán juzgadas por su vida en el Aquende, a expensas de premio y castigo, o, expresado de otra manera, el lugar donde el sentido de la muerte se expresa como forma complementaria y definitoria del sentido del vivir.

Desde el corazón de la poesía homérica llegaban a los helenos dos potentes episodios sobre el Hades: una epifanía onírica del alma del muerto Patroclo, en la *Iliada*, canto XXII, y una catábasis, con retrato incluido de ciertos ritos ctónicos de invocación a los muertos, en la *Odisea*, XI, de la cual Ulises es protagonista. Por otra parte, los mitos de Orfeo, de Teseo y de Heracles ayudaron a que lo inefable pudiera ser expresado y de manera casi regulada normativizado en el imaginario colectivo. La poesía órfica cumplía también esa función, aunque con más abasto que las anteriores. La fantasía y la ritualidad, a lo largo de las épocas, irán dotando al Hades de detalles y concretas peculiaridades que lo configurarán como un lugar “real” extra-ordinario, como destino de las almas. Aun así, la configuración paulatina del Hades, desde la poesía homérica a la poesía órfica, muestra cómo se va reelaborando el tema en cuestión, de tal manera que aparecen contradicciones entre la distintas tradiciones que lo van recreando; si en la *Iliada*, por poner un ejemplo, el reino de los muertos se encuentra en una cavidad profundísima, en la *Odisea*, en cambio, éste se halla más allá de Océano, en los confines del mundo; si la concepción de la muerte en la *Iliada* se fundamenta en el ideal de gloria imperecedera de los señores-guerreros-héroes con su “bella muerte” (καλὸς θάνατος), en la *Odisea*, el mismísimo héroe muerto Aquiles ante su compañero vivo Ulises renuncia por completo a tal ideal, con las grandes implicaciones que ello suscita; la concepción de la muerte y la inmortalidad en la *Iliada* es una forma poética, literaria si se quiere, en cambio, en la *Odisea* subyace cierto posicionamiento sintomáticamente escéptico ante el ideal heroico; algo en la mentalidad

y en el espíritu de los helenos, del cual la poesía es uno de sus reflejos o señales, estaba cambiando.

Sin duda, tanto la *Hadesgrafía* como la idea del alma inmortal implican dos esferas de realidad: la esfera de los vivos y la de los muertos, ambas separadas, y, a la vez, unidas en su interdependencia. Es harto significativo el hecho inequívoco de que el mundo de los dioses no estuviera sometido al mismo proceso evolutivo que las cosas del Más Allá, éstas estaban sometidas a mutaciones radicales, precisamente, al contrario que pasaba con el mundo implícito y preñado de los dioses, por el mero hecho que las concepciones sobre la muerte y el Hades carecían de uniformidad y de una explícita y clara representación, tanto formal como de contenido. Ésta es la clave que nos hace comprender la aparición de los misterios, que no son más que formas de culto iniciático colectivo esotérico que se articulan sobre vinculaciones éticas y religiosas que asocian conceptos como virtud, prefigurada en cierta beatitud, con la iniciación en ciertas doctrinas secretas que proyectan la vida más allá de la vida, en contraposición al que no está iniciado, al ignorante sacrílego, tan perdido en la vida como la estará en la muerte. La religión mística implicaba al creyente tanto en la doctrina arcana como en un colectivo selecto, por los cuales se vería protegido no sólo en la vida, sino también más allá de ella en un horizonte venidero de felicidad. Sin duda, nada de esto era propiciado desde la religión homérica o tradicional, posiblemente porque nunca fue esa su intención o función. Ese vacío o espacio que no llena la religión olímpica, lo habrá de llenar y administrar el culto místico, estrechamente relacionado con la religión ctónica<sup>309</sup> y la tanática. Aun así, el culto místico no reemplaza a la religión tradicional, sino que la suple, cuando y donde aquélla no llega. Dice Vian: “*Si los cultos cívicos y panhelénicos no podían satisfacer la inquietud metafísica del hombre, y su anhelo de*

---

<sup>309</sup> Es destacable como los rasgos ctónicos de los cultos místicos se asemejan a la religión prehelénica, antes de que ésta fuera confrontada con la luminosidad celestial y las alturas distantes de la religión indoeuropea que iba a inmigrar a las tierras que serán Grecia.

*fervor místico, otros cultos, desde la época arcaica, apelaron a la afectividad y a las tendencias irracionales del alma.*”<sup>310</sup>.

Fue tan importante el desarrollo cultural de los misterios que éste influyó decididamente sobre el pensamiento racional propio a la cultura filosófica. Doctrinas religiosas como la de la metempsicosis, y, por añadidura, la idea del alma, en todas sus significaciones y repercusiones, serán amplificadas y repensadas desde la filosofía helena, una filosofía que, como pasa con la religión entre los griegos, siendo una son muchas. Señala Burkert: *“En el ámbito de una naciente filosofía de la naturaleza, surge la idea de una afinidad del alma con la estrellas y el cielo, mientras que al mismo tiempo el cosmos entra en relación directa con lo “divino”. En las reflexiones de los sofistas, el alma (psyché), en la medida en que siente, piensa y decide, se convierte en un concepto dotado de contenido empírico. Así, en la gran síntesis elaborada por Platón, el nuevo concepto de alma pudo llegar a ser la base de la filosofía y la religión. Al mismo tiempo, Platón, tomando y transformando tradiciones muy variadas, creó sus mitos del Más Allá, destinados a ejercer una gran influencia. (...) En contraposición con Platón, las antiguas figuras poéticas palidecieron hasta casi convertirse en cuentos sin importancia.*”<sup>311</sup>. No es asunto baladí que el concepto del alma (elemento divino en el hombre<sup>312</sup>) llegará a ser la piedra angular de la filosofía y su edificio de pensamiento,

---

<sup>310</sup> Cfr. VV. AA. (1970) *Historia de las Religiones*, v. 2. *Las religiones antiguas*. Vian, F. IV *La religión griega en la época arcaica y clásica* 6. *Al margen de la ciudad. Misterios y cultos extáticos*. pp. 313-314. Traductores: J. L. Balbé y A. Cardín Garay. Siglo XXI. Madrid, 1981.

<sup>311</sup> Burkert, W. (1977) *Religión griega arcaica y clásica*. 4. *Muertos, héroes y dioses ctónicos* pp. 268-269. Traducción Helena Bernabé; revisión Alberto Bernabé. Abada. Madrid, 2007.

<sup>312</sup> “(...) es evidente que, a partir de cierta época, se abre paso en Grecia, antes y bajo una forma más clara que en ningún otro pueblo, la idea de la divinidad del alma humana y, como corolario de su naturaleza divina, la de su inmortalidad. Esta idea tiene por entero su órbita en la mística, un segundo tipo de religión con la que las concepciones religiosas del pueblo y de sus fieles apenas tiene nada que ver, que cobra cuerpo en sectas desligadas de él, que trasciende de ellas a ciertas escuelas filosóficas y que, desde allí, proyectándose sobre la lejana posteridad en el oriente y el occidente, suministrará los fundamentos doctrinales para toda auténtica mística, es decir, para la unidad sustancial y la identificación religiosa del espíritu divino y el humano, basada en la idea de la naturaleza divina del alma y de su inmortalidad.” Cfr. Rohde, E. (1894) *Psique, la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. VIII. *Origenes de la fe en la inmortalidad*. I. *El culto tracio del dios Dionisos*. pp.143-144 Traducción W. Roges. FCE. Madrid, 1994.



pues de alguna manera dicha idea nos invita a pensar, quizás de manera sui géneris, que algunas de las filosofías que conforman la filosofía griega son filosofías de culto o, si se prefiere, cultos filosóficos; el pitagorismo es uno de ellas. ¿Lo era el platonismo? Contestar a ello, si es que eso es posible, no es nuestra tarea en este momento del desarrollo de nuestras tesis, que por ahora es puramente contextual y de cierta propensión historiográfica. Es momento, más bien, de adentrarse en el ámbito donde se configuró y pertrechó la concepción sobre el alma y su inmortalidad, así como en su vocación ascética, a veces extática, con fundamento escatológico: los misterios.

#### **II.I.IV. Cultos místéricos.**

El culto místico, por definición, centra su doctrina en el misterio, esto es, invita a creer en lo que no explica, en algo arcano y recóndito de difícil comprensión o explicación. Las razones para no explicar sus misterios pueden centrarse en la misma imposibilidad de dar explicación racional a lo irracional de sus creencias, o, por el hecho de destacarse de otros grupos, conformándose así como una sociedad o agrupación exclusiva y exclusivista. Los pertenecientes a tales asociaciones culturales viven acorde con el misterio de su religión, lo cual pasa a ser una forma de vivir la religión. Obviamente, en una sociedad exclusivista y secretista la membresía a la misma ni era fácil ni podía ser inmediata. Procesos de selección y criba hacían de filtros para albergar nuevos miembros a la doctrina mística de turno. Lo cual implica que estos cultos contaban de un método iniciático de ingreso y de permanencia, a medida que éste iba siendo superado por el “acólito” el misterio iba siendo revelado; y el culto y la sociedad que lo procesa son preservados en el tiempo. Este proceso de iniciación y de revelación de partes de los arcanos sagrados, por sí mismos, configuran los misterios. Así, el término “misterio”, en el ámbito de los cultos que hacen de él su razón de ser, tiene dos sentidos que convergen en sí mismos concurrendo al mismo fin, a saber: el

misterio es una verdad sagrada arcana, o verdades, y, el misterio es el proceso de iniciación ceremonial en la susodicha verdad, o verdades. A su vez, en el culto místico existe otra manifestación de su realidad que está relacionada con la educación de los hombres, vestigios de una pedagogía arcaica<sup>313</sup> que pretende mostrar al hombre que el verdadero y más puro conocimiento es el conocimiento de lo más propiamente humano, que necesariamente debe estar, de alguna misteriosa manera, coaligado y vinculado al cosmos y a lo divino. Todo esto se refleja en lo órfico-pitagórico, pues, tanto uno como otro comparten el parámetro principal de ser poseedores y transmisores de un saber esotérico<sup>314</sup>.

“Μυστήριον” nombra en griego tanto lo secreto y lo arcano, como al culto secreto de lo arcano (a la larga, la religión católica hará suya la palabra, tanto en singular como en plural, y le dará su propio sentido religioso de sacramento). Aquel que era adoctrinado iniciáticamente en los μυστήρια era un “iniciado”, era un “μύστης”. El iniciado, con su encuentro con lo divino y arcano, supera y trasciende lo cotidiano, que muchas veces es duro y opresivo. El iniciado estaba obligado a guardar silencio sobre cualquier tema relacionado con los misterios fuera del ámbito de la comunidad cultural. Las ceremonias rituales místicas variaban a tenor del cuerpo cultural que los generaba. Así, había varios tipos de misterios entre los helenos, a saber: misterios eleusinos, celebrados cerca de Atenas, en Eleusis, que estaban instaurados bajo el signo del culto a Deméter y Perséfone, su influencia en el mundo heleno, y aún en el Imperio Romano,

---

<sup>313</sup> Esta idea, sustituyendo “pedagogía arcaica” por “sofística” (en el sentido de educación de hombres) es citada por el sofista Protágoras platónico, del diálogo homónimo, donde el de Abdera dice que el oficio de sofista/educador es muy antiguo, y que a veces ha sido ejercido de manera oculta. Pone como ejemplo de sofistas que ocultan, o enmascaran, su ejercicio tras otra profesión a poetas como Homero, Hesíodo o Simónides, y también incluye a los ritos y oráculos de los discípulos de Orfeo y Museo “(...) τοὺς δὲ ἄνθρωποις τελετὰς τε καὶ χρησμοφῶν, τοὺς ἄμφω τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον”. Cfr. Platón *Protágoras* 316, d-e.

<sup>314</sup> “Orfeo y Pitágoras, (...) dos figuras que, frente a la difusa pero siempre tradicional religión griega, asumen por primera vez el papel de fundadores de una secta, sino de una nueva religión. De manera significativa, uno se presenta como cantor y poeta y el otro como un “filósofo”. La transformación más profunda de la religión griega está relacionada con estos nombres.”. Burkert, W. (1977) *Religión griega arcaica y clásica*. 6. *Misterios y ascetismo*. 2.3 *Orfeo y Pitágoras*. p. 393. Traducción Helena Bernabé; revisión Alberto Bernabé. Abada. Madrid, 2007.

los convierten en los misterios de mayor relevancia popular e influencia del mundo antiguo; los misterios órficos, de los cuales ulteriormente habremos de tratar; los misterios samotracios que adquirieron importancia en la Época Helenística, eran de ascendencia oriental y su ámbito cultural se dedicaba a los Cabiros, dioses del panteón ctónico cuyo culto se vinculaba con el mito de Hefesto, su centro cultural era la isla Samotracia, y su ascendencia era tracia o bien frigia, su hilo histórico se puede vincular con los indígenas pelasgos<sup>315</sup> prehelenos; el extatismo apolíneo, un culto cerrado (más, por ejemplo, que los misterios eleusinos) sobre el Más Allá que relaciona la mántica y el extatismo; misterios dionisiacos o báquicos, relacionados con el culto órfico y con el eleusino. Reparemos un algo en estos misterios de Dioniso.

#### **II.I.IV.I. Misterios dionisiacos.**

Los misterios dionisiacos son la imagen secreta ceremonial de una fuerza religiosa que tendía a la complementación de la religión olímpica (de hecho, como todos los cultos místéricos), pero que a su vez presenta radicalmente, de manera exclusiva entre todos los demás cultos místéricos, la fuerza irrefrenable de lo irracional y lo salvaje como pulsión. Algo que por sí mismo representaba una seria amenaza para el orden establecido y necesario en el entramado de fuerzas y equilibrios que sustenta lo social desde los parámetros de lo civilizado. Parte de lo dionisiaco es imagen de lo incivilizado, de lo desestabilizador y de lo “humanamente” feroz; “(...) evasión y subversión forman parte de la esencia del dios.”. Delirio, diasparagmos sangriento, danza frenética, procesiones e himnos fálicos, orgias o oribasias (retiro a las montañas y sus bosques para celebrar ciertos misterios de talante sexual), devorar la carne cruda de la víctima propiciatoria son parte constituyente de los ritos ceremoniales del culto místico dionisiaco.

---

<sup>315</sup> Cfr. Heródoto II, 51,3.

**Figura 22**<sup>316</sup>:



El dionisismo<sup>317</sup> invita alcanzar la beatitud por el frenesí. En la época de autores como Rohde<sup>318</sup>, se consideraba que el culto dionisiaco provenía íntegramente de Tracia, como ocurría con el dios Ares o con las Musas, y que fue introducido tardíamente, como la figura de su dios venerado, en la Hélade. Pero esta teoría queda debilitada, gracias sobre todo a la prueba arqueológica que representa el desciframiento del Lineal B<sup>319</sup> (idioma micénico en sistema escritural usado del siglo XVII a. C. al XII a. C.), donde ya se nombra al dios. Vernant ve en este hallazgo la clara manifestación de que Dioniso es un dios puramente heleno, dice el francés: “*Se trata de un dios auténticamente griego, de tan buen origen y tan antiguo como los demás -está ya presente en Micenas -(...)*”<sup>320</sup>. Aun así, la propuesta del filólogo alemán no debe ser desacreditada del todo; señala a propósito de ella Vian: “*(...) pero sería un error*

<sup>316</sup> **Figura 22:** Tetradracma acuñado en Naxos, Magna Grecia, *circa* siglo V a. C. en el anverso: testa de Dioniso representada a la usanza del estilo arcaico. En el reverso: sátiro sosteniendo un cántaro. Museo Altes, Berlín. Fotografía: Rc 13. Licencia Creative Commons.

<sup>317</sup> Platón ve en el dios Dioniso la influencia y origen de la locura teléstica. Cfr. Platón, *Fedro* 244 d-e; 265 b.

<sup>318</sup> Cfr. Rohde, E. (1894) *Psique, la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. VIII. *Orígenes de la fe en la inmortalidad*. I. *El culto tracio del dios Dionisos*. pp142-146 Traducción W. Roges. FCE. Madrid, 1994.

<sup>319</sup> Cfr. *supra* Figura 1.

<sup>320</sup> VV. AA. *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, v. II. Vernant, J.P. (1972) *Figuras de la máscara en la antigua Grecia*. p. 41. Traducción de A. Iriarte. Paidós. Madrid, 2001.

*considerarla totalmente como errónea. De hecho el Dioniso griego es producto de un sincretismo. Ha sido equiparado a diversas divinidades tracio-frigias, principalmente al frigio Sabazios, cuyo nombre se entronca con el de σαβάδαι, los Silenos macedonios. Una inscripción frigia menciona, junto a un διως, dios del cielo homólogo a Zeus, una diosa de la tierra Σεμλω: fácilmente se reconoce en ella a la pareja Zeus-Sémele que, según la leyenda griega, engendraron a Dioniso. El nombre de Baco podría ser igualmente anatolio, por la equivalencia Bakiwakis-Dionysicles que proporciona una inscripción lidia bilingüe. Las aventuras de Dioniso acontecen sucesivamente en Asia Menor, donde fue acogido por Cibeles, y en Tracia, donde lucha contra Licurgo. Asimismo su culto conlleva elementos extranjeros: si Creta conoce las orgias y los ritos extáticos, es en Tracia donde cabe buscar el origen de los símbolos fálicos, del diasparagmos y la homofagia característicos de la religión dionisiaca, (...)”<sup>321</sup>. De todos los elementos extranjeros en el culto dionisiaco que enumera el académico francés, discrepamos que el origen de los símbolos fálicos sea tracio, nos inclinamos, más bien, a propugnar a Egipto y a vincular, en concreto, los denominados misterios osíricos como fuente de inspiración o transmisión de tal forma ceremonial festiva procesional, como en breve pretendemos mostrar. Cosa, por otra parte, que no quita que en Tracia se dieran tales manifestaciones.*

Desde la antigüedad se han dado otros referentes sobre el ínclito Dioniso que muestran y se suman el componente sincrético que presenta la divinidad de los cultos místicos báquicos; Heródoto lo asemeja, primeramente, con el dios principal de los pueblos arábigos (los cuales, además, presumían de cortarse el pelo a la manera de

---

<sup>321</sup> VV. AA. (1970) *Historia de las Religiones*, v. 2. *Las religiones antiguas*. Vian, F. IV *La religión griega en la época arcaica y clásica. Las influencias tracio-frigias* pp. 249-250. Traductores: J. L. Balbé y A. Cardín Garay. Siglo XXI. Madrid, 1981.

Dioniso), de su tiempo y anteriores, el dios Urotalt<sup>322</sup>. Aunque, sin duda, la mayor influencia extranjera sobre el Dioniso venerado por los helenos, siguiendo al autor de los *Nueve libros de la historia*, es egipcia (el historiador, incluso, se atreve a darnos cierto itinerario del camino físico de transmisión e introducción que tomó el culto de Osiris-Dioniso desde Egipto a Grecia, a saber: Egipto, Fenicia, Beocia<sup>323</sup>). De hecho, el historiador llega incluso a señalar<sup>324</sup> al mítico adivino Melampo como el introductor de los ritos dionisiacos desde Egipto a la Hélade. Al afirmar esto, Heródoto describe<sup>325</sup> ciertas celebraciones, en honor a Osiris en la tierra de los faraones y en honor a Dioniso en la tierra helena, que guardan similitudes formales y sincrónicas. La forma de ritual que era harto similar entre helenos y egipcios era la ceremonia del falo, y la sincronía se da en que estas celebraciones se realizaban en el día de la fase Lunar propia al plenilunio, por ende, era una ceremonia nocturna. El de Halicarnaso equipará a Dioniso con el dios egipcio Osiris, dios de la resurrección a la vida, de la fertilidad y de la regeneración del río Nilo, y, según Diodoro Sículo, el dios que ilustró a los hombres en el cultivo de vides, su vendimia y la preservación y obtención del vino<sup>326</sup>. De hecho, Heródoto refiere una significación etimológica del nombre Dioniso<sup>327</sup>, ésta es: el “libre”. Ciertamente, el mito de Osiris es la leyenda religiosa de más influencia y elaboración por parte de los “hijos de la tierra de Khem”. Trazas y significaciones místicas son una constante en el mito osírico, éstas y éste serán de un influencia

---

<sup>322</sup> “Διόνυσον δὲ θεῶν μόνον καὶ τὴν Οὐρανίην ἡγέονται εἶναι, καὶ τῶν τριχῶν τὴν κούρην κείρεσθαι φασὶ κατὰ περ αὐτὸν τὸν Διόνυσον κεκάρθαι· κείρονται δὲ περιτρόχαλα, ὑποξυρῶντες τοὺς κροτάφους. ὀνομάζουσι δὲ τὸν μὲν Διόνυσον Ὀροτάλτ, τὴν δὲ Οὐρανίην Ἀλιλάτ.” Heródoto III, IX, 3 Fuente: Textum secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitulum secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.

<sup>323</sup> “πυθέσθαι δέ μοι δοκῆει μάλιστα Μελάμπους τὰ περὶ τὸν Διόνυσον παρὰ Κάδμου τε τοῦ Τυρίου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ ἐκ Φοινίκης ἀπικομένων ἐς τὴν νῦν Βοιωτὴν καλεομένην χώραν.” *Ibid.* II, 49, 3.

<sup>324</sup> Cfr. Heródoto, II, 49.

<sup>325</sup> “τὴν δὲ ἄλλην ἀνάγουσι ὀρθὴν τῷ Διονύσῳ οἱ Αἰγύπτιοι πλὴν χορῶν κατὰ ταῦτά σχεδὸν πάντα Ἑλλησι· ἀντὶ δὲ φαλλῶν ἄλλα σφι ἐστὶ ἐξευρημένα, ὅσον τε πηχυαῖα ἀγάλματα νευρόσπαστα, τὰ περιφορέουσι κατὰ κόμας γυναῖκες, νεῦον τὸ αἰδοῖον, οὐ πολλῶ τεφ ἔλασσον ἐὼν τοῦ ἄλλου σώματος· προηγέεται δὲ αὐλός, αἱ δὲ ἔπονται ἀεΐδουσαι τὸν Διόνυσον. διότι δὲ μέζον τε ἔχει τὸ αἰδοῖον καὶ κινεῖ μόνον τοῦ σώματος, ἔστι λόγος περὶ αὐτοῦ ἰρὸς λεγόμενος.” *Ibid.* II, 48.

<sup>326</sup> Cfr. Diodoro Sículo Bibliotheca histórica. I.

<sup>327</sup> Cfr. Heródoto, II, 144, 2.

notable, por ejemplo, en el mito antropogónico de Dioniso y los Titanes entre los órficos, así como también lo serán con las procesiones fálicas asociadas con el rito cultural báquico, de las que anteriormente algo ya hemos dicho. Heródoto señala<sup>328</sup> que los misterios y la figura de Osiris son equivalentes, entre los griegos, a los misterios y la figura de Dioniso. Este texto del de Halicarnaso parece estar consignado en su forma de ser explicado para albergar cierto signo del secreto doctrinal místico; dice Burkert al respecto: *“El hecho de que Heródoto mencione los “sufrimientos” de Osiris, al que identifica con Dioniso, y guarde silencio sobre ellos declaradamente, aunque en Egipto no estaban vinculados a ningún secreto, sólo se puede entender si se considera que el mito correspondiente del desmembramiento de Dioniso es una doctrina mística “indecible”; el mito del desmembramiento de Osiris proporciona una explicación fálica de Dioniso, a la que alude Heródoto.”*<sup>329</sup> .

La divinidad egipcia Osiris, en su periplo entre la vida y la muerte, esto es, la resurrección, así como el mito que lo glorifica, son antiquísimos en el horizonte egipcio. Ni que decir tiene que esta tradición, como la propia cultura egipcia, es más antigua que la misma Grecia o Tracia. Si consideramos la Época Oscura como el comienzo de la historia de la Grecia antigua y comparamos su fecha de datación con el periodo predinástico egipcio, época en la que ya se maneja el mito de Osiris, las diferencias son más que sustanciales, en el caso egipcio nos hemos de remontar al IV milenio a. de C., aproximadamente, en el siglo XXXII, mientras que para comenzar a referir el tiempo de lo heleno como tal, habremos de situarnos en el siglo XIII, segundo milenio a. C. Sobre Osiris y su mito, antigüedad y sentido religioso del dios, señala Padró: *“(…) la leyenda de Osiris, incorporada desde el Período Predinástico a la religión oficial y conocida por los Textos de la Pirámides: según ella; Osiris es el señor de la vegetación, que ha*

---

<sup>328</sup> *Ibid.* II. 49, 1-3.

<sup>329</sup> Burkert, W. (1977) *Religión griega arcaica y clásica*. 6. *Misterios y ascetismo*. 2.3 *Orfeo y Pitágoras* p. 397. Traducción Helen a Bernabé; revisión Alberto Bernabé. Abada. Madrid, 2007.

*enseñado a los hombres la agricultura; también es el señor de la navegación y del comercio, y conocido ya originariamente como rey de los muertos es también el señor de ultratumba que ofrece a sus fieles su paraíso, (...)*<sup>330</sup>.

Osiris y Dioniso son divinidades que comparten los rasgos más señalados de sus propias y respectivas leyendas, a saber, inmortales que mueren para renacer a la vida; una idea, desde luego, de considerable potencia y abasto; capaz por sí misma de generar tradiciones religiosas y mistericas que van a influir con decidida fuerza en la historia de la humanidad, al menos, en una parte de ella. En el ámbito heleno, Orfeo y Heracles conocerán el Hades, pero son hijos de mortales, no nacieron divinidades, aunque uno de ellos llegue casi a ese estado. En el fondo de ambos mitos, el de Osiris y el de Dioniso, subyace una idea que entronca con el orfismo y con la filosofía; la de Heráclito y su logos sobre la vida y la muerte (a quien, por cierto, le debemos la mención más antigua de términos como “μύσται”, o “bacantes”<sup>331</sup>), o la inmortalidad de Pitágoras y de Platón; esta idea es, en esencia, vida y muerte son lo mismo. En el caso de las palabras de Heráclito<sup>332</sup>, en este caso recogidas por Clemente en su *Protréptico*, se vincula a Dioniso con Hades y se da fe de los ritos fálicos asociados a la “locura” báquica. Asocia el de Éfeso a Dioniso, dios que puede ser, a primera vista, representación de lo vital, con el señor ctónico de los muertos y la muerte: Hades. Insinuando que en los sentidos más arcanos y pretéritos del ritual fálico báquico se esconde la verdad de que Dionisio, en su esencia más pura, es el señor de la muerte, pues lo es de la vida. A su vez, la crítica del “filósofo melancólico” parece delatar que estos rituales entre los hombres son celebrados sin reparar en su verdadera significación, esto es, los oficiantes de tales ritos

---

<sup>330</sup> Padró, J. (1996) *Historia del Egipto faraónico 2. La formación del estado faraónico*. p. 39. Alianza. Madrid, 2006.

<sup>331</sup> Cfr. Burkert, W. (1977) *Religión griega arcaica y clásica*. 6. *Misterios y ascetismo*. 2.1 *Misterios órficos*. p. 397. Traducción Helena Bernabé; revisión Alberto Bernabé. Abada. Madrid, 2007. Cfr. Heráclito VS 22 B 14=fr. 87 Marcovich

<sup>332</sup> “εἰ μὴ γὰρ Διονύσω πομπὴν ἐποιῶντο καὶ ὕμνεον ἄσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργαστ’ ἄν. ὦντὸς δὲ Ἄϊδης καὶ Διόνυσος, ὁτέω μαίνονται καὶ ληναῖζουσιν.”. Heráclito Fr. 15 Clemente, *Protréptico* 34.



son ignorantes de la razón de ser de su oficio cultural. Mas, estas procesiones fálicas y los himnos a ellas asociados tienen un carácter tan sagrado y misterioso que por sí mismos confieren beatitud a la ceremonia restando calado a la posible impiedad que manifiesta la desvergonzada ignorancia de los celebrantes. A su vez, otras palabras atribuidas a Heráclito<sup>333</sup>, transmitidas por Plutarco, también consideran que vida y muerte son lo mismo, como también lo son dormir y velar, o juventud y vejez, todas obedecen a un mismo proceso.

Este, digamos, lema sagrado-sapiencial<sup>334</sup> asociado, indistintamente, tanto a órficos como a báquicos, queda sintetizado en la expresión: “*vida muerte vida Dioniso órficos*”, que aparece en una de las tres láminas de hueso de Olbia<sup>335</sup> (siglo V a. C.) identificadas con el culto órfico-dionisiaco; dice Burkert a tenor de esta inscripción: “(…) *lo que implica una doctrina acerca de una nueva vida tras la muerte, basada en el culto de Dioniso y en la pertenencia a un grupo de personas que se proclaman seguidores de Orfeo.*”<sup>336</sup>. Esta nueva vida tras la muerte, tiene su ascendencia en el culto a Osiris, por encima de cualquier otra suposición. Pues no sólo confluye, entre el culto egipcio a Osiris y el culto a Dioniso en Grecia, esta doctrina sagrada de la inmortalidad, sino que también se hallan otros reflejos y paralelismo innegables, tanto en los rituales y las ceremonias que los nutren, como en las fechas de celebración de las mismas. *De facto*, es a la civilización egipcia a la que debemos considerar como la

---

<sup>333</sup> “ταὐτὸ τ’ ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν. Τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεῖνα (πάλιν) μεταπεσόντα ταῦτα.”. Heráclito Fr. 88, Plutarco, *Cons. Ad Apoll.* 10, 106 E.

<sup>334</sup> “Las laminillas de oro contienen versos de forma tradicional que, sin embargo, pretenden ser, más que poesía, un saber esotérico; más que literatura, una revelación.”. Burkert, W. (1977) *Religión griega arcaica y clásica*. 6. *Misterios y ascetismo*. 2.3. *Orfeo y Pitágoras*. p. 393. Traducción Helen a Bernabé; revisión Alberto Bernabé. Abada. Madrid, 2007.

<sup>335</sup> Cfr. *supra* notas 258 y 259.

<sup>336</sup> Cfr. *supra* nota 334.; nota 14, p.387.

inventora de la literatura sagrada escatológica<sup>337</sup>; viaje del alma, su juicio y un enigmático y fantástico escenario del Allende son parámetros originarios del acervo religioso-mistérico egipcio (incluso, como veremos ulteriormente, en Egipto se dio una revolución popular violenta por la cuestión del destino del alma). Parecida imaginería e intención, como ya señalamos anteriormente<sup>338</sup>, son detectables entre los registros órfico-dionisiacos, como ejemplifica la laminilla de Hiponio, que han llegado hasta nosotros y el *Libro de los muertos* egipcio. Esta doctrina de la inmortalidad báquico-órfica, provenga o no del mito de Osiris, implica que el hombre es una binomio de cuerpo y alma, y que mientras el uno desaparece la otra no deja de ser. La doctrina sobre la inmortalidad del alma, cuando se asienta en lo religioso se expresará con la voz del mito, cuando esta misma sea referida por el decir filosófico su voz será el *logos*; quizás no exista mejor ejemplo de aquella famosa expresión del “paso del mito al logos”, que la asimilación de la doctrina de la inmortalidad del alma de los ámbitos báquicos-órficos al horizonte filosófico que representa el pitagorismo, sin descuidar a Heráclito, pues, célebre y oscuramente clarificadora (casi órfica) es la sentencia a éste atribuida: “ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πάσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν. οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.”<sup>339</sup>.

Centrándonos en el culto a Dioniso, la creencia en este dios representaba para el iniciado su emancipación espiritual, vía los sentidos, de lo ordinario. Por añadidura, esta emancipación del iniciado implicaba cierta liberación de lo individual sobre lo colectivo, o si se quiere, de lo establecido y aceptado en lo mayoritariamente común. A medida que las polis crecen y se sofistican, el culto báquico representará cierta paulatina

---

<sup>337</sup> Sobre este asunto trataremos con más profundidad en la sección de nuestra tesis dedicada a Egipto. Cfr. *infra* Esudio I, sección II: Egipto. II.I.II.I.IV.I. Los Textos de las Pirámides y la Estela de Sabacón. pp. 775-786.

<sup>338</sup> Cfr. *supra* nota 334.

<sup>339</sup> Kirk, G. S., Raven, J. E., Scholfield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. VII. *Heráclito de Éfeso*. 232. Fr. 45, Diógenes Laercio, IX 7. p. 297. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

división de la ciudad en asociaciones de culto privado que celebran sus propios misterios; por supuesto, esotéricos y exclusivistas. Estos cultos tienen ciertas peculiaridades que muestran que el paso que el culto dionisiaco hizo desde un ámbito más rural hasta arribar a la sofisticada ciudad<sup>340</sup>, está configurado por una asimilación y transformación del mismo. Los cultos místéricos estaban inmersos en procesos de evolución-creación que hallan sus parámetros de cambio en el marco circunstancial de la realidad vital y temporal de los acolitos que conformarán la religión en su desarrollo orgánico y natural como entidad colectiva asociada en, y por, el secreto religioso. Éstas serían algunas de las peculiaridades de los cultos báquicos surgidos o recreados en el seno de las polis donde, según señala Burkert: *“(...) se desarrollan misterios privados de Dioniso. Son esotéricos, tienen lugar por la noche y se accede a ellos por medio de una iniciación individual (teleté). Como símbolo de lo misterioso, de lo exclusivo, del Más Allá, aparece la gruta o la caverna báquica. El papel de los sexos deja de ser importante, los mýstai son tanto hombres como mujeres. (...) estos misterios no están vinculados a un santuario establecido con sacerdocios fijados y con una casta sacerdotal gentilicia estable; (...) Se presupone la existencia de sacerdotes itinerantes que pueden referirse a una tradición de las orgias transmitidas de manera privada.”*<sup>341</sup>. A pesar de este culto báquico asimilado a lo ciudadano, el dionisismo en su estado más original parece que pierde fuerza, presencia e identidad durante la Época Clásica; cuando en el helenismo el poder e idiosincrasia de las ciudades pierde su señas de identidad y potestades, lo báquico de alguna manera parece resurgir; señala Vian: *“En Grecia, el éxtasis báquico no pasó de ser un fenómeno aberrante; después del temporal*

---

<sup>340</sup> “A través de la costra de la refinada cultura ciudadana emerge una atávica fuente de energía vital. El hombre, doblegado e intimidado por la vida cotidiana normal, puede desarrollarse y liberarse de toda forma de opresión. El frenesí se vuelve manifestación del dios, centro de significado en contraste con un mundo cada vez más racional y alejado de lo divino.” Burkert, W. (1977) *Religión griega arcaica y clásica*. 6. *Misterios y ascetismo*. 2.1 *Misterios órficos*. p. 388. Traducción Helen a Bernabé; revisión Alberto Bernabé. Abada. Madrid, 2007.

<sup>341</sup> *Ibid.* p. 387.

*desencadenamiento que testimonian las leyendas, hay una neta regresión durante la época arcaica y clásica, ya que es irreconciliable con el sistema ciudadano. El culto conserva sólo ciertos vestigios esporádicos. (...) Pero cuando el establecimiento de las grandes monarquías helenísticas acabe con la estructura política y religiosa de la ciudad, el dionisismo saldrá de su letargo.*”<sup>342</sup>.

Sin duda, algo que prueba o indica que con el auge de las polis el dionisismo, transformado a las necesidades y coyuntura de la ciudad helena<sup>343</sup> y su orden cívico, las cuales son enseñoreadas por los tiranos (verdaderos promotores de cultura<sup>344</sup>), es otra cosa bien distinta a lo báquico por antonomasia, sería la celebración de un gran festival urbano en honor al dios. Estas fiestas, denominadas genéricamente: “Dionisias urbanas”, que se celebraban en el corazón del invierno, en los días que van de diciembre a enero y que tenían su precedente en las “Dionisias rústicas”, celebradas a finales de marzo, al despuntar la primavera. Así, mientras que en las fiestas rurales en honor al dios se daban en la campiña ática, las celebraciones urbanas se disfrutaban junto a la Acrópolis. La tragedia ática tiene su contexto y razón de ser en las fiestas urbanas celebradas al dios. Y es precisamente este espectáculo religioso y dramático, el que suscitaba cierto decir popular agudo y sentencioso, que llegó a convertirse en refrán, a saber: “¿En qué atañe esto a Dioniso?”, o, “Nada aquí atañe a Dioniso”. Este sentir popular expresado en tal apotegma es comprensible en su decir porque las materias

---

<sup>342</sup> VV. AA. (1970) *Historia de las Religiones*, v. 2. *Las religiones antiguas*. Vian, F. IV *La religión griega en la época arcaica y clásica* 6. *Al margen de la ciudad. Misterios y cultos extáticos. El éxtasi dionisiaco* p.330. Traductores: J. L. Balbé y A. Cardín Garay. Siglo XXI. Madrid, 1981.

<sup>343</sup> “*La ciudad griega es un espacio en tierra cultivada que tiene por frontera la montaña o el “desierto” en el que ronda la bacante, camina el pastor o se adiestra el efebo; es un tiempo basado en la permanencia de las magistraturas y en la renovación de los magistrados; es un orden sexual que rÉposa en la dominación pública de los varones y en la exclusión provisional de los jóvenes; es un orden político en el que se inserta con mayor o menor flexibilidad el orden familiar; es una organización griega que excluye a los bárbaros y limita la presencia de extranjeros, aunque sean griegos, es un orden militar en el que los hoplitas prevalecen sobre los arqueros, sobre las tropas ligeras e incluso sobre la caballería; es un orden social fundado en la explotación de los esclavos y en la marginación del artesano, aunque no siempre de los artesanos. El orden cívico es la combinación, la acción recíproca de estas combinaciones.*” *Ibíd.*

<sup>344</sup> Cfr. *supra* notas 31 y 33.

primas de la tragedia son el mito y el patetismo, pero éstos no son abordados desde la locura y el frenesí báquico, sino, más bien, desde la más solemne seriedad, pues es lo racional que dramatiza lo irracional, cuando éste se convierte por la fuerza del destino en trágico, desde la majestuosidad y lo grave, y si bien los sentimientos son puestos a flor de piel, éstos no son exaltados por el poeta trágico mediante la pasión desenfrenada, sino que son puestos en el horizonte sentimental de la conmiseración y lo piadoso. La catarsis de la fiesta “báquica” de la tragedia ática, en nada se asemeja a la subversiva y aberrante evasión del dionisismo genuino; la evasión que propugna la poesía trágica suscita la purificación mediante la compasión ante el horror, invitando al orden, a la moderación, al autodomínio y, por ende, a la conciencia de lo limitado por encima de lo sin límite. Atributos y formas que por sí mismas son antidionisiacas. De la posesión extática, de lo mágico en su sentido más raro o extraordinario, del radical destierro de uno mismo y de los demás, de la morriña por un Allende distante y absoluto o de la alteridad como fuente de evasión del ahora y del aquí que configuran en el individuo concreto su identidad cotidiana halla su perfil lo báquico, y, sin duda, nada de eso en absoluto atañe a la tragedia ática<sup>345</sup>, a excepción de que tanto la Tragedia como Dioniso, cada uno a su manera, son motivos propios a la religiosidad helena, hete ahí su más profunda relación.

---

<sup>345</sup> Quizás, como un tema trágico más, gracias a Eurípides y sus *Βάκχαι*, aunque del todo extraño a los mitos heroicos del Épos, verdadero acervo de la materia temática trágica,

**Figura 23**<sup>346</sup>:



#### **II.IV.II. Orfeo y los misterios órficos.**

Como muestra una de las laminillas de Olbia<sup>347</sup>, báquicos y órficos estaban unidos doctrinalmente en la idea de la inmortalidad<sup>348</sup>. Habiendo, pues, tratado someramente sobre lo dionisiaco, es momento de abordar lo órfico. A las liturgias, misterios, ritos, poemas, creencias y demás asuntos asociados a Orfeo o a sus acólitos, la antigua Grecia los denominaba genéricamente: “τὰ Ὀρφικά”, que podríamos traducir al castellano como: “lo órfico”. Antes de abordar “las cosas de Orfeo”, es menester tratar sobre

---

<sup>346</sup> **Figura 23:** ánfora de cerámica con imágenes negras con representación de Dioniso con copa de marfil, acompañado de tres silenos y una figura femenina. Datada *circa* siglo VI a. C. Museo del Louvre, sala de Antigüedades griegas, Sala 1, Grecia preclásica. Colección Fould, Departamento de Antigüedades griegas, etruscas y romanas. Número de catálogo: 5877. Fotografía: Bibi Saint-Pol. Licencia Creative Commons.

<sup>347</sup> Cfr. *supra* nota 339.

<sup>348</sup> Cfr. *supra* nota 335.

Orfeo, como cosa en sí. “Ορφεύς” es uno de los personajes míticos de la tradición helena que más cerrado y arcano se nos presenta. Así, una cosa es el mito o los mitos que protagoniza Orfeo y otra es el personaje en cuestión; estos mitos no serían inteligibles sin la peculiar idiosincrasia que representa el personaje mítico en cuestión. Del mito órfico en general, se podría aseverar que desde la leyenda fue configurándose alrededor de él una teología concreta y singular; de hecho, como señala Grimal<sup>349</sup>, la influencia de “lo órfico” ha ejercido una fuerte presencia en el cristianismo prístino. A este respecto, baste añadir que de la misma manera que la religión celeste helena dio forma y realidad a la deidades estales de la antigua Roma (por supuesto, no nos referimos al culto al César), la religión órfica tuvo su ámbito de influencia, precisamente, en una religión *outsider* como era el cristianismo naciente. Siguiendo cierta pauta lógica de contraposición, y salvando las diferencias, tanto el orfismo como el cristianismo son religiones que están al margen de las creencias oficiales; religión del poder establecido y la religión de aquellos sobre los que se ejerce el poder establecido.

Mas, dejando este interesante asunto de lado, y retornando al Orfeo personaje mítico, señalar que la mitografía nos lo refiere, en el mayor número de tradiciones, como hijo de Eagro. El tal Eagro, a su vez, unas veces la mitografía nos lo muestra como hijo del dios de lo bélico: Ares, otras de Píero<sup>350</sup>, el cual, según los mitos, introdujo en la Hélade el culto a las Musas<sup>351</sup>, otras de Cárope, que según la hermenéutica mitográfica postulada por Evémero de Mesene daría una primera relación

---

<sup>349</sup> “No se puede decir que el mito de Orfeo no haya ejercido una influencia cierta en la formación del cristianismo primitivo y está atestiguado en la iconografía cristiana.”. Grimal, P. *Diccionario de Mitología griega y romana. Orfeo (Ορφεύς)* p. 391. Traducción F. Payarols. Paidós. Barcelona, 1981.

<sup>350</sup> *Ibid.* p. 429.

<sup>351</sup> El culto a las Musas se relaciona con el culto heroico dedicado a los poetas. Los sacrificios que a ellas se les brindaba se basaban en libaciones de leche y miel o agua pura. Parece que tal culto a las Musas se origina en Tracia y en la región de Pieria, y endespues llegará a Beocia. Hay que resaltar que las Musas no cuentan con un ciclo mítico ni propio ni común. El culto a las Musas está relacionado con los pitagóricos. Fue Damón el introductor de este culto en Atenas, y Platón consagró su Academia a ellas.

entre Dionisio y Orfeo<sup>352</sup>, en la que no vamos a indagar. La madre de Orfeo es una Musa, a veces se dice que era hijo de Calíope, otras de Polimnia; la primera Musa que nombramos representa la belleza en la elocuencia y a la poesía épica, y, la segunda Musa nombrada está relacionada con la poesía sacra y los himnos sagrados. Las Musas, a su vez, son presentadas como hijas de Mnemósine y de Zeus, aunque otras tradiciones las hacen hijas de Urano y de Gea, esto es, del cielo y de la tierra, y existen otros mitos que las dicen hijas de Harmonía y de Urano; dice Grimal a este respecto: *“Evidentemente, todas estas genealogías son simbólicas, y, de uno u otro modo, se relacionan con unas concepciones filosóficas acerca de la primacía de la Música en el Universo.”*<sup>353</sup>. Así, por un lado Orfeo tiene un padre mortal y una madre divina, lo cual le hace de nacimiento relacionado con la naturalidad mítica propia al linaje de los héroes. Como ya dijimos: Orfeo es un héroe del mito; pero, ahora añadimos que también lo es de la “música filosófica”.

Sobre la etimología del nombre del héroe<sup>354</sup> que estudiamos, según los eruditos, hay que decir que nos hallamos ante un nombre propio de ninguna manera posible de etimologizar, tal y como acaece con ciertos nombres propios adscritos a la mitología como son: “Θησεύς”, o, “Οδυσσεύς”<sup>355</sup>. Sin duda, el personaje mítico en cuestión es harto pretérito. Hay vestigios arqueológicos de época micénica que parecen mostrar ciertas representaciones pictóricas de la imagen asociada al poeta-héroe, v. g., un fresco del salón del trono del Palacio de Néstor en Pilos, y, en una píxida en Cidonia, datada *circa* del siglo XIII a. C. Por otra parte, Helénico, que es citado por Proclo, Damastes y

---

<sup>352</sup> Grimal, P. *Diccionario de Mitología griega y romana. Orfeo (Ορφεύς)* p. 323. Traducción F. Payarols. Paidós. Barcelona, 1981.

<sup>353</sup> *Ibid.* pp. 367-368.

<sup>354</sup> Existen otras variantes del nombre “Ορφεύς”, una de ellas se halla inscrita en el Tesoro de los Sicionios de Delfos, concretamente en una de sus metopas, datado *circa* 570 a. C.; y otra, en un fragmento de Íbico, *Fr.306*, Page y Davis. En la metopa la variante es: “Ορφας”; en el fragmento de Íbico la variante es: “Ορφης”. Cfr. VV.AA (2008) *Orfeo y la tradición órfica. I. Un reencuentro*. Alberto Bernabé II. *Orfeo un biografía compleja*. p.16. Nota 5. Akal. Madrid, 2008.

<sup>355</sup> *Ibid.* p.17.



Ferécides, todos autores de época clásica, representan una tradición<sup>356</sup> que ubica temporalmente a Orfeo unas once generaciones antes de Homero y Hesíodo, a los cuales, según tal tradición, se les vincula como descendientes de aquél; un divino linaje de poetas en toda regla, del héroe-poeta a los poetas que cantan sobre dioses y héroes. Además, el mito de los Argonautas, en el que Orfeo es uno de los héroes nautas de la Argos, situado en el tiempo mítico previo a la toma de Ilión, vierte cierta pátina de antigüedad, enmarcada en la línea de la historia propia al mito y a la mitografía, a las andanzas legendarias del hijo de la Musa y Eagro. Nuestro héroe-poeta en la tradición helena a la que pertenece aparece como natural de Tracia, o de Macedonia, ambas tierras limítrofes entre ellas.

En la religión helena es distinguible una influencia, entre otras, de origen tracio-frigio. Tanto frigios como tracios comparten en sus orígenes una raíz étnica común, y su impronta puede ser detectable en varios ámbitos de la cultura helena, piénsese a este respecto que entre los modos musicales griegos, mejor expresado, las armonías o tonos musicales griegos, se contaba el tono frigio. El mismo dios Ares proviene de Tracia<sup>357</sup>. De la misma manera, el culto báquico, que es producto del sincretismo, recibe en sus liturgias, según algunos autores (cosa que como hemos mostrado anteriormente en nuestras consideraciones sobre los misterios de Osiris no compartimos), la imagería fálica que influenciará e inspirará la homofagia y el diasparagmos, tan propios al culto dionisiaco<sup>358</sup>. El pueblo tracio, de raíz indoeuropea, se formaba de veinte y ocho tribus<sup>359</sup>, aunque, a veces se les añade otras tres tribus mestizas. Nótese que en la *Iliada*

---

<sup>356</sup> Cfr. Procl. *Vit. Hom.* 19 Seve. (*Fr.* 5b Fowler=5a Caerols); Ferécides (*Fr.* 167 Fowler); Damastes (*Fr.* 11b Fowler).

<sup>357</sup> Cfr. Grimal, P. *Diccionario de Mitología griega y romana.* Ares (Ἄρης) p. 44. Traducción F. Payarols. Paidós. Barcelona, 1981.

<sup>358</sup> Cfr. VV. AA. (1970) *Historia de las Religiones*, v. 2. *Las religiones antiguas.* Vian, F. IV *La religión griega en la época arcaica y clásica* 1. *La formación de la religión griega, La influencia tracio-frigias* p. 249-250. Traductores: J. L. Balbé y A. Cardín Garay. Siglo XXI. Madrid, 1981.

<sup>359</sup> Las tribus tracias eran: Apulios; Besos; Bisaltos; Bitinios; Botieos; Brigios; Carapianos; Cicones; Costobocios; Crestones; Dacios; Derseos; Díos; Dólopes; Droos; Edones; Getas; Mariampinos; Medos;

a los troyanos se les denomina “dárdanos”, nombre y gente que se cuentan entre las tribus tracias. Desde el oriente de la península Balcánica hasta casi los límites septentrionales del Danubio, así como por algunas franjas del Asia Menor, se extendía la patria, o tierra, de los tracios. Regiones como Dacia, Escitia, Moesia, Misa, Bitinia o Panonia fueron consideradas, en algún momento de la historia, tracias. De Tracia los helenos, en el plano comercial, adquirirían rosas, castóreo, vino y minerales varios. Se desconoce con certeza la procedencia de los pueblos y tribus tracias, aunque se tiende a pensar que ésta está en el mar Egeo y sus islas, así como en las estepas norteañas bañadas por el Danubio. A pesar de contar con unas costumbres, lengua (con variaciones dialectales) y creencias religiosas comunes el pueblo de los tracios no estaba unificado, hasta que Teres, rey de los odrisios (éstos eran el fruto de la asociación de varias tribus tracias), los unificó a mitad del siglo V a. C.

Heródoto nos refiere que entre los getas, tribu tracia, conocidos como “atanizontes”, “los defensores de la inmortalidad”, precisamente, la idea de la inmortalidad era parte de su tradición y creencia religiosa más común y distintiva. Para esta tribu tracia su divinidad máxima era Gebeleizis, o Zalmoxis<sup>360</sup>, un dios celeste y atmosférico, cuyas manifestaciones de potestad divina se asociaban con los rayos y los relámpagos, relacionado con el dios de las tormentas tracio Zbesulrdo<sup>361</sup>. Aunque hay que matizar que su idea de la inmortalidad carece, a nuestro entender, de unos claros trazos mínimos de sofisticación civilizadora, más al contrario, lo salvaje e irracional, o primario, parece presidir sus creencias sobre la inmortalidad. El mismo Heródoto nos da

---

Moesios; Odomantos; Pameos; Petos; Sapeos; Satras; Tinios, Trausos; Tribalos. A éstas se les añade otras tres tribus, aunque no se tiene absoluta certeza de que fueran del todo tracias, éstas son: los Agatirsos, que era una tribu tracia-escita; Dárdanos, tribu mixta de ilirios y peonios; y la otra tribu eran los Escordiscos. Cfr. Best, J y De Vries, N. *Thracians and Mycenaean*. Boston, MA: E.J. Brill Academic Publishers, 1989. Proceeding of the Fourth International Congress of Thracology. Rotterdam, 24-26 September, 1984. Fuente en internet:

<https://archive.org/details/ThraciansAndMycenaeanProceedingsOfFourthInternationalCongressOf>

<sup>360</sup> Porfirio dice que Zalmoxis significa “piel de oso”. Cfr. Porf. *Vid Pith*. XIV.

<sup>361</sup> Cfr. Tomascheck, W. (2009) *Die Thraker Ein ethnologische Untersuchung* II. p. 62. Gorgias Press. Piscataway, New Jersey, 2009.

noticia de que cada lustro los getas, periódicamente, elegían por sorteo a uno de los suyos, al cual lo hacían mensajero de la tribu y enviaban a la presencia del dios Gebeleizis-Zalmoxis<sup>362</sup>, con el encargo que demandara a la divinidad celeste todo aquello que a la tribu le fuera necesario. La ceremonia de “envió de mensajero” a la divina presencia del dios no tiene desperdicio: un grupo de hombres armados con tres lanzas cada uno, puestos en fila, mantienen las afiladas garrochas en alto, apoyadas contra el suelo; por otro lado, otro grupo de hombres, que tienen agarrado por las extremidades al mensajero, lanzan a éste contra las lancetas, si el mensajero muere la ceremonia es un éxito, si, por un caso, éste no muere, es de inmediato considerado alguien impuro e indigno de presentarse ante el dios; obviamente, si no muere este mensajero se elige a otro, hasta que el ritual culmine tal y como se desea. Para abarcar el grado de escasa civilización de los getas, Heródoto<sup>363</sup> señala que éstos al ver las tormentas, prestos se dedicaban a tirar flechas contra el cielo con la intención de amedrentar a los dioses. Por ende, aunque siempre se ha tendido a vincular la “inmortalidad tracia” con la idea de la inmortalidad entre los griegos, cabe cuestionar, sin dejar de tener en cuenta la posible influencia, mayor o menor, de esa creencia tracia

---

<sup>362</sup> En el dialogo platónico *Cármides*, 158c, Platón hace una breve alusión a Zalmoxis, o a una tradición de curandería asociada con el dios geta, relacionándolo con la curación de una enfermedad o dolor mediante ensalmos. Partiendo del origen tracio del dios Zalmoxis, y teniendo en cuenta lo que dice el *Cármides*, podemos inferir que en el tiempo de Platón, y antes también, estaban extendidas ciertas prácticas, de talante supersticioso y de posible origen chamánico, de ascendencia y vinculación tracias, que posiblemente desde el Ponto Euxino fueron haciéndose, a través de la rutas comerciales, cada vez más populares entre las colonias griegas de occidente, así como en la Hélade continental, como ejemplifica la Atenas dramática del diálogo platónico. Hay que resaltar que el texto de Platón también vierte esa fama que se le aplica a los ensalmos de Zalmoxis a otro personaje mítico, hiperbóreo en este caso, Ábaris.

<sup>363</sup> “ἀθανατίζουσι δὲ τόνδε τὸν τρόπον· οὔτε ἀποθνήσκειν ἐωυτοῦς νομίζουσι ἰέναι τε τὸν ἀπολλύμενον παρὰ Σάλμοξιν δαίμονα· οἱ δὲ αὐτῶν τὸν αὐτὸν τοῦτον ὀνομάζουσι Γεβελείζιν· διὰ πεντετηρίδος τε τὸν πάλῳ λαχόντα αἰεὶ σφέων αὐτῶν ἀποπέμπουσι ἄγγελον παρὰ τὸν Σάλμοξιν, ἐντελλόμενοι τῶν ἄν ἐκάστοτε δέωνται, πέμπουσι δὲ ὧδε· οἱ μὲν αὐτῶν ταχθέντες ἀκόντια τρία ἔχουσι, ἄλλοι δὲ διαλαβόντες τοῦ ἀποπεμπομένου παρὰ τὸν Σάλμοξιν τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας, ἀνακινήσαντες αὐτὸν μετέωρον ῥίπτουσι ἐς τὰς λόγχας. ἦν μὲν δὴ ἀποθάνη ἀναπαρεῖς, τοῖσι δὲ ἴλεος ὁ θεὸς δοκέει εἶναι· ἦν δὲ μὴ ἀποθάνη, αἰτιῶνται αὐτὸν τὸν ἄγγελον, φάμενοί μιν ἄνδρα κακὸν εἶναι, αἰτησάμενοι δὲ τοῦτον ἄλλον ἀποπέμπουσι· ἐντέλλονται δὲ ἔτι ζῶντι. οὗτοι οἱ αὐτοὶ Θρήικες καὶ πρὸς βροντὴν τε καὶ ἀστραπὴν τοξεύοντες ἄνω πρὸς τὸν οὐρανὸν ἀπειλέουσι τῷ θεῷ, οὐδένα ἄλλον θεὸν νομίζοντες εἶναι εἰ μὴ τὸν σφέτερον.” Heródoto IV, XCIV. 1-4. Fuente: Textum secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitulum secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.

en algunos cultos y filosofías helenas, el improbable hecho de que grupos étnicos menos civilizados influyan a aquellos otros grupos de etnia distinta con un mayor grado de civilización, al menos, en grandes concepciones, en esta caso religiosa. Cosa, por otra parte, que no impide que ciertos elementos menores (mero folclore), provenientes de estas culturas “inferiores”, puedan ser asimilados de manera sincrética<sup>364</sup> por culturas de más rango y altura. Posiblemente, la intención subrepticia del texto del de Halicarnaso quizás sea totalmente contraria a la idea de que la creencia en la inmortalidad de los tracios influyó a los helenos, más al contrario: son los griegos los que influyen sobre los tracios en el tema de la inmortalidad; dice a este respecto Guthrie: *“La creencia tracia en la inmortalidad que Heródoto representa acompañada de sacrificios humanos, no debía nada, por supuesto, a la influencia griega. Lo interesante radica en el hecho de que los griegos advirtiesen la semejanza entre la misma y la doctrina de Pitágoras y la utilizasen como prueba de que en esto, al igual que en otros muchos aspectos, habían sido los maestros de los bárbaros.”*<sup>365</sup>.

La “defensa de la inmortalidad”, que retrata el de Halicarnaso, entre los getas, a nuestro entender, no representa más que un escalafón bajo en la escala del desarrollo civilizador, en que lo religioso está aún a un paso de la barbarie incivilizada; su ritualidad y creencias se sustentan en la crueldad, además, de significar, en esencia, una base instrumental religiosa y psicológica estupenda para fortalecer el ánimo de entrega en la batalla, o por lo que nos cuenta Heródoto, la voluntad de aceptación de ser un “mensajero” para el dios de turno en un ritual cruentamente pre-religioso. El de Halicarnaso considera a los getas el pueblo más valiente y temerario de los tracios; y no es de extrañar. Estos “atanizontes” defienden una inmortalidad que no muestra ningún

---

<sup>364</sup> Y, por supuesto, al revés. Cfr. *supra* nota 115.

<sup>365</sup> Guthrie, W. K. G. (1962) *Historia de la Filosofía Griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos. IV. Pitágoras y los pitagóricos. B) Métodos para arreglar el problema*, p.159. Versión española A. Medina González. Gredos. Madrid, 2004

componente ético, como resulta que tras la muerte el alma esté sometida a juicio con premio, acorde con una vida virtuosa, o con castigo, como resultado de una vida sin virtud, tampoco se le supone todo un ideario y conceptualización de un Allende intraterreno o celestial, o un ciclo palingenésico al uso. Para los getas, la inmortalidad resulta en que tras morir pasan a vivir con su dios Gebeleizis, esto es, la creencia en la inmortalidad de los getas no se sustenta en la reencarnación, más bien es una cierta promesa de continuidad de la vida, después de morir, a la vera de su divinidad de los truenos y las tormentas. Lo que indica, a la clara, que esta tribu tracia, aún en tiempos de Heródoto, tenía un grado escaso de civilización<sup>366</sup>, y que su concepción de la inmortalidad era incipientemente, y esencialmente, primaria.

---

<sup>366</sup> Haciendo un pequeño paréntesis en nuestro análisis, para mejor ejemplificar esto que decimos, en el caso de los minoicos, los cuales no sufrieron la invasión de pueblos indoeuropeos, hoy sabemos con certeza que practicaban el sacrificio humano y el canibalismo como rituales religiosos; en el caso del último, lo practicaban con adolescentes, que eran descarnados y cocidos con marisco (lo cual, sin duda, da otro sentido y significado radical al Mito del Minotauro), al menos, hasta poco antes de la destrucción sísmica y volcánica, debida a la erupción del volcán Santorini, de la cultura minoica en el 1450 a. C., siglo XV a. C. Peter Warred, arqueólogo de la Universidad de Bristol, en la década de los años ochenta, del pasado siglo, en una excavación cerca de Cnosos, a unos doscientos metros de Villa Ariadna, halló los restos de una edificación de grandes dimensiones en el que una de sus habitaciones fueron encontrados unos trescientos huesos humanos. De los que, una vez analizados, se pudo saber que pertenecían a la osamenta de cuatro niños, cuyas edades oscilaban entre los ocho y doce años. Todos los huesos presentaban la peculiaridad de estar marcados con hojas de cuchillo, mostrando claras trazas de estrías de descarnamiento. Al proseguir los trabajos arqueológicos, Warred halló gran cantidad de conchas de mariscos, y en otra estancia del edificio todo un servicio completo de menaje ritual: copas y vasos. La hipótesis del arqueólogo de la Universidad de Bristol, es que el edificio era un emplazamiento de actos religiosos, entre los que se encontraba el sacrificio y antropofagia de niños, cocinados con marisco. Esta noticia fue recogida por el diario español *El País*, el lunes 31 de agosto de 1987 que, a su vez, se hacía eco de una noticia del rotativo italiano *La Repubblica*. Este tipo de prácticas, a medida que la civilización helena va alcanzando mayor grado de civilización van casi desapareciendo por completo. Cfr. *El País* Archivo. Hemeroteca. Fuente en internet: [http://elpais.com/diario/1987/08/31/cultura/557359203\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1987/08/31/cultura/557359203_850215.html). Para otros ejemplos de ritual de sacrificios humanos en la cultura minoica: Cfr. García Iglesias, J. L. (2000) *Los orígenes del pueblo griego*. 4. *Civilizaciones no griegas*. 4.3.4 *Los segundos palacios*. p.52. Síntesis. Madrid, 2000. A pesar de esto que expresamos, queremos señalar que toda civilización de alta cultura parece mantener, como si de una antigua cicatriz se tratará, ciertos rastros de sus anteriores estados precivilizados o incivilizados latentes en su idiosincrasia ya civilizada, quizás, nos sirva como ejemplo el relato que hace Heródoto sobre cierto ritual ancestral que se define por la zoofilia. El del Halicarnaso nos cuenta que en el Nomo egipcio Mendes fue testigo de cómo una mujer mantuvo relaciones sexuales con un cabrón, acto vitoreado y de conocimiento general por aquel lugar del civilizado Egipto; “monstruosidad” y “bestialidad” son los adjetivos con los que define tal acto el de Halicarnaso. “ἐγένετο δὲ ἐν τῷ νομῷ τούτῳ ἐπ’ ἐμεῦ τοῦτο τὸ τέρας· γυναικὶ τράγος ἐμίσητο ἀναφανδόν. τοῦτο ἐξ ἐπίδειξις ἀνθρώπων ἀπίκετο.” Heródoto, II, XLVI, 4 Fuente: Textum secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitulum secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.

Es harto destacable que Heródoto, justo después de habernos referido las cosas que hemos citado sobre los getas, de las que resalta, como hemos señalado ya, su pobre concepción de la inmortalidad, nos refiere cierta historia y razones sobre Zalmoxis<sup>367</sup>, si no el dios, sí sobre un tocayo humano suyo. Y, además, aparece en el asunto el nombre y las “artes” de Pitágoras. El del Halicarnaso, a pesar de todo, no pone en duda lo veraz del relato<sup>368</sup>, ni dice creerlo ciegamente, cosa, por otra parte, que no significa absolutamente nada, pues, a pesar del presunto distanciamiento “aséptico” y de la inutilidad del chismorreó en cuestión, el historiador no deja de citarlo, un tanto forzadamente, pues rompe, con esta digresión, totalmente la línea argumental y principal de su relato, a saber: la expedición bélica de Darío por tierras europeas. Pero más allá de esto, bajo nuestra opinión, este texto ha servido, ya desde la generación de Heródoto, hasta los hacedores de literatura y “mitografía” pitagórica, la cual no es poca, muy posterior en el tiempo al personaje y a la persona “Pitágoras”, para asociar indebidamente a Pitágoras y el pitagorismo al “chamanismo”, así como para crear leyendas de baja estofa, poco calado filosófico y, aparentemente, de escaso valor histórico y crítico. Sin embargo, no hay que descuidar que la imagen del tal “chamanismo” que nos da el de Halicarnaso, no es, ni más ni menos, que el reflejo de un ardid engañoso para incautos crédulos; puro fraude, vamos. Según le relataron a Heródoto, helenos del Ponto Euxino, Zalmoxis, tracio de nacimiento y humano, fue

---

<sup>367</sup>“ὡς δὲ ἐγὼ πυνθάνομαι τῶν τὸν Ἑλλησποντον οἰκεόντων Ἑλλήνων καὶ Πόντων, τὸν Σάλμοξιν τοῦτον ἔοντα ἄνθρωπον δουλεῦσαι ἐν Σάμῳ, δουλεῦσαι δὲ Πυθαγόρῃ τῷ Μνησάρχῳ, ἐνθεῦτεν δὲ αὐτὸν γενόμενον ἐλεύθερον χρήματα κτήσασθαι μεγάλα, κτησάμενον δὲ ἀπελθεῖν ἐς τὴν ἑωυτοῦ. ἄτε δὲ κακοβίων τε ἔόντων τῶν Θρηκίων καὶ ὑπαφρονεστέρων, τὸν Σάλμοξιν τοῦτον ἐπιστάμενον δίαιτάν τε Ἰάδα καὶ ἦθεα βαθύτερα ἢ κατὰ Θρηκίας, οἷα Ἑλλησι τε ὀμιλήσαντα καὶ Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ, κατασκευάσασθαι ἀνδρεῶνα, ἐς τὸν πανδοκεύοντα τῶν ἀστῶν τοὺς πρώτους καὶ εὐωχέοντα ἀναδιδάσκειν ὡς οὔτε αὐτὸς οὔτε οἱ συμπόται αὐτοῦ οὔτε οἱ ἐκ τούτων αἰεὶ γινόμενοι ἀποθανέονται, ἀλλ’ ἤξουσι ἐς χῶρον τοῦτον ἵνα αἰεὶ περιεόντες ἔξουσι τὰ πάντα ἀγαθὰ. ἐν ᾧ δὲ ἐποίηε τὰ καταλεχθέντα καὶ ἔλεγε ταῦτα, ἐν τούτῳ κατάγειον οἶκημα ἐποιέετο. ὡς δὲ οἱ παντελέως εἶχε τὸ οἶκημα, ἐκ μὲν τῶν Θρηκίων ἠφανίσθη, καταβὰς δὲ κάτω ἐς τὸ κατάγειον οἶκημα διαιτᾶτο ἐπ’ ἕτερα τρία· οἱ δὲ μιν ἐπόθειον τε καὶ ἐπένθειον ὡς τεθνεῶτα. τετάρτῳ δὲ ἔτει ἐφάνη τοῖσι Θρηξί, καὶ οὕτω πιθανὰ σφί ἐγένετο τὰ ἔλεγε ὁ Σάλμοξις. ταῦτα φασὶ μιν ποιῆσαι.” *Ibid.* Δ. *Μελοπομήνε*, XCIV. 1-5.

<sup>368</sup> La fórmula sustantiva del texto de Heródoto la podríamos resumir groseramente tal que de la así: (inmortalidad = getas = Zalmoxis/esclavo = Pitágoras/griegos = civilización = Zalmoxis/civilizador = engaño).

esclavo y siervo en la jónica Samos. Pero, cómo no, quiso la suerte que sirviera como esclavo para Pitágoras. Acabó, con el tiempo, siendo manumitido. Volvió a su tierra tracia donde, encontrando del todo incivilizados a sus paisanos, y siguiendo las civilizadas costumbres de los helenos, así como el ejemplo superior de su antiguo amo Pitágoras, se hizo construir un lugar de reunión donde agasajaba a los más señalados y poderosos de sus compatriotas con suntuosos convites, aprovechando toda ocasión para dogmatizar entre ellos, labrándose una reputación de hombre civilizado y sabio. Los dogmas que Zalmoxis brindaba a los tracios versaban sobre una inmortalidad en la que, tras la muerte, a ninguno de ellos les iba a faltar el más ínfimo de los placeres en un cierto lugar maravilloso por toda la eternidad. El ladino tracio helenizado (o pitagorizado), mientras estas cosas decía y aquellos convites realizaba, en secreto, se hacía construir un sótano, en el cual, una vez acabado el mismo, se recluyó durante tres años sin decir nada a los tracios. Éstos, que lo añoraban, al cuarto año vieron que Zalmoxis ante ellos volvió a aparecer, como si hubiera regresado del Allende para dar fe de que todos aquellos dogmas sobre la inmortalidad, que casi un lustro atrás les relataba, eran del todo ciertos, y él, como Orfeo o Heracles, había regresado del Más Allá para mostrárselo.

Heródoto deja bien manifiesto que lo que narra proviene de griegos afincados en el Helesponto y en el Ponto, en el Estrecho de los Dardanelos, esto es, de griegos que viven en lo fronterizo entre lo heleno y lo bárbaro, en este caso, lo tracio. El chisme, pues creemos que no se puede expresar mejor que con ese término lo que narra Heródoto, presenta connotaciones irónicas, así como un marcado sesgo de supremacía altiva de lo heleno sobre lo tracio, o, si se prefiere, entre lo civilizado y lo incivilizado, entre lo sofisticado y lo simple, entre lo auténtico y el más burdo sucedáneo. Y, si por si esto fuera poco, de entre otras cosas, una de las que queda clara es que el dios al que adoran

los getas es considerado, aunque desde el chismar de los helenos del Helesponto, como un mero hombre, hombre que debió ser esclavo de un griego: Pitágoras, el filósofo griego de la inmortalidad. El relato de Heródoto viene a significar que toda la retahíla de dogmas que les soltaba Zalmoxis a los cándidos tracios sobre la inmortalidad y sobre un lugar que está más allá del acá, donde existen los placeres sin fin, son dogmas que provienen de Pitágoras, que provienen, tanto el uno como los otros, genéricamente de una civilizada Grecia. De la incivilizada tracia sólo puede venir el salvaje ritual de sacrificio humano del enviado al dios de las tormentas. Y aunque compartieran, griegos y tracios, un cierto concepto religioso sobre la inmortalidad, la semejanza compartida rayaba, a ojos de los helenos, tan sólo en eso, en una mera semejanza; señala Guthrie: *“La semejanza se extendía, probablemente, a una creencia común en la transmigración, que era ya opinión general que había sido enseñada por Pitágoras; (...)”*<sup>369</sup>.

Ahora bien, cabe la posibilidad de interpretar el texto de Heródoto (s. V a.C.) en clave crítica e irónica contra Pitágoras, sus métodos y doctrinas engañosas, precisamente, es el contacto con éste y sus dogmas los que aplica Zalmoxis ante los tracios. Así, Zalmoxis hacía a los tracios lo que Pitágoras hacía a los griegos. Para sustentar endeblemente esta posibilidad, podemos fijar nuestra atención en la noticia que da Diógenes Laercio<sup>370</sup> (s. III d. C.) haciéndose eco de una anécdota que narra el peripatético Hermipo de Esmirna (s. III a. C.); según éste, cuando Pitágoras fijó su residencia en tierras itálicas, como relata Heródoto que hizo Zalmoxis entre los tracios, se construyó un recinto subterráneo en el cual se ocultó durante un prolongado tiempo, sin dejarse ver por sus conciudadanos. Además, instó Pitágoras a su madre a que le

---

<sup>369</sup> Guthrie, W. K. G. (1962) *Historia de la Filosofía Griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos. IV. Pitágoras y los pitagóricos. B) Métodos para arreglar el problema*, p.159. Versión española A. Medina González. Gredos. Madrid, 2004

<sup>370</sup> Cfr. Diógenes Laercio *Vida de los filósofos ilustres*, VIII, 41.



apuntara con todo detalle todo aquello que acaeciera entre los italiotas mientras él permanecía bajo tierra. Tras una larga temporada “desaparecido”, Pitágoras reapareció pálido y escuálido. Se presentó ante la asamblea de los itálicos afirmando que había regresado de las profundidades tenebrosas del Hades, además de referirles todo lo que en secreto su madre le había registrado, como si desde el Allende el filósofo-charlatán Pitágoras hubiera podido saber todo acerca de lo que ocurría entre ellos. Sin duda, el truco robó el corazón y los sentidos a los itálicos, que desde entonces consideraron y trataron al embaucador samio como si de un ser divino se tratara. Fue tal el impacto que causó este ardid sobre aquéllos, que confiaron a Pitágoras a sus propias mujeres como discípulas suyas. Es posible que la noticia que recoge el Laercio de Hermipo no sea más que una transformación y adaptación de la que Heródoto había dado dos siglos antes que el de Esmirna escribiera. Sea como esto fuere, hay que resaltar que esta historia en sí, ya aplicada a Zalmoxis, ya a Pitágoras, pone de manifiesto que en aquellos tiempos en que la creencia en la inmortalidad del alma iba introduciéndose entre los helenos, se conocían o se sospechaban de posibles formas de engaño y de “ilusionismo taumáturgico”<sup>371</sup> asociados a tales doctrinas religiosas, y que, indistintamente, se le achacaban tales fraudes a todo defensor de la inmortalidad. Posiblemente, y esto es una mera opinión personal, un fraude de este tipo, así como la religioso en sí, bien pudiera ser que compartan la misma antigüedad, sin decir con ello que sean lo mismo.

---

<sup>371</sup> Sin duda un tema fascinante. Baste recordar que de algunos misterios relacionados con el culto a los muertos o con la *catoptromagia*, por poner algún caso, hoy en día sabemos que se basaban en subterfugios propios a la “ciencia” de un prestidigitador. Por ejemplo, en el caso del culto a Despoina, en Licosura, Arcadia, se hallaba en el templo a esta diosa dedicado un conjunto escultórico acrolítico, en el que se contaban las estatuas de Deméter, la de la propia Despoina junto a las del titán Anitos y la diosa Artemis. A la salida del templo había un espejo en que aquel que se mirase en él, sólo vería su imagen difusa o bien no su cuerpo entero, mientras que la posición del espejo siempre reflejaba el grupo de estatuas que albergaba el santuario con toda nitidez. Con ello, se pretendía dejar manifiesto en la mentalidad de los humanos que se reflejarán, que su realidad era débil, o casi indistinguible, en comparación de la de los dioses. El creyente manifestaba una epifanía de la verdadera realidad. Cfr. Pausanias VIII, 37, 7.

Dejando ya de lado el tema de Zalmoxis, cabe destacar en la nueva de Hermipo, el hecho que los itálicos permitieran que sus mujeres, denominadas desde entonces “pitagóricas”, recibir las doctrinas y la enseñanza de Pitágoras, rompiendo la costumbre social helena para con la mujer, con mucho, de perfil excluyente y represor; es algo significativo, y que en el transcurso ulterior de nuestros estudios, sin duda, habremos de retomar. Aunque no nos abstenemos de recordar como los misterios báquicos que proliferan en las polis, como ya se mostró<sup>372</sup>, acabaron con la diferencias entre sexos para ser iniciados al culto, es más que posible que este hecho influenciara en el pitagorismo, que según la tradición doxográfica era un escuela-culto “mixta”; Platón, como veremos, también abogará en sus planes de *paidea* musical por el pleno derecho de las mujeres a compartir y recibir la misma educación que los hombres.

Las religiones tracias, de las que como nos ocurre con todo fruto cultural de tal pueblo poco sabemos, próximas en su idiosincrasia al pasado neolítico, parecen estar más ligadas al “chamanismo animista”, más cercano a la *Medea* que teatralizó Eurípides (y que tan bien cinematografió Pasolini) que, por poner un caso, al Sócrates pitagorizante que ideó Platón en el *Fedón*, o a un Sócrates, a veces tan “órfico”, como el del *Gorgias*. De hecho, hasta el término “chaman” ya presenta problemas profundos; señala Washburn Hopkins, en su *Historia de las Religiones*<sup>373</sup>, que la palabra “chamán” es usada indistintamente para todo brujo o psicopompo capaz de contactar con el Allende y con la naturaleza espirita, o animada, de un árbol, un oso, las nubes, una piedra o un río, y que se pone un tanto frenético en ese comunicarse de manera extasiática con los espíritus, o bien al resucitar a un muerto o curar a un enfermo; según este autor, la forma original de tal término, del sánscrito “sharamana”, hace alusión a un

---

<sup>372</sup> Cfr. *supra* nota 341

<sup>373</sup> Cfr. Washburn Hopkins, E. (1918) *The History of Religions, II General Characteristics or Primitive Religions*. pp. 22 , 53. The Macmillan Company. Toronto, 1918. Fuente en Internet: [https://archive.org/stream/historyofreligio00hopkuoft/historyorreligiooohopkuoft\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/historyofreligio00hopkuoft/historyorreligiooohopkuoft_djvu.txt)

seguidor de Buda, y que entre los mongoles era sinónimo de brujo. Con cierta continuidad se ha asociado el “chamanismo” tracio, o escita<sup>374</sup>, con las religiones extáticas helenas, así como con el orfismo, y, por extensión, con el pitagorismo. El “chaman” aparece, ora como médico, ora como adivino, ora como médium, ora como conocedor de lo insondable. Aunque si éste es el criterio para poder vincular parte de la religión helena, y parte de su filosofía, como ocurre con Pitágoras y el pitagorismo, con las religiones extáticas tracias, hemos de señalar que todas esas actividades y otras de más calado, como resultan la geometría o la matemática, también son reconocibles en los sacerdotes egipcios, en un mago iranio, un caldeo babilónico o en un gimnosofista hindú, y, además, en todos estos casos con un mayor grado de civilización que el que presenta el “chamanismo” tracio. El “chaman” es ajeno del todo a los arquetipos y parámetros civilizadores que representa, por poner un caso, la idea de ciudad helena, su verdadero marco de circunstancias y contexto no va más allá de la aldea o la tribu<sup>375</sup>. La

---

<sup>374</sup> “Los griegos de la época arcaica ya habían entrado en contacto con pueblos de tradición chamánica como los tracios y los escitas. En un estudio clásico de Meuli sobre la influencia chamánica en la religión griega, se apunta en concreto a la antigua Escitia, situada en una extensión que abarca desde el norte del Mar Negro hasta las estepas de Altai. Stricto sensu, el chamanismo como fenómeno religioso se origina precisamente en las áreas de influencia escítica, en las llanuras de Asia central, y se caracteriza por la mediación con espíritus, la práctica del trance, la hibernación, la incubación o la posesión divina, el poder sobre los animales, la capacidad para transformarse en animal o cambiar de sexo y la capacidad para viajar al más allá y regresar, a veces, rescatando del otro lado a algún espíritu particular para que venga a comunicarse algo o simplemente vivir de nuevo.” Hernández de la Fuente, D. (2011) *Vidas de Pitágoras I. El mito del hombre divino: en torno al “chamanismo” griego. I.I Vocabulario y concepto del hombre divino*. Atalanta. Girona, 2011. Cuando Hernández de la Fuente, siguiendo a Meuli, nos dice que: “ (...) el chamanismo como fenómeno religioso se origina precisamente en las áreas de influencia escítica, en las llanuras de Asia central, (...)”, ¿nos quieren decir que en la América precolombina más arcaica, o en la Australia de los aborígenes, cuya presencia en la isla continente tiene una antigüedad, datada, gracias al análisis mitocondrial del ADN, entre 25.000 y 38.000 años, no existía esa figura que se ha denominado “chamán”?

<sup>375</sup> A tenor de la posible vinculación de Pitágoras con el chamanismo, así como que tal forma cultural de magia primitiva influyera a la Hélade, en la obra conjunta dedicada a los filósofos presocráticos de Kirk, Raven y Schofield leemos: “*Está claro que el éxito de Pitágoras no fue el de un simple mago u oculista que sólo llama la atención del débil mental o del inseguro, sino que (...) poseyó un poder psíquico poco común. Desde la antigüedad se le comparó, sin duda, con diversos personajes visionarios de la edad arcaica tardía, tales como Aristeas, Abaris y Epiménides, (...). Es probable que su nombre se mezclara, en Metaponte, con el del exótico viajero Aristeas, a quien Heródoto conecta con la introducción del culto a Apolo el Hiperbóreo en esta ciudad (Heródoto IV, 15; Cf. Burkert, Lore, 147 ss.) Esta clase de testimonios ha permitido que se llamara a Pitágoras, a veces, chamán. Pero, resulta dudoso que un caso histórico pueda considerarse como determinante de una influencia de culturas chamanistas del Asia central sobre la Grecia arcaica o determinar hasta qué punto una institución central para la vida de pueblos nómadas, políticamente primitivos, podría, en cualquier caso, determinar las actividades de un*

magia o la taumaturgia no son sólo patrimonio del “chaman”. También pertenecen, como la religión en sí, de una manera u otra, a toda civilización humana, en cualquiera de sus estados de desarrollo. De hecho, el concepto de lo “chamánico” nos resulta muy alejado del lema delfico: “Conócete a ti mismo”, más cercano al pitagorismo, y a la cultura helena, en general. Seguimos, al menos en esto, a Eliade<sup>376</sup>, el cual es reticente a considerar, tan siquiera, algo así como un “chamanismo heleno”, a su vez, este autor<sup>377</sup> sí vislumbra ciertos aspectos o trazos “chamánicos” en el mito de Orfeo.

Ciertamente, para los helenos los tracios eran un pueblo oriental. Este dato, aunque parezca obvio, es de suma importancia, pues una cosa es el origen mítico del héroe Orfeo, que como se señaló era tracio, y otra bien distinta el posible origen de la figura mítica de Orfeo entre los tracios, y, posteriormente, entre los helenos; cuánto más al oriente se encuentra un pueblo, en la antigüedad, más remarcables e identificables resultan sus orígenes, y lo son, sin duda, en lo que respecta, esencialmente, a la organización social (trifuncionalidad protoindoeuropea, por poner un caso), la religión, las raíces léxicas de los idiomas, costumbres, etc. Nosotros pensamos, a tenor del origen de la figura religiosa denominada entre tracios y helenos como: “Orfeo”, que el tal lugar de origen es la India y su contexto el panteón y la mítica propia a la religión védica<sup>378</sup>,

---

*sabio griego en la sociedad más compleja de un ciudad-estado rica y poderosa.*” Kirk, G. S., Raven, J. E., Scholfield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. VII Pitágoras de Samos. Leyendas milagrosas*, pp. 332-333. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>376</sup> Cfr. Eliade, M. (1950) *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. FCE. México, 2009.

<sup>377</sup> Debemos reflejar que el trabajo de Eliade, basado en la ciencia histórica y no en la antropológica, es criticado con cierta dureza desde la antropología; como ocurre con la antropóloga Alicia Kehoe. Ésta señala que Eliade jamás tuvo contacto con ninguna cultura chamánica, ni con chamán alguno. Para Kehoe, el chamanismo del que trata Eliade no es más que un compendio basado en distintos estudios, sobre el que no se realizó trabajo de campo alguno, por tanto, las teorías de Eliade para Kehoe no son más que pura invención. Cfr. Kehoe, A. (2000) *Shamans and Religion: An Anthropological Exploration in Critical Thinking*. Long Grove IL: Waveland Press. Illinois, 2000.

<sup>378</sup> La misma religión védica lleva implícita en ella, aparte de las formas litúrgicas y otras cuestiones religiosas, la idea de sabiduría, de conocimiento, y, por ende, de inspiración especulativa, esto es, de filosofía. La palabra sanscrita “vedá” proviene del indoeuropeo “weid”, que se traduce como “ver”, y se relaciona con el término heleno “εἶδος”. Los textos del Vedá más antiguos se piensan escritos durante el segundo milenio a. C., y los más recientes se sitúan cronológicamente en el siglo VI a. C. Cfr. Coomaraswamy, A. K. (2007) *Los Vedas: ensayos de traducción y exégesis*. Sanz y Torres. Madrid,

como enseguida intentaremos mostrar. Para reflejar esto que decimos, hemos de significar, previo a todo desarrollo, que la figura de Orfeo, aparte de a su mujer Eurídice, está estrechamente ligada a otros dos personajes divinos: Museo y Lino; los tres configuran cierta tríada poética excelsa y divina, a ojos de los helenos. A Museo (“Μουσαῖος”), según la tradición, se le vincula a Orfeo, bien como amigo, bien como hijo, discípulo o maestro, o como otro poeta contemporáneo al héroe poeta tracio. Hijo de Selene y discípulo de las ninfas, representa el músico arquetípico; la mitografía erudita lo considera una imagen replicada del Orfeo tracio en el contexto de la mitología ática. Relacionado con la mística, la mántica y con la musicoterapia, así como con la poesía y la religión mística. Dice Grimal: *“Es también adivino, y a veces se le atribuye la introducción en el Ática de los misterios de Eleusis. Algunos lo consideran el creador del verso dáctilo. Habría sido discípulo de Lino, o incluso de Orfeo. Desde la antigüedad se le atribuyen poemas de inspiración mística.”*<sup>379</sup>.

De Lino, “Λίνοϋ”, existen varias tradiciones, las dos más potentes son una peloponesia y la otra tebana. En la primera, Lino es hijo de Apolo y de la hija del rey de Argos. Lino fue criado por los pastores lejos de la ciudad y muerto al ser despedazado por los perros de los pastores, y es precisamente en la muerte del niño Lino donde se presentan dos narraciones distintas, en la una, el rey de Argos entrega a su nieto no deseado a los perros, despreciando el acto amoroso entre su hija y el dios “que hiere de lejos”, acción que desagrade a Apolo, el cual envía a Poine, ser monstruoso y temible, que asolará la región de aquel Rey en venganza; la otra versión hace que la muerte de Lino por los canes de pastoreo no sea más que una fatalidad. El mito tebano nombra a un Lino hijo de una musa y de Anfimaro. Lino era un excelso músico que ideó la

---

2007; Agud, A. y Rubio, F. (2000) (traducción del sánscrito, introducción y notas): *La ciencia del Brahman: once Upanisad antiguas*. Trotta. Madrid, 2000.

<sup>379</sup> Grimal, P. *Diccionario de Mitología griega y romana*. Museo (Μουσαῖος) p. 368. Traducción F. Payarols. Paidós. Barcelona, 1981.

mejora de la lira sustituyendo las cuerdas de lino por las de las tripas de animal. Este hecho, entendido como una ofensa, hace que Apolo dé muerte a Lino, por pretender rivalizar en conocimientos musicales con el dios. Existe otra leyenda en la que Lino es maestro de música del joven Heracles, el cual no estaba excesivamente dotado de sensibilidad musical, cosa que hacía que Lino fuera estricto en reprender al joven, éste, harto de tanta corrección, acabó aplastando a su maestro con una enorme piedra. Sea como sea, los rasgos del personaje mítico Lino se asocian con la música, y en concreto con la música interpretada con lira, así como con el canto. El desarrollo y evolución de Lino como personaje mítico irá aproximándose a lo místico y a lo filosófico, sobre todo en la Época Clásica. Señala Grimal: *“En la época clásica se citaban “escritos de Lino”, diversos tratados filosóficos y místicos que figuraban con su nombre. A medida que la personalidad de Lino fue evolucionando, su genealogía se modificó. Por ejemplo, se le consideró como hijo de Hermes -pues Hermes es el dios de la ciencia, en particular de la ciencia del lenguaje-, o de Eagro, con el cual resultaba hermano de Orfeo. Con éste se tendía a asimilarle cada vez más.”*<sup>380</sup>.

Orfeo, Museo, Lino, tres poetas míticos; además, el primero héroe, el segundo inventor de los misterios de Eleusis y el tercero modificador de la lira arcaica, entre otras muchísimas cosas maravillosas. Nos hallamos ante la tríada divina y heroica de la mítica helena relacionada con la música. Los tres relacionados con la mística y la teología, y cada uno de ellos con mitos llenos de taumaturgia. Como advertimos antes, estos tres modelos helenos, que deifican y *heroifican* a la música a un nivel, digamos, semidivino desde lo mortal (pues en el puro estamento divino, es Apolo el que representa la invención instrumental musical y la perfección en el canto, como las Musas también a su manera personifican), no son un modelo original ni originado en la

---

<sup>380</sup> *Ibid.* p. 325.

Hélade, sólo su uso mítico-poético, su peculiar desarrolló y asimilación tendente a la mística-filosófica pertenece, en su original forma, con exclusividad al ámbito heleno. Los orígenes de este trío de músicos divinos tiene su origen y parangón en los denominados por la tradición védica como: la tríada de los Rbhu; señala al respecto el orientalista Jean Varenne: “(...) *la tríada de los Rbhu (homólogos de Orfeo), conocidos poetas, músicos, orfebres, etc. Lo que realizan es maravilloso (...) Taumaturgos (...)*”<sup>381</sup>.

Nótese que la idea de la inmortalidad del alma entre los helenos está ligada con lo órfico, y, por consecuente extensión, con Orfeo, y que tal idea o concepción, de implicaciones tanto escatológicas como soteriológicas, y necesariamente metafísicas, está, innegablemente, vinculada con el mundo ario y la semilla civilizadora indoeuropea<sup>382</sup>, y lo está, obviamente, con la India<sup>383</sup>. Muchos de los dioses del panteón helénico hallan asociaciones con el panteón védico (así como también ocurrirá con el

---

<sup>381</sup> VV. AA. (1970) *Historia de las Religiones*, v. 2. *Las religiones antiguas*. Jean Varenne. V *La religión védica*. 2. *Mitología, Los artesanos divinos* p. 378. Traductores: J. L. Balbé y A. Cardín Garay. Siglo XXI. Madrid, 1981.

<sup>382</sup> “Si bien los aqueos dejaron perderse la mayor parte de su ancestral herencia, en cambio modificaron profundamente la religión que se practicaba en Grecia antes de su llegada.” VV. AA. (1970) *Historia de las Religiones*, v. 2. *Las religiones antiguas*. Vian, F. IV *La religión griega en la época arcaica y clásica* 1. *La formación de la religión griega, Las supervivencias indoeuropeas y las innovaciones aqueas*, p.251. Traductores: J. L. Balbé y A. Cardín Garay. Siglo XXI. Madrid, 1981.

<sup>383</sup> Al respecto de la escatología védica comenta Varenne: “En los textos parece haber confluído y coexistido muchas creencias de origen diferente, o, si se prefiere, muchas perspectivas se proponen al fiel según el punto de vista que él adopte. En el plano ético (...), el difunto alcanza el paraíso o cae en el infierno según los méritos y deméritos acumulados durante su vida y teniendo en cuenta la remisión de los pecados que Varuna o algún otro dios le haya otorgado. Como en Irán, el infierno es un abismo gélido y tenebroso, antítesis del paraíso celeste hecho luz, calor y gozo (imágenes de pastos, palacios dorados, músicas y bailes con las Apsaras). En el plano ritual (...), el hombre “que-sabe-asi” (fórmula estereotipada que indica el conocimiento de la letra y el espíritu de la liturgia) después de la muerte va a la morada de su divinidad predilecta o, aún mejor, obtiene la gracia de fundirse para siempre con el brahmán (...). Aquel que no sabe (o que, sabiendo, ha descuidado los sacrificios) se convierte en pitar (“padre”, es decir: uno de los manes, un ancestro) y después de una existencia post mortem de orden larvario regresa de nuevo a la tierra para reencarnarse, según sus méritos, en un animal o en otro ser humano. Una variante “naturalista” sostiene que al quemar al difunto, éste se convierte en humo, y los diversos elementos de los que estaba constituido caen seguidamente a tierra en forma de lluvia y vuelven a la vida en las plantas (las cuales serán comidas por los animales, que los hombres comerán a su vez, etc.). Las dos posibilidades se denominan a veces “Vía de los dioses”(o “Vía Lunar”, pues los manes moran un tiempo en la Luna). A los manes se le consagra un culto particular, ofreciéndoles un alimento ritual. Los textos védicos más significativos concernientes a los moradas de ultratumba son un pasaje de la *Kausitaky-Upanisad* que describe la llegada al “Paraíso “celeste del alma que ha seguido la vía Solar, y por otra parte algunos himnos dedicados a Yama, el fundador de la raza humana convertido en el rey de los muertos porque fue también el primero en morir.” *Ibíd.* pp. 387-388.

iranio), v. g., Zeus/Dauys Pitar, Nix-Nakta, Atenea/Srî o Laksmi, los Dioscuros con los Asvin, los gemelos de la aurora; Heracles/Indra, Orfeo, Museo y lino con la tríada de los Rbhu, la contienda entre Olímpicos contra Titanes recuerda a la confrontación entre Devas y Asuras, etc. Señala Varenne: *“El razonamiento metodológico es el siguiente: ya que está comprobado que el sánscrito es una lengua hermana del iranio, griego, latín, de los dialectos celtas, germánicos, eslavos, etc., puede inferirse que las prácticas y creencias de los primeros indios son igualmente hermanas de las prácticas y creencias de aquellos pueblos. Y, de hecho, el nombre del dios védico, Mitra, se vuelve a encontrar en Irán (Mithra), el de Dauys Pitar (védico) se encuentra también en Grecia (Zeus Pater) y en Roma (Júpiter), los Marutas védicos son los homólogos del Mars latino, etc. A veces los nombres son diferentes (frecuentemente son epítetos: dos pueblos han podido preferir epítetos distintos para invocar al mismo dios), pero los personajes a los que se refieren son idénticos: así los Dioscuros griegos los encontramos en el Veda con el nombre de Nástaya o Asvin, los jinetes gemelos de la Aurora.”*<sup>384</sup>. Ya Heródoto nos habla, como hemos explicado en el caso de Heracles<sup>385</sup>, de un panteón de dioses antiguos que se verán duplicados y asimilados en pueblos y civilizaciones posteriores al pueblo o cultura que los veneró originariamente. Así, expresamos que la concepción de la figura mítica propia a los griegos, y tracios, conocida como “Orfeo”, así como los personajes vinculados a tal figura Museo y Lino, proviene, o, usando las palabras de Varenne, es hermana, de la mitología védica.

Para ejemplificar esto que decimos con más proyección, si cabe, si pensamos en la cosmogonías órficas<sup>386</sup>, y en concreto en el denominado mito órfico de la creación, el cual resumimos a continuación, hallaremos que la Noche (diosa temida por el

---

<sup>384</sup> *Ibid.* p. 361-362.

<sup>385</sup> Cfr. *supra* nota 191.

<sup>386</sup> Cfr. Bernabé, A. (2011) *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*. 4. Mitos cosmogónicos y teogónicos. pp. 81-96. Abada. Madrid, 2011.



mismísimo Zeus) fue fecundada por el Viento, de tal acto, Noche puso un huevo de plata en la Oscuridad. De este huevo nace Eros/Fanes, el cual con su nacimiento imprimió movimiento al cosmos. Este Eros era de doble sexo y dotado de alas áureas. Noche le nombró Protogóno Faetonte, y viviendo juntos en una gruta, su mostraba en forma de tríada, a saber, Noche, Orden y Justicia. Frente a la gruta se encontraba la madre Rea, la cual golpeaba rítmicamente un tambor de latón, y con cuyo sonsonete acaparaba la atención de los hombres para revelar sus oráculos. Fanes creó el Sol, la Luna y el cielo, y la triple manifestación de Noche gobernó el universo, hasta que su gobierno pasó a manos de Urano. Éste sería en síntesis el mito en cuestión, claramente, tras el mero y puro relato mítico existe un discurso de otra índole distinta. Como nos muestra el Papiro Derveni, como prueba irrefutable, el orfismo y la mítica que esta religión generaba eran sometidas a una exégesis filosófica, y, por tanto, el mito que hemos resumido también está sujeto a tal praxis.

Ahora bien, al considerar algunas cosmogonías de la literatura védica, hallamos más que simples coincidencias con las cosmogonías órficas. El tema central o la idea centripeta sobre la que tiende y se urde todo el constructo cosmogónico védico, es que el universo, a partir de un desorden, o caos, primordial, que es presentado con la imagen de una masa de agua de límites insondables, se fue constituyendo progresivamente por fases o periodos. Señala Varenne: *“En este estado todo son tinieblas distintas, no hay ni tiempo, ni ser; es lo que los textos llaman el no-ser (a-sad). Después (o simultáneamente) aparece el ser (sad), sin que se sepa por qué; como un huevo, flota en la superficie de las olas sin límites. Llega un momento en que desea multiplicarse (tema del deseo: Karma=Eros); este deseo se calienta (tema del calor cósmico factor de “creación”), el huevo se rompe y las dos cáscaras se convierten en el cielo y la tierra: el ser se hace Uno, el demiurgo al que el Veda llama Prajapati, “Padre de todos los*

seres”. *El produce la luz, fija la tierra, apuntala el cielo crea finalmente a los dioses*”<sup>387</sup>. Hay que matizar que hay autores como Guthrie que se preguntan si las cosmogonías órficas pertenecen a la Época Arcaica o bien a la Clásica, incluso identifica y vincula tales concepciones con la religión persa; dice Guthrie: “*La posición del tiempo en los comienzos del mundo podría sugerir un origen más filosófico de los mitos, a no ser por la probabilidad de que sea solo un trasplante de ideas religiosas persas modificadas en su momento por el genio transformador de la mentalidad helena clásica. Solo como una teoría sugerimos que éste haya sido el proceso, pero el argumento de los orientalistas sobre este punto (...) parece difícil de descartar.*”<sup>388</sup>. Las religiones helenas que se desarrollan en todas las épocas que comprenden la historia de la Grecia antigua, están relacionadas con la religión védica desde sus orígenes y no desde la Época Clásica, además, la religión persa es deudora de la védica y no al revés. Es evidente, que lo órfico, más allá de su poso antiguo e indoeuropeo, ha sido instrumento religioso y filosófico de transmisión iniciática de conocimiento codificado en el lenguaje y la imagen propia al mito y a la religión entre los griegos. Como también resulta claro que parte de este “orfismo” se fue configurando desde la Época Arcaica (en la que situamos, al final de la misma, el surgimiento del pitagorismo, estrechamente vinculado con el orfismo; pero hay que considerar que el orfismo, en su forma digamos: más simple, es más antiguo que el pitagorismo, la datación que los expertos atribuyen al poema comentado en el papiro Derveni lo sitúan posiblemente antes del siglo VI a. C.<sup>389</sup>), inclusive, hasta más allá de la época helenística, más si consideramos la impronta de “las cosas de Orfeo” sobre el cristianismo incipiente. La

---

<sup>387</sup> VV. AA. (1970) *Historia de las Religiones*, v. 2. *Las religiones antiguas*. Jean Varenne. V *La religión védica*. 5. *Las especulaciones. Cosmogonías* pp. 396-397. Traductores: J. L. Balbé y A. Cardín Garay. Siglo XXI. Madrid, 1981.

<sup>388</sup> Guthrie, W.K.C. (1935) *Orfeo y la religión griega*. IV. *La creación de los dioses según Orfeo*. p. 143. Traducción De J. Valmard. Siruela. Madrid, 2003.

<sup>389</sup> Cfr. *supra* nota 264.

religión védica es “la hermana mayor” de las demás religiones de raíz indoeuropea, su antigüedad así lo atestigua, así como las similitudes dadas con ella por parte de las religiones de otros pueblos surgidos y diseminados por Eurasia debido a un movimiento migratorio expansivo no colonial que va de oriente a occidente. No sólo la religión órfica está emparentada con la religión védica (ambas religiones dotadas de textos sagrados, ambas, a su peculiar manera, son “religiones del Libro”), pues, tanto la religión celeste como la ctónica, así como el culto a los antepasados, y otro número importante de elementos más allá del ámbito mítico-religioso están vinculados con aquélla. Mas habiendo recalcado, pensamos, suficientemente el origen mítico y conceptual del Orfeo tracio-heleno, prosigamos con otros matices y características relacionadas con “τὰ Ὀρφικά”, y, en concreto, comenzaremos abordando el mito o mitos de Orfeo.

**Figura 24**<sup>390</sup>:



---

<sup>390</sup> **Figura 24:** Ánfora con figuras rojas, representación de la muerte de Orfeo, datada *circa* del 440 a. C. hallada en Nola, Italia. *Staatliche Antikensammlungen*, Múnich. Licencia Creative Commons.

**Figura 25**<sup>391</sup>:



Orfeo, el mítico argonauta poeta, capaz de someter a su voluntad, gracias al poder inefable del canto y de la música en general, tanto a cualquier súbdito del reino animal o del vegetal, incluso pétreo o mineral, bajó al mismísimo reino de los muertos, movido por el amor desconsolado, para rescatar a su muerta mujer Eurídice. Con el poder

---

<sup>391</sup> **Figura 25:** Conjunto estatuario de Orfeo junto a dos Sirenas, en terracota y pigmentos, encontrada en el sur de Italia, Taras, la actual Tarento. Datada entre el 300 y el 350 a. C. Número de catálogo: 76.AD.11. The Paul Getty Museum, Malibú. © 2014, The J. Paul Getty Trust. Todos los derechos reservados.

heroico de su música entenece el corazón divino de Hades y el de Perséfone, señores absolutos del Allende y de las almas que allá moran, los cuales permiten que Eurídice vuelva junto a él a la vida del Aquende; sólo le ponen una condición para que su deseo se cumpla en plenitud, a saber, mientras dure el camino de salida del Hades, no debe girarse a contemplar a su mujer que camina tras de él. Falló en su propósito, no atemperando sus deseos, pues volviéndose a mirar a Eurídice, ésta vuelve al reino de las sombras irremisiblemente. Orfeo acabó muriendo despedazado por mujeres tracias, o por las ménades, “las que desvarían”, relacionadas con el culto báquico. Éstas serían las líneas básicas del denominado mito de Orfeo. Este mito nos llega, en su forma literaria más elaborada, del decir poético de dos poetas latinos: Ovidio y Virgilio<sup>392</sup>, esto es, el mito “canónico” de Orfeo (en el que ni se menciona la aventura argonáutica de nuestro héroe junto a Jasón y los demás argonautas) en su más destacada forma literaria nos llega desde los albores de la época imperial romana. Del nombre de Orfeo no hay rastro en la poesía hesiódica, así como en la homérica tampoco lo hallamos<sup>393</sup>. La más antigua reseña al nombre de Orfeo está datada entre el siglo VIII y VII a.C. y está enmarcada en la tradición argonáutica, proviene del poeta Eumelo de Corinto, uno de los posibles autores, junto a Homero y a Agias de Trecén, de los perdidos y afamados *Nostoi*<sup>394</sup>. En el siglo VI a. C., como ya se indicó anteriormente<sup>395</sup>, Íbico de Regio nombra de manera menos que breve al héroe-poeta en relación a su extenso renombre, que se extiende no sólo al tiempo de Íbico, sino que ya en el lejano pasado era así. En lo que a mitos se refiere, la tradición argonáutica bien pudiera ser el marco en que se generará la fama del

---

<sup>392</sup>Cfr. Ov. *Met.* X.1-11.84; Vir. *G.* VI. 453-525.

<sup>393</sup> “Orfeo, aunque en la saga argonáutica destaca entre los diversos héroes que, a modo de “auxiliares especializados”, acompañan al jefe de la expedición, no es su protagonista, un papel que le corresponde a Jasón. De ahí que no aparezca mencionado ni en las referencias homéricas ni en las hesiódicas, ni entre los fragmentos conservados de las *Naupactias*.” VV.AA. (2008) *Orfeo y la tradición órfica*. I. *Un reencuentro*. Alberto Bernabé IV. *Viajes de Orfeo* p.63. Akal. Madrid, 2008.

<sup>394</sup> Lo que sabemos de la trama de este ciclo trágico de los *Retornos*, se debe al resumen de la misma atribuida a un tal Proclo y que está referido en una *Crestomatía*, a aquél atribuida. Existen otras noticias y referencias antiguas a los *Nostoi*, pero ninguna tan extensa como lo susodicha.

<sup>395</sup> Cfr. *Supra* nota 361.

héroe-músico a la que Íbico se refiere. Sin duda, el mito de los Argonautas es antiguo, pero la primera mención a Orfeo como participante de tal expedición a la Cólquide nos la da Píndaro de manera, digamos, indirecta, y la narración de tal viaje como Orfeo de protagonista es relativamente tardía; señala Guthrie: *“Referencias a la expedición de Jasón y los Argonautas en busca del Vellocino de Oro son frecuentes en la literatura griega desde Homero y Hesíodo en adelante. Empero, quedan solo como referencias aisladas e insatisfactorias hasta la época de Píndaro, quien nos proporciona la primera tentativa de una historia conexa e, incidentalmente, la primera mención de Orfeo como participante. (...) Aparte de la narración lírica de Píndaro, que constituye simplemente un episodio en el cuerpo de un poema cuyo objeto es la glorificación de un vencedor en los juegos píticos, tenemos que basarnos en amplia medida en poemas épicos de fecha tardía, los Argonautiká de Apolonio de Rodas (240 a. C.) y Valerio Flaco (ca. 80 d. C.), y el poema órfico anónimo, quizá de época tan baja como el siglo IV d. C., que narra en primera persona las aventuras de Orfeo con los héroes. Esto, con ocasionales referencias en algunos de los prosistas posteriores, constituye la suma de nuestras autoridades acerca de sus actividades en el viaje.”*<sup>396</sup>.

En el poema de Apolonio de Rodas que cita Guthrie, y en el poema anónimo conocido como: Ὀμφέως Ἀργοναυτικά, son más que indetificables elementos propios a la doctrina del culto órfico; la *Argonautica órfica* tiene una extensión de unos mil trescientos setenta y siete versos<sup>397</sup>. Asimismo, si buscamos el referente iconográfico más antiguo sobre Orfeo y la Argos, que haya llegado hasta nosotros, éste lo hallamos en una metopa del Tesoro de los Sicionios de Delfos<sup>398</sup>, datada en el siglo VI a. C., cerca del año 570, y a excepción de un ánfora etrusca del Museo de Würzburg del siglo

<sup>396</sup> Guthrie, W. K. C. (1952) *Orfeo y la religión griega*. III. *Orfeo y su historia*. pp.79-80. Traducción Juan Valmard. Siruela. Girona, 2003.

<sup>397</sup> Cfr. Porfirio. *Vida de Pitágoras. Argonauticas órficas. Himnos órficos*. Traducción y notas M. Periago Lorente. pp.60-74. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>398</sup> Cfr. *supra* notas 361 y 363.

VII a. C, la representación del poeta-héroe parece desaparecer de las expresiones pictóricas de los artistas griegos. Sólo se da la posibilidad de que tanto en un conjunto de terracota del siglo IV a. C, en el que aparece un citarista, sin identificar, al lado de las temibles Sirenas (Figura 25), así como en un lécito ático del siglo VI, con parecida representación, sean otras iconografías de Orfeo.

Las *Argonáuticas* del siglo III a C., escritas por Apolonio de Rodas, nos sirven para vislumbrar y categorizar los rasgos esenciales del personaje Orfeo, ya bajo su referente del culto órfico, que podemos reseñar en dos atributos principales, a saber: músico sobrehumano, así como de hombre ducho en las formas de devoción y transmisor de ritos (τελεταί). Apolonio, además, en su epopeya<sup>399</sup> nos muestra un detalle que asocia a la poesía cosmogónica y a la teogónica (como la del poema comentado en el Papiro Derveni<sup>400</sup>) con la poesía-música de Orfeo. No son precisamente la fuerza y la pericia guerrera los atributos heroicos de Orfeo, lo cual le confiere un cierto aire de héroe extraño, peculiar si así se prefiere, en relación con los demás héroes de la epopeya. En la Argo, Orfeo servía de cómitre y su manera musical de ejercer tal función distaba con mucho de la usanza de un cómitre al uso; señala Bernabé: “(...) frente a la rítmica y agotadora cadencia del cómitre real, la música de Orfeo tienen un valor lenitivo, mágico, que permite a los marineros remar sin esfuerzo.”<sup>401</sup>. Empero, la música órfica era una de las más potentes y mágicas armas de entre las que contaban los argonautas. Nada podían hacer espadas, hachas, lanzas y flechas con sus afilados hojas contra un enemigo terrible y sobrehumano: las Sirenas (Σειρήνες<sup>402</sup>). La leyenda más pretérita<sup>403</sup> a

---

<sup>399</sup> Cfr. Apol. Rod., Arg 1.536 ss.

<sup>400</sup> Cfr. *supra* notas, 261, 263 y 265.

<sup>401</sup> VV.AA (2008) *Orfeo y la tradición órfica*. I. *Un reencuentro*. Alberto Bernabé IV. *Viajes de Orfeo*. 3.2 *Funciones de Orfeo*. p.65. Akal. Madrid, V. 8642008.

<sup>402</sup> Cfr. Grimal, P. *Diccionario de Mitología griega y romana*. *Sirenas* (Σειρήνες) p. 483-484. Traducción F. Payarols. Paidós. Barcelona, 1981.

<sup>403</sup> Las posiciones al respecto si las Sirenas pertenecen o no al núcleo primordial de la rancia leyenda de los Argonautas varían por autores. Señala Bernabé: “*Graf, siguiendo a Meuli, considera que las Sirenas pertenecen al fondo más antiguo de la saga argonáutica, que se remonta a una época anterior a al*

tenor de estos seres, con medio cuerpo de mujer y el otro medio de ave<sup>404</sup>, las situa en una isla mediterránea<sup>405</sup>, en ella, mediante el poder de la música, atraían a todo nauta que pasara por allá, de tal manera que por aquellas latitudes los naufragios y las zozobras eran muchos, y de los marineros que allá sucumbían las sirenas hacían su alimento.

**Figura 25**<sup>406</sup>:



Aunque la leyenda es antigua, la primera mención a ellas se da en la *Odisea*<sup>407</sup>. En lo que se refiere a las Sirenas en las *Argonáuticas*, decir que sólo el dominio

---

*Odisea. Y Meuli cree incluso que Orfeo fue introducido en la saga a la par que las Sirenas.* VV.AA (2008) *Orfeo y la tradición órfica. I. Un reencuentro*. Alberto Bernabé IV. *Viajes de Orfeo. 3.3 Orfeo y las Sirenas*. p.67, y nota 42. Akal. Madrid, 2008.

<sup>404</sup> La iconografía griega de las Sirenas, mitad mujeres, mitad aves, es de procedencia oriental. “La iconografía de las sirenas como mujeres-ave tiene su origen en los modelos dados por el arte de las culturas orientales del Mediterráneo en la antigüedad, el Próximo Oriente y Egipto, civilizaciones en las que resultaba habitual la presencia de seres de naturaleza híbrida. El simbolismo de estas criaturas es diverso, aunque en Egipto sus imágenes fueron utilizadas para representar el Ba o alma del difunto, por lo que su presencia fue muy acostumbrada en contextos funerarios o en la decoración de los sarcófagos, de acuerdo con el principio del decoro.” Rodríguez López, M. I (2007) *La música de las Sirenas. La formación de la iconografía*. p.5. Departamento de CC. Y TT. Historiográficas y Arqueología. Publicado en Cuadernos de Arte e Iconografía. Fundación Universitaria Española. Madrid, Tomo XVI, N.32, segundo trimestre de 2007)

<sup>405</sup> En la poesía latina, Virgilo *Eneida* V. 864, este lugar les conocido como: “*sirenum scopli*”. Se suele vincular la isla de Sorrento con aquel lugar.

<sup>406</sup> **Figura 25**: Anillo de oro con imagen de Sirena como sello. Dimensiones: 1,4 x1 cm. Hallada en Grecia, datada *circa* 500 a. C. Getty Villa, Galerie 212, Coins, Gems and Jewelry.The Paul Getty Museum, Malibú. © 2014, The J. Paul Getty Trust. Todos los derechos reservados.



sobrehumano de Orfeo con su música es capaz de vencer a las terribles criaturas, en la *Odisea*<sup>408</sup> la astucia de Ulises, que hace que sus compañeros se tapen los oídos con cera, será la que las venza. Así, de la referencia en la epopeya, con el tiempo, las Sirenas pasarán a ser personajes relacionados con el Más allá, y, por ende, con la escatología; señala Grimal: “*En las especulaciones escatológicas posteriores a la epopeya, las sirenas fueron consideradas como divinidades del más allá, que cantaban para los bienaventurados en las Islas Afortunadas. Pasaron a representar las armonías celestiales, y como tales aparecen a menudo en los sarcófagos.*”<sup>409</sup>. A tenor que se considera que el culto órfico practica una religión que basa su conocimiento doctrinal en la interpretación alegórica de la palabra órfica, señaladamente, se puede ver esto mismo en la transfiguración que hacen las Sirenas primitivas, seres híbridos del mito, que se convertirán bajo el uso e interpretación de la escatología órfica-pitagórica en representación de la armonía celeste. Esto queda claro y ejemplificado en Platón, *República* X, 617 a-b<sup>410</sup>, en el mito escatológico de Er el armenio, el cual se dice que las Sirenas están vinculadas al movimiento planetario, y, por extensión, al sonido que producía tal desplazamiento. Según Platón, desplazamiento que se sustenta y rige por la armonía musical de los planetas, la armonía de las esferas, inaudibles para el hombre,

---

<sup>407</sup> Dice Grimal a propósito de la antigüedad de la leyenda de los Argonautas: “*Esta leyenda, muy compleja, es anterior, en su núcleo primitivo, a la redacción de la Odisea, la cual registra las hazañas de Jasón. Para nosotros, su celebridad se debe principalmente al largo poema erudito de Apolonio de Rodas, que la narra en detalle. En la antigüedad gozó de gran popularidad y acabó por constituir un ciclo al que se vincularon, mejor o peor, gran número de leyendas locales. Al igual que los poemas homéricos, de las aventuras del Argo se extrajeron obras teatrales y poemas de toda clase. Sobre todo el tema de Medea sedujo a los poetas.*” Grimal, P. *Diccionario de Mitología griega y romana. Argonautas (Ἀργοναῦται)* p. 51. Traducción F. Payarols. Paidós. Barcelona, 1981.

<sup>408</sup> Cfr. *Odisea*, XII.

<sup>409</sup> Grimal, P. *Diccionario de Mitología griega y romana. Sirenas (Σειρήνες)* p. 484. Traducción F. Payarols. Paidós. Barcelona, 1981.

<sup>410</sup> “Κυκλεῖσθαι δὲ δὴ στρεφόμενον τὸν ἄτρακτον ὅλον μὲν τὴν αὐτὴν φορᾶν, ἐν δὲ τῷ ὅλῳ περιφερομένῳ τοὺς μὲν ἐντὸς ἐπτὰ κύκλους τὴν ἐναντίαν τῷ ὅλῳ ἡρέμα περιφέρεσθαι, αὐτῶν δὲ τούτων τὰ χίστα μὲν ἰέναι τὸν ὀγδοὸν, δευτέρους δὲ καὶ ἅμα ἀλλήλοις τὸν τε ἕβδομον καὶ ἕκτον καὶ πέμπτον [τὸν] τρίτον δὲ φορᾶ ἰέναι, ὡς σφίσι φαίνεσθαι, ἐπανακυκλούμενον τὸν τέταρτον, τέταρτον δὲ τὸν τρίτον καὶ πέμπτον τὸν δευτέρον. Στρέφεσθαι δὲ αὐτὸν ἐν τοῖς τῆς Ἀνάγκης γόνασιν. Ἐπὶ δὲ τῶν κύκλων αὐτοῦ ἄνωθεν ἐφ’ ἐκάστου βεβηκέναι Σειρῆνα συμπεριφερομένην, φωνὴν μίαν ἰεῖσαν, ἓνα τόνον· ἐκ πασῶν δὲ ὀκτῶ οὐσῶν μίαν ἁρμονίαν συμφωνεῖν.” *Le République: Livre X*, Traducción V. Cousin. Rey et Gravier libraires. París, 1834.

no así, como muestra la tradición doxográfica pitagórica, para Pitágoras (el samio era el único que podía escuchar la música de las esferas). Mas, retornando a Platón momentáneamente, las Sirenas-notas musicales, en número de ocho, en su armonía generaban un acorde perfecto. Para los intereses y propósitos a estas alturas de nuestro trabajo, baste señalar que el papel de las Sirenas como elemento escatológico, alegoriza órficamente conceptos astronómicos o cosmológicos, y que esta función alegórico-simbólica ya se cumplía antes del tiempo de Platón, como demuestran distintos artefactos funerarios y no funerarios griegos en los cuales la iconografía de las Sirenas es precisamente esa. Señala a este respecto Rodríguez López: “*La iconografía de los contextos funerarios con representación de sirenas es, no obstante, anterior al citado texto de Platón y se da especialmente en los lecitoi, formas cerámicas que, como es sabido, estuvieron asociadas a los rituales funerarios*”<sup>411</sup>.

Incluso se tiende a identificar, gracias a las *Argonáuticas*<sup>412</sup>, siglo III a. C., de Apolodoro de Rodas, a tres Sirenas con un instrumento musical exclusivo a cada una de ellas vinculado, a saber, la lira, la propia voz natural y la flauta. Dice Grimal: “*Según Apolodoro, una tocaba la lira, otra cantaba, y la tercera tocaba la flauta.*”<sup>413</sup>. El problema radica en que existen varios artefactos arqueológicos del siglo VI a. C. que ya nos muestran a tres sirenas en las que se identifica el uso de una lira y una flauta (Figura 26 y Figura 27).

---

<sup>411</sup> Rodríguez López, M. I (2007) *La música de las Sirenas. Contexto funerario: La armonía de las esferas*. p.9. Figuras 10 y 9. Departamenteo de CC. Y TT. Historiogáficas y Arqueología. Publicado en Cuadernos de Arte e Iconografía. Fundación Universitaria Española. Madrid, Tomo XVI, N.32, segundo trimestre de 2007)

<sup>412</sup> Apol. Rod., *Arg.* IV, 895.

<sup>413</sup> Grimal, P. *Diccionario de Mitología griega y romana. Sirenas* (Σειρήνες) p. 483. Traducción F. Payarols. Paidós. Barcelona, 1981.

**Figura 26:**<sup>414</sup>



**Figura 27**<sup>415</sup>:



<sup>414</sup> **Figura 26:** Oinochoe, con representación de la Sirenas. Datada siglo VI a. C., año 525. Colección Callimonopoulos, New York. Cfr. *Infra* nota 422.

<sup>415</sup> **Figura 27:** Copa de Atenas de figuras negras representado a las tres Sirenas con instrumentos musicales. Datada en el siglo VI. Metropolitan Museum, New York. Cfr. *Infra* nota 422.

Así, podemos asegurar, tal y como los artefactos arqueológicos demuestran, que trescientos años antes que Apolodoro relacionara a las Sirenas con los susodichos instrumentos musicales, esta relación ya era motivo iconográfico tradicional<sup>416</sup>. Además, existen monumentos y motivos en ofrendas funerarias muy antiguas que también así lo demuestran<sup>417</sup>. A las Sirenas su presencia como icono funerario las vincula con el Allende, y el Allende se vincula con Orfeo, el cual, como hemos visto, se vincula con las Sirenas, y a éstas desde la especulación filosófica, como hemos barruntado, se las relaciona con los movimientos planetarios y con ocho notas musicales que forman un acorde perfecto.

El Allende, precisamente, es el principal escenario de sentido en el siguiente mito potente vinculado con Orfeo; este sentido es la catábasis, y el mito es del Orfeo y Eurídice<sup>418</sup>. La mitología helena muestra que para los dioses ctónicos que un vivo (ya sea éste un héroe) cruce las entradas, *motu proprio*, del Hades para devolver al Aquende un alma muerta es, sin duda, una manifestación de ὕβρις. El viaje de Orfeo al Hades obedece a los propios deseos e intereses del héroe-músico; su catábasis, a los ojos de los dioses, es ilícita<sup>419</sup>. De hecho, la pretensión de devolver a un muerto a la vida física en sí misma implica que el mortal quiere equiparse en poder a los dioses. Orfeo pretendió devolver a la vida a Eurídice.

---

<sup>416</sup> Para un estudio de la iconografía de las sirenas, Cfr. Ruiz González, H. *Estudio estadístico de la iconografía de las Sirenas en la cerámica ática arcaica y clásica*. Fuente en internet: <http://fradive.webs.ull.es/sem/sirenas.htm>

<sup>417</sup> Cfr. Rodríguez López, M. I (2007) *La música de las Sirenas. Contexto funerario: La armonía de las esferas*. Departamento de CC. Y TT. Historiográficas y Arqueología. Publicado en Cuadernos de Arte e Iconografía. Fundación Universitaria Española. Madrid, Tomo XVI, N.32, segundo trimestre de 2007)

<sup>418</sup> El desarrollo literario del tema de Orfeo y Eurídice halla su mayor elaboración en el periodo alejandrino, siendo que la versión del mito más redonda que ha llegado hasta nosotros es la que nos da Virgilio en el libro IV de sus *Geórgicas*. Cfr. Grimal, P. *Diccionario de Mitología griega y romana. Orfeo (Ορφεύς)* p. 392. Traducción F. Payarols. Paidós. Barcelona, 1981.

<sup>419</sup> "(...) hay una clara línea divisoria entre los personajes que descienden al Más Allá introducidos por una divinidad y, por tanto, de un modo lícito (Heracles, Odiseo, Eneas), y quienes lo hacen por decisión propia, y por tanto de un modo ilícito (Pirítoo). La tónica clara que encontramos es que quienes lo hacen de modo lícito y con la ayuda divina pueden volver y consiguen su propósito, mientras que quien lo hace de modo ilícito fracasa y se ve obligado a quedarse en el inframundo." VV.AA (2008) *Orfeo y la tradición órfica. I. Un reencuentro*. Alberto Bernabé IV. *Viajes de Orfeo. 4. El viaje al Más Allá*. p.69. Akal. Madrid, 2008.

La sabiduría de los muertos significa el conocimiento del arcano que rige la vida y la muerte. El culto a los muertos, con sus revelaciones oraculares, espectrales u oníricas ya hace alusión a un saber de los difuntos, el cual es transmitido a los vivos de manera indirecta y extraordinaria. Consecuentemente, todo aquel vivo que descienda al Hades, por el mero hecho de viajar a aquel lugar, se diferencia de los demás mortales por el conocimiento de la “vida” en el Allende que le da su experiencia mística adquirida en tal “metaviaje”. El conocimiento de las cosas del Hades, es un saber único entre todos los saberes, y quién lo atesora, es un sabio único entre todos los sabios; Orfeo es un héroe escatológico y el conocimiento órfico es escatológico y esotérico. Los secretos del Hades, los destinos y las suertes del alma y el recuerdo de todas estas cosas son el verdadero pilar, y motivo principal, del mito de Orfeo y Eurídice, más que la aventura mítica en sí, la cual es del todo contextual. Uno de los secretos del inframundo que abre la llave de todos los demás secretos, tiene que ver con la noción de tiempo. En el mundo de los vivos el conocimiento se da en y con el tiempo, mientras que en el Hades el tiempo no es, y, por ende, el conocimiento siempre es; advierte Bernabé: *“Y es que el Más Allá, al estar situado fuera del tiempo (el tiempo es propio del mundo humano), es ajeno a la necesidad de que las cosas suceden unas antes y otras después. Es allí donde pueden conocerse todas las cosas, porque no existen ni pasado ni presente ni futuro.”*<sup>420</sup>. El tiempo hace al conocimiento parcial, la ausencia de temporalidad hace que el conocimiento sea atemporal. Por ende, el Hades es sinónimo de sabiduría absoluta<sup>421</sup>. Esta verdad oculta sobre el mundo de los vivos y el de los muertos, necesariamente, implica, a su vez, que el cuerpo físico, que depende del tiempo marcado en su procesos naturales, no tiene existencia posible en aquel lugar donde el tiempo no es, sólo el alma tiene allá su lugar natural, pues ésta es la que conoce y no el

---

<sup>420</sup> *Ibid.* p.68.

<sup>421</sup> Esta idea, a la que habremos de volver, la recoge Platón vertida sobre el dios Hades, en su *Crátilo* 403a-404b.

cuerpo; sólo ésta conoce los dos mundos, el del conocimiento parcial y el de conocimiento absoluto, respectivamente, el mundo temporal y material y el mundo atemporal e inmaterial. Permítasenos, a este respecto, cierto bien intencionado desvarío: cuánto recuerda, en sus rudimentos, esta separación de la realidad del culto órfico al κόσμος ὀρατός y al κόσμος νοητός platónicos. ¿Cuánta inspiración de las secretas doctrinas de este culto órfico hay en lo más elevado de la alta filosofía platónica?

La decisión de Orfeo de bajar al Hades, implica una alteración del divino y harmónico orden de las cosas, esto es, una perturbación cósmica. Por amor y con la magia de su música, Orfeo está decidido a contravenir la naturaleza; pretende violar la frontera de la vida y la muerte, yendo contra las mismas Moiras. Aun así, Orfeo llega a conseguir, por encima de su desmesura, que los divinos reyes de los muertos Hades y Perséfone, sugestionados por el canto y la lira<sup>422</sup> del héroe enamorado y transgresor, le concedan devolver a la vida a Eurídice. Si bien pudiera parecer, al menos momentáneamente, que Orfeo consigue romper el orden divino, el desenlace y muerte de Orfeo, en cambio, nos dicen lo contrario. El cosmos en su esencia ordenada necesita del fracaso de Orfeo. Y así será. Orfeo no cumple con la única condición que le es impuesta por el Zeus Ctónico: no girarse a mirar a Eurídice hasta llegar al mundo de los vivos; Orfeo que ha bajado al Hades, que ha conseguido conmover a los dioses subterráneos, los cuales le conceden su deseo, mediante el canto mágico, es del todo incapaz de respetar y cumplir la sencilla tarea de no mirar a Eurídice durante un breve lapso. Orfeo habrá de volver solo del Más Allá, pero, eso sí, mucho más sabio. Este crucial trazo que pone un acento fuerte en la sabiduría escatológica, es el que hace de

---

<sup>422</sup> La mención de la lira asociada a Orfeo conecta al héroe-músico con el dios Apolo; dice Molina Moreno: “El uso de la lira como instrumento cultural y catártico era propio de la órbita de Apolo y, más concretamente, del pitagorismo, y lo mismo ocurre con el carácter mesurado y pacificador de la música de Orfeo. Sin embargo, el marco religioso al que pertenece Orfeo era sobre todo el de los misterios, especialmente los dionisiacos, en los que la música no era de la misma índole que las fuentes del mito atribuyen a Orfeo, aunque compartía con esta la intención catártica.”. VV.AA. (2008) *Orfeo y la tradición órfica*. I. *Un reencuentro*. Molina Moreno, F. III. *La música de Orfeo*. 5. *La seducción de lo sobre natural*. p.55. Akal. Madrid, 2008.

Orfeo el “santo patrón” sobre el que los órficos levantaron su culto; Orfeo no sólo es testigo del Allende y sus verdades, sino, posiblemente, el que mejor las puede transmitir mediante la revelación misteriosa musical, no en vano no hay poeta-músico como él, ni, por extensión, música como la suya.

La música de Orfeo preserva la antiquísima concepción helena de la misma, a saber: música y poesía, son la música como un arte absoluto; Orfeo, como resalta la mitografía, es el representante de esa antigua concepción. En efecto, en la música de Orfeo, aquella de la que nos habla la mitología, son reconocibles tanto elementos apolíneos, como dionisiacos, los unos en el uso de la lira, por poner un caso, y, los otros, en el uso catártico de lo musical<sup>423</sup>. Tanto la música, en su forma canora, como la poesía tienen su principal instrumento en la voz humana. El canto de Orfeo va acompañado instrumentalmente por la lira<sup>424</sup> (λύρα), y aunque la lira está asociada a la poesía épica<sup>425</sup>, como sabemos, los temas de la música órfica son diferentes a aquéllos, pues en ésta predominan las temáticas teológicas, antropogónicas, cosmológicas y escatológicas<sup>426</sup>. No obstante, la poesía denominada “órfica” compartirá con la poesía del *Épos* su forma de versificación, a saber, hexamétrica. La música del Orfeo del mito, en la que música vocal e instrumental son una misma cosa sin preeminencia una sobre la otra (cosa que cambiará entre los helenos de la Época Clásica, los cuales harán de la

---

<sup>423</sup> Cfr. *supra* nota 422.

<sup>424</sup> La mitología helena atribuye la invención de la lira a Hermes, el cual se la troca a Apolo por el caduceo. Es al dios Dyehuty, en los mitos egipcios, al que se considera el inventor de la lira. En la cultura hebrea el rey David tañía la lira (kinnor) en la corte de Saúl. Como hemos visto la lira estaba asociada a las Sirenas. Cfr. *supra* nota 417; Figuras 27 y 28.

<sup>425</sup> La poesía lírica monódica también utiliza la lira y el canto como medios de expresión de su arte.

<sup>426</sup> Y aunque el sonido del bronce o la ausencia de la lira eran los sonidos más y menos arraigados en los cantos fúnebres o en la invocación a los dioses del inframundo en la más antigua Grecia, la lira acabará siendo un instrumento musical *psicopómico* en el contexto, o contextos, órfico-pitagórico; señala Molina Moreno: “Pero donde tenía más sentido el uso de la música de lira, para guiar las almas al Más Allá o para asegurar su inmortalidad, fue en el ámbito del pitagorismo. Los pitagóricos situaban la sede de las almas en los astros o, más en general, en el mundo celeste. Y la lira al reproducir la armonía de las esferas, era una imagen de ese mundo celeste y, en consecuencia, era también el instrumento adecuado para indicar al alma su destino post mortem. Con esa creencia pueden relacionarse las representaciones y ofrendas de liras en la iconografía sepulcral y en los ajuares funerarios, (...)”VV.AA (2008) *Orfeo y la tradición órfica. I. Un reencuentro*. Molina Moreno, F. III. *La música de Orfeo. 5. La seducción de lo sobre natural*. p.51. Akal. Madrid, 2008.

música instrumental, como acaecerá en la Tragedia ática, un mero acompañamiento para la música vocal<sup>427</sup>), es un arte que va más allá de lo humano, es una arte que se sustenta en lo mágico, esto es, la música de Orfeo es encantamiento, de una fuerza y poder tales, que no sólo hombres caen bajo su influjo, sino que Sirenas y dioses son susceptibles de caer en él. La figura de Orfeo representa uno de los exponentes de la mitología de la música para los helenos (mitología que se expresa, en su origen y contexto, en la música), y sobre ese mimbres se urdirá la filosofía de la música entre los griegos (tan pitagórica, tan platónica, tan aristogénica); filosofía que mediante la explicación musical abordará, entre otros *discursos*, la cosmología, la astronomía, la psicología, o la medicina. Sin duda, en la música de Orfeo hay un componente, en su trasfondo mítico, que alude al carácter civilizador del héroe-poeta; la música es el baremo de la sofisticación rítmica y melódica de una civilización, y la música en Orfeo busca, además, la paz. Nos dice acertadamente Guthrie: “*El influjo de Orfeo estuvo siempre del lado de la civilización y de las artes de la paz.*”<sup>428</sup>. Aunque una cosa es la música de Orfeo analizada a la luz de los mitos que la expresan, y otra, muy distinta, es asegurar si en el culto y ritos órficos la música tenía una relevancia considerable, y, si era tal que así, cómo era ésta. Sería impensable, al menos así lo creemos nosotros, imaginarse un culto enmarcado en la antigüedad y de pretendida vocación catártica sin elementos musicales vocales bien concretos y empleados como medio religioso; no obstante, los testimonios del uso musical en el orfismo brillan por su ausencia. La teoría musical, que deba nacer de la práctica musical, es fruto de la especulación filosófica propia al pitagorismo, al menos, así la tradición doxográfica nos lo ha transmitido, como nos ha transmitido la vinculación órfica-pitagórica, así, cabe la posibilidad que los

---

<sup>427</sup> Cfr. Aristóteles, *Pol.* 1450a.

<sup>428</sup> Guthrie, W. K. C. (1952) *Orfeo y la religión griega*. III. *Orfeo y su historia*. p.93. Traducción J. Valmard. Siruela. Madrid, 2003.



testimonios sobre el uso musical en el orfismo están implícitos en el uso, tanto práctico como teórico, pitagórico, o al menos en uno de ellos.

Hemos tratado, de manera general, en este apartado dedicado al orfismo entre las religiones griegas, el contexto religioso y cultural del mundo heleno como marco global de lo sagrado, sobre el cual, entre otros, el culto órfico-báquico surge y se desarrolla; hemos especificado el origen del héroe (como persona conceptual del mito) Orfeo; así como, analizado brevemente sus dos leyendas más significativas; también hemos estudiado someramente algunos de los hallazgos arqueológicos que en nuestra época barajamos para estudiar el orfismo. Por tanto, tan sólo nos resta adentrarnos en el cuerpo doctrinal que se asocia al orfismo como entidad definida cultural, para así dar por concluida nuestra presentación de “las cosas de Orfeo”. Las doctrinas místicas de los órficos, a pesar de estar bajo los auspicios del saber escatológico y de tener su visión en un futuro donde el tiempo no existe, son unas doctrinas de vida, de vida pía, esto es, toda doctrina órfica está planteada para consolidar y transmitir una forma de vivir la vida: la vida órfica. Así, podemos señalar que uno de los fines del orfismo, o una de sus funciones principales, es constituir y ejercer una didáctica moral y emocional en el presente de lo vital<sup>429</sup>, sancionada y avalada en lo cultural y en la creencia religiosa soteriológica de un futuro *postvital*.

Algunos aspectos de aquello que fuera la forma de vida órfica, los hallamos explicados o referidos, por contraposición a otro grupo humano de un tiempo remotísimo, en el Libro VI, 782c<sup>430</sup>, de las *Leyes* de Platón. En el marco contextual del texto platónico, dos de los tres ancianos caminantes-dialogantes, Clinias y el ateniense,

---

<sup>429</sup> Cfr. *supra* notas 313 y 314.

<sup>430</sup> “τὸ δὲ μὴν θύειν ἀνθρώπους ἀλλήλους ἔτι καὶ νῦν παραμένον ὀρῶμεν πολλοῖς· καὶ τοῦναντίον ἀκούομεν ἐν ἄλλοις, ὅτε οὐδὲ βοῶς ἐτόλμων μὲν γεῦεσθαι, θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖσι ζῶα, πέλανοι δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἀγνὰ θύματα, σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὡς οὐχ ὄσιον ὄν ἐσθίειν οὐδὲ τοῦς τῶν θεῶν βωμοῦς αἵματι μιαίνειν, ἀλλὰ Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίγνοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοῦναντίον πάντων ἀπεχόμενοι.”. *Les lois* vol. VI. Livre VII, 782c. Traducción V. Cousin. Rey et Gravier libraires. París, 1834.

abordan la cuestión de la alimentación y el sacrificio ritual en un tiempo de la historia humana muy pretérito, donde los animales no eran del todo los que nosotros conocemos hoy. Un tiempo en el que recién se conocían los “dones de Deméter y Core”, estos son, entre otros, los olivos. Un tiempo donde acaban de nacer las, hasta entonces desconocidas, vides. Un tiempo en el que se hacían sacrificios humanos<sup>431</sup> (cosa que según nos dice Platón parece ocurrir aún en su época, 782b). Un tiempo en el que otros hombres, distintos a los que sacrifican y se nutren de lo animado, animales y personas, ofrendaban a los dioses, frutos, miel y *pélanos*<sup>432</sup>. Las ofrendas de estos hombres que se abstendían de lo animado son ἄγνᾶ<sup>433</sup>, esto es: “puras”, y por comparación, las de los hombres que sólo se nutrían y sacrificaban de lo animado debían ser impuras. Para los oferentes puros la sangre del sacrificio animal manchaba las aras divinas sacrílegamente, y la ingesta de lo animado era un vil acto de impureza. De lo que se sigue que los oferentes puros eran vegetarianos. A estos hombres seguidores de lo “puro” de un tiempo pasado, dice Platón que tenían (hete aquí la contraposición) una cierta forma de “vida órfica”. Así, el culto órfico tenía como una de sus doctrinas sagradas abstenerse de alimentarse y sacrificar seres animados. Esta vida vegetariana les distinguía de los báquicos, y de todo culto que sacrificará animales, así como de todo aquel que mantuviera una dieta alimentaria en que la carne fuera imprescindible<sup>434</sup>.

---

<sup>431</sup> Cfr. *supra* nota 366.

<sup>432</sup> Pasta cuasi líquida que era arrojada al fuego como ofrenda, nunca era utilizada como alimento. Se componía de semilla adormidera de amapola, miel, harina y aceite.

<sup>433</sup> El uso de este término en el texto platónico que estamos comentando se vincula con el uso cultual específico del mismo propio a los órficos. Cfr. Platón, *Leyes*, VI, 728c, nota 147. p. 493. Traducción y notas F. Lisi. Gredos. Madrid, 1999.

<sup>434</sup> No existe noticia alguna que nos diga que entre los tracios se practicaba el vegetarianismo, dato que quizás sirva para seguir desconsiderando el presumible origen del orfismo en tierras Tracias. Desde luego no es un dato concluyente, pero sí digno de considerarse. Además, como vimos en la narración que nos da Heródoto (Cfr. *Supra* nota 370) sobre la ceremonia de envío de mensajero al dios Gelbeisis-Zalmoxis, entre los tracios se daba el sacrificio humano, cosa, como estamos estudiando, del todo impura para un órfico.

Ya señalamos, cuando abordamos los tipos de sacrificios ctónicos<sup>435</sup>, así como el sentido comunitario o asociativo del sacrificio en sí como elemento de lo religioso<sup>436</sup>, que de muy antaño, de tiempos prehelenos, venían los sacrificios no cruentos, y que había otros tipos de sacrificios, coetáneos a éstos, en el que se ofrendaba la vida animal o animada. Por ende, podemos señalar que estas formas órficas de doctrina se vinculan en su ascendencia con cultos ctónicos de traza y ascendencia agrícola<sup>437</sup>. Pero la dieta vegetariana de los órficos excluía a una leguminosa: el haba<sup>438</sup>, también el consumo de huevos<sup>439</sup> y beber vino. El hecho que los órficos se abstuvieran del vino nos hace ver de una manera más esotérica la asociación del vino con el dios Dioniso, pues Platón, en *Leyes* 672b<sup>440</sup>, nos dice en la voz del viejo ateniense que el estado de embriaguez que genera el consumo en exceso de vino es la manera que tiene el dios de los báquicos de desquitarse por sus sufrimientos pasados, aunque hay que advertir que lo que se dice sobre el dios Dioniso en este texto, según el viejo ateniense, es cosa de aquellos que piensan que se puede decir tal cosa sobre el dios y no de él. Aunque, como testimonian los restos arqueológicos como las lamillas de hueso de Olbia<sup>441</sup>, había una relación entre órficos y báquicos en lo cultural, sin duda, ésta se centraba en la cuestión escatológica y soteriológica que resume muy esquemáticamente el lema: “*Vida muerte vida Dioniso*”

<sup>435</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade, II.I.II Religión griega, una visión de conjunto. pp. 127-128.

<sup>436</sup> Cfr. *supra* notas 285 y 285.

<sup>437</sup> Cfr. *supra* nota 286.

<sup>438</sup> Cfr. Bernabe, A. (2004) *Poetae Epici Graeci Testimonia et fragmenta*, Pars II. Fasc.I, 648. *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, Monachii et Lipsiae, 2004-2005. Bibliotheca Teubneriana. K.G. Saur. Munich- Leipzig, 2004.

<sup>439</sup> Cfr. Macr. *Sat.* 7, 16, 8; Plut. *Quaest. Conv.* 635E.

<sup>440</sup> “Λόγος τις ἄμα καὶ φήμη ὑπορρεῖ πως ὡς ὁ θεὸς οὗτος ὑπὸ τῆς μητρῴας Ἥρας διεφορήθη τῆς ψυχῆς τὴν γνώμην, διὸ τὰς τε βακχείας καὶ πᾶσαν τὴν μανικὴν ἐμβάλλει χορείαν τιμωρούμενος· ὅθεν καὶ τὸν οἶνον ἐπὶ τοῦτ' αὐτὸ δεδώρηται. Ἐγὼ δὲ τὰ μὲν τοιαῦτα τοῖς ἀσφαλῆς ἠγουμένοις εἶναι λέγειν περὶ θεῶν ἀφήμι λέγειν, τὸ δὲ τοσόνδε οἶδα, ὅτι πᾶν ζῶον, ὅσον αὐτῷ προσήκει νοῦν ἔχειν τελεωθέντι, τοῦτον καὶ τοσοῦτον οὐδὲν ἔχον ποτὲ φέεται· ἐν τούτῳ δὴ τῷ χρόνῳ ἐν ᾧ μήπω κέκτηται τὴν οἰκείαν φρόνησιν, πᾶν μαίνεται τε καὶ βοᾷ ἀτάκτως, καὶ ὅταν ἀκταινώσῃ ἑαυτὸ τάχιστα, ἀτάκτως αὖ πηδᾷ. Ἀναμνησθῶμεν δὲ ὅτι μουσικῆς τε καὶ γυμναστικῆς ἔφαμεν ἀρχὰς ταύτας εἶναι.”. *Les lois* vol. II. Livre VII, 672b. Traducción V. Cousin. Rey et Gravier libraires. Paris, 1834.

<sup>441</sup> Cfr. *supra* nota 344.

órficos”<sup>442</sup>. Mientras que en las formas de vida, si es que existía una forma de vida báquica, se diferenciaban unos de otros notablemente, el vegetarianismo, la abstinencia de vino, los sacrificios a base de *pélanos*<sup>443</sup>, que significaban ser ἄγνῶ<sup>444</sup>, estaban en la antípoda de lo báquico. Así, podemos señalar que la vinculación entre báquicos y órficos se da en el cuerpo doctrinal de la creencia, antes que en lo ritual. Además, el exceso sexual es propio o está asociado al culto báquico, en cambio, podemos intuir, al menos por la indiscutible traza misógina que presenta el mito de Orfeo, así como el de Hipólito, que posiblemente el sexo entre los órficos estuviera tratado y considerado de manera rigurosa, cercana, quizás, a la abstinencia, o, en su defecto, a la castidad, pero esto sólo es una conjetura.

*Coram populo* el orfismo se presenta como una vida de renuncia, una vida de dejación de todo aquello que parece un placer para el resto de los hombres, vivida mediante la disciplina severa y el desapego a lo excesivo, sensual y corpóreo. La razón de tal escrupulosidad exacerbada en las normas de abstinencia de los apetitos, se halla en la doctrina psicológica soteriológica que fundamentaba parte del cuerpo de creencias del culto órfico. Dicha doctrina promulga que el alma está encerrada, como castigo, en el cuerpo, como lo está un prisionero en una cárcel, asimismo, el cuerpo preserva al alma en el mundo de lo temporal y físico, pues sin cuerpo el alma no se puede manifestar en el mundo de lo corpóreo, y, por ende, no podría vivir con la magnitud requerida tal punición condenatoria. Esta última disquisición intrinca esta doctrina órfica un poco más, si cabe, pues el cuerpo como manifestación física del alma, ya no sólo es “cárcel” sino que también resulta ser “signo” o “señal” del alma. Es a través de

---

<sup>442</sup> Cfr. *supra* nota 336.

<sup>443</sup> Cfr. *supra* notas 443 y 438; *infra* nota 492

<sup>444</sup> Cfr. *supra* nota 433.

Platón<sup>445</sup> que nos llega esta noticia; tanto en el *Gorgias*<sup>446</sup>, en el *Fedón*, en *Leyes* y en el *Crátilo*<sup>447</sup> se hace mención, además de ciertos análisis y consideraciones, a tal doctrina, y de cómo ciertos mitos o enseñanzas religiosas sobre este asunto son interpretados alegóricamente por exégetas órficos en círculos esotéricos<sup>448</sup> cultuales, que parecen tener su centro de influencia en la Magna Grecia, donde parece que lo órfico, así como lo escatológico, tenían un espectro de proyección bastante considerable. En efecto, la misma isla sícula era la isla de Perséfone, al igual que Deméter y su culto se vinculaban con la polis de Enna, e, incluso, con el tiempo se llegará a considerar a un lugar cercano a Cumas como una *plutonia*<sup>449</sup>. Dicha doctrina órfica<sup>450</sup> es referida por los términos helenos: “σῶμα/ σῆμα”. A su vez, el hecho que el alma estuviera presa en la vida terrena por una ley divina, implica que el suicidio para los órficos era algo indebidamente impío, como también se substrahe que la muerte es una liberación del tal castigo para el alma, la cual debe regresar a su verdadero hogar: el Allende.

Mas, según los órficos, qué de malo ha realizado el alma para ser castigada a residir en un cuerpo; cuál es su falta. La respuesta parece radicar en el mito de la muerte de Dioniso a manos de los terribles Titanes. Este mito y su significación arcana es el parámetro esencial sobre el cual los órficos plantean el vivir desde una actitud vital ascética ante una vida llena de dolores de toda índole, generalmente relacionados con el exceso desiderativo. Ésta es la verdadera piedra angular del culto y la vida órfica, en sus arquetipos escatológicos y antropogónicos, así como el centro sobre el que gira el modelo de vida órfica. En el mito de la muerte de Dioniso se infiere que los hombres

---

<sup>445</sup> Aristóteles refiere que esta doctrina, en la que se expresa que estamos aquí, en el Aquende, encerrados en un cuerpo como castigo a faltas gravísimas, está asociada con antiguos misterios y a ciertos grupos de mánticos. Cfr. Aristóteles fr.60 Rose.

<sup>446</sup> *Gorgias* 493a.

<sup>447</sup> *Crátilo* 400c

<sup>448</sup> Cfr. Platón *Fedón* 62 b

<sup>449</sup> Las plutonias son puertas al Hades en el mundo físico. Cfr. Virgilio *Eneida*, canto VI.

<sup>450</sup> Dicha doctrina no sólo es seguida y desarrollada por los órficos, los pitagóricos también la hicieron suya, muestra Platón en el *Fedón*.

nacieron de las cenizas de los Titanes, los cuales habían sido calcinados por el fulminante rayo de Zeus, pues éstos habían asesinado, descuartizado e ingerido el cuerpo del niño-dios Dioniso (de ahí, quizás, el rechazo órfico al sacrificio cruento de lo animado), al cual el dios de la égida le había otorgado el cosmos en su gobierno y regencia. Así, de la terrible y antecedente culpa de los Titanes, el hombre, creado a partir de las cenizas de los Titanes, que habían ingerido los restos de Dioniso, nace ya culpable, pero a su vez, en el hombre no sólo reside la culpa de los Titanes (lo que algún estudioso denomina “pecado antecedente”<sup>451</sup>), sino que además en él también está la divinidad de Dioniso. Señala Bernabé: *“Las consecuencias doctrinales de este origen de los hombres son varias. La primera es que, dado que en parte proceden de dioses (los Titanes y Dioniso lo son) y en parte de la tierra, tienen una parte inmortal y divina, el alma, y un parte mortal y corruptible, el cuerpo; la segunda es que el alma tiene un componente divino positivo, que procede de Dioniso, pero también otro componente divino negativo, resto de la “naturaleza titánica”, esto es de la soberbia de sus antecesores, los Titanes, que también eran dioses; la tercera, que el alma de los hombres, antes del propio origen de la especie, fue contaminada por el crimen de los Titanes, un crimen que los hombres heredan de su progenitores y que debía ser expiado”*<sup>452</sup> El castigo, para ser purgada la culpa heredada (o antecedente) que lleva el hombre en su esencia titánica, pasa por la palingenesia del alma, la cual es divina, por ende, inmortal, de cuerpo en cuerpo, de “cárcel” en “cárcel”, hasta que tras una vida, o vidas, dedicada a la purificación/iniciación en los misterios y en los preceptos rituales y vitales propios de la vida órfica, ésta se libera y purifica de este ciclo de reencarnaciones. Llegando a alcanzar, entonces y no antes, la verdadera vida que se da

---

<sup>451</sup> Cfr. Bianchi, U. (1996) “Péché originel et p'ché 'antécédent”. *Revue de l'Histoire des Religions* 170, pp. 117-126. París, 1996

<sup>452</sup> Bernabé, A. *Platón y el orfismo*. 8. *El mito de Dioniso y los Titanes*. 8.1 *El mito órfico de Dioniso y los Titanes*. p. 146. Abada. Madrid, 2011.

en el Allende. Una vez alcanzado este estado de purificación, el alma se reintegra en su verdadera “patria”: lo divino<sup>453</sup>. Claramente, y por contraposición, el no iniciado, el que no vive la vida órfica en todos sus sentidos está abocado a la palingenesia una y otra vez, sufriendo según su vida impía los castigos preceptivos en el Hades, antes de volver al Más Acá. En las doctrinas órficas se barrunta un marcado dualismo que, por una parte, separa cuerpo y alma, siendo el uno un castigo en sí, y la otra la verdadera y única receptora del verdadero conocimiento, así como el sujeto (divino) que expía la culpa titánica con la que los hombres nacen, y, por otra parte, separa en dos mundos/lugares la realidad del todo, a saber: el mundo de los vivos, y el Hades, desde una perspectiva misteriosa se vislumbran un *locus* físico y un *locus* metafísico, como doble escenario del “drama” del alma.

Ahora bien, si fijamos nuestra atención al mito órfico de los Titanes y Dioniso<sup>454</sup>, y en concreto a estos dos elementos principales y antagónicos que sustentan y conforman el mito en sí, Titanes y Dioniso, hallamos una indicación del transfondo mítico de tal leyenda, a saber: unos dioses caídos y antiguos, los Titanes, se enfrentan al dios del orden presente, Zeus, atacando a un dios-niño que representa ser el heredero del futuro<sup>455</sup> del mundo cósmico, Dioniso. Los Titanes hieren a la voluntad de Zeus en Dioniso. Pero, quiénes son los Titanes y quién Dioniso en el contexto órfico.

---

<sup>453</sup> Cuanto recuerda esta doctrina órfica a la doctrina del “Samsara” propia al hinduismo, jainismo, budismo, sijismo y al bön tibetano prebudista. Así como, al concepto de “tikúm”, “reparación”, de la Kabbalá propia al misticismo judío.

<sup>454</sup> En una lectura simbólica del mito podríamos contemplar la posibilidad de ver esbozada entre las líneas de esta leyenda, entre otras cosas, cierta idea, en apariencia muy simple, que parece decirnos que el pasado pueda actuar en el presente modificando el futuro. De hecho, es lo que le acaece al alma, pues ésta en el presente carga con los actos del pasado, siendo que el presente y los actos que ésta acometa en él condicionarán el futuro del alma.

<sup>455</sup> En una lectura simbólica del mito podríamos contemplar la posibilidad de ver esbozada entre las líneas de esta leyenda, entre otras cosas, cierta idea, en apariencia muy simple, que parece decirnos que el pasado pueda actuar en el presente modificando el futuro, de hecho, es lo que le acaece al alma, pues ésta en el presente carga con los actos del pasado, siendo que este presente y los actos que ésta acometa en él condicionará el futuro del alma.

La mitología helena nos dice que seis de los hijos varones del dios Urano, fruto de su relación con Gea, eran denominados los Titanes<sup>456</sup>. Por ende, nos hallamos ante la primera generación de seres divinos. De uno de estos Titanes, Crono, nacerá la estirpe de los “dioses celestes” u Olímpicos. El padre de éstos es Zeus, y Zeus es hijo del Titán Crono. También nos señala la mitología que entre los Olímpicos y los Titanes habrá una contienda cósmica, de la cual saldrán victoriosos los Olímpicos y los Titanes quedarán recluidos y vencidos en el inframundo; esta contienda es la que se denomina: “Titanomaquia”, y es Hesíodo y su *Teogonía* el poeta y los versos que cantan con todo detalle tal divina batalla. Aun así, la idea o concepción de unos dioses vencidos y recluidos en lo profundo de la tierra puede ser rastreada en las mitologías del Oriente próximo, entre ellas la de hititas, babilónicos y fenicios, y, por extensión, en la toda la tradición mitológica caldea, siendo que éstas son, más que posiblemente, la base mitico-conceptual del mito heleno que tratamos. Hallamos dioses antiguos caídos, vencidos y clausurados en el *Kumarbi* hurrito-hitita, así como una representación de lo mismos en las figuras de los “ilâni kamûti”, “los dioses encadenados”, mesopotámicos del *Enûma elish*, o en el *Atrahasis* acadio. Señala Burkert, aparte de estas tradiciones que hemos citado, a tenor de la fuente o conexión oriental de los Titanes helenos: “(...) en otros textos son los malvados Siete, encadenados por el dios del cielo. Nótese que en la tradición órfica los Titanes, hijos del Cielo y de la Tierra pero “encadenados” en el mundo inferior, son precisamente en número de siete.”<sup>457</sup>. La misma etimología y significado del término heleno “τίτανος”, interpretado de una manera poco filológica<sup>458</sup>,

---

<sup>456</sup> Cfr. Hes., *Teog.* 132 ss.; Apd., *Bibl.* I, 1, 2 s.; Higi. *Fab. pref.* 2 (Rose); 150; 155; *Il.*, XV, 224 s.; escol. al v. 229; Esq., *Prom.*, 201 y s.

<sup>457</sup> Burkert, W. (1984) *De Homero a los Magos la tradición oriental en la cultura griega. II Cosmogonias griegas y orientales: temas comunes y elecciones en contraste.* p.31. Traducción X. Riu. El Acanalado. Barcelona, 2002.

<sup>458</sup> “Dentro del sistema lingüístico griego, sin embargo, tal etimología no puede mantenerse, por el hecho de que la iota de *Τιτᾶνες/ Τιτῆνες* es larga, mientras que la de *τίτανος* es breve. Con todo, la palabra semítica que se halla en la base tiene la *i* larga, de modo que, con la hipótesis de un préstamo lingüístico, la antigua etimología se hace plausible de nuevo.” *Ibid.*



parece ser otra pista que vincula a los Titanes helenos con los “dioses vencidos” caldeo acadios, el término en cuestión significa en castellano: “yeso”, o, “aljez”, y es precisamente con esa sustancia con la que los Titanes del mito órfico se maquillan el rostro para atacar al niño-Dios Dioniso. Por otra parte, la realización de figuras de los “dioses caídos” (en acadio denominadas: “*salme tit*”) vinculadas con la magia profiláctica acadia se realizaban en arcilla, que en acadio se refiere por el término semítico: “*tîtu*”<sup>459</sup>. El yeso es usado desde el neolítico por el hombre para la construcción, y, por lo que estamos comentando, para el uso ceremonial o religioso. El yeso con el que se embadurnan las faces los Titanes del mito órfico indica un tiempo antiguo, casi primario, y, además, puede sugerir como hipótesis sobre la procedencia de estas divinidades en su origen o lugar de adoración a lugares con yacimientos yesíferos. Pero más allá de estas conjeturas, hay que señalar que el mito hesiódico sobre los Titanes y la doctrina mitica órfica, aunque con personajes, elementos y tramas comunes, podríamos decir que son bien distintos, pues el mito órfico presenta ciertas trazas que lo relacionan con el culto anatolio, cosa que con el mito hesiódico no ocurre<sup>460</sup>.

En cuanto a Dioniso, hemos de referir que el Dioniso órfico es el conocido como “primer Dioniso”, éste es, Zagreo. Así, parece que el diós báquico es el “segundo Dioniso”, y el dios órfico es el “primer Dioniso”: Zagreo. En el mito órfico de los Titanes y Dioniso-Zagreo aparecen muestras claras de rituales y ceremonias arcaicas como resultan el esparagmos y la omofagia, y, sin duda, como ya vimos, está vinculado con el mito egipcio osiríaco, así como el con el culto anatolio-cretense. Zagreo-Dioniso

---

<sup>459</sup> *Ibid.*

<sup>460</sup> Esta relación del culto anatolio-cretense con el Zagreo órfico explica que en Hesíodo muchos de los detalles del mito órfico no aparezcan. Señala Miguel Herrero a tenor de ciertos elementos del mito: “*Hesíodo tenía sólo una parte de la historia, la ubicación cretense y la cueva, pero no danzantes. Su aparición en el poema órfico refleja un conocimiento más directo del culto anatolio.*” VV.AA. (2008) *Orfeo y la tradición órfica. I. Un reencuentro*. Herrero, M. XII. *Los poemas órficos y la tradición hesiódicas*. p.288. Akal. Madrid, 2008.

<sup>460</sup> *Ibid.* p.17.

es el dios de la teología misteriosa órfica y es fruto del sincretismo. Ésquilo<sup>461</sup> lo denomina Zeus inframundano, asociándolo a Hades<sup>462</sup>. El dios Zagreo<sup>463</sup> es hijo de Zeus y Perséfone, a la cual se unió metamorfoseándose en serpiente. Zeus tenía en gran estima al niño, al que consideró como su heredero en la soberanía divina del mundo. Hera recelaba del niño, así que por miedo a los celos de la “Señora”, se dispuso que Zagreo fuera puesto al cuidado de Apolo y de los Curetes, siendo educado por éstos en el Parnaso. Hera supo del niño y de su lugar de recaudo, haciendo que los Titanes fueran a raptarlo. Para ello los Titanes se maquillaron la cara de yeso y le ofrecieron al hijo de Zeus y Perséfone una serie de juguetes infantiles, a saber: un cono, unas manzanas de oro, un sonajero, un espejo, una taba y un manojito de lana. El niño-Dios al tomar los regalos es atacado a traición por los Titanes, éste, ante el ataque de aquéllos, haciendo gala de una bizarria e ingenio considerables, se transforma en distintos seres, divinos y animales, siendo que cuando finalmente se transforma en toro es despedazado y comido por los Titanes. Palas Atenea interrumpió el cruento festín, pero sólo pudo conservar el corazón de Zagreo, el cual encerró en una figura de yeso insuflándole la vida, así Zagreo se hizo inmortal. Zeus fulminó a los Titanes con su rayo, y los huesos de Zagreo fueron enterrados en la sagrada Delfos. Según Robert Graves, este mito en esencia hace alusión a cierto sacrificio anual que se hacía en Creta, además, los juguetes regalados por los Titanes a Zagreo representan elementos del ritual órfico de iniciación; señala el autor británico: *“Este mito se refiere al sacrificio anual de un niño que se realizaba en la Creta antigua: un sustituto de Minos, el rey-toro. Reinaba un solo día, bailaba una danza ilustrativa de las cinco estaciones -león, cabra, caballo, serpiente y ternero- y luego lo comían crudo. Todos los juguetes con que los Titanes lo atrajeron eran objetos*

---

<sup>461</sup> Cfr. Esq., fragm. 5; 228 (Nauck, 2ª ed.)

<sup>462</sup> Lo mismo ocurre, pensamos, con el fragmento 15, Clemente, *Protéptico* 34, de Heráclito, aunque no se nombra a Zagreo sí a Dioniso identificándolo con Hades.

<sup>463</sup> Grimal, P. *Diccionario de Mitología griega y romana. Zagreo (Ζαγρεύς)* p.544. Traducción de F. Payarols. Paidós. Barcelona, 1981.

*utilizados por los órficos filosóficos que heredaron la tradición de este sacrificio, (...). El sonajero era una piedra agujerada o una pieza de alfarería que cuando se la hacía girar en el extremo de una cuerda hacía un ruido parecido al del viento fuerte; y el manajo de lana puede haber sido empleado para embadurnarse los Curetes con el yeso húmedo; eran jóvenes que se habían cortado su primer cabello para dedicarlo a la diosa Car. También se los llamaba Coribantes, o bailarines empenachados. Los otros regalos de Zagreo servían para explicar el carácter de la ceremonia mediante la cual los participantes se unificaban con el dios; el cono era un antiguo emblema de la diosa en honor de la cual le sacrificaron los Titanes; el espejo representaba el otro yo, o ánima, de cada iniciado; las manzanas de oro, su pasaporte para el Elíseo tras una muerte simulada; la taba, sus facultades adivinatorias.*<sup>464</sup>.

El orfismo fue bien considerado por el pitagorismo, algunos de sus elementos y doctrinas místicas son reconocibles en la filosofía mística del samio y sus seguidores. La ascesis órfica, los ritos iniciáticos, la doctrina de la metempsicosis, subyacente con fuerza en lo órfico, la estancia en el Hades para castigo o premio son asimilados o compartidos, y acrecentadas desde una perspectiva más intelectual y filosófica, por el pitagorismo. De hecho, mucha de la denominada literatura órfica parece ser de inspiración pitagórica. Pero en el horizonte religioso pitagórico existe otro polo de atracción e influencia de tanto calado y relevancia como el orfismo, a saber, el culto a Apolo. Mientras que el orfismo, a pesar de su inclinación teológica al Dioniso Zagreo, centra y organiza su culto en relación a un héroe: Orfeo, el culto a Apolo, en cambio, y obviamente, tiene a un dios como centro. Es menester presentar cierta semblanza de lo apolineo como expresión religiosa y cultural, para después poder ver su influjo en lo pitagórico. La susodicha influencia parece ya manifiesta sobre la fama más antigua del

---

<sup>464</sup> Graves, R. *Los mitos griegos* v. I. 30. *Zagreo*, p.144. Traducción L. Echávarri. Alinza. Madrid, 1993.

mismísimo filósofo samio, al cual, según Aristóteles<sup>465</sup>, los crotoniatas llegaron a denominar: Ἀπόλλωνα Ὑπερβόρειον.

#### **II.I.V. Apolo.**

Como ya se señaló<sup>466</sup> en Olbia fueron hallados unos artefactos arqueológicos que vinculaban a un grupo de culto denominado “órficos” con el dios Dioniso, así como con una doctrina mística acerca de la vida y la muerte. En estos artefactos se hallan unas palabras que van más allá de la poesía, pues se manifiestan en su intención religiosa como una concisa revelación. Recordemos, una vez más, aquellas palabras que conforman la inscripción que mentamos, a saber: “*vida muerte vida Dioniso órficos*”. Pues bien, también en Olbia hay una inscripción<sup>467</sup>, datada en el s. IV a. C., que presenta un lema sapiencial revelador, que por la repetición de cinco palabras (que se convierten en diez) bien pudiera tratarse de una invocación iniciática, y que hace alusión a un grupo religioso místico o cultural norteño; dice la inscripción: “βορειοὶ θιασῖται: ΒΙΟΣ ΒΙΟΣ ΑΠΟΛΛΩΝ ΑΠΟΛΛΩΝ ΗΛΙΟΣ ΗΛΙΟΣ ΚΟΣΜΟΣ ΚΟΣΜΟΣ ΦΟΣ ΦΟΣ”. Este lema: Vida-Vida; Apolo-Apolo; Sol-Sol; Orden-Orden; Luz-Luz, hace alusión al culto, que es un culto solar (henoteísta, por definición esotérica), y por ende iluminativo del orden cósmico, y que, a diferencia del “Vida-Muerte” órfico, parece presentar un visión que se centra en la observación venerante de la vida en su sentido más elevado y perfecto. El misterio de Apolo se centra en la “iluminación”. Noté que si eliminamos la repetición invocativa de las palabras de la inscripción de Olbia, y ordenamos las palabras en dos columnas, manteniendo el orden expresivo de la inscripción, tenemos dos parejas de términos relacionados y una palabra desaparejada que parece ser el nexo entre ambas parejas, como muestra el siguiente esquema:

---

<sup>465</sup> Cfr. Aris., frgm. 191 Rose; Elio, V. H. ii, 26 (DK 14, 7).

<sup>466</sup> Cfr. *supra* notas 257 y 258.

<sup>467</sup> Cfr. Dubois, L. *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*. Droz. Ginebra, 1996; Burkert, W. De Homero a los Magos. *La tradición oriental en la cultura griega*. II. *El orfismo redescubierto*. p.99. Traducción de X. Rius. Acantilado. Barcelona, 2002.



todo. Pero, hay que añadir que al igual que el Sol dista de la tierra la distancia propicia para la vida, se debe seguir que el dios Apolo guarda una distancia con la vida humana, la cual ilumina; distancia que ya quedaba manifiesta en la épica homérica<sup>468</sup>. Así, Apolo “ilumina de lejos”, como el Sol. Además, la asimilación del dios-personaje mítico con un objeto celeste, en nuestro caso: Apolo/ Helios/Sol, es un catasterismo claro. Ésta es, pensamos, la expresión mística de la inscripción apolínea de Olbia.

Por tanto, si el orfismo es un misterio purificador el apolíneo es iluminativo, ambos son sapienciales; estos misterios quizás fueran antagónicos, y, a lo mejor, cabe pensar que llegaron a ser complementarios bajo los auspicios de los pitagóricos, o, quizás, éstos, precisamente, fueran parte del origen de este antagonismo. Para dilucidar esto que decimos, es menester considerar que es más que posible que hubiera, en algún momento del desarrollo de ambos cultos en el ámbito heleno, ciertos conflictos o enfrentamientos entre ambos misterios. Esto que expresamos puede ser, quizás, barruntado desde la voz de la poesía propia a la Tragedia ática, y en concreto desde el decir poético-teatral de Ésquilo. El trágico maratonómaco en su tragedia no conservada βασσαραι<sup>469</sup> muestra, atendiendo a los resúmenes que tenemos de ella, como el poeta Orfeo desprecia a Dioniso para mostrar decididamente sólo veneración al dios del Sol, la cual muestra y rinde cada amanecer en la cumbre del Pangeo; Orfeo nombra al dios solar: “Apolo”. Enfurecido el dios Dioniso hace despedazar y desmembrar al héroe poeta (tal y como murió Dioniso Zagreo por los Titanes, así murió su cantor). Ante este cruento final del nuevo adorador de Apolo, antaño seguidor y poeta de Dioniso, éste envía a las Musas,

---

<sup>468</sup> Por ejemplo, en *Íliada* canto XXI, 462-466, onde Apolo reniega de enfrentarse a Poseidón por los hombres, a los que ve desde una altiva superioridad, esta misma superioridad es distancia, es límite impuesto por el dios Apolo entre él y los hombres. Éstos son los versos: “έννοσίγαι’ οὐκ ἄν με σαόφρονα μυθήσαιοἴμμεναι, εἰ δὴ σοί γε βροτῶν ἔνεκα πτολεμίζω δειλῶν, οἱ φύλλοισιν εἰκότες ἄλλοτε μὲν τε ζαφλεγέες τελέθουσιν ἀρούρης καρπὸν ἔδοντες, ἄλλοτε δὲ φθινύθουσιν ἀκήριοι.”. Homero *Ίλιάς*, Φ. Textus: Homeri opera in five volumes. Ed. D. B. Monro/ Th. W. Allen Oxford. Oxford University press, 1920. Bibliotheca Augustana.

<sup>469</sup> Cfr. Burkert W. (1997) *Religión griega arcaica y clásica*. 5. *Polis y politeísmo*. I. *Concepciones del politeísmo griego*. *Dioniso. Parejas de dioses*. p. 304, y nota 94. Traducción H. Bernabé. Revisión: A. Bernabé. Abada. Madrid, 2007

las cuales entierran los restos del poeta muerto. Sin duda, dentro del contexto dramático de la tragedia *Las Basárides*, Ésquilo representa la constatación más antigua sobre un conflicto entre cultos, el dionisiaco y el apolíneo. Da la sensación que el poeta eleusino señala como en un momento, o período, dado (que por cierto no puede estar muy alejado del comienzo del siglo IV o finales del V a. C) el culto a Apolo va desplazando al dionisiaco, hasta apartarlo del centro de gravitación religiosa del corazón de los helenos (posiblemente, esta realidad cultural, como ya comentamos<sup>470</sup>, tenga que ver con el auge de las polis y el ascenso demográfico, variables que por sí mismas hacían que el culto báquico, y, posiblemente el órfico, tuviera menos sentido de ser entre los muros y el ágora de las ciudades que se desarrollan y afianzan durante el período Clásico de la antigua cultura helena).

No parece que Ésquilo muestre algo así como una rencilla pasajera y nimia entre ambos cultos, al contrario, el trágico nos dibuja el ascenso cultural de un dios en detrimento de otro. Que sea Orfeo, el cantor de lo dionisiaco por antonomasia, el que reniegue de Dioniso, precisamente, no es asunto baladí; para un heleno esta imagen debía de ser hartamente impactante. De paso, la forma de culto cambia de manera y objeto, ahora se mira y se venera al astro-Sol, desde lugares elevadísimos cercanos al cielo, cercanos a ese Sol en lo alto (signo, quizás, de astrolatría entre los helenos). Orfeo, el que conoce la divina música, al amanecer, cuando la luz del Sol rompe las tinieblas de la noche, con los nuevos rayos lumínicos del día que trae el Sol saluda cordialmente al Sol naciente, saluda a Apolo (esto acabará siendo parte de los misterios pitagóricos). De la importancia, arraigada en lo popular, del saludo al Sol con vocación e intención religiosa entre los helenos, baste recordar *Los trabajos y los Días*<sup>471</sup> de Hesíodo donde se insta, entre otras cosas, a ofrendar y hacer libaciones “(...) cuando salga la sagrada

---

<sup>470</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade II.IV.I. Orfeo y lo órfico. pp 153-199.

<sup>471</sup> Cfr. Hes. *Tra.* 338.

*luz del día*". Esta muestra hesiódica de ceremonia ritual popular nos remite al siglo VIII a. C., mientras que la tragedia de Ésquilo *Las basárides*, en la que Orfeo abandona la adoración de Dioniso por la de Apolo, y de paso la vida, nos sitúa en el siglo V a. C. En el siglo IV a. C., Aristófanes<sup>472</sup> en una de sus comedias hace decir al dios de la riqueza que lo primero que él adora es al Sol, luego a Atenas y, por último, al Ática. El Sócrates de Platón, cuando es descrito el comportamiento del hijo de Sofronisco durante la campaña de Potidea por Alcibíades en el *Banquete*<sup>473</sup> platónico, después de permanecer de pie y quieto como una estatua viviente durante veinte y cuatro horas meditando, al amanecer del día siguiente rompió su quietud meditativa para ofrecer su plegaría al Sol; nos muestra en este episodio Platón: dos cosas, la primera que Sócrates adoraba a los dioses de la ciudad, en contra de la acusación de Meleto, Ánito y Licón, y, la segunda, que bajo el auspicio revelador de la poderosa luz solar, Sócrates medita una verdad quieto en el espacio y en el tiempo, a expensas que la iluminación del Sol le ilumine.

No queda sitio ya para el frenesí de la orgia, ahora el orden es el motivo de la adoración. Podríamos comprender este proceso como un ascenso de la religión celeste por encima de la ctónica. Ahora bien, si por religión celeste entre los griegos, tal y como hemos argumentado hasta ahora, consideramos a la religión olímpica y sus respectivos dioses ("Δωδεκάθεον"), hemos de considerar dos ponderables que nos invitan a no considerar este asunto de esta manera exacta. Nos referimos, en primer lugar, al momento tardío en que el dios Apolo fue considerado y venerado como olímpico (v.g., en la *Iliada* Apolo no es precisamente un dios progriego), y, además, en la asociación identificativa que se da entre Apolo/Helio, hay que subrayar que Helio es un dios (aunque Homero lo denomina Titán) que proviene de la teología sumeria. Lo que implicará a la larga, tanto en el culto al Sol, así como por la celebración ceremonial en

---

<sup>472</sup> Cfr. Aristóf. *Plut.* 771.

<sup>473</sup> Cfr. Pla. *Banquete* 220d.



lo alto de las montañas de la alabanza y adoración al fuego solar, que todo apunta directamente al Zoroastrismo babilonio. De nuevo, la religión helena mira hacia Oriente. Comentemos algo sobre estos asuntos.

**Figura 28**<sup>474</sup>:



**A.**



**B.**

Apolo para los helenos es una divinidad “joven”<sup>475</sup>, además de juvenil. En la juventud de Apolo, en su aspecto de eterno *κοῦρος* idealizado, la civilización helena alcanza la representación de lo elevado y, por ende, puro, dotando al espíritu griego de una traza peculiar e identificable con ése mismo ideal. El culto “ilumina” los ámbitos estatales y privados, como ningún otro culto hará. Es afamada la influencia del dios, o del cuerpo cultural ceremonial a él asociado, en lo político, rubricado y sancionado por

<sup>474</sup> **Figura 28:** **A.** Fragmento de busto criselefantino de Apolo, época arcaica. Hallado en Delfos. Museo arqueológico de Delfos. Fotografía: Helen Simonsson. Licencia Creative Commons. **B.** Fragmentos del mismo busto anterior, en vista frontal completa. Fotografía: Ricardo André Franz. Licencia Creative Commons

<sup>475</sup> No hay ningún testimonio seguro de él en el lineal B.

lo sagrado. Esta fama y esta influencia deben ser comprendidas desde la atracción religiosa y sancionadora que ejercían los dos grandes centros culturales dedicados al dios, a saber: Delos y Delfos. Además, existían un gran número de templos, diseminados por toda la Hélade, dedicados al dios juvenil representado, precisamente, desde sus dos máximas formas de culto, la délica y la délfica. Este hecho fortaleció entre los helenos un marcado sentido de identidad común. Los santuarios centrales de Apolo eran receptores, en los señalados y variados días de las fiestas principales<sup>476</sup>, de legaciones provenientes de todos los templos de Apolo de la Hélade. Es destacable que no es frecuente encontrar entre las divinices olímpicas dos lugares culturales dedicados a un mismo dios con tanta influencia como ocurre con Apolo, y sus templos de Delos y Delfos. Estos dos centros religiosos, además, se convirtieron en puntos neurálgicos de trasmisión y comunicación entre helenos. En ellos no sólo confluía el espíritu de lo sagrado, además de éste, que era el vínculo entre todos los demás, lo político, lo especulativo, lo artístico y lo sapiencial hallaron el crisol perfecto, ora de encuentro, ora de difusión. En aquellos santos lugares las cosas se conocían antes de que ocurrieran, y esto en parte era porque era allá, en aquellos precisos sitios, donde los helenos iban a consultar sus planes e intenciones de futuro. El futuro era traído a Delfos, esto es, ante Apolo, para hacerse presente, o mejor expresado, lo incognoscible se hacía cognoscible<sup>477</sup>. El Apolo adorado en Delos era el denominado: “Apolo Cintio”, por haber nacido según la tradición délica en el Monte Cintio; el Apolo venerado en Delfos era conocido como: “Délfico”, en Delfos existía una jerarquía sacerdotal cultural

---

<sup>476</sup> Estas fiestas eran las Boedromias, las Carneas, las Carpías, las Dafneforias, las Delias, las Jacintas, las Metageitinias, las Planeosias, las Pitias y las Targelias. Cfr. Kerényi, K. (1951) *The gods of the Greeks*. Thames & Hudson, Londres, 1951; (1953) *Apollon: Studien über Antiken Religion und Humanität*. Diederichs. Düsseldorf, 1953.

<sup>477</sup> Cfr. *infra* nota 479.

establecida<sup>478</sup>. Estos dos cultos eran, aunque dedicados a un mismo dios, tan sumamente distintos en lo cultural, no así en lo que a influencia se refiere, pues ambos eran, como se ha señalado anteriormente, los de mayor relevancia en la Hélade, que es frecuente hallar templos y santuarios dedicados a éstos en una misma ciudad o lugar. La vocación de los templos de Apolo, en su mayoría es oracular<sup>479</sup>. Y los lugares oraculares y los oráculos en sí provienen del Cercano Oriente, concretamente de Egipto<sup>480</sup>; el oráculo más antiguo, dedicado a Zeus y a la diosa Madre Diodona, de Grecia era el de Dodona, en la región de Epiro datado entre el siglo XV y XII a. C. En la Fócida Apolo tenía un ara oracular, aquella que señala Heródoto<sup>481</sup>, donde Creso fue a consultar. Es significativo que en la lista de templos oraculares helenos que nos da Heródoto a los que Creso fue a consultar el futuro todos están relacionados con Apolo, el de Abas que acabamos de mencionar, el de Delfos, el de Bránquidas, y otros dos templos que estaban dedicados a dos de los hijos de Apolo relacionados con la mántica, a saber: el templo de Anfirao, situado a 30 Km de Delfos, en Lebadea, que estaba consagrado a la sanación mediante

---

<sup>478</sup> “(...) en Delfos los sacerdotes también estaban jerarquizados en *hieréis*, *propehtai* y *hosioi*.” Hernández de la Fuente, D. (2011) *Vidas de Pitágoras, según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro de Sicilia, Focio de Constantinopla*. C. III. 3. p. 114. Atalanta. Girona, 2011.

<sup>479</sup> “Los lugares oraculares atraían a las multitudes tanto como las panegirias. La adivinación ocupó, en efecto, un lugar importante en Grecia. Su objeto es menos adivinar el porvenir que “conocer lo inconocible” según la feliz expresión de R. Flacelière. Si se sufre una enfermedad o un achaque, lo que importa es conocer la causa oculta que lo produce, tara, crimen o falta religiosa; si se funda una ciudad, si se emprende una expedición, es preciso asegurarse de que se respeta la voluntad de los dioses. Para este constante diálogo entre el hombre y lo sobrenatural, existen los interpretes itinerantes, adivinos, dadores de oráculos, sibilas; los dioses se manifiestan a veces por sí mismos, por medio de signos (vuelo de los pájaros, prodigios, sueños). Pero con más frecuencia la hacen en lugares predeterminados en donde se efectúa la revelación mediante modos que varían según los dioses.” VV.AA *Las religiones antiguas* v.II. ed. Henri Charles Puech. Vian. F. (1970) III. *Las religiones de la Creta minoica y la Grecia Aquea. Los lugares oraculares*. p.307. Traducción J.L. Ballbé y A. Cardín Garay. Siglo XXI. Madrid, 1980.

<sup>480</sup> “Los santuarios del Próximo Oriente y de Egipto fueron pioneros en tal especialización; los oráculos de Dafne junto a Antioquía, Mopsuestia en Cilicia, Sura y Patara en Licia y Temelso en Caria pertenecen a la tradición de Asia Menor; los griegos probablemente llegaron a conocer el oráculo de Amón en el oasis de Siwa poco después de la fundación de Cirene, en torno a 630. En esa época el rey lidio Giges ya había mandado ofrendas de oro a Delfos.” Burkert W. (1997) *Religión griega arcaica y clásica*. 2. *Rito y santuario* 8.3 *Oráculos*. p. 157. Traducción H. Bernabé. Revisión: A. Bernabé. Abada. Madrid, 2007

<sup>481</sup> Heródoto , A. Κλειόν, XLVI, 2 “μετὰ ὧν τὴν διάνοιαν ταύτην αὐτίκα ἀπεπειρᾶτο τῶν μαντείων τῶν τε ἐν Ἐλληνισί καὶ τοῦ ἐν Λιβύῃ, διαπέμψας ἄλλου ἀλλῆ, τοὺς μὲν ἐς Δελφοὺς ἵεναι, τοὺς δὲ ἐς Ἄβας τὰς Φοκείων, τοὺς δὲ ἐς Δωδώνην· οἱ δὲ τινὲς ἐπέμποντο παρὰ τε Ἀμφιάρεων καὶ παρὰ Τροφόνιον, οἱ δὲ τῆς Μιλησίης ἐς Βραγχίδας.” Fuente: Textun secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitul secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.

el sueño, esto es, “incubación”, y el templo de Trofonio<sup>482</sup> al norte de Atenas, en Oropo, este templo, además, albergaba una fuente sagrada. También había templos oraculares en Claros<sup>483</sup>; el templo hípetro de Dídima, donde había un manantial sanador cuya agua era ingerida por una sacerdotisa del linaje de los Bránquidas para recibir la revelación del dios<sup>484</sup>; el templo de Corinto, cuyo altar provenía de la antigua ciudad de Tenea, de raíces troyanas; el templo de Hierápolos Bambyce, en Siria, en la región de Alepo, que albergaba en su interior una muy heterodoxa imagen estatuaria del dios Apolo, pues ésta mostraba al dios joven barbado y con túnica, esta estatua era oracular, los oráculos se transmitían conforme al desplazamiento maravilloso de la propia estatua bajo la voluntad del dios, como indica Luciano de Samosata<sup>485</sup>; en el Peloponeso, concretamente, en Basa, estaba ubicado un templo a Apolo; en Patara Licia, se daban oráculos hibernales, al igual que acaecía en Delfos, donde el oráculo era dado por una mujer, la Pitia, en Patara sucedía igual, la forma de dar el oráculo y recibir la inspiración del dios que hiere de lejos era encerrar a la sacerdotisa durante toda la noche en el templo, momento y lugar en que llegaba el dios y su revelación; otro templo era el de Segesta en Sicilia. Además, Apolo tenía otros templos<sup>486</sup> a él dedicados, pero éstos no eran centros oraculares. Sin duda, el culto al dios Apolo estaba muy extendido en la Hélade a finales de la Época Arcaica, de hecho, la religiosidad a este dios ya estaba

---

<sup>482</sup> “Pausanias da cuenta de un viaje verdadero al mundo subterráneo desde su experiencias personal. Quien va a consultar al oráculo es conducido de noche, tras largos preparativos, a una estancia abovedada, desde la que un torbellino le lleva milagrosamente a través de una pequeña abertura a la altura del suelo; cuando regresa, es incapaz de reír. Este último detalle, así como el “descenso” (katábasis), se menciona también en fuentes más antiguas, pero no se sabe hasta qué punto la elaboración teatral del proceso, quizá incluso con intervención de una máquina, es producto de la época imperial.” Burkert W. (1997) *Religión griega arcaica y clásica*. 2. Rito y santuario 8.3 Oráculos. p. 157, y nota 57. Traducción H. Bernabé. Revisión: A. Bernabé. Abada. Madrid, 2007.

<sup>483</sup> “Mopso, nieto de Tiresias y rival de Calcante, también era considerado el fundador del oráculo de Claros, cerca de Colofón. Este oráculo perduró a través de varias crisis y destrucciones hasta la época imperial, cuando gozó de mayor fama.” *Ibid.* p. 158.

<sup>484</sup> “Aquí era la sacerdotisa la que entraba en estado de éxtasis mientras sostenía la vara de laurel del dios en la mano, mojándose los pies en el agua y respirando sus vapores. *Ibid.* p.158.

<sup>485</sup> Luc. *De dea Syria*, 35, 36.

<sup>486</sup> V. g.: Templo de Apolo en Acarnaia, Apolo Actio; en Etolia, Termón; el de Apolo Agie, en Arcadia, en la ciudad de Megalópolis; en la isla de Ortigia, Siracusa, Sicilia; en Figalia, Arcadia y uno de los más antiguos, en Dreros, en Creta, datado en el siglo VIII, a. C, estaba dedicado al Apolo Delfinio.

asentada firmemente en el albor de los registros escriturales en el mundo heleno. El centro apolíneo más importante de todos era el de Delfos, y de éste trataremos a continuación brevemente.

#### **II.I.V.I. El templo de Delfos.**

Si bien la fama de opulencia del templo de Delfos, durante el siglo VII a. C., está atestiguada por un pasaje de la *Iliada*, Canto IX, 404-405, no parece posible que el desarrollo del culto a Apolo en Delfos fuera anterior al siglo VIII a. C. Aun así, el lugar era sagrado y dedicado al culto a una deidad ctónica femenina de poderes mánticos aplicados sobre los sueños, cuyo emplazamiento sagrado estaría bien cercano a la fuente Castalia. El culto a Apolo se instauró espacialmente al oeste de esta fuente, quizás para no rivalizar directamente con el culto preestablecido de antaño en aquel lugar de la Fócida, pero a la larga la mismísima Pitia de Apolo utilizará el agua de la fuente Castalia como parte de sus procedimientos y elementos oraculares. En los primeros tiempos de la fundación del culto a Apolo en Delfos, la notoriedad de éste no iba más allá de la Grecia central, pero aunque de desarrollo tardío, sin duda, el culto al dios Apolo en Delfos experimentó un crecimiento y un auge rápidos tanto en prestigio como en influencia por toda la Hélade. En los albores de su fundación, el santuario de Apolo en Delfos estaba bajo dependencia de la ciudad de Crisa, pero debido a que a finales del siglo VII a. de C. hierofantes cretenses reformaron el culto, Delfos, entonces, pasó a conformar parte de la anficiónía de Antela, ganando prestigio y difusión entre los griegos. Delfos, por la importancia creciente del santuario de Apolo, llegó a ser sede de la anficiónía de Antela, compartiendo relevancia con aquella ciudad donde estaba ubicado un santuario a Deméter, que con el tiempo será superado en importancia por el de Apolo en Delfos.

**Figura 29**<sup>487</sup>:



El santuario de Delfos adquirió autonomía de la ciudad de Crisa, cuando ésta fue destruida en la primera Guerra Sagrada, en el 590 a. C. A partir de ese momento, la relevancia e influencia del santuario oracular de Apolo en Delfos fue imparable hasta la Guerras Médicas, pues debido a que la anfictonía de Antela estaba preminentemente bajo tutela tesalia, y éstos eran pro-persas, Delfos se mostró favorable a Persia, hecho que, si bien no de inmediato, con el tiempo significó el principio del fin de la autoridad panhelénica de Delfos. A lo largo de su periplo histórico, el santuario de Apolo sufrió un terrible incendio que lo destruyó casi por completo, pero gracias a las donaciones y dádivas provenientes de toda la Hélade e incluso del Asia Menor, en poco tiempo, el templo volvió a ser el mismo, o, quizás, mejor. Fue a partir de este incendio y la posterior reconstrucción que el templo de Delfos que el Apolo Pítico allá venerado se convirtió en el dios sancionador de toda tarea de colonización helena a lo largo y ancho de toda la cuenca mediterránea.

---

<sup>487</sup> **Figura 30:** Maqueta del Santuario de Apolo en Delfos. Sita en el Museo Arqueológico de Delfos. Fotografía. Nano Sánchez. Licencia Creative Commons.



Como ya señalamos<sup>488</sup>, en Delfos existía una jeraquía cultural marcada y harto definida. De esta jeraquía, quienes se ocupaban del aspecto oracular del culto en el santuario delfico eran el profeta y la Pítia. En cuanto a ésta diremos que era elegida entre las autóctonas del lugar, y como primer requisito era menester que no fuera menor de cincuenta años, además, durante su servicio al dios debía mantener la pureza ritual absteniéndose de mantener relaciones sexuales. La Pítia era la intermediara entre el mundo de los hombres y el del dios, y es muy remarcable la relevante importancia de una mujer en una sociedad, la de la Grecia antigua, en el que el papel ponderante y dominador era marcadamente masculino. No está nada claro el papel del profeta; o bien era el receptor de las palabras de la Pítia, o bien era el exégeta de las mismas, y, por ende, encargado de dar coherencia “humana” a las crípticas palabras del dios.

**Figura 30**<sup>489</sup>:



En un principio, el servicio oracular en Delfos era ofrecido sólo una vez al año, este momento coincidía con el aniversario del dios, con el transcurso del tiempo, a la par que

---

<sup>488</sup> Cfr. *supra* nota 478.

<sup>489</sup> **Figura 30:** figuras rojas sobre crátera representando a Orestes en Delfos ante la Pítia. Crátera de Paestum, *circa* 330 a. C. Fotografía: Jastrow. British Museum: Los griegos en la Magna Grecia, piso superior, sala 73. Licencia Creative commons.

la fama del oráculo se incrementaba, se fue dando un servicio oracular mensual, llegando a realizar el servicio oracular hasta tres Pitias, quedando excluidos los meses en que Apolo estaba fuera de Delfos, esto es, en los meses hibernales (época en que el dios Dioniso cobraba importancia en el recinto sagrado), y también quedaban fuera de ser momentos hábiles para el vaticinio los días nefastos<sup>490</sup>, “ἀποφράς”. También, en un principio, aquellos que asistían al santuario como consultantes ofrecían una ofrenda de *pélanos*<sup>491</sup>, con el tiempo esta dádiva se cambiará en una moneda como tasa-ofrenda para consultar al oráculo. Después se sacrificaba una cabra, tras haberla rociado con agua, siempre y cuando la chiva hubiera sido presa de espasmos y temblores tras la aspersión con el agua ritual, si esto acaecía tal que así, entonces, se daba el signo inequívoco de que el dios Apolo estaba dispuesto a expresarse por medio de la Pitia. Tras estos previos ceremoniales, era el momento de realizar la consulta sobre lo incognoscible.

En muchos casos no había palabras proféticas del dios, ya que la pregunta, por su simplicidad, ésta es: “¿qué es más conveniente, esto o aquello?”, eran resueltas tirando a suertes unas habas blancas y negras. De hecho, tal forma de proceder queda manifiesta en el verbo heleno: “ἀναίρειν”, “echar a suertes”, que según en qué contextos refiere a proferir un oráculo. Ante eso, sin esperar respuesta, cabría preguntarse sobre si aquella prescripción de fama pitagórica: “*Abstente de las habas*”, hace alusión a no realizar oráculos de esta forma, ésta es, la cleromancia, quizás tenida como impura; desde luego, ésta es una posibilidad entre tantas otras. De hecho, existe ese adagio asociado a Apolo

---

<sup>490</sup> VV.AA *Las religiones antiguas* v.II. ed. Henri Charles Puech. Vian. F. (1970) III. *Las religiones de la Creta minoica y la Grecia Aquea. El oráculo de Delfos*. p.310. Traducción J.L. Ballbé y A. Cardín Garay. Siglo XXI. Madrid, 1980.

<sup>491</sup> Tanto el *pélanos* como el holocausto en el contexto del culto délfico de Apolo relacionan a éste con la religión ctónica, al menos en lo ritual.



que asevera: “*Muchos son los que echan a suertes, pero pocos los adivinos.*”<sup>492</sup>. En relación a los pitagóricos y Pitágoras y el sacrificio de la cabra previo al oráculo de Apolo, hemos de comentar que a tenor de la fama de respeto a la vida animal de éstos, debido a la doctrina de la metempsicosis que la tradición doxográfica nos ha revelado sobre aquéllos, cuesta asociar a unos practicantes, los pitagóricos, de una religión filosófica que parece asociada, entre a otros elementos y doctrinas, al culto sin sacrificio cruento, con un elemento ceremonial como el del Apolo Pitio que entra, claramente, en conflicto con la propia doctrina de la escuela del filósofo samio. Quizás, debamos pensar que el sacrificio cabruno bien pudiera estar asociado con Dioniso, no olvidemos que la Pítia estaba ubicada en el santuario para profetizar sentada en un trípode junto a una estatua de Apolo y a la vera de la tumba de Dioniso. Luego, parece que este rito esté vinculado más con el dios de los báquicos que con el de los apolíneos. Por otra parte, cabe la posibilidad que de todos los “Apolos” venerados, de los que hablaremos en breve, en la Hélade, no sea precisamente el del Delfos al que habría que relacionar directamente con el culto filosófico pitagórico, en lo que a la forma de sacrificio atañe. Diógenes Laercio nos da la siguiente pista, o información, acerca del culto de Pitágoras: “*Por descontado que el único altar que él reverenciaba era el de Apolo Progenitor en Delos, el que está detrás del Altar con cuernos, por la razón de que sobre aquél sólo se hacen ofendas de higos, cebada y tortas, sin fuego, y ningún sacrificio, como dice Aristóteles en sus Constitución de Delos.*”<sup>493</sup>.

Delos, lugar mítico de nacimiento de Apolo, aparece de nuevo relacionado con Pitágoras en el asunto del entierro de Ferécides de Siro, pues será allá (aunque hay que puntualizar que la isla de Delos era tan sagrada que sus muertos eran enterrados en una

---

<sup>492</sup> Cfr. VV. AA. Vian, Francis. (1970) *Historia de las Religiones*, v. 2. *Las religiones antiguas. El oráculo de Delfos*. p. 310-311. Traductores: J. L. Balbé y A. Cardín Garay. Siglo XXI. Madrid, 1981.

<sup>493</sup> Diógenes Laercio, *Vidas de los Filósofos ilustres*. VIII.13. Traducción C. García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

isla contigua, la isla de Rinia), según la tradición<sup>494</sup>, donde el discípulo enterrará al maestro. Pero retornando a la cabra inmolada y la imposibilidad de cuadrar esta ceremonia bajo los parámetros doctrinales pitagóricos, la noticia que refiere Diógenes, precisamente, pone el acento en que es la forma y el elemento de sacrificio no cruento lo que vincula a Pitágoras con Delos, antes que con el de Delfos.

Es además bastante significativo que al lado de este sacrificio sangriento, en cambio, el estado de trance por el cual la Pitia llegaba a conectar con el dios, esto es, el arrebató mántico por el cual se daba el oráculo, no era proclive al furor profético propio del entusiasmo del culto báquico, sino que más bien era una inspiración llena de serenidad mística<sup>495</sup>. Si en el culto báquico la clave mística está en un agitado salirse de sí mismo, en cambio, en el apolíneo radica en un calmo replegarse interior en busca de la divina voz interior que anida en cada uno de nosotros. A la Pitia, siguiendo a Platón<sup>496</sup>, le pasa como al poeta, que llevado por un poder cósmico da mensajes de los que no puede dar cuenta. De hecho, el vaticinio oracular que daba la Pitia estaba forjado expresivamente en la poesía, pues éste era revelado en hexámetros<sup>497</sup>. La Pitia no está poseída como las bacantes sino que está inspirada. El oráculo Pitio, aunque hace uso de sorprendentes fuerzas irracionales, su mensaje siempre es racional, una racionalidad que conformará una de las tradiciones religiosas institucionales más importantes e influyentes entre los griegos. El respeto a la legalidad vigente, la pureza ceremonial, la piedad serena y la observancia del orden tanto cósmico como político son la esencia de la racionalidad religiosa del culto en Delfos. En Delfos se enterró a Dioniso, nació Apolo y las águilas cósmicas de Zeus encontraron el centro exacto del cosmos, marcado

---

<sup>494</sup> Cfr. *Ibid.* Libro I, 118.

<sup>495</sup> Sobre esta serenidad mística en los pitagóricos, Cfr. Estudio I, sección I, Hélade. III.V.II. Parménides y la “serena quietud”. ήσύχια pitagórica. pp. 552-557.

<sup>496</sup> Sobre la μανία trató Platón en *Fedro*.

<sup>497</sup> Cfr. Grimal, P. *Diccionario de Mitología griega y romana. Hiperbóreos* (Ψπερβόρειοι) p.270. Traducción F. Payarols. Paidós. Barcelona, 1981.

en el espacio del santuario por la piedra Ónfalos<sup>498</sup>. Delfos era el sagrado centro del cosmos. En Delfos se ratificaron por la voluntad del dios los grandes cuerpos de leyes de los legisladores más sobresalientes entre los helenos, Solón, Licurgo y Démonax. En Delfos se hallan como parte del santuario sagrado, como un tesoro más, las máximas sapienciales de los Siete Sabios, que instan, en su moral condensada y breve, al hombre a conocerse a sí mismo en su propia medida para conocer lo demás sin desmesura. Como bien señala Vian: *“(...) el espíritu délfico es el mismo que anima a la Grecia ciudadana. Porque Delfos es el santuario panhelénico por excelencia. Simboliza un tiempo en que poco cuentan las aspiraciones del individuo y en el que la religión, por sincera que sea, da más importancia al rito que a la fe y frena prudentemente los impulsos hacia los poderes sobrenaturales, por miedo a que en ellos pueda manifestarse alguna tendencia a la desmesura.”*<sup>499</sup>.

#### **II.I.V.II. Los nombre de Apolo.**

Una prueba indudable que muestra la expansión y relevancia del dios entre los griegos es la cantidad de nombres epítetos vertidos sobre Apolo, que nos señalan la variada retahíla de sagrados aspectos vinculados a esta deidad. Así, entre otros, señalaremos algunos. Cuando Apolo está relacionado con lo profético se le nombra: “Loxias”, el “oblicuo”. Cuando está relacionado con la mántica oracular se le conoce como: “Cintio”, vinculado con el Templo de Delos; “Cirreo”, debido a la ciudad de Cirria; “Clario”, cuando se mentaba al santuario de Claros, el oráculo de Colofón; “Delfinio”, asociado a Delfos; “Licio” o “Lykegenes”, pues se consideraba que el culto a Apolo se originó en Licia; “Pitio”, que era el término empleado por la poesía homérica para referirse a Delfos; “Timbreo”, asociado al templo de Timbra. Cuando Apolo era

---

<sup>498</sup> La piedra Ónfalos es un betilio. El betilio es una piedra erecta que significa lo sagrado y divino del emplazamiento donde ésta se halla. De hecho. Se considera un betilio toda piedra sagrada para cualquier tradición cultural.

<sup>499</sup> VV. AA. Vian, Francis. (1970) *Historia de las Religiones*, v. 2. *Las religiones antiguas. El oráculo de Delfos*. p. 313. Traductores: J. L. Balbé y A. Cardín Garay. Siglo XXI. Madrid, 1981.

referido asociado a Ninfas y Musas se le mencionaba como: “Musageta”, en su cargo de señor de las Musas y “Ninfageta”, como señor de las Ninfas. En su vinculación agraria y rural, Apolo cuando era mentado como defensor contra roedores y ortópteros, así, como deidad de las plagas, era conocido como: “Esminteo”, “cazador de ratones” y “Parnopio”, nombre heleno para los acrídidos. En su relación pastoral con la ganadería era mentado como: “Licio”, “matador de lobos”; “Nomios”, “vagabundo”. Cuando Apolo se relaciona con el tiro con arco, se le denomina: “Afetoros”, “Dios del arco”; “Argurotoxos”, “del arco de plata”; “Hekaergos”, “que se deshace a lo lejos”; “Hekebolos”, “que dispara lejos”. Cuando Apolo es divinidad colonial se le nombra: “Arcageta”, epíteto que se le da por ser el fundador del límite amurallado defensivo de la polis de Mégara; “Clario”, cuando es el sancionador de las ciudades y las colonias en su asignaciones de terreno. Cuando Apolo es relacionado con polis y regiones se le conoce como: “Acrefio”, pues fue el hijo de Apolo, Acrefeo, el que fundó la ciudad beocia de Acrefia, “Actiaco”<sup>500</sup>, con culto en Accio. Cuando Apolo era invocado como dios de la salud y la curación se le denominaba: “Acéstor”, “sanador”, o, “Acesio”, “sanador”, y, “Agieo”, como divinidad protectora de los lares y los caminos; “Alexiaco”, “aquel que aparta el infortunio”; “Apotropeo”, “aquel que aparta el mal”; “Latros”, “médico”. Y, por último, cuando Apolo es tenido como dios de la luz y el Sol, es mentado como “Egletes”, “radiante”, o, “Febos”, “brillante”; “Liceo”, “luminoso”.

Todos estos epítetos nos hablan, en su nombrar, de una divinidad asociada con la adivinación oracular, la profecía y la salud, así como con las artes médicas (Asclepio es hijo de Apolo), las plagas, la ganadería, la protección de ciudades y tierras, señor de las Musas y las Ninfas, lo que le hacía ser el dios principal de la poesía y de la música<sup>501</sup> en

---

<sup>500</sup> Cfr. Ovidio, *Las metamorfosis* XXIII, 715.

<sup>501</sup> Los himnos dedicados al dios Apolo eran denominados “Peanes”. El Peán (“Παιάν”) era un himno dedicado al dios Apolo en su faceta de sanador, v. g. *Iliada* Canto I 473 y ss. En el ámbito poético, conservamos algunos fragmentos de cantos corales dedicados a Apolo de Píndaro y Baquílides, así como

general; dios de colonos y del uso del arco. Apolo, en su máximo apogeo cultural, es la luz de todo resplandor. Apolo, con el permiso de Zeus, fue el dios de la antigüedad más venerado e influyente de la antigüedad helena. Los epítetos de Apolo nos hablan de una deidad con muchos atributos y funciones, además de mostrar como su culto estaba difundido por toda la Hélade. La luz de la verdad era su luz, y, como ya señalamos, como el Sol, su luminosidad emana desde la distancia, la distancia que marca la altura celeste. Esta luz apolínea da la verdad que esclarecía, para los hombres y las ciudades, las malas e impuras acciones, y, por ende, Apolo es sinónimo de catarsis, esto es, de purificación, además, en la esfera profética y artística su divinidad era pura inspiración. La belleza, la armonía y lo perfecto eran los ejes sobre los que centraba su emanación inspiradora. Era el santo dios protector de arqueros, marineros y pastores. Toda muerte súbita estaba asociada a él, así como las plagas y toda enfermedad. Su planta representativa es el laurel y el instrumento asociado a él era la lira<sup>502</sup>. Y sus animales totémicos: el cuervo, la serpiente y el mítico grifo, aunque, también se le asocia con el ciervo, y entre los seres de su cortejo se cuenta a un león. Al igual que ocurría con el semidiós Heracles, el nombre de Apolo estará vinculado con ciudades, como ejemplifican polis como Apolonia, y el nombre de Apolo será teofórico, otorgando en la presencia de su nombre la protección de la divinidad; nombre propios que se originan de esto que decimos son: “Apolonio” o “Apolodoro”.

---

un fragmento musical de Liminio de Atenas. Señala Burkert a tenor del peán: “*El canto cultural de Apolo es el peán. En el Cnoso dominado por los griegos, Paiawon es un dios independiente, y en la Iliada Peán todavía puede distinguirse de Apolo (...)*” Burkert W. (1997) *Religión griega arcaica y clásica*. 3. *Los dioses*. 2.5. *Apolo*. p. 196. Traducción H. Bernabé. Revisión: A. Bernabé. Abada. Madrid, 2007.

<sup>502</sup> Cfr. *infra* notas 515 y 516.

**Figura 31**<sup>503</sup>:



Sobre el nombre del dios “Apolo” parece sensato considerar, hoy por hoy, que el territorio del cual posiblemente aquél provenga estaba ubicado en la zona de influencia occidental griego-dórica. La forma prehomérica “*Apéllon*” está estrechamente vinculada con los encuentros entre clanes o tribus que se celebraban anualmente, estas reuniones eran mentadas como: “*apéllai*”<sup>504</sup>. Aun así, el origen del nombre propio de este dios es del todo incierto, o confuso. Ya en la antigüedad se propusieron distintas etimologías; así Hesiquio de Alejandría, siglo V d. C., relaciona el nombre del dios, precisamente, con las reuniones de clanes que antes mencionamos, las “*apéllai*”, por lo que el nombre de “Apolo” estaría simbolizando el carácter político del dios. Es significativa la etimología que da Sócrates-Platón en el *Crátilo* 404e- 406b, y lo es, precisamente, porque en la seria perspectiva de la filología y la erudición moderna<sup>505</sup> nada de lo que dice el filósofo ático parece tener relación con la verdadera etimología, o

<sup>503</sup> **Figura 31:** moneda de Crotona, datada *circa* 400-325 a. C. Anverso: Cabeza de Apolo coronada con laurel, contiene alrededor la inscripción: K P O T O Ω N I A - T A Σ. En el reverso: el infante Heracles desnudo y geruflexionado sobre una roca sosteniendo fuertemente a una serpiente con ambas manos. Foto/Fuente: CNG, Classic Numismatic Group Inc. Licencia Creative Commons.

<sup>504</sup> Cfr. Burkert W. (1997) *Religión griega arcaica y clásica*. 3. *Los dioses*. 2.5. *Apolo*. p. 196. Traducción H. Bernabé. Revisión: A. Bernabé. Abada. Madrid, 2007

<sup>505</sup> Cfr. Willmowitz, (1913) “*Apollon*” *Hermes* XXXVIII, 575 SS.

que se presupone como tal, de Apolo. En el texto platónico<sup>506</sup> se distinguen cuatro virtudes o funciones elementales del dios, a saber: músico, adivino, médico y arquero, y se declara que en el nombre “Apolo” están explícitas esas atribuciones. Según el *Crátilo*, “Apolo” es un nombre “armónico”, y lo es porque las funciones del dios son cuatro acepciones de una sola virtud o función, ésta es, la purificación. Estas cuatro funciones de Apolo, se basan en los siguientes atributos esenciales de la divinidad<sup>507</sup>:

1. Médico: “Purificador” / “APOLOÚON”/ ἀπολούον, “el que lava”.
2. Adivino: “Sincero” / “HAPLOÛS”/ ἀπλοῦ, en dialecto tesalio: “franco”
3. Arquero: “Constante disparador”/ “AEÏ BÁLLON”/ ἀεὶ βάλλον
4. Músico: “Rector de la co-rotación”/ “HOMOLOÛN”/ ὁμοπολοῦν

A su vez, ciertas acciones se relacionan con las cuatro funciones del dios, que por extensión, expresan la virtud esencial de Apolo, la purificación; acorde con las funciones y las acciones correspondientes a éstas, según Platón-Sócrates<sup>508</sup>, son estas mismas las que nombran y justifican los nombres/nombre del dios. Así, las purificaciones, abluciones, libaciones de la medicina apolínea nombran al dios “ἀπολούον”. La adivinación, la verdad y la sinceridad propias a la mántica nombran al dios “ἀπλοῦ”, a la manera del dialecto tesalio, lo que en ático se expresaría con el término: “ἀπλόος”, que expresa lo sencillo, lo franco, lo puro, lo recto, lo claro, lo evidente, lo sincero, etc. En lo que se refiere a la función de arquero, se le nombra “ἀεὶ βάλλον”, porque el dios es un “constante disparador”, ahora bien, no se profundiza en esta sección del texto platónico ni un ápice en aquello que sea lo que dispare constantemente el dios, parece obvio que se refiere a las flechas y al correspondiente arco, pero el *Crátilo*, en su peculiar temática, parece significar que los nombres van más allá del sentido literal o de común uso general (como significaría la exégesis del Papiro

<sup>506</sup> Cfr. Platón *Crátilo* 405a

<sup>507</sup> *Ibid.* 406a.

<sup>508</sup> *Ibid.* 405c-e.

Derveni). Así, en el mismo *Crátilo*, pero en otra sección, se hace alusión al sentido de la palabra “arco”, y, curiosamente si lo unimos a la función de arquero, “constante disparador”, de Apolo obtenemos un sentido harto peculiar; comentémoslo brevemente.

En *Crátilo* 420 b-c<sup>509</sup>, se nos habla del término “δόξα”/δόξα, en términos ciertamente enigmáticos, y se nos dice: “*Dóxa, desde luego, ha recibido este nombre, o bien por la “persecución” (díoxis) que el alma recorre en sus asechanza por saber cómo son las cosas, o bien por el disparo del “arco” (tóxou). Pero parece más bien esto último. Oíēsis (creencia), ciertamente, concuerda con ello, pues parece manifestar el caminar del alma hacia toda cosa -por ver cómo es cada uno de los seres- lo mismo que también boulé (decisión) designa, de alguna manera, el “disparo” (bolé) y boulesthai significa “tender a” (ephiesthai), igual que boulesústhai (decidir). Todos estos nombres, séquito de doxá, parecen ser representaciones de bolé (disparo) lo mismo que, a su vez, su contrario aboulía parece sinónimo de atuchía (yerro), en la medida en que no alcanza ni obtiene aquello a lo que disparaba, aquello que deseaba o deliberaba, ni aquello a lo que tendía.*”<sup>510</sup>. Atendiendo a estas crípticas palabras del *Crátilo*<sup>511</sup>, podríamos decir que Apolo es el “constante disparador”, es decir que lo

---

<sup>509</sup> « Δόξα » δὴ ἤτοι τῇ διώξει ἐπωνόμασται, ἣν ἡ ψυχὴ διώκουσα τὸ εἶδέναι ὅπῃ ἔχει τὰ πράγματα πορεύεται, ἢ τῇ ἀπὸ τοῦ τόξου βολῇ. Ἔοικε δὲ τούτῳ μᾶλλον. ἢ [420c] Γοῦν « οἷσις » τούτῳ συμφωνεῖ. « Οἷσιν » γὰρ τῆς ψυχῆς ἐπὶ πᾶν πρᾶγμα, οἷον ἐστὶν ἕκαστον τῶν ὄντων, δηλοῦσιν προσέοικεν, ὥσπερ γε καὶ ἡ « βουλή » πῶς τὴν βολήν, καὶ τὸ « βούλεσθαι » τὸ ἐφίεσθαι σημαίνει καὶ <τὸ> « βουλευέσθαι » · πάντα ταῦτα δόξη ἐπόμεν’ ἅττα φαίνεται τῆς βολῆς ἀπεικάσματα, ὥσπερ αὐτὸ καὶ τοῦναντίον ἡ « ἀβουλία » ἀτυχία δοκεῖ εἶναι, ὡς οὐ βαλόντος οὐδὲ τυχόντος οὐ τ’ ἔβαλλε καὶ ὁ ἐβούλετο καὶ περὶ οὗ ἐβουλεύετο καὶ οὗ ἐφίετο.” Platón, *Cratyle*. Edición de V. Cousin. Rey et Gravier libraires. París, 1834.

<sup>510</sup> Platón, *Crátilo* 420 b-c. Traducción J. L. Calvo. Gredos. Madrid, 1998.

<sup>511</sup> “Decía Gaiser que los escritos de Platón son como la respuesta del oráculo de Delfos, que ni dice ni oculta, sino que sólo alude.” Reale, G. (1997) *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las “Doctrinas no escritas”*. Apéndice X: *Platón. Robó a Apolo el secreto del Uno y aprendió de ese dios a descubrirlo en el Caos*. Entrevista de V. Hössle a G. Reale. p. 845. Traducción de M. Pons Irazazábal. Herder. Barcelona, 2003. Y lo que decía Gaiser de Platón, lo decía Jámblico de Calcis sobre Pitágoras, dice Jámblico: “*De forma particular y mediante símbolos se daba toda la educación pitagórica, parecida a enigmas y acertijos, por su carácter sentencioso y arcaico, de manera similar a los divinos vaticinios del dios de Delfos, que parecen en cierto modo difíciles de entender e interpretar para los que consultan el oráculo de forma poco seria.*” *Jam. Sobre la vida Pitagórica*, XXXIV, 247. p.336. Traducción D. Hernández de la Fuente. *Vidas de Pitágoras, según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro de Sicilia, Focio de Constantinopla*. Atalanta. Girona, 2011.



relacionado con él es un propender a saber qué son las cosas, este es el arco, y las flechas son la decisión constante de perseguir, precisamente, cómo son las cosas o de expresar como son, tal y como hace el poeta. De esto que acabamos de señalar baste rememorar unos versos de la Primera Oda de las *Píticas* de Píndaro, son estas: “*Al gran Gerón yo quiero/ hoy ensalzar, y espero/ Mi aguda flecha no vibrar en vano. / Más lejos que ninguna / La hará llegar Fortuna/ Y a mis rivales vencerá mi mano: / ¡Tráigale el tiempo dicha y opulencia!; Olvido y curación a su dolencia. /*”<sup>512</sup>. De la misma manera que el hombre está lejos o distante de la verdad, Apolo, como epifanía divina de la verdad, está lejos del hombre. Las flechas de Apolo y sus verdades hieren de lejos al hombre, como las creencias y opiniones de los hombres pretenden herir de lejos a la verdad, pero casi siempre esta verdad no es alcanzada, ni obtenida. Tanto el hombre como Apolo tienden a la verdad, los unos, a descubrirla, el otro, a manifestarla.

Volviendo a la sección del *Crátilo* donde se nombran los nombres y virtudes de Apolo, nos falta por considerar el nombre de Apolo cuando es referido desde los parámetros de la música, “ὁμοπολοῦν”. La etimología platónica, sin duda, aquí se nos muestra clara, y bajo nuestra opinión de claro sesgo pitagórico, pues se relaciona al dios con la astronomía, desde la comparanza con lo música; tanto música como astronomía, en el texto del *Crátilo* que comentamos, tienen como compartido objeto de estudio un concepto esencial, la armonía. Así, se compara la consonancia en la armonía coral con las rotaciones celestes, de las cuales es Apolo el que preside a ambas. Según el *Crátilo*: “*Éste es el dios que preside la armonía, simultaneado todas estas “rotaciones” (homopolôn) tanto entre los dioses como entre los hombres.*”<sup>513</sup>. Apolo es el “rector de la Corrotación”<sup>514</sup>. Platón, que vivió y escribió en la Época Clásica, cuando nos refiere

---

<sup>512</sup> *Odas de Píndaro. Píticas* Oda primera. p. 94. Traducción, prologo y notas de I. Montes de Oca. Navarro. Madrid, 1883.

<sup>513</sup> Platón, *Crátilo* 405c. Traducción J. L. Calvo. Gredos. Madrid, 1998.

<sup>514</sup> *Ibid.* 406a

que Apolo es el dios de la armonía nos dice entre líneas que la armonía apolínea alcanza a la astronomía, a la poesía, a la filosofía, a la matemática y a la medicina, todas ellas dirigidas, en el Período Clásico, por Apolo. Así, en la lira de siete cuerdas de Apolo no sólo había un instrumento musical, sino que además era un instrumento sanador, relacionado con la musicoterapia. Dice Graves: “(...) *las siete cuerdas de su lira estaban relacionadas con las siete vocales del alfabeto griego posterior, tenían significado místico y se las utilizaba en la música terapéutica.*”<sup>515</sup>. Por tanto, los sacerdotes-sanadores de Apolo utilizaban la lira, con las vocales agregadas al sonido de las siete cuerdas, como instrumento mágico capaz de procurar armonía a un cuerpo enfermo o a un alma inarmónica. Mediante la vibración tonal canora e instrumental de ciertos sonidos específicos se generaban efectos sanadores en lo insano. Señala Graves: “*Las vocales agregadas por los sacerdotes de Apolo a su lira eran probablemente las mencionadas por Demetrio, un filósofo alejandrino del siglo I a. de C. en su disertación Sobre el estilo: “En Egipto los sacerdotes cantan himnos a los dioses pronunciando las siete vocales sucesivamente, y su sonido produce una fuerte impresión musical en sus oyentes como si se emplearan la flauta y la lira...pero quizá convenga que no trate detalladamente este tema.” Esto sugiere que las vocales eran utilizadas en la música de lira terapéutica en los templos de Apolo.*”<sup>516</sup>.

---

<sup>515</sup> Graves, R. (1955) *Los mitos griegos*. v. I. 21. *Naturaleza y hechos de Apolo* p.98. Traducción L. Echávarri. Alianza. Madrid, 1993

<sup>515</sup> Heródoto B. *Εὐτέρηη*, CLVI, 5-6. Fuente: Textum secundum editionem A. D. Godley,

<sup>516</sup> Graves, R. (1955) *Los mitos griegos*. v. I. 52. *El Alfabeto* p.228. Traducción L. Echávarri. Alianza. Madrid, 1993

**Figura 32**<sup>517</sup>:



Esta utilización de la lira de siete cuerdas en el culto de Apolo con motivaciones sanadoras basadas en el poder místico de la lira y, por añadidura, de la música, tiene su parangón en el pitagorismo. Adelantándonos en nuestro objeto de estudio, que ahora es el dios Apolo, vamos a citar algunas cosas que Jámblico de Calcis refiere a tenor de la música y de Pitágoras. El de Calcis nos dice que mediante la música Pitágoras educaba a los seres humanos, sobre todo a nivel emocional atemperando el impulso pasional. Mediante la música Pitágoras purificaba y sanaba<sup>518</sup>. Utilizaba el filósofo-músico Pitágoras distintas melodías y tonos para mitigar los deseos o las dolencias anímicas, como la angustia, la cólera, la ira, etc. Para ello despreciaba el uso de la flauta, y hacia

<sup>517</sup> **Figura 32:** Medallón en un *Kylix* ático de fondo blanco, *circa* 460 a. C. Hallado en una tumba en Delfos. La imagen muestra al dios Apolo coronado con arrayán o laurel, vestido con manto rojo y péplo blanco, calzado con sandalias. Está sentado sobre un *diphros* con patas acabadas en garras de león. Porta el dios una lira, de siete cuerdas cuya caja de resonancia parece ser el caparazón de un quelonio, en la mano izquierda, y con la mano derecha vierte una libación; frente al dios un ave negra, posiblemente un cuervo, uno de los animales totémicos del dios Apolo, relacionado con la mántica. Fotografía: Fingalo. Museo Arqueológico de Delfos, sala XII, número de catálogo: 81410. Licencia Creative Commons.

<sup>518</sup> La misma idea la hallamos en Porfirio. Cfr. Por. *Vid. Pyt.*, 33.

uso de la lira (como órficos y apolíneos). Jámblico nos dice que este uso de la música no se ciñó exclusivamente al maestro Pitágoras, sino que la escuela pitagórica se esforzó en desarrollar y mejorar esta faceta musical terapéutica, dice Jámblico: *“Y aún más, toda la escuela pitagórica creó los llamados “arreglos, ajustes y tratamientos musicales”, que mediante ciertas melodías apropiadas transformaban útilmente la inclinación del alma a las pasiones contrarias. Cuando se retiraban al lecho, purificaban su intelecto después de las turbaciones y los rumores del día mediante ciertas odas y melodías peculiares que les procuraban calma junto a unos sueños escasos y propicios. (...) A veces, según dicen, verdaderamente curaban padecimientos y enfermedades, mediante el canto. Y es verosímil que a partir de aquí se difundiera el uso general de la palabra “ensalmo”. Así, Pitágoras estableció mediante la música el más provechoso correctivo para los modo de ser y para la vida en general de los seres humanos.”*<sup>519</sup> Estos “arreglos, ajustes y tratamientos musicales” pitagóricos eran conocidos en griego como: “εξάρτυση”, “συναρμογή”, y, “επαφέ”.

Aparte de la etimología platónica y la de Hesiquio de Alejandría sobre el nombre de Apolo, desde la antigüedad nos llegan otras propuestas. Una que nos llega por la tradición denominada “neoplatónica”, y que estaría representada por Plotino, señala que para los pitagóricos el nombre de “Apollon” significaba la negación, representada por el prefijo “a”, de la totalidad, representada por “pollon”, así, según informa Plotino, Apolo, para el pitagorismo, es lo” no-mucho”. Señala, a este respecto, Reale: *“Sabemos, por la tradición de los pitagóricos transmitida por Plotino, que el Uno era llamado con el nombre de un dios, “Apolo”, porque el nombre Apollon se consideraba compuesto de un alfa privativa y de pollon, que quiere decir muchos, por lo tanto*

---

<sup>519</sup> Jámblico. *Sobre la vida Pitagórica*, XXV, 114. p.285. Traducción D. Hernández de la Fuente. *Vidas de Pitágoras, según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro de Sicilia, Focio de Constantinopla*. Atalanta. Girona, 2011.

significa el no muchos. De ahí que, cuando hablaban del Uno, para honrarlo lo llamaban simbólicamente Apolo.”<sup>520</sup>. Plutarco nos dice que la escuela-secta pitagórica relacionaba a los dioses con los números, y como Plotino, señala que Apolo estaba asociado al concepto pitagórico de mónada<sup>521</sup>. Heródoto asocia a Apolo con Horus lo cual convierte a las dos deidades en señores del cielo. Además, como ya señalamos al tratar sobre la vinculación entre Dioniso y Osiris, esta vinculación hace que Apolo-Horus<sup>522</sup> sea hijo de Dioniso-Osiris y Isis-Deméter; dice el de Halicarnaso: “Ἀπόλλωνα δὲ καὶ Ἄρτεμιν Διονύσου καὶ Ἴσιος λέγουσι εἶναι παῖδας, Λητοῦν δὲ τροφὸν αὐτοῖσι καὶ σώτειραν γενέσθαι. Αἰγυπτιστὶ δὲ Ἀπόλλων μὲν Ὠρος, Δημήτηρ δὲ Ἴσις, Ἄρτεμις δὲ Βούβαστις. ἐκ τούτου δὲ τοῦ λόγου καὶ οὐδενὸς ἄλλου Αἰσχύλος ὁ Εὐφορίωνος ἤρπασε τὸ ἐγὼ φράσω, μόνος δὴ ποιητέων τῶν προγενομένων· ἐποίησε γὰρ Ἄρτεμιν εἶναι θυγατέρα Δήμητρος. τὴν δὲ νῆσον διὰ τοῦτο γενέσθαι πλωτήν. ταῦτα μὲν οὕτω λέγουσι.”<sup>523</sup>.

En verdad, el nombre del dios Apolo bien pudiera tener su origen en la deidad hurrito-hitita Aplu, y éste tal vez tenga su antecedente en la expresión acadia: “Aplu Enil” (“hijo de Enil”), que era aplicada al dios sumerio-babilónico Nergal divinidad señorial del inframundo que era tenido como la parte malvada, u oscura, de la divinidad sumeria del Sol denominada “Utu” (para los babilónicos “Tammuz”), el cual estaba

<sup>520</sup> Reale, G. (1997) *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las “Doctrinas no escritas”*. Apendice X: *Platón. Robó a Apolo el seceteo del Uno y aprendió de ese dios a descubrirlo en el Caos*. Entrevisa de V. Hössle a G. Reale. p. 845. Traducción de M. Pons Irazazábal. Herder. Barcelona, 2003.

<sup>521</sup> Stamatellos, G. (2007) *Plotinus and the presocratics: a philosophical study of presocratic influences in Plotinus' Enneads*. pp. 36-38. SUNY series in ancient Greek philosophy: State University of New York Press. New York .2007.

<sup>522</sup> “Horus vengaba el asesinato de su padre Osiris por Set. Osiris era el rey sagrado, amado por Isis o Lat, la triple diosa Luna, y a quien su sucesor sacrificaba en el Solsticio estival y en el Solsticio invernal y del que el propio Horus era la reencarnación. El mito de la persecución de Leto por Pitón es análogo al de la persecución de Isis por Set (durante los setenta y dos días más calurosos del año). Además, Pitón se identifica con Tifón, el Set griego, en el Himno homérico a Apolo y por el escoliasta sobre Apolonio de Rodas. El Apolo Hiperbóreo es, en realidad, el Horus griego.” Graves, R. *Los mitos griegos* v. I. 21. *Naturaleza y hechos de Apolo* p.94. Traducción L. Echávarri. Alianza. Madrid, 1993

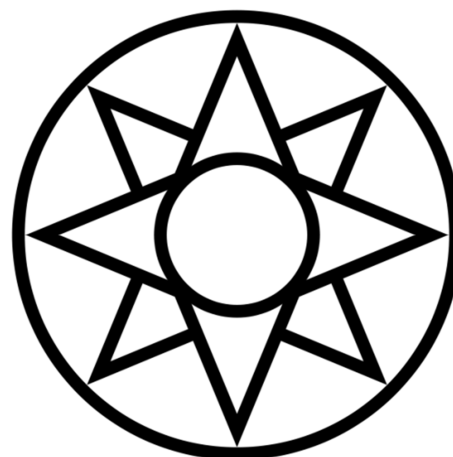
<sup>523</sup> Heródoto II, CLVI, 5-6. Fuente: Textun secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitul secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.

identificado con el dios mesopotámico del Sol Shamash. Este dios Shamash-Sol junto con Sin-Luna e Ishtar-Venus, durante el período acadio, formó parte de la “Tríada divina celeste” de aquella tradición. Nótese a este respecto que Apolo, dentro del contexto religioso heleno, también formaba parte integrante de una tríada, la denominada como: “Tríada apolínea”, la cual estaba formada por: Apolo, Artemis y Leto. Haciendo un breve paréntesis en nuestro estudio sobre Apolo, hay que señalar que las deidades Shamash e Istar, aparte de a otras iconografías, estaban asociadas a dos representaciones simbólicas de tipo estelar<sup>524</sup>, como mostramos a continuación:

**Figura 33**<sup>525</sup>:



**A.**



**B.**

Continuado con el “dios que hiera de lejos”, el nombre de Apolo es posible que tenga alguna relación con la divinidad anatólia denominada “Apuliuna” (“padre león”, o bien, “padre luz”). Esta relación, principalmente, estaría vinculada con una forma pretérita del nombre “Apolo”, ésta es: “Apellai”. Además, en griego existe el verbo

<sup>524</sup> Cfr. Black, J. A.; Green, A. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*. British Museum Press for the Trustees of the British Museum. Londres, 1992.

<sup>525</sup> **Figura 32:** **A.** Símbolo Solar de Shamash de cuatro puntas. **B.** Símbolo celeste de Istar de ocho puntas que representa la estrella de la mañana, ésta es, el planeta Venus. Licencia Creative Commons.

ἀπόλλυμι, y, ἀπολλύω, que tienen significado y connotación relacionados con la aniquilación. Aun así, para algunos estudiosos esta última consideración es discutible, dice Robert Graves: “*Pero Apolo era también el espectro del rey sagrado que había comido la manzana; la palabra Apolo puede derivar de la raíz “abol”, “manzana”, más bien que de “apollinai”, “destruir”, que es la opinión habitual.*”<sup>526</sup>. Parece que el nombre de Ἀπόλλων es de difícil sentido, tiene un incierto origen y no está esclarecido.

### II.I.V.III. La cofradía del norte.

Al comentar la inscripción de Olbia<sup>527</sup> que hacía alusión al dios Apolo señalamos que ésta no sólo hablaba de Apolo, de Helios, de la luz, del cosmos y de la vida, sino que además hacía alusión a cierto grupo: “βορεικοὶ θιασιῖται”, que podríamos traducir como la “cofradía de los norteros”. A estos cofrades norteros les une, a tenor de la inscripción de Olbia, la devoción por Apolo. Ahora, bien ¿quiénes son éstos, y a qué norte se refiere la inscripción? En un primer intento de dar respuesta a tal cuestión, parecería fácil echar mano del fabuloso y misterioso pueblo de los Hiperbóreos, del cual en breve trataremos, tan relacionado con el dios Apolo y también con Pitágoras, pues a éste sus discípulos lo asemejaban con el Apolo Hiperbóreo<sup>528</sup>. Más la inscripción no habla de “Ψπερβόρειοι”, sino de “βορεικοὶ”. La inscripción apolínea de Olbia está datada alrededor del siglo IV a. C. (Burkert le asigna el año 300 a. C.<sup>529</sup>), pues bien, sabido es que una de las tradiciones del culto era que se formaban comitivas religiosas itinerantes que representaban a los distintos santuarios<sup>530</sup> que iban en procesión por los distintos centros de culto del dios Apolo por la Hélade, en el contexto de las anfictionías y los festivales apolíneos, facilitando así la consecución de lo panhelénico. Esta

---

<sup>526</sup> Graves, R. (1955) *Los mitos griegos* v. I. 14. *Nacimientos de Hermes, Apolo, Artemis y Dioniso* p.67. Traducción L. Echávarri. Alianza. Madrid, 1993

<sup>527</sup> Cfr. *supra* notas 257, 335, 347 y 441.

<sup>528</sup> Cfr. Diógenes Laercio. *Vid. Fil.* VIII, 11.

<sup>529</sup> Cfr. Burkert, W. (2002) *De Homero a los Magos la tradición oriental en la cultura griega*. III *El orfismo al descubierto*. p.99. Traducción X. Riu. El Acantilado. Barcelona, 2002.

<sup>530</sup> Cfr. *supra* nota 486.

comitiva de devotos de Apolo norteña es referida en la inscripción de Olbia como: “βορεικοὶ θιασῖται”. Por tanto, no sería descabellado pensar que el críptico mensaje de la inscripción sea una expresión religiosa misteriosa, central entre aquellos grupos del norte, que a su vez, va siendo propagada indirectamente por distintos lugares de la Hélade. Además, es conveniente señalar que precisamente durante los siglos III y II a. C, en el contexto histórico del helenismo, es cuando se realizan el mayor número de registros epigráficos en el santuario del Delfos; las inscripciones sobre los derechos honoríficos y sobre la liberación de los esclavos, sobre los que Apolo era el divino sancionador, sitas en el muro poligonal del santuario de Delfos y en los muros de los edificios son de esa época, como también pertenece a ese contexto temporal la epigrafía que se halla en el Tesoro de los atenienses. La inscripción de Olbia es, por tanto, anterior.

Ahora bien, faltaría presentar alguna hipótesis sobre la identidad de esos norteños de los que se habla por escrito en la Olbia sarda. Nosotros sugerimos la siguiente: la ciudad helena más al norte era la colonia que fundó Anaximandro, como atestigua Eliano en su *Varia historia*, III, 17, en nombre de los colonos milesios, en el siglo VI a. C. en las orillas del Ponto Euxino, en la actual Bulgaria, ésta colonia en un principio fue llamada: “Antheia”, pero con el tiempo fue rebautizada como “Apolonia” (la Sozopol de hoy), pues en el santuario de Apolo de esta ciudad había una afamada estatua, elaborada por Calamis en el siglo V a. C., dedicada al dios, de más de nueve metros de alto. Esta estatua fue llevada a Roma desde Apolonia Póntica por Lucio Licinio Lúculo<sup>531</sup>. Esta ciudad en el siglo VI a. C. se convirtió en uno de los centros culturales y comerciales más influyentes y ricos de la Hélade colonial, llegó a ser llamada: “Apolonia Magna”. La misma imagen de Apolo, junto con la de un oso, aparece en las

---

<sup>531</sup> Cfr. Estrabón, *Geografía* VII.6.1.



primeras monedas acuñadas en la colonia milesia. Pensamos que la Apolonia Póntica, es un buen lugar de procedencia para ubicar a los “βορεικοὶ θιασῖται” de la epigrafía de Olbia, tanto su fuerte y pudiente relación con el culto, como su importante y rastreadable presencia comercial en toda la Hélade, continental y colonial, y su ubicación totalmente al norte la hacen una buena candidata para nuestra hipótesis. Si no, siempre nos quedarán los Hiperbóreos.

### **II.I.V.III. Los Hiperbóreos.**

Es precisamente la exploración y la colonización del Ponto Euxino, durante el siglo VII a. C., por los griegos lo que permitió a éstos dar una localización real, o al menos verosímil, para el mítico pueblo de los Hiperbóreos que habitaban un paraíso norteño donde florece el olivo, un lugar “más allá de Bóreas”. Los Hiperbóreos<sup>532</sup>, desde la visión ideal sobre los mismos que preside la Época Clásica helena, eran gente conocedoras de grandes secretos mágicos, capaces de volar, vivían en armonía con la naturaleza al vivir al aire libre al cobijo de los bosques sagrados, eran en extremo longevos y los ancianos ponían voluntariamente fin a su vida lanzándose desde una acantilado con la testa coronada de flores contentos del tiempo transcurrido en su vivir, con serena decisión de poner fin al mismo. En el fondo mítico heleno este fabuloso pueblo, completamente idealizado ya al final de la Época Arcaica, está estrechamente vinculado al mito de Apolo y por extensión a su culto<sup>533</sup>; señala Grimal: “*La leyenda hacía remontar a unos fundadores hiperbóreos ciertos número de ritos de culto apolíneo. (...) también eran originarios de él los “objetos sagrados” de Apolo, que se veneraban en Delos. (...) También en Delfos desempeñaron un papel los Hiperbóreos. Llegaba incluso a decirse que uno de ellos, llamado Olén, había instituido el oráculo; con lo cual sería el primer profeta de Apolo y el introductor del uso del hexámetro en*

---

<sup>532</sup> Cfr. Grimal, P. *Diccionario de Mitología griega y romana. Hiperbóreos* (Ψπερβόρειοι) pp. 269-270. Traducción F. Payarols. Paidós. Barcelona, 1981.

<sup>533</sup> Cfr. Heródoto, IV, 32 ss.

*los vaticinios.*”<sup>534</sup>. Pero más allá del elemento cultural apolíneo y de la interacción mítica de los Hiperbóreos, la exploración y colonización del Ponto Euxino aportó nuevos elementos al imaginario sobre este pueblo mítico, mezclando el sustrato antiguo propio a la mitografía helena concerniente a éstos con las tradiciones mágicas de los pueblos bárbaros asentados por aquellos lares del norte. Los griegos colonizadores de las tierras norteñas pusieron en relación las ceremonias extáticas y tribales de los pueblos autóctonos con la mántica de Apolo, fusionando leyendas acorde con la mentalidad helena, pero aderezadas con un elemento extranjero mágico más exótico, y de ahí que comienzan a ser comunes entre los griegos personajes taumatúrgicos como Abaris, Aristeas o Hermotino. Éstos lo mismo cruzaban los cielos en flechas de oro que mostraban el don sobrenatural de la ubicuidad, o eran capaces de hacer que su alma dejará el cuerpo para estar en el Allende conociendo sus secretos, entre otras obras portentosas; seres humanos fungen como “superhombres” legendarios. Aunque figuras de este tipo en la cultura helena no eran del todo ajenas o desconocidas, con propiedad, pues, serían semejantes a los Dáctilos del Ida.

Pero no es este sincretismo entre el culto heleno a Apolo y los fenómenos extáticos de los pueblos al norte de Grecia, lo que más nos interesa de los Hiperbóreos en nuestro análisis del culto apolíneo en relación con la escuela pitagórica (la cual también se verá “manchada” en parte de la tradición doxográfica que la retrata con estas asimilaciones de elementos mágicos y leyendas foráneas de zonas y pueblos que están bajo el influjo de la colonización griega, y que se relacionan principalmente con el culto báquico y el apolíneo, y, por extensión, a lo pitagórico), lo que nos interesa en nuestro estudio es el elemento, quizás, más significativo del mito heleno sobre los Hiperbóreos y Apolo, a

---

<sup>534</sup> Cfr. Grimal, P. *Diccionario de Mitología griega y romana*. Hiperbóreos (Ψπερβόρειοι) pp. 269-270. Traducción F. Payarols. Paidós. Barcelona, 1981.

saber: el viaje que cada diez y nueve años realizaba Apolo desde Grecia al mítico país de los aquéllos hombres más allá del norte.

#### **II.I.V.III.I. El baile de Apolo y el Ciclo de Metón.**

Según la leyenda: *“Cada diecinueve años, período que necesitan los astros para efectuar una revolución completa y volver a su posición inicial, el dios se traslada nuevamente al país de los Hiperbóreos, donde todas las noches, entre el equinoccio de primavera y la salida de las Pléyades, se le oye cantar sus propios himnos acompañándose con la lira.”*<sup>535</sup>. Este aspecto que narra Grimal nos hace advertir que en el mito de los Hiperbóreos y Apolo, precisamente, anidan ciertos aspectos propios a la observación astronómica, tanto de objetos celestes como a la capacidad de predecir ciclos de rotación orbital identificados con posiciones concretas de los cuerpos celestes. Nótese, además, que el calendario lunisolar griego, que está influenciado, como en breve mostraremos, por la astronomía y astrología babilonia, al menos desde el siglo VII a. C. está regulado y fijado unitariamente en el mundo heleno. Este estándar cronológico está sancionado y regido, desde un criterio unificado de autoridad, precisamente, desde y por el santuario apolíneo de Delfos<sup>536</sup>. En el mito de Apolo entre los Hiperbóreos se nos habla, con mucha concreción, de que cada diez y nueve años el dios Apolo viaja a “Hiperbórea” donde, y durante todas las noches que van del equinoccio de primavera a la salida helíaca de las Pléyades, el dios canta sus propios himnos (peanes) tañendo la lira. El equinoccio de primavera se da, aproximadamente, entre el veintiuno y el veintitrés de marzo, en el calendario ático corresponde al mes de Ἐλαφηβολιών, el mes de la festivales de las Dionisias urbanas<sup>537</sup>, momento en la

---

<sup>535</sup> Grimal, P. Diccionario de Mitología griega y romana. Hiperbóreos (Ἵπερβόρειοι). p.269. Traducción F. Payarols. Paidós. Barcelona, 1981.

<sup>536</sup> Burkert, siguiendo a M. P. Nilsson, señala esto que decimos. Cfr. Burkert, W. (1977) *Religión griega arcaica y clásica*. 2. *Polis y Politeísmo*. 2.2. *El ritmo de las fiestas* 2.I. *El calendario de fiestas* p. 306, y nota 12. Traducción Helena Bernabé; revisión Alberto Bernabé. Abada. Madrid, 2007.

<sup>537</sup> Las Grandes Dionisias se introdujeron en el siglo VI a. C.

antigüedad en que los mares eran aptos para ser navegados, por otro lado, el orto helíaco de las Pléyades, aproximadamente, se da en la cuenca mediterránea meridional entre el cinco y el diez de mayo, Θαργηλιών en el calendario ático, momento en el que comienza la siega, así cuando se ponen las Pléyades, entre el cinco y once de noviembre, comenzará la labranza y se pone fin al tiempo óptimo para la navegación<sup>538</sup>. Lo que significa que durante unos aproximados cuarenta tres o cuarenta y ocho días<sup>539</sup>, lo que sería, más o menos, la mitad de los días de primavera, que son unos noventa, Apolo está entre los hiperbóreos y esto ocurre sólo cada diez y nueve años.

Ahora bien, ¿qué nos dice este mito? Para dar respuesta a la cuestión que planteamos, hemos de descifrar, en primer lugar, que significan esos diez y nueve años. En primera instancia, podemos decir que se trata de un ciclo temporal, el mito ya habla de otros ciclos, uno estacional y otro estelar, como son el del equinoccio de primavera y el del orto de las Pléyades, luego ese período de diez y nueve años es un ciclo que como dice Grimal: “(...) necesitan los astros para efectuar una revolución completa y volver a su posición inicial, (...)”<sup>540</sup>. Así, tanto el equinoccio primaveral como el levantamiento helíaco de las Pléyades, así como la revolución completa de los astros hasta volver a su posición inicial son ciclos, el primero y el segundo son anuales y el tercero se da casi cada dos décadas. En cuanto al tercero, hay que referir que éste mide los períodos orbitales de la Luna en su coincidencia con el calendario solar. Así, la astronomía nos dice que diez y nueve años tropicales<sup>541</sup> y 235 meses sinódicos<sup>542</sup> no

---

<sup>538</sup> Cfr Hesíodo, *Trabajos y días*, 615-620.

<sup>539</sup> Si comenzamos a contar desde el día del equinoccio de primavera, 21 de marzo, Ἐλαφροβολιών, mes ático de 30 días, le sumamos los 29 días del mes ático Μουνιχιών, nuestro abril, más los cinco primeros de Θαργηλιών, momento en el cual comienza el orto de las Pléyades obtenemos estas cifras aproximativas.

<sup>540</sup> Cfr. *supra* nota 543.

<sup>541</sup> Por año trópico o tropical se entiende el tiempo exacto en que se aumenta la longitud media del Sol en 360 grados sobre la elíptica, esto es, el tiempo exacto en que se completa una vuelta completa. Este tiempo tiene una duración, medida en tiempo Solar medio, esto es, 365 días 5h 48m 45,9s, de 365, 242198 días. El año trópico mide las estaciones.

difieren entre ellos en más de dos horas, por consiguiente, tras diez y nueve años las fases de la Luna coincidirán exactamente con las fechas de diez y nueve años atrás, a este ciclo se le conoce como ciclo metónico o ciclo de Metón<sup>543</sup>.

Al puesto que ocupa cada año del ciclo metónico en astronomía se le denomina: “Número áureo”, por tanto, hay diez y nueve números áureos, uno para cada año de la serie. Este Metón hizo pública esta coincidencia en el 432 a. C., en los Juegos Olímpicos, (LXXXVIII Olimpiada); los atenienses, bajo el gobierno de Pericles, hicieron uso de este ciclo para mejorar la medida del tiempo y alcanzar una mejor sincronía entre el tiempo del año trópico y el tiempo que mide las fases Lunares<sup>544</sup> (mes sinódico), lo cual implicará una mayor concordancia entre el calendario Lunar y el trópico, este último mide el ciclo estacional sobre el que se basa el calendario ceremonial<sup>545</sup> o heortológico<sup>546</sup> de los griegos. Los atenienses hicieron grabar con letras de oro el número de cada año del ciclo sobre los pilares del templo dedicado a Atenea en Atenas, el Partenón, y es más que seguro, que por ello, por estar escritos en letras de oro, que se conoció a estos números como números áureos, y, por extensión, al ciclo

---

<sup>542</sup> El mes sinódico es el tiempo que transcurre entre dos mismas fases Lunares consecutivas, un tiempo que oscila entre los 29,53 días, esto es, el tiempo entre dos Lunas Llenas o Nuevas. Así, el mes sinódico, ya desde el Paleolítico, es la base de muchos calendarios Lunares.

<sup>543</sup> Cfr. Greswell,(1863) *Origenes Kalendariae Hellenicae. The history of the primitive calendar among the Greeks, before and after the legislation of Solon.* v. I. 1. 8.5 Metonic correction solar calendar of Meton. pp 444-449. Oxford: At University Press. Oxford, 1863.

<sup>544</sup> “Los calendarios antiguos tienen siempre la misma estructura; el “mes” es en principio una verdadera “Luna”, que dura desde la Luna nueva, pasando por el plenilunio, hasta la desaparición de la Luna; la equiparación con el año Solar y las estaciones se obtiene con la inserción de meses intercalares, que, a decir verdad, se manipulan de forma bastante arbitraria. Las doce Lunas del año tienen diferentes nombres locales y estos nombres se toman siempre de dioses y fiestas. Año “civil” y año religioso coinciden; no sólo de Luna a Luna, sino también de una fiesta a la siguiente. El calendario de una ciudad o tribu es siempre al mismo tiempo un documento fundamental de la religión local.” Burkert, W. (1977) *Religión griega arcaica y clásica. 2. Polis y Politeísmo. 2.2. El ritmo de las fiestas 2.1. El calendario de fiestas* pp. 304-305. Traducción Helena Bernabé; revisión Alberto Bernabé. Abada. Madrid, 2007.

<sup>545</sup> “La palabra “fiesta”, mediante la que generalmente se traduce “heorté”, es bastante impropia, a causa de la idea de regocijo que lleva implícita, y que no se encuentra necesariamente en “heorté”, que será preferible traducir por “ceremonia”.” Will, É. (1972) *El mundo griego y el oriente. Tomo I. El siglo V (510-403) Aspectos religiosos de la civilización griega del siglo V. Generalidades. IV. Ritos y mitos. Las grandes formas del sacrificio.* p. 481 y nota 608. Traducción Francisco Javier Fernández. Akal. Madrid, 1997.

<sup>546</sup> Cfr. *infra* nota 559.

metónico<sup>547</sup> también se le conoce en astronomía como: “número áureo”. El ciclo de Metón es usado en los calendarios denominados lunisulares; en este tipo de ciclo la mayor parte de sus años, trece en concreto, son lunares de doce meses, pero, en cambio, siete años tienen un mes suplementario denominado mes embolístico o intercalar; obviamente, el calendario ático era lunisolar<sup>548</sup>.

Atendamos a las siguientes clarificadoras palabras de Édouard Will, que tratando sobre la *pritanía*, como institución helena, dice lo siguiente a tenor de los calendarios griegos: *“Recordemos que los calendarios griegos eran del tipo llamado “lunisolar”. El año estaba dividido en doce meses Lunares de veintinueve y treinta días alternativamente (en teoría, puesto que con frecuencia sucedía que eran acortados o alargados por las más diversas razones). Pero como un auténtico calendario Lunar causa el efecto de hacer pasar las estaciones (¡que son solares!) por cada uno de los meses del año, a lo largo de un ciclo de treinta y tres años, y como los rituales, en su mayoría de origen agrario, resulta que eran estacionales (¡luego solares!), convenía restablecer el equilibrio entre el calendario Lunar y el año Solar de las estaciones intercalando de vez en cuando un decimotercer mes del calendario; tales intercalaciones, para cuya aplicación los babilonios habían ideado varios sistemas (ya tres intercalaciones en ocho años, ya siete intercalaciones en diecinueve años), parecen haber sido efectuadas de modo absolutamente empírico por los atenienses: el pueblo emitía un decreto, cuando había necesidad de ello, que ordenaba la intercalación de un decimotercer mes; pero es raro que nos haya llegado información al respecto. Añadamos que, en la segunda mitad del siglo V, durante un período de*

---

<sup>547</sup> El ciclo metónico es usado para establecer la fecha de la fiesta móvil católica de Pasua, y también sirve para la fiesta judía de *Pesaj*. Así, el Primer Concilio de Nicea en el 325 d. C. establece la fecha de la Pascua como el primer domingo después de la Luna llena tras el equinoccio de primavera en el hemisferio norte.

<sup>548</sup> Calendario lunisulares eran también el babilónico, el hebreo o el hindú, entre otros. En el calendario babilónico y en el hebreo antiguos, los años de trece meses del ciclo metónico corresponden a los años: 3, 6, 8, 11, 14, 17, 19, esto es, en esos años hay un mes intercalar.

*tiempo cuyos límites sería imposible de determinar, el año prítanico estará regulado sobre el modelo del año Solar y, por tanto, completamente separado del calendario religioso y civil, que continua siendo, contrariamente, Lunar: algunos han pensado que este sistema tendría su origen en el propio Clístenes, pero no contamos con la documentación que nos permitiría probarlo. Estas breves indicaciones bastarán para hacer comprender que, cuando disponemos de una fecha que han sido formuladas en términos del calendario griego, jamás podemos establecer su equivalente exacto según nuestro calendario. Nunca sabemos, tampoco, cuándo comenzaba exactamente el año ateniense: en las cercanías de nuestro mes de julio, pero experimentaba considerables variaciones.*”<sup>549</sup>.

Así, el ciclo metónico sería usado para que el calendario lunar y el año trópico, que marca las estaciones, estuvieran en concordancia; a este fin se utiliza el mes intercalar. El calendario del mes sinódico es la forma de medir el tiempo que tiene “más a mano” el mundo agrícola, ahora bien, al mundo de la polis mide su tiempo acorde con su *tempo* ciudadano, que tiene un pulso marcadamente ceremonial religioso, regulado y registrado en y por calendarios heortológicos<sup>550</sup>. Señala Burkert: “*Es notable la escasa atención que presta el calendario al ritmo natural del año campesino: no “existe un mes de la siembra” o de “la cosecha”, ni un “mes de la vendimia”; los nombres se toman de las fiestas “artificiales” de las polis. Lo mismo ocurre en los demás calendarios griegos. Sin duda la agricultura, dependiente de las condiciones meteorológicas, habría entrado en conflicto constante con los movedizos meses Lunares. El calendario por tanto*

---

<sup>549</sup> Will, É. (1972) *El mundo griego y el oriente*. Tomo I. *El siglo V (510-403) I. El imperio persa. III.- Atenas y la reforma de Clístenes*. p. 65, nota 25. Traducción Francisco Javier Fernández. Akal. Madrid, 1997.

<sup>550</sup> “Cada “heorté” tiene su sitio en el calendario, pero estas ceremonias eran tan numerosas que se había experimentado la necesidad de establecer, para registrarlas, calendarios heortológicos especiales, cuyos fragmentos epigráficos se han conservado en varios lugares. Este escrúpulo a no celebrar un sacrificio en un día que no es conveniente, escrúpulo agravado por las incertidumbres del calendario lunisolar, confirma de nuevo el formalismo ritualista de los griegos. *Ibid. Aspectos religiosos de la civilización griega del siglo V. Generalidades. Iv.- Ritos y mitos. Las grandes formas del sacrificio*. p. 481.

*acentúa el ritmo autónomo de la vida de la comunidad, los hechos de la naturaleza se intercalan según el caso, siempre que en la relación entre hombres y dioses todo mantenga su orden.*”<sup>551</sup>. Las ceremonias griegas son la religión puesta en la vida cotidiana para los helenos, éstas articulan a aquélla en el tiempo. Y, de hecho, hasta los mismísimos dioses tenían serios problemas con el desfase entre el calendario Lunar y el trópico, no olvidemos que es este calendario y no el Lunar es el que marca las ceremonias consagradas a las divinidades; de esto último que decimos, un tanto en broma, da fe, irónica, el gran comediógrafo Aristófanes en *Νεφέλαι*, cuando la Luna se queja a los hombres de que los dioses le achacan a ella los desajustes del calendario, dice el cómico: “(...) *que vosotros en cambio no lleváis el calendario nada bien, sino que os pasáis el día enredándolo y desenredándolo, hasta el punto de que, según dice, los dioses profieren amenazas contra ella cada vez que ven frustrada su cena y se vuelven a casa sin haber dado con su fiesta conforme a la cuenta de los días. (...) Así aprenderá que los días del calendario hay que contarlos por la Luna.*”<sup>552</sup>.

El ciclo de diez y nueve años de Metón, adoptado por Atenas, sería reemplazado en el siglo IV a. C. por otro ciclo, denominado: “ciclo calípico”, por Calipo de Cícico, alumno de Eudoxo de Cnido (amigo y discípulo de Platón, y académico relevante) y de Aristóteles, que duraba, en vez de diez y nueve años, setenta y seis años; Calipo, en el fondo, no hizo más que cuadruplicar el “número áureo” de Metón. El ciclo metónico es, además, un ciclo de eclipses que puede predecir entre cinco o cuatro eclipses. Por tanto, el ciclo de diez y nueve años que menciona el mito de Apolo y los Hiperbóreos es un ciclo que mide, esencialmente, el momento en que el calendario lunar y el solar son sincrónicos, al unificar la revolución sinódica lunar con el movimiento del Sol en el

---

<sup>551</sup> Burkert, W. (1977) *Religión griega arcaica y clásica. 2. Polis y Politeísmo. 2.2. El ritmo de las fiestas 2.1. El calendario de fiestas* p. 305. Traducción Helena Bernabé; revisión Alberto Bernabé. Abada. Madrid, 2007.

<sup>552</sup> Aristófanes, *Nubes*, vv. 614-620; 625. pp. 67-68. Traducción y notas F. Rodríguez Agradados. Cátedra. Madrid, 2006.



Zodiaco<sup>553</sup>, esto ocurre cada diez y nueve años; este tiempo conocido y verificable en su repetición cíclica permite, como ya señalamos, establecer un calendario lunisolar, y un ciclo de eclipses.

El ciclo de Metón esta datado hacia la segunda mitad del siglo V a. C., esto es, al comienzo de la época Clásica., en el 453 a. C., y es obvio que para que Metón pudiera informar de la exactitud computacional de su ciclo de diez y nueve años, era menester, o bien que él mismo lo hubiera experimentado empíricamente, para lo cual le sería necesario, como mínimo, al menos poder medir dos ciclos completos de diez y nueve años, esto es, treinta y ocho años, y decimos como mínimo, precisamente, porque para poder dar fe absoluta de tal meditación, pensamos, que al menos se tendrían que cotejar sincrónicamente al menos cinco ciclos consecutivos, que abarcarían unos noventa y cinco años, casi un siglo. Otra posibilidad es que Metón tuviera acceso a observaciones astronómicas ajenas a él, de las cuales hizo uso para poder verificar sus observaciones. Y si bien el ciclo de Metón se asienta en la ciencia astronómica, el uso del Zodiaco como pauta para medir el ciclo anual del Sol y la revolución sinódica mensual de la Luna siguiendo su propia órbita, lleva implícito, en sí mismo, una implicación astrológica.

El Zodiaco era conocido por los Babilonios desde el siglo XII a. C., y, en concreto, se asocia dicho conocimiento a los caldeos babilonios<sup>554</sup>. Nos dice, a propósito de los caldeos, Diodoro Sículo: “(...), *los caldeos, (...) tienen una posición semejante a los sacerdotes de Egipto en la división de la ciudadanía; dispuestos para el cuidado de los*

---

<sup>553</sup> El movimiento aparente del Sol en la esfera celeste observado en el transcurso de un año es nombrado como “movimiento anual” en Astronomía. En la antigüedad la observaciones astronómicas comprobaron que el Sol, en su orto y ocaso diario no siempre tenía el mismo marco de estrellas, observando, además, que el Sol se movía en sentido contrario al movimiento diurno, esto es, en vez de ir de este a oeste, el Sol se desplaza de oeste a este, teniendo, así, como fondo de estrellas en el transcurso del año Solar, distintas constelaciones, estas constelaciones son las constelaciones zodiacales. Sólo desde la revolución copernicana se sabe que es la Tierra la que gira alrededor del Sol, aun así, se sigue asumiendo que el movimiento del Sol es aparente, a pesar de que es nuestro planeta el que se mueve.

<sup>554</sup> Cfr. Diodoro Sículo, *Bibli. His.* II, 20-31. Tomo I. Traducción F. Parreu Alasá. Gredos. Madrid, 2001.

*dioses, (...) y tienen gran fama en astrología. (...) haciendo predicciones acerca del futuro e intentan lograr el alejamiento de los males y el cumplimiento de los bienes; (...). Y tras haber hecho observaciones de los astros durante muchos años y conocido los movimientos y las fuerzas de cada uno más exactamente que todos los hombres, predicen a los hombres muchas cosas que van a suceder. Y la más importante afirman que es la contemplación y la influencia de los cinco astros llamados planetas, a los cuales denominan aquéllos, en conjunto, “intérpretes”,(...), a veces indican la magnitud de los vientos, a veces, el exceso de lluvia o de calor y hay ocasiones en que apariciones de cometas y también eclipses de Sol y de Luna y seísmos y, en general, todas la circunstancias beneficiosas y perjudiciales producidas por la atmósfera, no sólo a pueblos o lugares, sino también a reyes y a los particulares que fuere. Bajo su curso, dicen que están dispuestos treinta astros a los cuales llaman “Dioses Consejeros”; (...). Y afirman que los principales de esos dioses son doce en número, a cada uno de los cuales asignan un mes y uno de los doce signos llamados zodiacales. Y afirman que, a través de éstos, realizan su recorrido el Sol y la Luna y los cinco planetas, completando el Sol su ciclo particular en un año y recorriendo la Luna en mes su propia órbita.”<sup>555</sup> .*

Así, que los caldeos, y por extensión los Babilonios, bastante antes que Metón, ya se habían enfretado al problema de armonizar el mes sinódico con el año trópico, y a este respecto, por necesidad y capacidad, se vieron abocados a la observación astronómica, la cual no sólo se centraba en los ciclos de la Luna y el Sol, sino que también abarcaba a las constelaciones y los eclipses, y de este conocimiento se originó su “hermana” la Astrología; Astronomía y Astrología son los pilares de la “Astrolatría”. Y de la misma manera que se puede trazar la pista del desarrollo de la astronomía entre

---

<sup>555</sup> *Ibid.* II. 29, 2,3; 30, 2,3; 5,7. Tomo I. Traducción F. Parreu Alasá. Gredos. Madrid,2001

los helenos, también se puede constatar no sólo el de la astrología, sino el de la Astrolatría en Grecia, la cual, adelantándonos al momento en que estudiemos lo que vamos a proferir a continuación, está vinculada con el culto délfico de Apolo<sup>556</sup> y con el pitagorismo y hallará su culminación, como mostraremos ulteriormente, con Platón<sup>557</sup> (de éste tengamos en mente las siguientes palabras de las *Leyes*: “*Si en realidad un alma conduce la revolución de todos los astros en su conjunto, el Sol, la Luna y el resto de los cuerpos celestes, ¿acaso no moverá a cada uno en particular?*”<sup>558</sup>) y su Academia<sup>559</sup>. El calendario de las estaciones, los meses y los años, el movimiento de la Luna y de los astros, para Platón, son el signo supremo de la divinidad y de lo divino, leemos en *Leyes*: “*Acerca de los astros y de la Luna, sobre los años y meses y también todas las estaciones, ¿qué otro motivo daremos que ese mismo: que, puesto que el alma o almas aparecen como causas de todo eso, buenas de toda virtud, diremos que ellas son dioses, sea que, encontrándose en el interior de los cuerpos, si son los astros seres vivientes, ordenen todo el cielo o sea de la manera que fuere? Una vez concedido esto, ¿seguirá negando alguien que está todo lleno de dioses?*”<sup>560</sup>. De momento, centrémonos en el calendario, en el calendario asirio-babilonio.

<sup>556</sup> Como denota la relación del Sol con las ceremonias apolíneas, Cfr. *supra* nota 545

<sup>557</sup> Cfr. Platón, *Leyes*, XII, 966d-967d.

<sup>558</sup> *Ibid.*, X, 898d. v. II. Traducción F. Lisi. Gredos. Madrid, 1999.

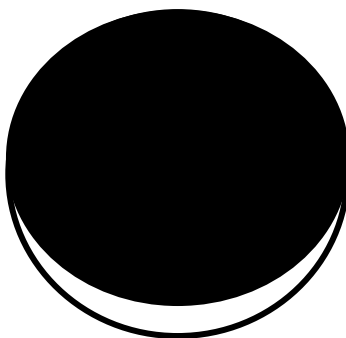
“Ἡλιον καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα, εἴπερ ψυχὴ περιάγει πάντα, ἄρ’ οὐ καὶ ἐν ἕκαστον;”. Plato, *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford University Press, 1903.

<sup>559</sup> Como demuestra la *Epinomis*, atribuida a Filipo de Opunte, esto es, proveniente del marco doctrinal y de estudios de la Academia antigua dirigida por Platón. Señala al respecto Jaeger: “*Filipo de Opunte, secretario y confidente de Platón, que editó y dividió en doce libros las Leyes después de la muerte del maestro, a bases de su manuscrito inacabado, se dio cuenta de la laguna que representaba la falta de la parte referente a la educación del regente e intentó suplirla concretando a posteriori el carácter de la sabiduría especial que el gobernante necesita. Puso por escrito estas ideas en el estudio que hoy figura como Epinomis o complemento de las Leyes, al final de la obra. No creemos que haya razones para inclinarse a creer que se trata de una falsificación, si se tiene en cuenta que Filipo desempeño esta tarea, al parecer, por encargo oficial de la Academia, por considerársele como el mejor conocedor de los papeles póstumos de Platón y de sus últimos planes. Debemos ver en ella más bien un complemento de la obra, surgido, por tanto, de la idea predominante en la escuela platónica de que había quedado incompleta.*” Jaeger, W. (1933) *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Libro cuarto, *El conflicto de los ideales de cultura en el siglo IV*, c. X. *Las Leyes*, p. 1017. Traducción de J. Xirau. F. C. E. Madrid, 2004.

<sup>560</sup> Platón, *Leyes* X, 989b. v. II. Traducción F. Lisi. Gredos. Madrid, 1999. “ἄστρον δὴ περὶ πάντων καὶ σελήνης, ἐνιαυτῶν τε καὶ μηνῶν καὶ πασῶν ὥρων περὶ, τίνα ἄλλον λόγον ἐροῦμεν ἢ τὸν αὐτὸν τοῦτον,

El calendario asirio-babilonio se basa en el mes Lunar, éste determina que un mes Lunar equivale a 29,5 días<sup>561</sup>, estableciendo, a su vez, el inicio de cada mes en el Novilunio, momento sideral en que la Luna, en conjunción con el Sol, se interpone entre la Tierra y el astro rey. La Luna es invisible entonces desde la Tierra, apareciendo tras la puesta del Sol en occidente, mostrando, en su imagen vista desde la Tierra, una leve luz cóncava en forma de hoz. En la religión acadio-babilonia el dios Lunar era denominado “Sin”, “Nanna” para los sumerios, y junto a la sumeria “Inana”, que es la “Ishtar” semita, y el “Utu” asirio-babilónico, que es el “Shamas” acadio, formaba la tríada divina semita celeste<sup>562</sup>, que fue incorporada al panteón mesopotámico desde el Periodo Acadio, esto es aproximadamente, en el 2200 a. C. El dios Sin, entre otras imágenes, es representado con el símbolo de la media Luna, esto es, con la imagen del Novilunio, como mostramos a continuación:

**Figura 34**<sup>563</sup>:



En la numerología astrológica-teológica de los babilonios el dios Sin equivale al número treinta<sup>564</sup>, en relación con la duración del mes sinódico<sup>565</sup>. Los caldeos se vieron

---

ὡς ἐπειδὴ ψυχή μὲν ἢ ψυχαὶ πάντων τούτων αἴτια ἐφάνησαν, ἀγαθαὶ δὲ πᾶσαν ἀρετήν, θεοὺς αὐτὰς εἶναι φήσομεν, εἴτε ἐν σώμασιν ἐνοῦσαι, ζῶα ὄντα, κοσμοῦσιν πάντα οὐρανόν, εἴτε ὅπη τε καὶ ὅπως; ἔσθ' ὅστις ταῦτα ὁμολογῶν ὑπομενεῖ μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα;”. Plato, *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford University Press, 1903.

<sup>561</sup> Cfr. *infra* nota 567.

<sup>562</sup> Cfr. *supra* nota 534

<sup>563</sup> **Figura 34:** Símbolo del dios Sin.

<sup>564</sup> Hesíodo en *Trabajos y Días*, 765, dice lo siguiente en cuanto al día treinta del mes: “*Ten en cuenta como es debido de los días procedentes de Zeus y advierte a los criados que el treinta del mes es el mejor para supervisar los trabajos y repartir las raciones cuando la gente alcanza a distinguir su realidad.*”. Traducción A. Pérez Jiménez. Gredos. Madrid, 1978.

<sup>565</sup> Cfr. *supra* nota 544.

con la necesidad de armonizar el calendario Lunar con el tiempo que mide el año trópico, pues era la única manera de hacer coincidir cíclicamente el mismo mes con el comienzo de las estaciones. El problema, en principio, es que el año trópico dura 365,25 días y los 12 meses Lunares asirios-babilonios abarcan 354 días (29,5 días por mes), así con el desfase de los 11 días de más del año trópico, en relación a los 12 meses sinódicos, se hizo necesario añadir cada tiempo un mes intercalar<sup>566</sup>, tal y como el ciclo metónico propondrá en Grecia en el siglo V a. C. El nombre y la disposición de los meses Lunares babilónicos los hallamos registrados epigráficamente en una tablilla cuneiforme datada entre el 1100 y el 800 a. C., la tablilla MS. 2781 de la Colección Schoyen.

**Figura 35**<sup>567</sup>:



<sup>566</sup> Cfr. *supra* notas 544 y 551.

<sup>567</sup> **Figura 35:** Calendario Babilónico en piedra negra. Datada entre el 1100 y el 800 a. C. Que lista los 12 meses sinódicos asirios-babilónicos, en la parte vertical izquierda. En la parte derecha, divididos en seis columnas horizontales están señalados una lista repartida entre los doce meses en los que se señalado los días propicios y los días nefastos. En el lado izquierdo de la tablilla, junto a la lista de los meses, un asidero u hornamento en forma de león yacente. Fuente: The Schoyen Collection, MS. 2781. The Schoyen Collection © 2014. Todos los derechos reservados.

El primer mes del calendario asirio-babilónico daba comienzo en el equinoccio de primavera, en concreto en el mes llamado “*Nisannu*”. Así, cuando era necesario añadir el mes embolístico, se repetía un mes, por tanto, en el año del mes intercalar habían dos meses con el mismo nombre pero mentados en relación al orden de su repetición, por regla general, los meses que se repetían en los años en que el mes intercalar era necesario eran el segundo o el duodécimo, respectivamente: el mes de “*Addâru*” y el mes de “*Ulûlû*”, por tanto, el año del mes repetido era nombrado el “segundo *Addâru*”, o, el “segundo *Ulûlû*”. En esta tablilla MS. 2781 se indican los días nefastos y propicios acorde con su relación y disposición en los meses sinódicos. A este respecto, brevemente, hemos de recordar que cuando hablábamos del oráculo de Delfos y señalábamos la disposición para la realización de oráculos según las fiestas y las estaciones del año, también señalábamos que la Pitonisa no realizaba predicciones oraculares en los días nefastos del mes. Ahora bien, días nefastos y propicios en cuanto a qué<sup>568</sup>, la respuesta es simple: acorde con las posiciones Lunares, lo cual ya nos

---

<sup>568</sup> Si observamos con atención el calendario de los días nefastos y felices que da Hesíodo en *Trabajos y Días*, 765-825, lo que dota o confiere al día de una propensión a lo propicio o a lo nefasto, pensamos, es la posición de la Luna en el firmamento y la determinada influencia que este cuerpo celeste proyecte sobre la Tierra y la vida que ésta alberga en un determinado tiempo de su ciclo sinódico; veamos algunos ejemplos: en 780 dice Hesíodo: “*En el trece del comienzo del mes guárdate de iniciar la siembra; en cambio es el mejor para plantar*”. El día trece en el mes sinódico señala el día en el que el Plenilunio está en su apogeo. Los escoliastas de Hesíodo dan como explicación a estos versos que la humedad cálida de la Luna es favorable para las plantas, en cambio, es perjudicial para las semillas, pues esta requieren humedad fría y no cálida. Seguidamente, a tenor del día diez y seis del mes sinódico, tenido como día nefasto, continua diciendo Hesíodo: “*El sexto de en medio es muy nefasto para las plantas y bueno para el nacimiento de un varón; no es propicio para la joven ni para nacer en primer lugar, ni tampoco para casarse*.” En el día diez y seis del mes Lunar, que se da tres días después del Plenilunio, comienza la Luna Gibosa Menguante. El traductor de la edición de Hesíodo que manejamos, Aurelio Pérez Jiménez, recoge lo siguiente al respecto de estos versos de *Los Días*: “*Es curiosa la explicación del escolio: “Es adverso a los matrimonios por estar la Luna completamente separada del Sol. Por ello también los atenienses escogían para casarse los días próximos a la conjunción y celebraban las Teogonías entonces, ya que al principio se creía que la conjunción de la Luna con el Sol era un matrimonio” (Escol. 782-4, Pertusi, pags. 243-4)*”. En el verso 795, dice Hesíodo: “*Bueno para el nacimiento de un varón es el décimo y para una niña el cuarto de en medio;(...)*” En cuanto al cuarto de en medio, el día catorce del mes, en el cual, como acece en el día trece, el Plenilunio está en su máximo, parece hacer alusión a la influencia de la Luna Llena sobre la psique de humanos, y parece que es un día favorable para el nacimiento de las hembras humanas. En el verso 805, que versa sobre el día diez y siete del mes Lunar, leemos lo siguiente: “*En el séptimo de en medio echa el sagrado grano de Deméter en la era redonda con el ojo muy abierto y que un leñador te corte troncos para el tálamo y abundantes maderos de barcos, que sean apropiados para las naves*.” El día diez y siete corresponde a la Luna Menguante, cuando la Luna tiene forma de hoz o guadaña. Dice Aurelio Pérez Jiménez al respecto de eso veros: “*(...) Es bueno*

muestra, creemos, que en el culto delfico de Apolo, no sólo el dios estaba atento a los ciclos de diez y nueve años, sino que la influencia de la astrología caldea puede verse en estos días nefastos y propicios entre los griegos<sup>569</sup>. Esto es una clara evidencia de lo que señala Burkert, siguiendo a M. P. Nilsson, a saber: “(...) *los calendarios griegos, en relación con los influjos babilonios en el siglo VII, serían regulados de modo centralizado desde Delfos.*”<sup>570</sup>.

Los caldeos armonizaron el año trópico con el año sinódico, gracias al desarrollo de las observaciones y estudios astronómicos. Así, la primera observación corresponde a la de las fases lunares, esto es, al mes sinódico; la siguiente observación es la del año trópico. Mas, el desarrollo observacional estelar permitió ir más allá de las fechas mensuales en que aparecía regularmente el Novilunio, ahora, se observarán los ortos y ocasos helíacos; y fue precisamente esta nuevo campo observacional el que permitió sincronizar el año trópico y el año sinódico. Estas observaciones de levantamiento helíaco estelar, no se ciñeron sólo a una sola estrella, sino que se observaron, estudiaron y registraron un buen número de ellas, en concreto, treinta y seis<sup>571</sup>, a razón de tres estrellas por mes del año, éstas, por obvias razones, eran elegidas por ser las más resplandecientes. Esta copiosa observación estelar era necesaria para no depender solamente del orto helíaco de una estrella, en tanto, inclemencias meteorológicas, como

---

*para sacar el trigo porque según los escoliastas es esta fase se producen corrientes de aire que limpian el grano de impurezas; en cuanto a la operación de cortar madera, todavía existe entre los campesinos de nuestro pueblos la idea de que la Luna llena por su humedad mayor pudre la madera que se tala en esos días y se aconseja hacerlo al entrar el menguante. También Plutarco habla de que los carpinteros tiran la madera cortada en plenilunio por la misma razón (Moralia 658E).” Hesíodo, Trabajos y Días 780; 795; 805. Notas 74, 75 y 80. Traducción y notas A. Pérez Jiménez. Gredos. Madrid, 1978.*

<sup>569</sup> Cfr. *supra* nota 564.

<sup>570</sup> Burkert, W. (1977) *Religión griega arcaica y clásica. 2. Polis y Politeísmo. 2.2. El ritmo de las fiestas 2.1. El calendario de fiestas* p. 306, y nota 12. Traducción Helena Bernabé; revisión Alberto Bernabé. Abada. Madrid, 2007.

<sup>571</sup> Hay que advertir que Diodoro Sículo cuando habla de los caldeos dice lo siguiente: “*Bajo su curso, dicen que están dispuestos treinta astros a los cuales llaman “Dioses Consejeros;”* Diodoro Sículo confunde en esto a caldeos con egipcios, pues los primeros se servían de treinta y seis estrellas y los segundo sólo de treinta. Cfr. *supra* nota 564 y Diodoro Sículo, *Bibli. His.* II, 20-31. Tomo I. Nota 105 y el apartado B43 de la introducción. Traducción F. Parreu Alasá. Gredos. Madrid, 2001.

la niebla o la poca visibilidad del cielo nocturno, podrían originar el no poder constatar el orto de la estrella implicada en la observación. Así, tres referencias eran mejor que una. Al observar que determinada estrella en su orto helíaco, esto es, cuando ésta sale justamente al alba, antes de que el Sol salga, está en una determinada posición, y que éste orto helíaco se da cíclicamente en el mismo número de jornadas pasado el equinoccio de primavera, se asentó una nueva pauta para poder medir el tiempo, que daría sincronía entre el calendario sinódico y el calendario trópico. Los registros de los ortos estelares de estas treinta y seis estrellas son recogidos por los asirios-babilonios en unas tablillas de arcilla denominadas: “*Mul.lapin*”. Datada en el siglo VII a. C. el British Museum conserva una tablilla, Bm 86378.

**Figura 36**<sup>572</sup>:



---

<sup>572</sup> **Figura 36:** tablilla de arcilla *Mul.lapin*, hallada en la Biblioteca del Rey Asurbanipal en Ninive. Fechada en el siglo VII a. C. *circa* 687. En ella se registran, entre otros datos astronómicos, las tres estrellas que tienen su surgir helíaco a partir del primer mes de año, justo cuando se da el equinoccio de primavera, el mes de *Nisannu*. También se registran los siguientes ortos helíacos de las tres estrellas correspondiente a cada mes del año. Fuente: British Museum. BM 86378. Licencia Creative Commons.



Además de las tablillas *Mul.lapin*, los caldeos hacían uso de unas cartas celestes en tablas de piedra en las que se registraban las observaciones estelares. Estas piedras muestran un mapa planisférico de 360°, con la Tierra en el centro del círculo, dividido en ocho sectores, con detalladas anotaciones sobre las estrellas y sus posiciones; verdadera precursora del astrolabio. Ejemplo de una de estos planisferios estelares es la tableta, datada en el siglo VII a. C., exhibida en el British Museum, con número de catálogo: K8538, la cual mostramos a continuación:

**Figura 37**<sup>573</sup>:



Dicho todo esto, pensar que el ciclo denominado metónico, siglo V a. C., no era conocido de tiempo ha por los caldeos no parece muy acertado, al menos podemos afirmar categóricamente que la observación astronómica y el registro de las misma ya

---

<sup>573</sup> **Figura 37:** Tablilla de arcilla circular a forma de planisferio con representación de las constelaciones. Hallada en la Biblioteca de Arsurbanipal. Datada en el siglo VIII a. C. Sala 55, número de catálogo K8538, British Museum. Licencia Creative Commons.

era utilizada de manera establecida por los pueblos mesopotámicos (y, por supuesto, por los egipcios también). Precisamente, estas observaciones milenarias de los orientales fueron la base del desarrollo de la astronomía helena, por un lado, así como, por otro lado, fueron influenciando a la mentalidad religiosa helena a tenor de la astrología, esto es, por extensión, de la astrolatría. En la *Epinomis*, cuando su autor refiere el movimiento de los tres astros “isodrómicos”: Sol, Venus y Mercurio, dice lo siguiente: *“Ahora bien: decimos que estas rotaciones son las del Sol, de la estrella de la mañana y de un tercer astro al que no podemos dar su nombre por no conocerlo. Esta ignorancia se remonta al primer observador de estos fenómenos, que era un bárbaro, pues fueron costumbres antiguas las que nutrieron a los que los observaron primero, gracias a la belleza de la estación del verano de que satisfactoriamente gozan Egipto y Siria: los hombres contemplan allí siempre, al descubierta, todos los astros, porque la parte del cielo que les ha tocado permanece siempre limpia de nubes y sin lluvias; y desde estos lugares se ha extendido por todas partes estas observaciones y han llegado hasta aquí, luego de la experiencia de innumerables milenios.”*<sup>574</sup>. Por tanto, desde el testimonio directo de la Academia nos llega la constatación, por lo demás acorde con los artefactos arqueológicos que manejamos, que todo el registro astronómico de nuestra región celeste había sido realizado, desde tiempos muy pretéritos, y compartido con los griegos, por los orientales; en este caso: *“(…); y desde estos lugares se ha extendido por todas partes estas observaciones y han llegado hasta aquí, luego de la experiencia de innumerables milenios.”*<sup>575</sup>.

Más adelante en la *Epinomis*, se nos dice que tanto el saber astronómico y el culto a los astros y al universo como dioses se originó en Oriente, al pasar a los griegos será embellecido, esto es, mejorado o perfeccionado, señalando, en lo que respecta a la

---

<sup>574</sup> *Epinomis*, 986b-987 b. Traducción F. P. Samaranch. Aguilar. Madrid, 1974.

<sup>575</sup> *Ibid.*

sanción definitiva que regle tal asimilación y aplicación helena de la astronomía y astrolatría caldea, precisamente al culto apolíneo que reside en Delfos, dice el académico en *Epinomis*: “*Pero sentemos el principio de que todo lo que los griegos reciben de los bárbaros lo embellecen y lo llevan a su perfección; y hay que hacerse la misma idea para el caso particular del hecho presente, a saber, que si es difícil descubrirlo todo sin temor de errar en materia como esta, hay una grande y bella esperanza de que los griegos tomen de todos estos dioses un cuidado realmente más bello y más equitativo de lo que hacen las tradiciones y los cultos procedentes de los bárbaros, gracias a su cultura, a los oráculos de Delfos y a todo el culto legal.*”<sup>576</sup>. La influencia, en el pensamiento y en el espíritu religioso de Platón, y, por añadidura, en el de la antigua Academia, de la astrolatría caldea, que según señala Samaranch: “(…) *sabemos estaba representada en la Academia por oriundos de aquellos países*”<sup>577</sup>, es, como veremos en su momento, justo, plausible y verificable en el valor de la “ciencia de los números”, tan platónica, tan pitagórica (tan egipcia<sup>578</sup>). Ciencia que rige todo orden, toda armonía, y que es la piedra angular, junto con la astronomía y la escritura, de toda cultura y toda civilización, tal y como Ésquilo (o alguien que la tradición ha hecho pasar por aquél) dice por los labios trágicos de su Titán encadenado<sup>579</sup>. Para Platón, la fe y verdadera religión y, por extensión, la verdadera adoración a Dios radica en dos pilares sustanciales que fundamentan por sí mismos, una vez estudiados filosóficamente, la existencia de Dios, a saber: “el ser que fluye eternamente” entre los seres animados, que

---

<sup>576</sup> *Ibid.* 989 a-b.

<sup>577</sup> *Ibid. Preámbulo.* 3. p.1522.

<sup>578</sup> Recordemos las palabras con las que se abre el Papiro de Ahmes, que es una copia del siglo XVI a. C. de un texto matemático-geométrico trescientos años más antiguo, siglo XIX a. C, por ende, mil trescientos años antes de la filosofía pitagórica y mil cuatrocientos años antes que la filosofía platónica, que estudiamos a tenor de nuestras consideraciones sobre el Túnel de Eupalino en Samos, son éstas: “*Cálculo exacto para entrar en conocimiento de todas las cosas existentes y de todos los oscuros secretos y misterios.*”

<sup>579</sup> “*Todo lo hacían sin conocimiento, hasta que yo les enseñé los ortos y ocasos de las estrellas, cosas difícil de conocer. También el número, destacada invención, descubrí para ellos, y la unión de las letras en la escritura, donde se cierra la memoria de todo, artesana que es madre de las Musas.*” Ésquilo. *Prometeo encadenado*, 459. Traducción B. Berea Morales. Gredos. Madrid, 1986.

no es otra cosa que el alma, y el estudio y conocimiento de los cuerpos celestes con sus órbitas y movimientos matemáticos perfectos<sup>580</sup>. Al fin y al cabo, el Dios de Platón es la única y verdadera medida posible de todas las cosas<sup>581</sup>, y el símbolo universal y expresión mayúscula de este teocentrismo son los cuerpos celestes animados; señala Jaeger hablando al respecto del estado platónico como: “(...) un reino ideal de Dios tan universal como su símbolo, los astros divinos animados. Sus cuerpos irradiados son las imágenes de los dioses, los agalmata, que el platonismo sustituye a las figuras de los dioses humanos del Olimpo. Y estos dioses no se hallan confinados en estrechos templos levantados por la manos del hombre, sino que su luz resplandece, anunciando al Dios uno, supremo e invisible, sobre todos los pueblos de la tierra.”<sup>582</sup>.

#### II.I.V.III.II. Los Hiperbóreos.

Hemos dicho muchas cosas para poder hablar, ahora ya sí, con fundamento histórico y con cierto criterio sólido de análisis sobre aquella referencia mítica, crucial en nuestro estudio sobre el culto apolíneo, que nos daba Pierre Grimal a tenor de Apolo y los hiperbóreos, la cual cremos oportuno volver a citar: “Cada diecinueve años, período que necesitan los astros para efectuar una revolución completa y volver a su posición inicial, el dios se traslada nuevamente al país de los Hiperbóreos, donde todas las noches, entre el equinoccio de primavera y la salida de las Pléyades, se le oye cantar sus propios himnos acompañándose con la lira.”<sup>583</sup>. Queda más que claro que esos diez y nueve años, así como la alusión a las Pléyades y al equinoccio de primavera, hacen alusión al ciclo que conocemos como: “Ciclo de Metón” o “Número áureo”

---

<sup>580</sup> Cfr. *Leyes*, 966d

<sup>581</sup> Se eleva sobre las cosas de los hombres de esta manera Platón; dejando pequeña la concepción protagórica del Homo mensura. Además, al poner al alma y a la astronomía como fundamentos del conocimiento/fé en Dios, Platón y su filosofía dan luz allá donde Protágoras sólo veía oscuridad. El escepticismo, el agnosticismo y el ateísmo para la filosofía de Platón son signos inequívocos y terribles de la peor ignorancia, aquella que ignora el alma y la armonía celeste.

<sup>582</sup> Jaeger, W. (1933) *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Libro primero, *El conflicto de los ideales de cultura en el siglo IV. c. X. Las Leyes*, p. 1077. Traducción de J. Xirau. F. C. E. Madrid, 2004.

<sup>583</sup> Grimal, P. *Diccionario de Mitología griega y romana. Hiperbóreos* (Ψπερβόρειοι) pp. 269-270. Traducción F. Payarols. Paidós. Barcelona, 1981. Cfr. *supra* notas 541 y 544.

astronómico. Este ciclo, sucintamente, mide aproximadamente los ciclos periódicos orbitales de la Tierra y de la Luna, teniendo como referentes el orto helíaco de las Pléyades, el equinoccio de primavera y las fases Lunares, lo cual, a efectos prácticos, sirve para unificar los calendarios solar y lunar, originándose un tercero, fruto de esta unificación, que es un calendario lunisolar; también resulta útil para la predicción de eclipses. Hemos señalado, además, que, como muestran los artefactos arqueológicos mesopotámicos con sus registros cuneiformes, este ciclo era conocido por aquellas culturas, mucho tiempo antes de Metón, como indican los registros, por ejemplo, sobre eclipses, así como sus observaciones de los ortos helíacos de las estrellas que les servían de referencia astronómica temporal.

Ahora bien, si aceptamos a Metón como el descubridor de esta coincidencia astronómica, el mito de Apolo entre los hiperbóreos no puede ser más antiguo que el descubrimiento en sí, esto es, debe de ser posterior al 432 a. C., siglo V a. C. Por tanto, el mito pertenecería a la Época Clásica, lo cual le hace perder su pátina de antigüedad y, por tanto, de mito. Decimos que no puede ser más antiguo, en tanto que si fuera anterior al “descubrimiento” de Metón, la mitología helena estaría mostrando unos conocimientos astronómicos que por necesidad necesitan de mucho tiempo para ser observados y verificados, lo cual, aparentemente, ocurrió en Oriente y no en Occidente. Además, si esto fuera así: que el mito fuera más antiguo que el ciclo de Metón, no se entiende muy bien que, precisamente, el astrónomo lo descubriera, y fuera aplicado, en el siglo V a. C., pues de mitógrafos y exégetas sobre mitos, capaces de ver esto, los helenos, de antiguo, iban sobrados, como señala, un tanto desengañado de éstos, el platónico Sócrates del *Fedro*<sup>584</sup>. Para abordar el asunto satisfactoriamente, habiendo señalado y mostrado previamente las bases del bagaje de “ciencia astronómica” caldea y

---

<sup>584</sup> Cfr. *Fedro*, 229c-e.

su influencia sobre los helenos (hecho éste reconocido, como hemos señalado, por el académico autor de la *Epinomis*<sup>585</sup>) nos no queda más que ahondar en las fuentes que utiliza Grimal en su comentario sobre los “*Hiperbóreos*”, y, en concreto, sobre el viaje de Apolo a la tierra de los hiperbóreos cada diez y nueve años.

Grimal basa su entrada sobre los “*Hiperbóreos*” en su *Diccionario de mitología de Grecia y Roma*<sup>586</sup>, en las fuentes doxográficas que le brindan diez y siete autores; de ellos, tres son, digamos: “modernos”, a saber: Rhode, Picard y Seltman, y el resto, los otros catorce, son fuentes de autores antiguos. Vamos a centrarnos en éstos. El más pretérito de los autores que usa el historiador francés es Heródoto, siglo IV a. C., y, de los antiguos, el más reciente es Esteban de Bizancio. La lista de estos autores es la que sigue, la cual presentamos por orden cronológico en ordenación secular:

1. Heródoto, siglo IV a. C.
2. Apolonio de Rodas, y, Eratóstenes, ambos del siglo III a. C.
3. Del siglo I a. C. están: Cicerón, Higino, Estrabón, Diodoro Sículo y Pseudo-Platón<sup>587</sup>.
4. Del siglo I d. C.: Pompeyo Melo y Plinio el Viejo.
5. Del siglo II d. C.: Pausanias y Plutarco.
6. Del siglo IV d. C.: Jámblico.
7. Del siglo VI d. C.: Esteban de Bizancio.

---

<sup>585</sup> Cfr. *supra* nota 574.

<sup>586</sup> Cfr. *supra* nota 497.

<sup>587</sup> El texto que utiliza Grimal es el diálogo apócrifo *Axíoco*. Para la datación del mismo en el siglo I a. C. seguimos la consideraciones de análisis de datación del diálogo de la *Introducción* al diálogo de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, en la traducción al castellano de Gredos. Cfr. Platón, *Dudosos, Apócrifos, Cartas. Axíoco, Introducción*, pp. 395-404. Gredos. Madrid, 1992.

Y de todos estos autores, el único que da noticia sobre “el viaje de Apolo” es Diodoro Sículo, cada diez y nueve años, a la tierra de los hiperbóreos es Diodoro Sículo, siglo I a. C. Por tanto, la fuente de transmisión no es ni tan siquiera de la Época Clásica, sino que es del Período Helenístico. Además, Grimal deja sin citar muchísimas cosas que Diodoro Sículo señala a tenor de los Hiperbóreos, cosas de gran valor para entender, precisamente, qué es el viaje de Apolo, que no es otra cosa que la manera simbólico-mítica de referir el fenómeno astronómico que mide el denominado: “Ciclo de Metón”, y, más genéricamente nombrado como: “Gran año”<sup>588</sup>. Comentemos, pues, lo que nos trasmite Diodoro Sículo en el libro II, 47, de su *Biblioteca Histórica*.

#### **II.I.V.III.II. Diodoro Sículo sobre los Hiperbóreos.**

Según el Sículo, su fuente principal, la que nombra sin reparo, es Hecateo, y la que no nombra, entre otras, pero es reconocible, como mostraremos ulteriormente, es Heródoto. Dice Diodoro: “*De los que escribieron antiguas mitologías, Hecateo y algunos otros afirman que...*”<sup>589</sup>. Ahora bien, de los “*algunos otros*”, por su expresión indeterminada, nada podemos decir, en cambio, sobre la identidad del tal “*Hecateo*”, se barajan dos posibilidades<sup>590</sup>: la primera, que se trate de Hecateo de Mileto, del siglo VI a. C, y, la segunda, que sea Hecateo de Abdera, del siglo IV a. C. Si se tratase del de Mileto, y fuera éste el que da la noticia sobre el viaje que cada diez y nueve años Apolo hace dirigiéndose allá dónde habiten los hiperbóreos, la noticia del “Gran año” estaba entre los griegos, transmitida en los mitos, desde el siglo VI a C., lo cual, como ya señalamos, entra en manifiesto conflicto con el “descubrimiento” de Metón en el siglo

---

<sup>588</sup> “*El ciclo de Metón (astrónomo del s.V a. C.) o Gran Año pone en relación el ciclo Solar (365 5/19 días) de 19 años con el Lunar de 235 Lunaciones. Han de pasar diecinueve años para volver a coincidir: diecinueve años contienen 6.939 días y 14,50 horas; doscientas treinta y cinco Lunaciones 6.939 días y 16,50 horas (sólo dos horas más).*” Diodoro Sículo, *Bibliotheca Histórica*, II, 47. Nota 170, p. 400. Traducción de Francisco Parreu Alasà. Gredos. Madrid, 2001.

<sup>589</sup> *Ibid.* II, 47, 1. p. 398

<sup>590</sup> “*Consistiendo su obra en “antiguas mitologías”, se ha pensado no en Hecateo de Abdera, contemporáneo de Ptolomeo Lágida, sino en el más antiguo, Hecateo de Mileto (550-447 a.C.). Sin embargo, ha de ser el primero si es suya la obra Sobre los hiperbóreos.*” *Ibid.* II, 47, 1, nota 163, p. 399.

V a. C. De hecho, si esto fuera así, Metón, simplemente, no descubrió nada. La otra posibilidad, la más plausible, sin duda, es que se trate de Hecateo de Abdera, siglo IV a. C., contemporáneo de Alejandro Magno y discípulo de Pirrón. Decimos que es más plausible que se trate de Hecateo de Abdera, precisamente, teniendo muy en cuenta la fecha en que el Ciclo de Metón fue hecho público por el astrónomo ático, 432 a. C. Es más, el propio Diodoro nombra el ciclo de Metón por su nombre, por lo cual, este mito sobre Apolo no es anterior al 432 a. C.; dice el sículo: “*Se dice también que el dios se presenta en la isla cada diecinueve años, en los cuales se llevan a término los posicionamientos de los astros; y, por eso, el tiempo de diecinueve años se denomina “año de Metón” por los griegos.*”<sup>591</sup>. Queda esto, pensamos, claro. Aun así, cabe la posibilidad que Diodoro, y por extensión sus fuentes, estén refiriendo un mito “hiperbóreo”, y no griego, de ahí que al hablar del viaje del dios, diga que este viaje: “*se denomina “año de Metón” por los griegos*”. Sin embargo, ¿quiénes son los hiperbóreos? Escuchemos a Diodoro al respecto.

El sículo incluye su relato sobre los hiperbóreos allá donde su obra se concierne sobre los partes de Asia septentrional, por ende, se parte de la premisa de que los hiperbóreos habitan en el Asia septentrional. No obstante, Diodoro profundiza en la vieja consideración de Hecateo y de otros mitólogos, por la que se trasmite que la tierra de los hiperbóreos está en un archipiélago sito en el océano que tiene algunas de sus costas frente a la región de la Céltica, según él: “*una isla no menor que Sicilia*”<sup>592</sup>. Por tanto, esta isla estaría situada frente a la costa occidental europea, en concreto, frente a la actual Francia<sup>593</sup>. El traductor de la obra de Diodoro que tratamos, Francisco Parreu

---

<sup>591</sup> *Ibid.* II, 47, 6.

<sup>592</sup> *Ibid.* II, 47, 1.

<sup>593</sup> “*Indudablemente se trata de Inglaterra, si bien se ha barajado la posibilidad de que pudiera tratarse de una península como Jutlandia o Escandinavia.*”. Niel, Fernand, (1970) *Stonehenge: el templo misterioso*. II parte: *La historia de Stonehenge. El texto de Diodoro de Sicilia*. p. 111. Traducción J. M<sup>a</sup> Martínez Monasterio. Plaza y Janes. Barcelona, 1976.



Alasà, comenta al respecto de la posible localización de la isla de los hiperbóreos: “Situada frente a la Céltica (es decir, frente a Francia), se la ha considerado Gran Bretaña, cuya extensión es de 227. 868 Km<sup>2</sup>. La extensión de Islandia (102. 829 Km<sup>2</sup>) es más aproximada y el extremo norte parece más conveniente, aunque Inglaterra ha contado con grandes defensores: el culto al dios Apolo sería el del dios celta del Sol, Borvon, y su templo redondo, Stonehenge.”<sup>594</sup>.

Aun así, después de esta localización, más o menos precisa, Diodoro da ciertas informaciones, las cuales, sin duda, pertenecen a los grandes tópicos que realzan aquellas bondadosas descripciones de países lejanos (y a veces más legendarios que reales) en los que las cosechas son dobles, todo es pura fertilidad y abundancia, y la primavera parece eterna, a la manera de las “Islas de los bienaventurados”, la Macaronesia<sup>595</sup>. Estas noticias, precisamente, son las que hacen que no cuadre una isla del Atlántico Norte europeo con tales descripciones climáticas. Mas, sea como esto fuere, a continuación se nos refiere que la madre de Apolo, Leto, ha nacido en aquellos lares, vinculando así la mitología de la tradición Apolínea helena con la “hiperbórea”. Dice el sículo que los hiperbóreos: “son como unos sacerdotes de Apolo”; a lo que nosotros concluimos, según lo que llevamos analizado hasta ahora sobre el culto apolíneo y su vinculación con la astronomía caldea-babilónica<sup>596</sup>, que los “hiperbóreos” (sean éstos quienes fueran), así como los sacerdotes de Apolo hacían, medían el tiempo astronómico mediante la observación rigurosa de los eventos astronómicos y sus ciclos respectivos. Así, tanto los ignotos hiperbóreos, los caldeos y los sacerdotes de Apolo pueden ser denominados: “cronomensores astronómicos” (sin olvidar a los sacerdotes egipcios, a los cuales, en su momento, dedicaremos nuestros esfuerzos y atención).

---

<sup>594</sup> Diodoro Sículo, *Bibliotheca Histórica*, II, 47. Nota 164. p. 399. Traducción de Francisco Parreu Alasà. Gredos. Madrid, 2001.

<sup>595</sup> Cfr. *supra* nota 304

<sup>596</sup> Cfr. *supra* notas 570.

Y como hemos visto<sup>597</sup> con suficiencia, tanto en el caso de los caldeos, como en el de los griegos, y, como veremos a continuación, parece que también con los hiperbóreos, todos ellos parecen tener una necesidad común, a saber, conocer y poder señalar el ciclo en el que el año lunar y el año solar coinciden. Ahora bien, hay que considerar que hay un orden cronológico entre estos pueblos que señala que unos fueron primeros en observar el cielo antes que los otros. Ha quedado patente que los caldeos observaron y registraron sus observaciones mucho tiempo antes que los griegos, siendo que éstos tomaron mucho de las observaciones y datos ya observados por los caldeos<sup>598</sup>, y, de hecho, podemos advertir, siguiendo a Burkert<sup>599</sup>, que la influencia sobre los griegos de la astronomía oriental comienza a tener su mayor auge y relevancia en el siglo VII a. C. Así, por eliminación, parece que esta “nación” legendaria de los hiperbóreos tuvo que ser primera en observación a los caldeos. Este asunto, posteriormente, será tratado debidamente.

#### **II.I.V.III.II.I. El templo circular.**

Otra noticia singular, emitida por el sículo, acerca de lo hiperbóreos, es que éstos en su isla albergaban un templo dedicado a Apolo, un templo de forma esférica, señala al respecto Parreu Asalà: “*Quizás, el monumento megalítico de Stonehenge*”<sup>600</sup>. Dice Diodoro, *B. H.* II, 47, 2<sup>601</sup>: “*Se encuentra también en la isla un magnífico santuario de Apolo y un templo notable adornado con muchas ofrendas, esférico de forma*”. El texto que estamos tratando de Diodoro es, sin duda, asaz controvertido, pues muestra muchos de los trazos de lo legendario, pero también ciertos datos, como el que abordamos del templo circular, que merecen consideración. De templos circulares en una isla de

---

<sup>597</sup> Cfr. *supra* notas 542, 544, 548, 549 y 551,

<sup>598</sup> Cfr. *supra* Figuras 36 y 37.

<sup>599</sup> Cfr. *supra* nota 570.

<sup>600</sup> Diodoro Sículo, *Bibliotheca Histórica*, II, 47. Nota 167. p. 399. Traducción de Francisco Parreu Alasà. Gredos. Madrid, 2001.

<sup>601</sup> *Ibid.*

Europa, al parecer, solamente tenemos firmes vestigios en un serio candidato: Stonehenge<sup>602</sup>, precisamente, en la insular y europea Inglaterra. Advierte, en su estudio arqueológico del monumento megalítico, Neil: “*En realidad, desde los montes Urales hasta Irlanda no se ha encontrado, (...), las ruinas de ningún vasto recinto ni de ningún templo circular en ninguna isla o en una península en el océano.*”<sup>603</sup>. Esto es cierto en parte, pues muy cercano a Stonehenge, a unos tres kilómetros aproximadamente, en la actual Durrington Walls concretamente, estaba situada una construcción circular de madera que superaba en hechuras la extensión sobre el terreno de Stonehenge en veinte veces, y que se piensa edificada, al igual que lo fue Stonehenge (aunque la construcción de Stonehenge fue realizada en distintas etapas dilatadas en el tiempo), en el siglo XX a.C. Esta construcción, hoy sólo atestiguada por la marcas de construcción circular en la tierra, es conocida como Woodhenge<sup>604</sup>. Así que en la misma isla, a tres escasos kilómetros de distancia, se hallaban no uno, sino dos “templos” circulares, uno megalítico y el otro *megaxílico*. Y si tenemos en cuenta el texto de

---

<sup>602</sup> Esta afirmación necesita de cierta matización: en Irlanda se halla el conjunto funerario y, al parecer, astronómico de Newgrange. Este pasaje funerario tiene forma circular y forma un montículo, o túmulo, de ochenta metros de diámetro y trece metros de altura, que alberga en su interior una tumba neolítica de corredor; pertenece al complejo de Brú na Bóinne en el condado irlandés de Meath. Su datación por carbono 14 lo señala como 500 años más arcaico que las pirámides de Ghiza, y 1000 años más pretérito que Stonehenge. En Newgrange, cada mañana del Solsticio de invierno la luz del Sol crepuscular se adentra en el corredor iluminando el suelo de la cámara funeraria y ciertas partes de los muros durante unos 17 minutos. Aun así, parece improbable que el recinto del que hablamos pueda ser el lugar donde se da “el viaje de Apolo”, en tanto, el único evento astronómico que parece marcar el pasaje funerario de Newgrange es sólo uno, el indicado anteriormente: el Solsticio de invierno; nada parece indicar, aparentemente, la observación de la Luna, o la medición de sus fases, lo cual hace del todo imposible, por falta referencial, poder delimitar el ciclo metónico, esto es, poder poner en concordancia el calendario lunar y el solar. Es por esto que Newgrange no es abordado en nuestros estudios.

<sup>603</sup> Niel, Fernand, (1970) *Stonehenge. En el umbral de la historia II parte: La historia de Stonehenge. El texto de Diodoro de Sicilia*. p. 111. Traducción J. M<sup>a</sup> Martínez Monasterio. Plaza y Janes. Barcelona, 1976.

<sup>604</sup> A este respecto, los arqueólogos en la actualidad barajan la hipótesis de que ambas edificaciones estaban interrelacionadas en lo que a sus funciones se refiere. Estas funciones pueden haber sido: religiosas/funerarias, y de observación astronómica. Un ejemplo de la función astronómica compartida pudo hallarse en la nada casual disposición espacial de los dos grandes ejes/avenidas de construcción de ambos recintos, el de madera y el de piedra, en relación a la salida y a la puesta del Sol en el Solsticio de verano. En la salida del Sol en el Solsticio de verano, éste salía a través del eje de construcción de Stonehenge, y en ponía a través del eje de construcción de Woodhenge. Además, se considera el hecho de que la madera es materia efímera en comparación a la piedra, quizás, esto se relaciona con cierta simbología religiosa que asocia la mortalidad-madera-, y, el de la eternidad-piedra-, y el renacer-Solsticio de verano. De todo esto algo habremos de tratar.

Diodoro: “Υπάρχειν δὲ καὶ κατὰ τὴν νῆσον τέμενός τε Ἀπόλλωνος μεγαλοπρεπὲς καὶ ναὸν ἀξιόλογον ἀναθήμασι πολλοῖς κεκοσμημένον, σφαιροειδῆ τῷ σχήματι.”<sup>605</sup>, éste habla que en la isla de los hiperbóreos no hay sólo una edificación dedicada a Apolo, sino dos, un santuario y un templo circular, según la traducción que usamos<sup>606</sup>. ¿Woodhenge y Stonehenge, quizás? Debemos señalar que el término heleno “τέμενός”, utilizado por el Sículo, así como el de “ναὸν”, por sí mismos parecen brindarnos ciertas pistas, para nada desechables, a saber, por “τέμενός” se hace alusión a un territorio consagrado a una divinidad, y por “ναὸν” entendemos un santuario o templo o altar, y lo que es harto significativo, también un altar o templo portátil. Así, el sículo nos habla de una territorio dedicado a un dios, según Diodoro: Apolo, y de un templo circular notable, en cuya definición cabe el sentido de portabilidad. Por ende, Diodoro nos habla de un complejo ceremonial muy importante, aunque sea por tamaño y por la forma de alguno de sus elementos. Ciertamente, del templo de madera, Woodhenge, aparentemente, poco se puede decir, en cambio sobre el de piedra algo podemos y debemos comentar, pues el hilo que seguimos en nuestro estudio de la religión apolínea del siglo VI a. C., de la maneja de Diodoro de Sicilia, nos lleva, más que seguramente, a Inglaterra; a la Inglaterra que va del paleolítico al neolítico y más allá.

Por consiguiente, lo primero que hemos de considerar es que la edificación lítica de Stonehenge no era un monumento aislado e independiente por sí mismo, sino que era parte de un complejo, por el momento digamos que ceremonial, mucho más extenso. Dicho complejo incluía, al parecer, el monumento megaxílico de Woodhenge, así como otras edificaciones y vías procesionales, los cuales no se ceñían con exclusividad a elementos artificiales fruto del ingenio y pericia del hombre, sino que la naturaleza, no sólo la astronómica, eran parte del conjunto religioso-ceremonial en sí, como demuestra

---

<sup>605</sup> Diodore de Sicile, *Bibliothèque Historique*, tomo III. Texto bilingüe: griego-francés. Prefacio, notas y traducción Ferd. Hoefffer. Librairie de L. Hachette. París, 1865.

<sup>606</sup> Cfr. *supra* notas 601.

la más que segura relevancia del cercano río Avon y de la propia llanura donde el complejo en su conjunto se ubicaba. Describamos, pues, someramente, el susomado conjunto ceremonial, en busca de su afamada notabilidad. Podemos comenzar dando ciertos datos de orden posicional; Stonehenge se halla en las coordenadas 51°10'44'' N, 1° 49'34'' O, esto es, en el condado de Wiltshire, a unos quince kilómetros de la ciudad de Salisbury. La zona donde se ubicaba el conjunto cultural al que nuestra construcción circular lítica pertenecía es una llanura, la llanura de Salisbury. Ahora bien, la llanura de Salisbury está formada por grandes mesetas y considerables depresiones, lo que hace de ella que sea una de las llanuras menos llanas posibles. Señala Niel al respecto: *“Lo que hace concibir la ilusión de que es una región llana y explica quizás, el apelativo de llanura es el hecho siguiente: en lo alto de estas cimas redondeadas, el horizonte, dirija uno la vista a donde la dirija, parece estar al mismo nivel. Las depresiones y los valles desaparecen y da la impresión de encontrarse en medio de una vasta llanura, o sobre una inmensa altiplanicie de horizonte llano y uniforme.”*<sup>607</sup>. ¿Y qué mejor que un horizonte llano y uniforme para observar el firmamento? Mejor una imagen, para mostrar lo que nuestra erotema plantea, que cualquier explicación verbal.

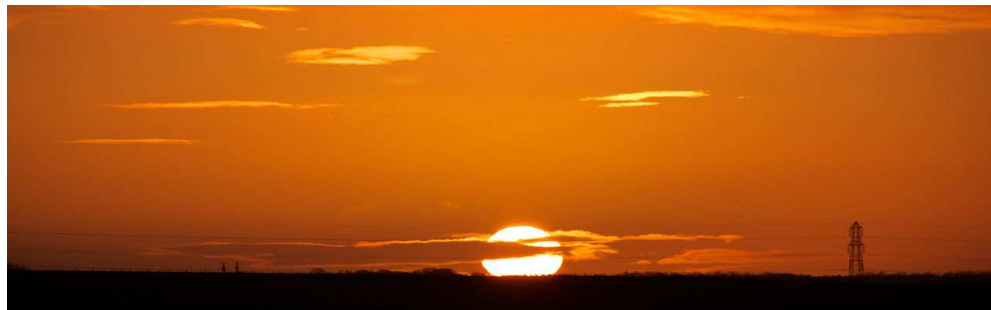
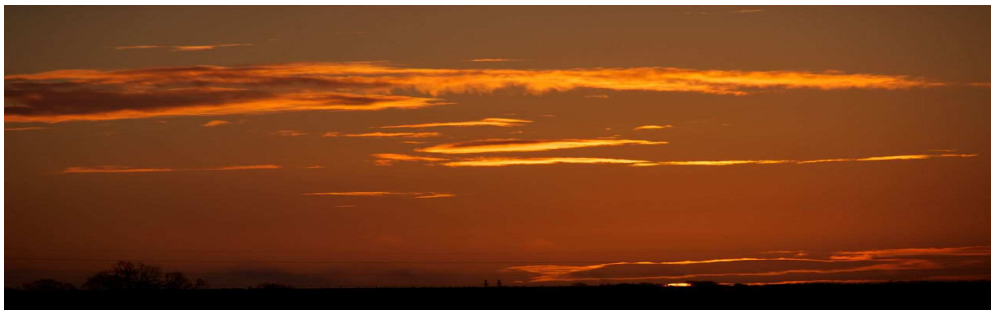
Las siguientes imágenes, presentadas en la Figura 38, fueron tomadas desde el mismo Stonehenge, durante el amanecer del 21 de diciembre durante la jornada del solsticio de invierno del año 2012, en ellas vemos con claridad manifiesta, casi secuencialmente, esa sensación de estar ubicado en un horizonte plano y uniforme propio a una altiplanicie, de la que nos hablaba Niel, tan propicio por sí mismo para la observación terrena del espacio sidéreo desde una perspectiva que parece marcar el más idóneo límite visual de la superficie terrestre, allá donde cielo y tierra parecen juntarse,

---

<sup>607</sup> Niel, Fernand, (1970) *Stonehege. El templo misterioso de la Prehistoria. Stonehenge y sus alrededores. La llanura de Salisbury.* p. 18. Traducción J. M<sup>a</sup> Martínez Monasterio. Plaza y Janes. Barcelona, 1976.

esto es, desde la aparente línea recta panorámica que marca en el horizonte, en verdad, la superficie curva del globo terráqueo.

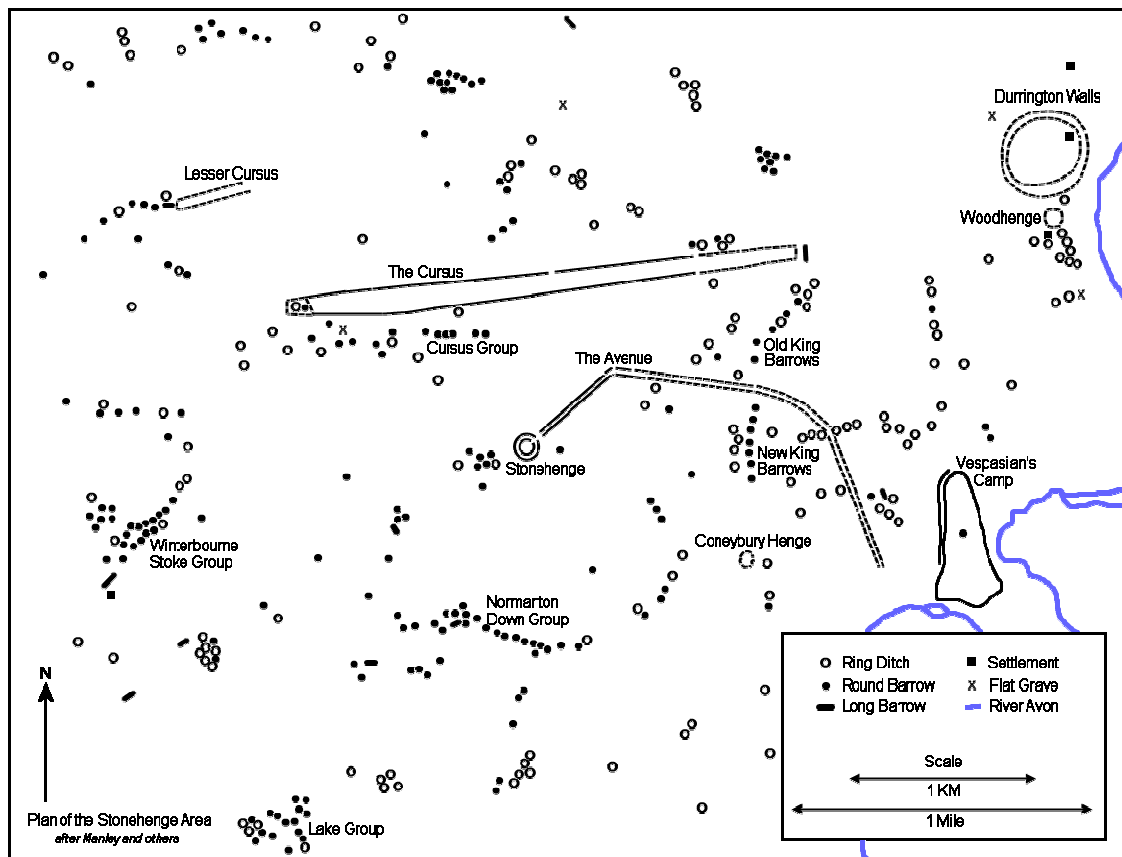
**Figura 38**<sup>608</sup>:



---

<sup>608</sup> **Figura 38:** A.-D.: *Stonehenge at dawn on winter Solstice*, serie fotográfica de Mike Peel. Propiedad de las imágenes: Mike Peel. Licencia Creative Commons.

Figura 39<sup>609</sup>:



Como comentamos anteriormente, Stonehenge formaba parte de un conjunto mucho más grande. Junto al gran monumento de Stonehenge, por toda la llanura, existían avenidas que pensamos ceremoniales, caso del denominado: “Cursus”, círculos de piedra, muros, cercas, fosos y agujeros, así como el monumento megaxílico de Woodhenge, en Durrington Wall, que estaba unido por una calzada ceremonial de piedra al río Avon, el cual parece tener mucha importancia dentro de los presuntos ritos y ceremonias “hiperbóreas”. Además, recientes excavaciones arqueológicas en el vasto territorio del conjunto ceremonial donde se incluye Stonehenge, realizadas sucesivamente entre el 2004 y 2008<sup>610</sup>, dirigidas por el arqueólogo Mike Parker Pearson, especializado en el estudio del neolítico de Gran Bretaña y de Madagascar y en

<sup>609</sup> **Figura 3:** Conjunto ceremonial de Salisbury. <http://www.stone-circles.org.uk/stone/stonehenge.htm>

<sup>610</sup> Cfr. Parker Pearson, Mike (2012) *Stonehenge: Exploring the Greatest Stone Age Enigma*. Simon and Shuster UK. London, 2012.

la arqueología de lo funerario y lo tanático, hallaron un asentamiento de mil casas<sup>611</sup>, pero, a tenor de las evidencias arqueológicas halladas, aquéllas no eran habitadas permanentemente durante el año, sino ocasionalmente. Por el momento, y a tenor de lo dicho, Diodoro parece dar tres referencias nada desdeñables que nos obligan a considerar seriamente a Stonehenge y sus alrededores como los sujetos propios a la afirmación del sículo: “Υπάρχειν δὲ καὶ κατὰ τὴν νῆσον τέμενός τε Ἀπόλλωνος μεγαλοπρεπὲς καὶ ναὸν ἀξιόλογον ἀναθήμασι πολλοῖς κεκοσμημένον, σφαιροειδῆ τῷ σχήματι.”<sup>612</sup>. Por tanto, el magnífico territorio consagrado a Apolo, y el notable templo circular de forma esférica, así como la ubicación de éstos en una isla, tienen su enjundia, pues coinciden con Stonehenge y sus alrededores ingleses. Por ende, sus constructores, posiblemente, deberán ser los denominados por los helenos como: “Hiperbóreos”. Mas, continuemos describiendo ese: “τέμενός τε Ἀπόλλωνος μεγαλοπρεπὲς”.

La llanura de Salisbury está repleta de centenares de túmulos funerarios prehistóricos. Éstos se dividen en los que tienen forma o base circular, denominados en inglés: “*round barrows*”, y por los que tienen forma alargada, mentados tal que: “*long barrows*”. El monumento de Stonehenge se vincula con lo que se ha tendido a denominar como: “horizonte de Stonehenge”, éste es, todo el territorio en el que se hallan toda y cada una de las construcciones que conforman este complejo templo neolítico, mediante una antiquísima vía; hoy, de ella, queda sólo un leve y difuso trazado de desmonte rectilíneo denominado en inglés: “*Avenue*”, ésta está orientada con el centro de la edificación hacia la denominada “piedra Talón”/ “Heel stone”, de la que en su momento tratemos. Señala Niel: “*La Avenida se prolonga en línea recta sobre unos 600 m. y, después, se bifurca. Una rama se dirigiría quizás hacia el Norte, hasta*

---

<sup>611</sup> Quizas este hallazgo se corresponda con lo que nos dice Diodoro: “*Tambien hay una ciudad sagrada de ese dios (...)*” *Bibli. Hist.* II, 47,3. Traducción de Francisco Parreu Alasà. Gredos. Madrid, 2001.

<sup>612</sup> Diodore de Sicile, *Bibliothèque Historique*, II, 47, 2 tomo III. Texto bilingüe: griego-francés. Prefacio, notas y traducción Ferd. Hoeffler. Librairie de L. Hachette . París, 1865.



*otro desmante, un vasto recinto alargado, el “Cursus”, de 2,7 km de longitud y 100 m de anchura media, orientado perpendicularmente a esta rama de la Avenida, es decir, aproximadamente Este-Oeste. En cuanto a la otra rama, sigue un recorrido curvado hacia el Norte, después, parece alcanzar el Avon o un antiguo campamento, (...), situado justamente a la salida de Amesbury, a la derecha según se va a Stonehenge.”*<sup>613</sup>

Del uso del “Cursus”, y de otro “Cursus”, como es el caso del Lesser Cursus, más pequeño que hallamos en la zona, la posición o conjetura original era pensar que estaban dedicados al culto de los ancestros, así como que seguían alineaciones astronómicas concretas, esta hipótesis, en la actualidad, se reconsideran, sin abandonar del todo la astronómica, brindando una nueva interpretación, a saber, que estos “Cursus” eran utilizados en tanto recintos que albergaban competiciones rituales. Esa hipótesis halla su mayor razón de ser en los recientes hallazgos de puntas de flecha en los extremos curvos del “Cursus”.

Además, a menos de tres kilómetros de Stonehenge hallamos Woddhenge, la construcción *megalítica*, muy próxima a otro complejo o recinto neolítico, el de Durrington Walls. Además, por toda la zona son visibles los restos de un gran número de ruinas prehistóricas, como son: caminos de cresta, fosas, túmulos y distintos recintos. Lo que denota que en tiempos remotos la irregular llanura de Salisbury albergaba una gran población y actividad. La estructura de Woodhenge se basa en seis anillos ovals concéntricos que albergan agujeros para albergar postes de madera (hoy sustituidos, para la mirada de los turistas, por pilones de hormigón). El diámetro total de Woodhenge es de 110 metros, y tiene una sola entrada orientada al noreste. Los anillos más extensos rondan los 43x40 metros de anchura. Está rodeado por una zanja de plano

---

<sup>613</sup> Niel, Fernand, (1970) *Stonehenge. El templo misterioso de la Prehistoria. Stonehenge y sus alrededores. La llanura de Salisbury.* p. 30. Traducción J. M<sup>a</sup> Martínez Monasterio. Plaza y Janes. Barcelona, 1976.

fondo y por un banco exterior, la una mide 12 metros de ancho y una profundidad de 2,4 metros, el banco mide unos 10 metros de ancho y 1 metro de ancho.

**Figura 40**<sup>614</sup>:



**A.**



**B.**

Los pilones de hormigón no preservan la altura que se piensa tenía el complejo megaxílico de Woodhenge, en tanto los seis anillos concéntricos de postes parece que

---

<sup>614</sup> **Figura 40:** **A.** Panorama, con vista Noreste, del sitio arqueológico de Woodhenge. Imagen: *English heritage*. Org. U.K. **B.** Panorama horizontal de Woodhenge. Imagen: Gothamurse. Fuente: Flickr: Woodhenge. Licencia Creative Commons.

era el sostén de una construcción circular anillada, de la que se mantienen dos hipótesis: una, que no estuviera techada, y otra, lo contrario.

Woodhenge fue identificado mediante una fotografía aérea en 1925, y entre 1926 y 1929 se hicieron las excavaciones arqueológicas que rescataron de las brumas del tiempo a esta construcción, o, para ser más exactos, lo que quedaba de ella. Para la datación aproximada del recinto, se considera una franja temporal que va del final del Neolítico a los albores de la Edad del Bronce. Así, es a la cultura de Wessex a la que se le vincula con la construcción Woodhenge, y, por extensión, con Stonehenge<sup>615</sup>. Aunque eso sí: hay autores que distinguen entre constructores y planificadores, esto es, entre operarios y arquitecto/s. Señala al respecto el historiador e ingeniero Fernand Niel: *“El carácter único de Stonehenge muestra que este monumento es la obra de un solo hombre. Y este hombre era forastero en la llanura de Salisbury. Ésta es la única conclusión razonable a la que hemos llegado. Es casi seguro que Stonehenge lo edificaron los hombres de la Wessex Culture, pero ninguno de ellos concibió el plano. Se limitaron a proporcionar la mano de obra. (...) Admitir que es de inspiración local llevaría a aceptar que en esta época y este lugar, la ciencia pura había alcanzado un nivel comparable al de Egipto o Caldea. Esto no es concebible, ya que fueron necesarios numerosos siglos para ver aparecer en Europa Occidental monumentos representativos de un estadio de evolución tan avanzado.”*<sup>616</sup>. Nosotros, de momento, trataremos de los hipotéticos constructores: la cultura Wessex.

Dicho grupo cultural prehistórico se ubicaba al sur de la isla de Inglaterra. Y toma su denominación del reino de Wessex, del siglo VI d. C., esto es así, por tener ambos, la cultura prehistórica que estudiamos y el reino de los sajones del Oeste, muy parecida

---

<sup>615</sup> Renfrew, C.; Bahn, P. (1988) *Arquología. Teorías, Métodos y práctica*. pp.186-187. Akal. Madrid, 1993.

<sup>616</sup> Niel, Fernand, (1970) *Stonehege. El templo misterioso de la Prehistoria. Stonehenge y sus alrededores. Conclusión*. p. 235. Traducción J. M<sup>a</sup> Martínez Monasterio. Plaza y Janes. Barcelona, 1976.

ubicación geográfica. La cultura de Wessex<sup>617</sup> se expande y extiende desde las postrimerías del Neolítico hasta bien entrada la Edad del Bronce. Los comienzos formativos de la Cultura de Wessex se perfilan en el Neolítico, que coincide en el tiempo y en el espacio con la construcción de los grandes monumentos funerarios. Los tipos y formas de construcción y disposición de tales recintos funerarios muestran la evolución diacrónica de la Cultura Wessex, la cual puede dividirse en dos periodos o fases en el Neolítico, y otras dos, entrada ya la Edad del Bronce. Así, los túmulos funerarios de bases alargadas, que, a su vez, se interrelacionan con otros túmulos similares delimitados por zanjas de trazado concéntrico, marcan un punto inicial en la cultura que analizamos, a estos túmulos se les denomina en inglés: “*enclosures*”, y, cronológicamente, están fechados entre el 4.000 y el 3.000 a.C. Otro segundo periodo, precisamente, hace alusión a las construcciones circulares, ora líticas, ora xílicas, los denominados monumentos “*henge*”, delimitados por zanjas y terraplenes circundantes exteriores, como resultan Stonehenge o Woodhenge. La Cultura Wessex, en la Edad de Bronce, sigue existiendo y abarca su desarrollo en dos fases también, a saber: una, que se denomina Wessex antiguo, y otra, Wessex reciente, la primera abarca un marco temporal que va del 1.800 al 1.600 a. C., y, la segunda se extiende hasta el 1.300 a.C.

Aun así, otras culturas, muy similares a la de Wessex, parecen haber cohabitado y fusionado con ésta por aquellos lares de Wiltshire, a saber, la denominada “cultura de Windmill Hill”<sup>618</sup>, o la del denominado: “pueblo del cubilete”, digamos, un poco

---

<sup>617</sup> “El profesor Piggott, de Edimburgo, denominó de este modo un estadio de la vida prehistórica en el sur de Inglaterra, caracterizado, sobre todo, por la riqueza y la variedad del mobiliario de una categoría de round barrows. Una vez más, conocemos a los hombres de este período solamente por sus tumbas. (...) De cualquier modo estaban establecidos en Wiltshire, según demuestra el número de sus round barrows. (...) Durante años, alrededor de Stonehenge vivieron millares de hombres. Resulta curioso que sólo subsistan las tumbas de algunos de sus jefes.” Niel, Fernand, (1970) *Stonehenge. El templo misterioso de la Prehistoria. Stonehenge y sus alrededores. La historia de Stonehenge*. p. 102. Traducción J. M<sup>a</sup> Martínez Monasterio. Plaza y Janes. Barcelona, 1976.

<sup>618</sup> “Windmill Hill (la colina del molino de viento) es una antigua estación neolítica situada a poco más de 2km al noroeste de Avebury y a unos 30 km al norte de Stonehenge. Está formado por tres fosos concéntricos, teniendo cada uno de ellos un talud, al menos en la parte aún aparente. (...) El más

anteriores a la Cultura de Wessex. De los hombres de la cultura de Windmill Hill<sup>619</sup> podemos señalar, someramente, que utilizaban un utillaje harto rudimentario, esto es, asta de ciervo, agujas de hueso, cerámica burda con una decoración de punteado no demasiado brillante, puntas de flecha hechas con sílex, etc. Habían domesticado al perro, y tenían ganado vacuno. Sus ritos incluían el sacrificio humano, y, con seguridad, el canibalismo; señala Niel a este respecto: *“Se suponen que practicaron el canibalismo, sin duda con un fin ritual o cultural. Quizá también, en algunos casos especiales, efectuaron sacrificios humanos como al parecer, lo demuestra una tumba que contiene el esqueleto de un enano, encontrada en uno de los fosos de Windmill Hill. La inmolación de un ser tan extraordinario debía de ser agradable a los dioses. Los campamentos, al parecer, no sirvieron de habitación permanente. Eran más bien, recintos para guardar el ganado o refugios provisionales.”*<sup>620</sup>. Del conocido como: “pueblo del cubilete”<sup>621</sup> sabemos que eran originarios de la Europa Occidental, concretamente: *“(…) de las orillas del Rin, si bien su origen parece situarse en la península ibérica.”*, advierte Niel. Emigrando de la Europa continental se adentraron en Inglaterra por el canal de la Mancha y por el Mar del Norte. Esta gente del “cubilete” son famosos por sus recintos funerarios, aunque, en verdad, de su día a día poco sabemos. Con ellos, o entre ellos, se da el uso y manipulación del metal, lo que implica,

---

*próximo a Stonehenge es el de “Robin Hood Ball”, a unos 6 km en dirección norte.”* *Ibid.* Los constructores de Stonehenge. p. 94.

<sup>619</sup> *“Los hombres de Windmill Hill son conocidos, sobre todo, como el pueblo de los long barrows. Un gran número de estos túmulos tienen una longitud de 30 m y algunos sobrepasan los 100 m. Tales monumentos, por la cantidad de trabajo que representa, hace pensar en una sociedad organizada en grupos que superan el marco de la simple familia. (...) No se tiene ninguna prueba de que los hombres de Windmill Hill hubieran participado en la construcción de una fase primitiva de Stonehenge. Sin embargo, se cree que la concentración de los long barrows y de los desmontes de tipo “Cursus”, en torno al monumento, es suficiente para mostrar que estas tribus de este pueblo sentían por la región cierto interés o una veneración especial. *Ibid.* Los constructores de Stonehenge, pp. 94-95.*

<sup>620</sup> *Ibid.* p.94.

<sup>621</sup> *“Se les conoce con el nombre de “pueblo de los cubiletes”, según el objeto más característico de su bagaje material. Se trata de recipientes de terracota, de unos 15 a 20 cm de altura, con una capacidad de un litro a litro y medio, adornados con motivos geométricos, que cubren una gran parte de su superficie exterior. Su forma suele parecerse a la de una campana y por ello suelen llamarse “vasos campaniformes”, (...)”* *Ibid.* p.99.

además de la manufacturas de objetos metálicos, la explotación de minas de metal, y, por consiguiente, la disposición de vías comerciales, bien marítimas, bien terrestres, que facilitaban el tráfico de metales, y, por tanto, del intercambio y asimilación de conocimientos y novedades técnicas, mágicas, religiosas, etc., propias a otros pueblos<sup>622</sup>. Algunas de las construcciones del monumento de Stonehenge, parece que fueron hipotéticamente construidas por estas gentes, en concreto el denominado: “círculo de las piedras azules”, del que en su momento trataremos. Así, parece que distintas agrupaciones humanas fueron venerando y edificando la llanura de Salisbury, territorio de gran relevancia en la mentalidad y en el imaginario colectivo de todas aquellas culturas; por lo visto hasta ahora, territorio sagrado. Estas culturas se superponen en el tiempo conformándose entre ellas<sup>623</sup>, como sus construcciones en la llanura de Salisbury lo hacen. Por tanto, Stonehenge es una edificación que tiene distintos momentos constructivos que se dilatan a lo largo de muchos años.

Para acabar de perfilar nuestras indagaciones sobre la cultura de Wessex, hay que señalar que esta denominación no hace referencia a un pueblo en concreto, como si ocurre con el “pueblo del cubilete” y las gentes de Windmill Hill, sino que se alude a un grupo, a una élite, dice Niel: “(...) *una especie de aristocracia a la vez religiosa, guerrera y comerciante.(...) nos encontramos con una minoría dominante, por la violencia o no, así como una mayoría encargada de un trabajo abrumador.*”<sup>624</sup>. En sus

---

<sup>622</sup> “Sin duda, aprovechando estos intercambios comerciales, los hombres de los cubiletes, establecidos en Wessex, tuvieron conocimiento de las virtudes maravillosas de ciertas piedras que se encontraban en algún punto del lejano Oeste.” *Ibid.* p.101.

<sup>623</sup> “Tres o cuatro siglos después de la llegada del pueblo de Windmill Hill, la fusión con las poblaciones primitivas era un hecho consumado. Entonces ya no existían dos razas distintas, una de ellas viviendo aún en el estadio mesolítico y la otra en el marco de la civilización neolítica aportada desde el continente. La primera fue un poco absorbida y del resultado de esta fusión nació lo que los especialistas británicos llaman el “neolítico secundario”. Los hombres de esta época eran cazadores y pescadores, como los del mesolítico, agricultores y pastores como el pueblo de Windmill Hill. Pero con ellos apareció en Gran Bretaña, un tipo de nuevas actividades que casi podrían denominarse industria y comercio. Explotaban las minas de sílex y los floramientos de rocas ígneas, fabricaban hachas y las transportaban para cambiarlas por otros objetos, recorriendo distancias a veces considerables.” *Ibid.* p.97.

<sup>624</sup> *Ibid.* p.103.

construcciones más representativas, los recintos funerarios, se inhumaban las élites dominantes acompañadas de sus más que exclusivos ajuares mortuorios. De sus menajes fúnebres podemos señalar trabajadas y delicadas guirnaldas tanto de ámbar como de oro, destrales y puñales bronceos, así como mazos de piedra pulida y collares realizados en oro o plata en forma de lunas, las denominadas en arqueología como: “lúnulas”, objetos de orfebrería que, además, son símbolos de poder.

**Figura 41**<sup>625</sup>:



Estos collares, al parecer realizados originalmente en Irlanda, fueron imitados por todas las islas Británicas. Y sus patrones ornamentales serán adoptados y utilizados para la decoración de vasos de cerámica. Las tumbas circulares, *round barrows*, de la Cultura de Wessex tienen un talud y un foso. Se da el hecho que estas tumbas, en ocasiones, tienen forma de acampanada, ocupando todo el perímetro que delimita el foso, y, generalmente, albergan restos masculinos; se dan otro tipo de tumba con forma

---

<sup>625</sup> **Figura 41:** Esta Lúnula fue hallada, junta a otra, en Southside, Lanarkshire. Es de oro repujado, y presenta como filigrana una ornamentación que conjuga puntos por perforación y líneas incisas. Dicho collar implica que quien lo poseía ostentaba, sin duda, un muy alto rango social. Está datada *circa* 2300 al 2000 a. C. Museo nacional de Escocia. Imagen: Jhonbod. Licencia Creative Commons.

discoidal, éstas tienen una altura muy inferior a las tumbas acampanadas, en las tumbas con forma de disco, por lo general, han sido hallados restos femeninos. A parte de la enumeración anterior sobre los objetos que formaban parte del ajuar funerario, otros utensilios que acompañaban a los susodichos, muestran la importancia del comercio para esta cultura, que, además, deja de manifiesto la relación de las islas británicas con lugares tan alejados como Creta o Egipto, señala Niel: *“Las hachas de Bronce parecen proceder del sur de Bohemia. También se han hallado collares con granos de ámbar que procedían del sur de Europa y no de Escandinavia. Entre los objetos exóticos más sorprendentes se han hallado pequeños trozo de loza, cuyo color brillante ha sido deslustrado por el tiempo. Un examen atento de estos granos ha demostrado que fueron manufacturados en Egipto, y la presencia de objetos parecidos en Creta o en las costas españolas y francesas del Atlántico sugiere una importación por la vía marítima.”*<sup>626</sup>.

Habiendo mostrado, muy resumidamente, el paisanaje que habitó la llanura de Salisbury, y construyó (al menos, como mano de obra, si seguimos la tesis de Niel<sup>627</sup>) Stonehenge y sus alrededores, así como habiendo perfilado cierta descripción de las edificaciones Neolíticas y de la Edad del Bronce que copan la llanura inglesa que nos ocupa, llega el momento de centrar nuestros estudios en el magnífico templo de forma circular. Templo o lo que fuera, pues, a ciencia cierta, no sabemos nada del motivo de su edificación; como muy acertadamente, pensamos, advierte Chippendale: *“Las piedras de Stonehenge están, por su tamaño y resistencia, bastante bien conservadas, pero sus constructores han desaparecido y no sabemos, por ejemplo, dónde vivían los obreros mientras la estructura de piedra de arenisca silícea iba tomando forma, y*

---

<sup>626</sup> Niel, Fernand, (1970) *Stonehenge. El templo misterioso de la Prehistoria. Stonehenge y sus alrededores. La historia de Stonehenge.* p. 103 Traducción J. M<sup>a</sup> Martínez Monasterio. Plaza y Janes. Barcelona, 1976.

<sup>627</sup> *Ibid.*



*menos todavía cuál era el objeto de su construcción.*”<sup>628</sup>. Consideramos óptimo para este estudio, comenzar señalando las épocas constructivas que la arqueología considera para entender en el tiempo las piedras que conforman a Stonehenge, para, después, familiarizarnos con el monumento en sí.

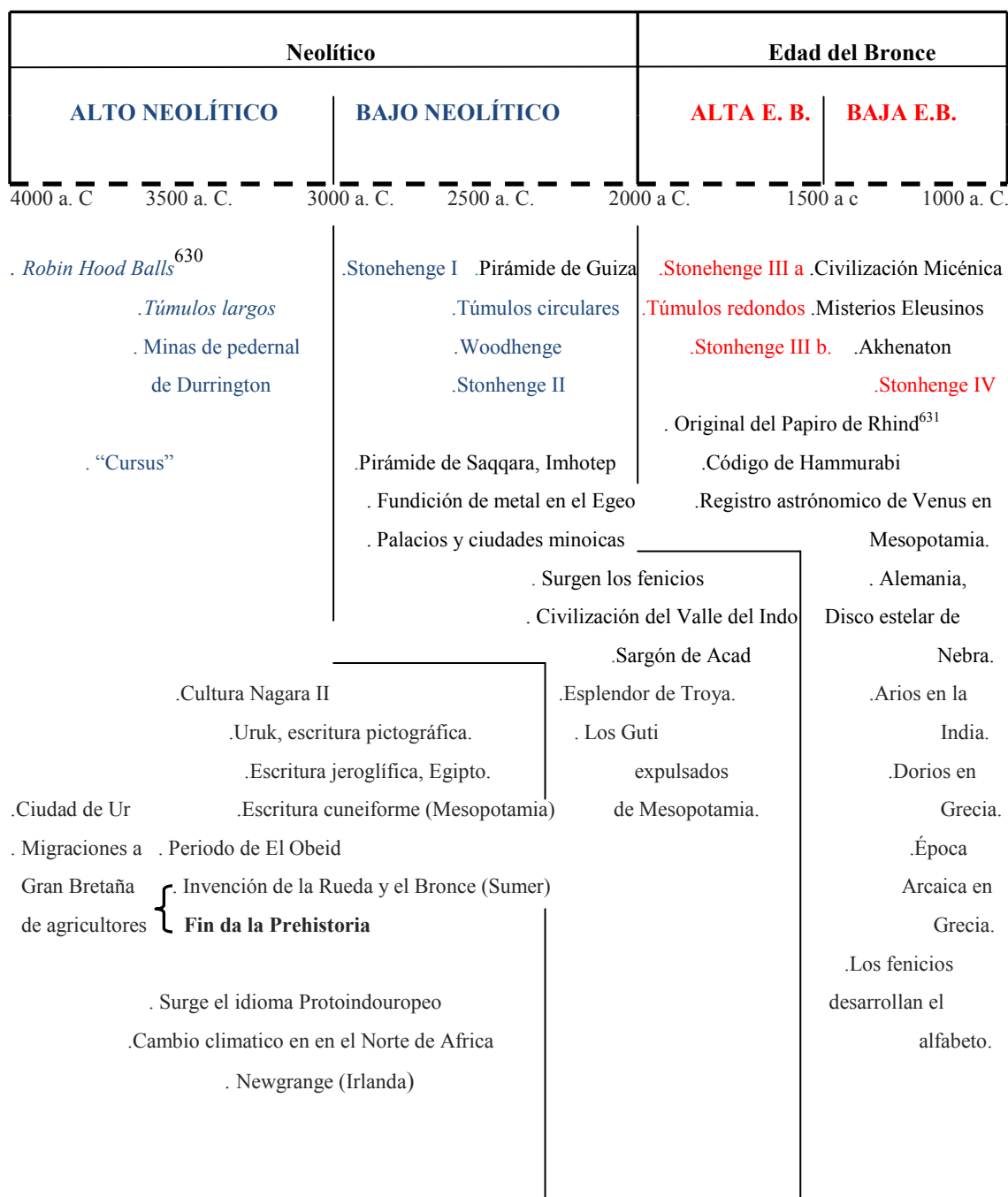
Las distintas estructuras que conforman el monumento de Stonehenge, así como las que están diseminadas por su contorno, son diferenciadas en cuatro fases, que se citan y enumeran de la siguiente manera: Stonehenge I; Stonehenge II; Stonehenge III a., y, b.; Stonehenge IV. Estas fases, datadas por el método del radiocarbono<sup>629</sup>, se dilatan en el tiempo; la primera comienza en el alto neolítico, y la última se extiende hasta la Baja Edad del Bronce, o lo que es lo mismo, la construcción de las estructuras erigidas en la llanura de Salisbury comienza aproximadamente en el 3.500 a. C., caso de los túmulos largos o el “Cursus” o las minas de pedernal sitas en Durrington, entre otros, finalizando con la denominada fase Stonehenge IV, en el año 1.000 a. C. Estas fechas, además, si se cotejan con eventos y circunstancias históricas que acaecen sincrónicamente en el mundo conocido de aquellas épocas, sin duda, muestran inequívocamente la antigüedad e importancia que tiene el monumento de Stonehenge en el marco general de la civilización humana y su historia, así como en su prehistoria. Es por ello que vamos a presentar un eje cronológico para mejor presentar gráficamente estas cosas que decimos, a saber, por un lado, la datación por radiocarbono, y, por otro, algunos hechos históricos de distintas culturas del mundo antiguo que se dieron en el tiempo, a la par que las fases de construcción de Stonehenge que vamos a analizar se realizaban.

---

<sup>628</sup> Chippendale, C. (1983) *Stonehenge. En el umbral de la historia*. 17. *Stonehenge: Lo que sabemos*. p.312. Traducción Jesús Pardo. Destino. Barcelona, 1989.

<sup>629</sup> *Ibid.* p 333, Figura 237.

**Figura 42: Eje cronológico comparativo (I)**



Es a partir del cuarto milenio a. C. que las islas Británicas comienzan a poblarse con comunidades agrícolas; con ellos comienza la construcción del “Cursus” y de los túmulos largos, *long barrows*, así como la explotación de minas de pedernal en Durrington Walls. En ese ínterin, se fundaba Ur en Mesopotamia. Antes de que la

<sup>630</sup> Cfr *supra* nota 627.

<sup>631</sup> Cfr. *supra* Figuras 8 y 9.

primera pirámide egipcia fuera alzada, la pirámide escalonada que el genial Imhotep construyó para su faraón Zoser, y que las pirámides de Guiza se levantarán, el Stonehenge de la fase I ya estaba concluido. Antes que la civilización del Valle del Indo comenzará, y antes que los fenicios soñaran con cruzar el mar mediterráneo y fundar colonias comerciales, Stonehenge II fue edificado. Quinientos años antes que los Misterios Eleusinos se fundaran, ya había sido construido Stonehenge III a. Y unos pocos cientos de años después que el revolucionario y hereje, para su tiempo y para la mayoría de sus súbditos, faraón Akhenaton promoviera el culto único al disco solar Atón, declarando así la “guerra” a los vetustos dioses zoomorfos egipcios, Stonehenge IV fue finalizado. Así, pensamos, que nos es descabellado señalar que no ha habido monumento o edificación realizada por el hombre que haya sido construida tan dilatadamente en el tiempo como lo ha sido Stonehenge, testigo importante y silencioso de casi toda la historia humana, pues, aunque deteriorado, aún sigue observándonos.

Para poder mejor indicar los trabajos y edificaciones que pertenecen a cada una de las fases de construcción que la datación por radiocarbono nos indica, y que seguimos de Chippendale<sup>632</sup>, es oportuno describir las distintas construcciones que conforman el complejo monumental de Stonehenge, así como las numeraciones y nombres que la arqueología ha dispuesto para hablar y expresar por convención sobre nuestro círculo de piedras relacionado con el Apolo griego. Por tanto, comenzaremos por enumerar y nombrar estas construcciones de fuera adentro. El primer trabajo, y más antiguo que hallamos sería el foso y el terraplén que circundarán las demás construcciones, y, los denominados “agujeros de Aubrey”, “*Aubrey holes*”, mentados así en honor al anticuario que los descubrió. Sobre las medidas del foso y el talud, la opinión de los distintos estudiosos varía, como indica Niel: “*Según se puede juzgar por el estado*

---

<sup>632</sup> Cfr. *supra* nota 628.

actual de estos lugares, la circunferencia trazada por el talud es bastante irregular. Las dimensiones varían con los autores, pero las medias siguientes de los diferentes diámetros constituyen buenas aproximaciones: Borde exterior del talud: 91, 40 m. Borde exterior del foso: 113, 50 m. Unión talud-foso: 102,72 m.”<sup>633</sup>. En el interior del talud encontramos los antes citados agujeros de Aubrey, un círculo formado por 56 agujeros. Este círculo tiene un diámetro de 87,25 m. y el centro del círculo que forman los agujeros de Aubrey coincide con el círculo que conforma y delimita el talud. Cada agujero tiene un diámetro de 1, 10 m., y 1 m. de profundidad. Y, aunque la disposición de estos agujeros de Aubrey es harto irregular, están excavados secuencialmente a una distancia aproximada de 4,90 m., su implantación en el espacio, en cambio, es considerablemente regular. Los que han sido excavados contenían fragmentos de madera carbonizada, agujas de huesos, fragmentos de piedras azules y de sílex, así como osamenta humana incinerada. El foso<sup>634</sup>, el talud y los agujeros de Aubrey pertenecen a la denominada fase de construcción Stonehenge I, y es la construcción más antigua del complejo monumental que estamos estudiando. Dentro del área circular que delimita Stonehenge I, a lo largo del tiempo, se irán levantando las distintas fases constructivas del recinto. Por ende, parece sensato pensar, que desde muy antiguo el terreno que alberga Stonehenge era un territorio sagrado-ceremonial, ligado, al parecer, a lo funerario y al culto a los difuntos.

Vamos a representar gráficamente la fase Stonehenge I, teniendo en cuenta, antes de ello, las siguientes palabras de Niel: *“En suma, lo que hallamos en Stonehenge I es el mismo tipo de Henge monument (...), es decir, la fase primitiva. Los constructores*

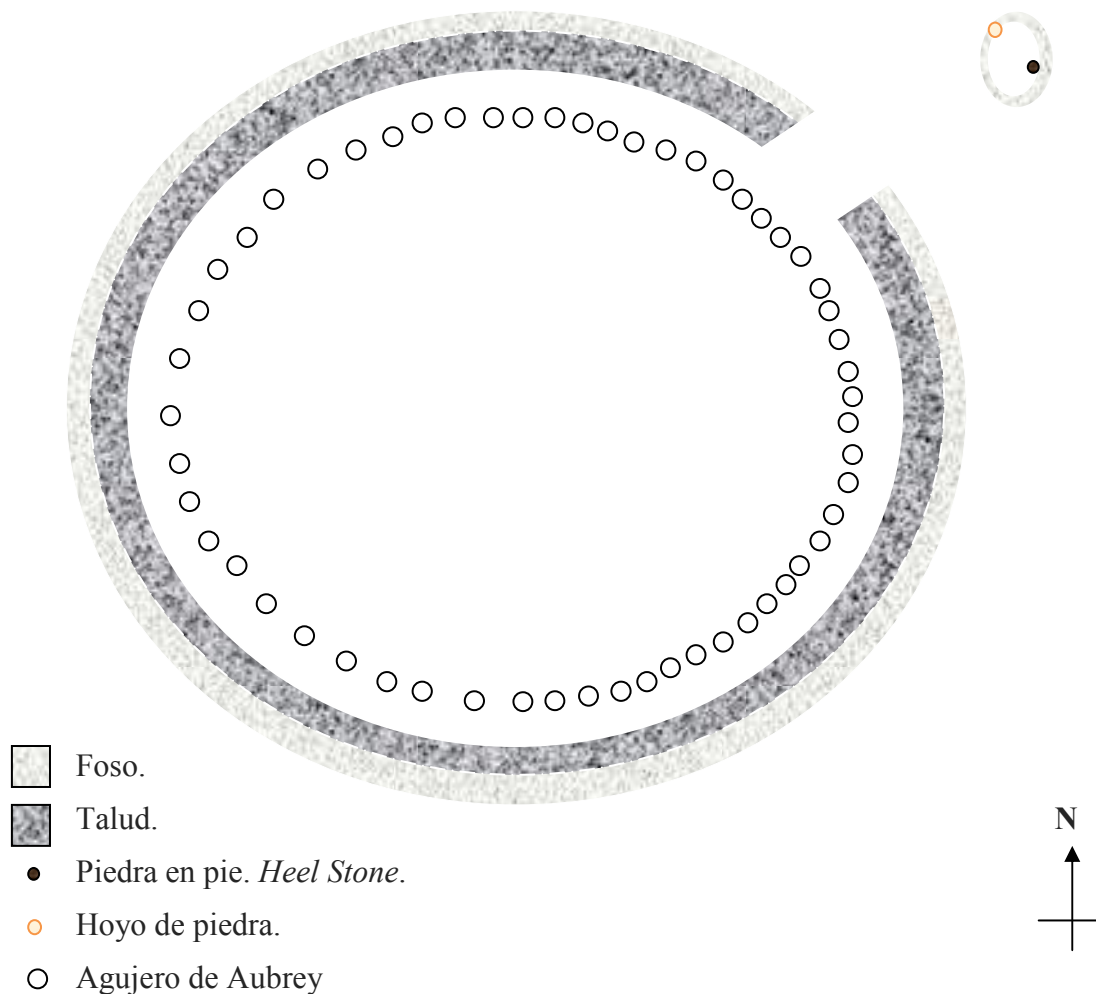
---

<sup>633</sup> Niel, Fernand, (1970) *Stonehenge. El templo misterioso de la Prehistoria. Stonehenge y sus alrededores. El desmonte circular y los agujeros de Aubrey* p. 65 Traducción J. M<sup>a</sup> Martínez Monasterio. Plaza y Janes. Barcelona, 1976.

<sup>634</sup> “La fecha de radiocarbono de una piqueta de cuerna de ciervo abandonada en el foso es del año tres mil ciento antes de Jesucristo, (...)” Chippendale, C. (1983) *Stonehenge. En el umbral de la historia*. 17. *Stonehenge: Lo que sabemos*. p.313. Traducción Jesús Pardo. Destino. Barcelona, 1989.

del gran Stonehenge, al parecer se preocuparon poco del círculo formado por el talud y los agujeros. Únicamente pareció interesarles el emplazamiento excepcional del monumento Henge. (...) Sin embargo, es posible que el recinto delimitado por el talud sirviera para recibir a la multitud de quienes acudían a las ceremonias practicadas en el templo.<sup>635</sup>

**Figura 43<sup>636</sup>: Stonehenge I (entre 3.100 y 2.300 a. C):**



Como resulta visible en nuestro plano, fuera del perímetro del foso y, por ende, fuera del talud y de los agujeros de Aubrey, todos ellos, menos el círculo de Aubrey, seccionados por el lado Noroeste por el trazo que con el tiempo tendrá la Avenida, hallamos una piedra, la denominada: "Heel Stone", "Piedra talón". Hablemos de ella. La

<sup>635</sup> *Ibid.* pp.66-67.

<sup>636</sup> **Figura 43:** Plano referencial de Stonehenge I, no sujeto a escala. Realización propia.

piedra talón está ubicada en la *Avenue*, de la que anteriormente ya tratamos<sup>637</sup>, y marca el denominado “Eje”, del cual hablaremos posteriormente.

**Figura 44**<sup>638</sup>:



La *Hell Stone* es un gran bloque de piedra similar a los que configuran el círculo de Sarsen, del cual aún no hemos hablado. Su longitud es de 6,10 m., está semienterrado a 1, 20 m, y emerge del suelo a 4,90 m sobre aquél<sup>639</sup>. Situada a 78 m del centro exacto del monumento. Superando en peso las 35 toneladas, se inclina en dirección al monumento de Stonehenge, llegando a formar con la vertical un ángulo de 17°. Advierte Niel: “*No se sabe si esta inclinación fue intencionada.*”<sup>640</sup>. A una distancia de 3, 50 m. se halla un agujero de piedra (indicado en la Figura 43). La piedra talón, que es de

---

<sup>637</sup> Cfr. *supra* nota 613.

<sup>638</sup> **Figura 44:** Panorámica desde la *Hell Stone* que muestra la orientación e inclinación de ésta. Licencia Creative commons. Hay que indicar que el monumento circular en la fase Stonehenge I, como hemos mostrado, no estaba edificado.

<sup>639</sup> “(...) *esta dimensión es bastante igual a la del círculo de Sarsen (4,92m)*” Niel, Fernand, (1970) *Stonehenge. El templo misterioso de la Prehistoria. Stonehenge y sus alrededores. La Heel Stone* p. 69 Traducción J. M<sup>a</sup> Martínez Monasterio. Plaza y Janes. Barcelona, 1976.

<sup>640</sup> *Ibid.*

arenisca silíceas, no muestra traza alguna de haber sido trabajada. Es de suponer que el agujero de piedra que está junto a la *heel stone*, en la fase Stonehenge I, debía albergar una piedra (¿un trilito, quizás?). Sobre la piedra talón, como a ella habremos de volver cuando abordemos las otras fases de la construcción de Stonehenge, baste por el momento con lo dicho. Antes de abordar la fase II de construcción de Stonehenge, es menester tratar de unos elementos del monumento de los cuales no sabemos a que fase constructiva pertenecen con seguridad. Estos elementos se conocen como: “Piedras de la estación”, o, “Las cuatro estaciones”.

Estas piedras, según los expertos, tuvieron una gran relevancia en la realización técnica de Stonehenge; al respecto de éstas dice Niel: *“Es casi seguro que los emplazamientos teóricos de las cuatro estaciones desempeñaron un gran papel en el establecimiento del plano de Stonehenge. El círculo sobre el que están situados, o el rectángulo que trazan data de antes de la construcción del monumento propiamente dicho. Sin duda, no se trata de un accesorio ornamental o únicamente simbólico. La precisión de las figuras que forman sugiere la idea que constituyeron, más bien, señales de tipo geográfico o topográfico.”*<sup>641</sup>. A su vez, Chippendale las considera de la primera fase: Stonehenge I, argumentando lo siguiente: *“Dos de ellas cortan hoyos de Aubrey, de manera que tienen que remontarse a comienzos de la primera fase.”*<sup>642</sup>. Las peculiaridades de las Piedras de la Estación pueden ser señaladas de la siguiente manera: todas ellas, que son en número de cuatro, están posicionadas sobre un plano circular de 43, 28m. Las líneas que unen las estaciones son paralelas al eje del monumento. Desde el centro del monumento megalítico, las Piedras de la Estación no son visibles. Se relacionan simétricamente con la *heel stone*. Su posición coincide con los ángulos de un gran rectángulo. Dos de ellas, las denominadas piedra de la estación

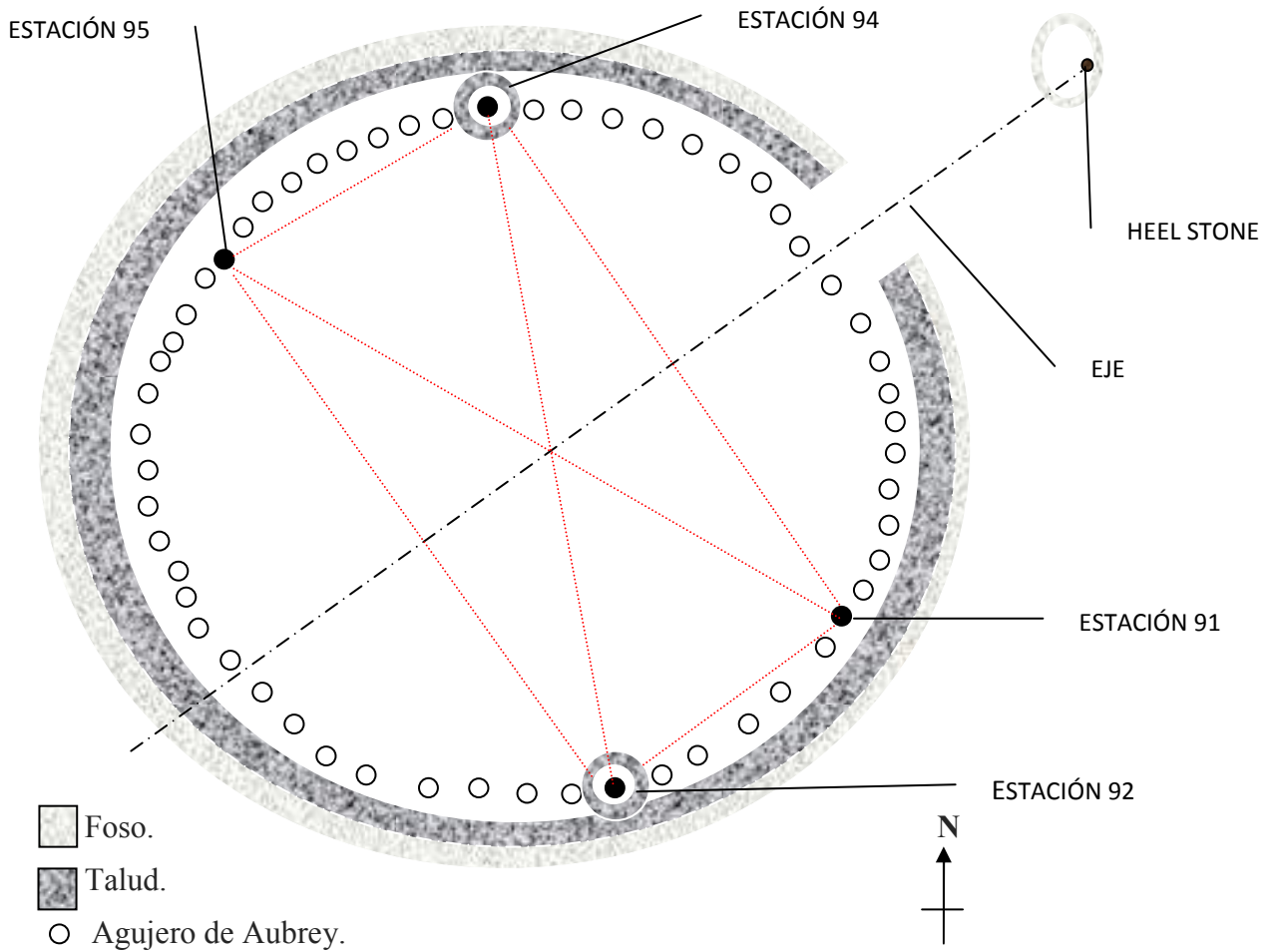
---

<sup>641</sup> *Ibid. Las cuatro estaciones*, p.60.

<sup>642</sup> Chippendale, C. (1983) *Stonehenge. En el umbral de la historia*. 17. *Stonehenge: Lo que sabemos*. p.314. Traducción Jesús Pardo. Destino. Barcelona, 1989.

92, y piedra de la estación 94, estaban rodeados por un no muy pronunciado desmonte circular, formado por un foso poco profundo y un leve terraplén. Se piensa que en un primer momento en estas estaciones, 92 y 94, estaban levantados unos monolitos. Las otras dos piedras de estación son nombradas como estación 91 y estación 95. La piedra talón se enumera con el número 96. Veámoslas representadas gráficamente.

**Figura 44<sup>643</sup>: Las cuatro estaciones sobre el plano de Stonehenge I:**



Al hablar de las cuatro estaciones, y de la relación de simetría que guardan con respecto a la piedra talón, estamos obligados a tratar brevemente sobre el “eje”: el eje de simetría. Este eje es entendido, dicho muy simplemente, como un trazo imaginario rectilíneo que, aparentemente, atraviesa el monumento por su centro; señala Niel sobre

<sup>643</sup> **Figura 44:** Plano referencial de las cuatro estaciones, no sujeto a escala. Se muestra la relación simétrica de éstas con relación a la piedra talón, además, se marca el rectángulo (en rojo) que trazan entre ellas. Realización propia.



esta línea imaginaria: “Los autores británicos la definen como sigue: una línea imaginaria, pasando por el centro de los intervalos que separaban las jambas 55 y 56 del trillito central y 1 y 30 del círculo de sarsen. Se prolongaba exteriormente a la izquierda e la Heel stone, después sobre el eje de la Avenida que seguía con gran exactitud. Se admite, a veces, que debía de pasar por el centro del intervalo, entre los montantes 15 y 16 del círculo exterior.”<sup>644</sup>. Este eje forma un ángulo con el meridiano de 49° 34’, su acimut. Este ángulo, aproximadamente, da la dirección actual del Sol naciente del 21 de junio. Es este dato el que ha hecho pensar a muchos que el eje señala el solsticio de verano, y que el monumento está dispuesto y orientado en su construcción, y, por ende, en su plan original, acorde con este fenómeno estacional anual. Pero, si tuviéramos que definir este eje de manera exacta, esto es, sin ninguna posible especulación, podríamos definirlo como una línea imaginaria que sigue el trazo longitudinal de la Avenida, cruzando el intervalo de las jambas 1 y 30 que separan el círculo de Sarsen. Sobre las jambas o el círculo de Sarsen, en breve hablaremos. Continuemos con nuestro estudio sobre las fases de construcción de Stonehenge.

La fase de construcción: Stonehenge II, discurre, según la datación por radiocarbono, entre el 2150 y el 2000 a. C., esta fase supone la primera de, al menos, cuatro actuaciones de reforma del sitio monumental en cuestión. Esta fase trae distintos cambios y novedades; v. g., se comienza el trazado de la Avenida, con una longitud de unos 457 m., aproximadamente, trazada sobre un par de fosos y sus respectivos rebordes paralelos, y se colocan dos piedras entre la piedra talón y la entrada al recinto. El eje cambia moderadamente de orientación, ahora al este. Como hemos señalado más arriba, la nueva orientación del eje discurre a señalar el amanecer del solsticio de verano. En el interior del recinto se dispusieron, en un doble círculo, unas piedras de

---

<sup>644</sup> Niel, Fernand, (1970) *Stonehege. El templo misterioso de la Prehistoria. Stonehenge y sus alrededores. El desmonte circular y los agujeros de Aubrey* p. 65 Traducción J. M<sup>a</sup> Martínez Monasterio. Plaza y Janes. Barcelona, 1976.

arenisca gris; este doble círculo de hoyos se conoce como círculo “Q”, y, círculo “R”. Ahora bien, el doble círculo no se completó, y alrededor del 2000 a. C. fueron rellenados sus hoyos. En esta época, fase Stonehenge II, son construidos los Henge de Durrington y Woodhenge, el henge de Avebury, o la calzada de Windmill Hill, y las acumulaciones de túmulos por todo Wiltshire. Parece que esta franja temporal consolida al condado de Wilts como un territorio sacro; advierte Chippendale: *“Esto muestra que todos estos edificitos ceremoniales -túmulos, henges de tierra, conjuntos de piedra y vías para procesiones- se arraciman, no como satélites en torno a un solo foco, sino esparcidos por una zona cuyo conjunto constituye el terreno sagrado.”*<sup>645</sup>.

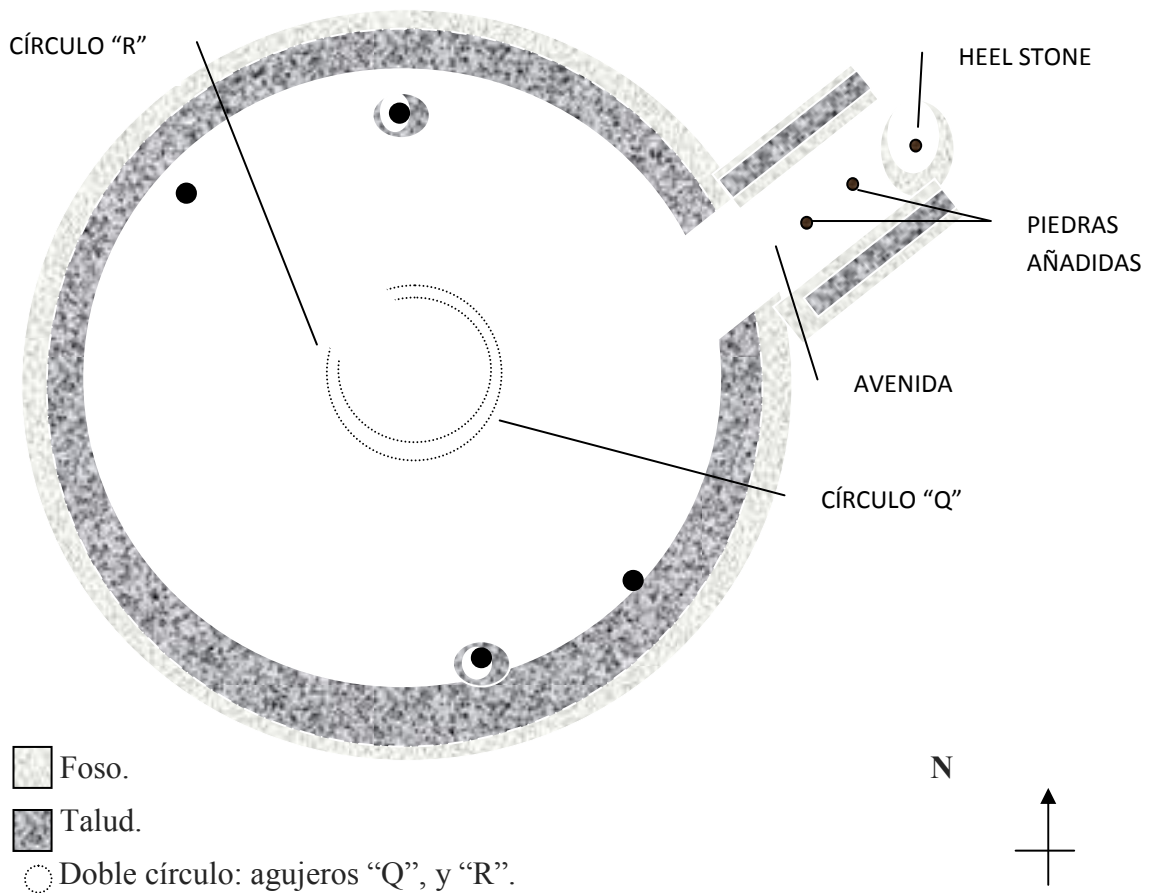
El plan de construcción, tras Stonehenge II, cambió; el doble círculo que perfilan los círculos “R”, y, “Q” es desestimado, y, mucho tiempo después se dio paso a otra nueva fase de construcción. Señala Niel: *“Se trataba de construir un templo Solar, ya que la dirección del Sol naciente en el Solsticio de verano estaba marcada en el doble círculo de los agujeros Q y R, pero aún no se había considerado la posibilidad de un templo más grandioso. (...) De todos modos, resulta inverosímil que no transcurriera mucho tiempo entre el abandono de este doble círculo y el comienzo de los trabajos del gran Stonehenge. No se puede decir gran cosa de esta figura, en lo que concierne a la intención de su plan. (...) El diámetro de círculo de los agujero R era de 22, 554 m. y el de los agujeros Q de 26.212 m. No creemos que se trazaran dos círculos concéntricos, sino un círculo medio de 24, 383 m. de diámetro, al estar dispuestas las piedras en parejas, a uno y otro lado de este círculo en el mismo radio.”*<sup>646</sup>.

---

<sup>645</sup> Chippendale, C. (1983) *Stonehenge. En el umbral de la historia*. 17. *Stonehenge: Lo que sabemos*. p.314. Traducción Jesús Pardo. Destino. Barcelona, 1989.

<sup>646</sup> Niel, Fernand, (1970) *Stonehege. El templo misterioso de la Prehistoria. Stonehenge y sus alrededores. El desmonte circular y los agujeros de Aubrey* p. 65 Traducción J. M<sup>a</sup> Martínez Monasterio. Plaza y Janes. Barcelona, 1976.

**Figura 45<sup>647</sup>: Stonehenge II (entre 2150 y 2000 a. C):**

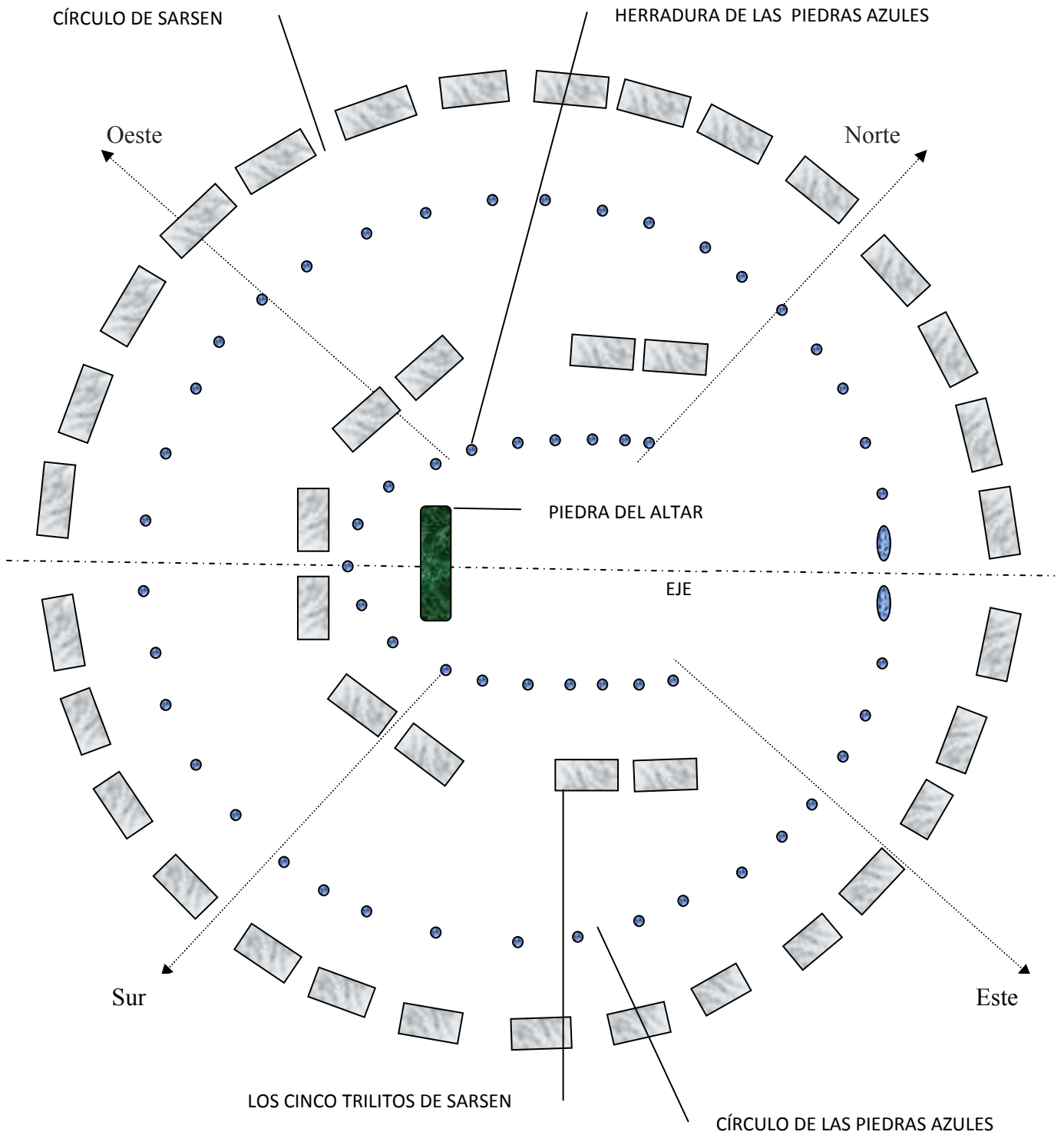


Entramos, consecutivamente, en las fases de construcción Stonehenge III, divididas en: a. y b<sup>648</sup>, y en la fase última, Stonehenge IV. Ahora bien, antes de explicar dichas fases creemos conveniente mostrar un plano del Gran Stonehenge, para poder reconocer sus distintas partes, y, así, poder analizar cómo éstas fueron erigidas en las distintas fases constructivas. En este plano vamos a reflejar el denominado círculo de sarsen, el círculo de las piedras azules, los cuatro grandes trilitos, la herradura de las diez y nueve piedras azules, y, por último, la denominada: “Piedra del altar”.

<sup>647</sup> **Figura 45:** Plano referencial de Stonehenge II, no sujeto a escala. Realización propia.

<sup>648</sup> Chippendale divide la fase Stonehenge III, en tres, a saber, a., b., y, c, nosotros para sintetizar, juntamos b., y, c., en un Sola fase: Stonehenge III b.

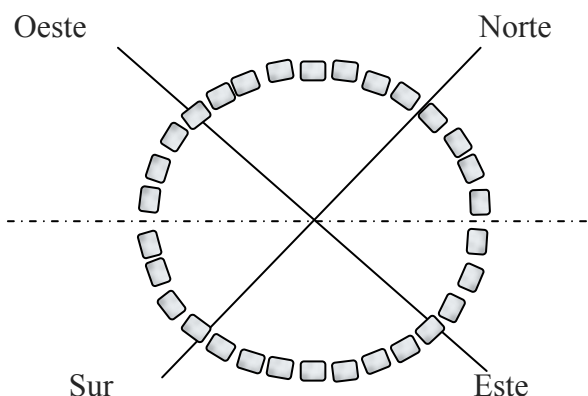
Figura 46<sup>649</sup>: El Gran Stonehenge.



<sup>649</sup> Figura 46: Plano referencial del monumento de Stonehenge, no sujeto a escala. Realización propia.

Comenzemos hablando del círculo de Sarsen que consta de 30 piedras (numeradas de la 1 a la 30), de las cuales se enumeran hasta las piedras que faltan (en azul), de la siguiente manera:

**Figura 47<sup>650</sup>: Círculo de sarsen:**

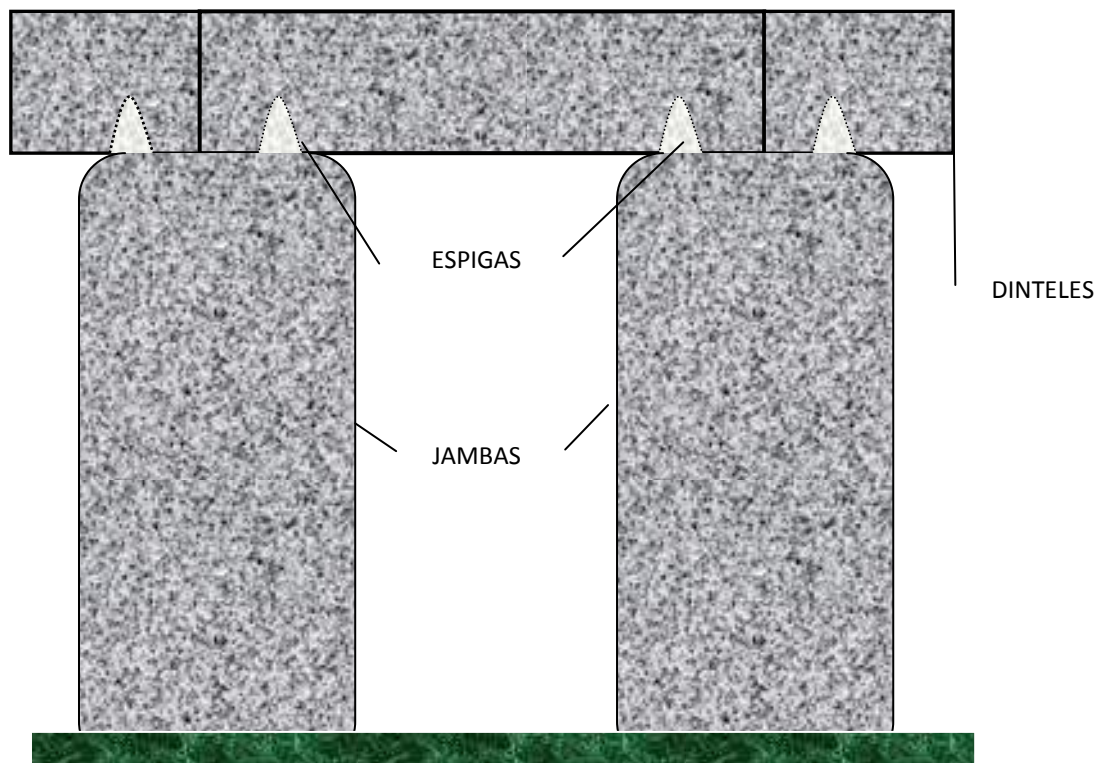


El círculo de Sarsen, es el círculo exterior del Gran Stonehenge, formado por 30 piedras alzadas, éstas tenían una altura media de 4,11 m bajo sus respectivos dinteles. Estos bloques son de arenisca silficia. De las treinta piedras que formaban el círculo en el momento de su construcción, sólo 16 permanecen hoy en su lugar, éstas son, las piedras con los números: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 11, 16, 21, 27, 28, 29 y 30. Sólo seis dinteles se mantienen hoy día en pie; en la época de su esplendor, este círculo albergaba más de treinta dinteles. Las jambas del círculo de Sarsen tienen dimensiones inferiores en la parte superior, siendo que las bases tienen dimensiones mayores. En la parte superior de las jambas, éstas tenían unas espigas, talladas en la masa de roca y esparcidas en la longitud correspondiente a un intervalo entre pilares, de 1.067m. Este tipo de trabajo, o solución técnica, atañe más a un carpintero que a un picapedrero. Estas espigas protuberantes se introducían en los orificios labrados en la cara inferior de los dinteles. Pero no sólo estas espigas facilitaban la estabilidad y la juntura del círculo de Sarsen, otra ingeniosa técnica era empleada para potenciar tal fin. Señal Niel: “Además,

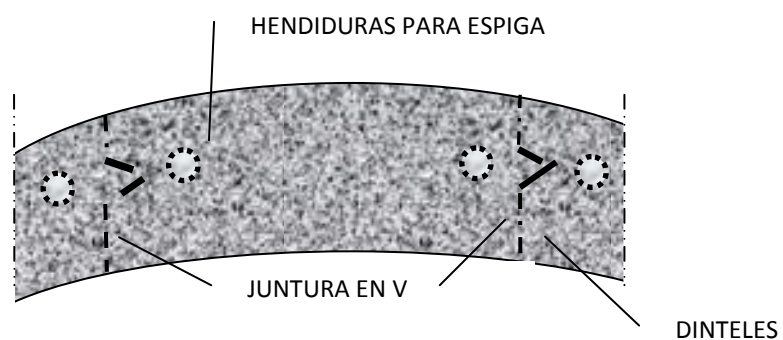
<sup>650</sup> **Figura 47:** plano referencial del círculo de Sarsen, no sujeto a escala. Mostramos la numeración clásica, o estándar, de sus piedras. Realización propia.

cada dintel estaba unido a su vecino mediante un dispositivo muy notable: una ensambladura de doble muesca y de sección triangular, (...). También puede denominarse este sistema “juntura en V” y los ingleses lo llaman toggle joint.”<sup>651</sup>.

**Figura 48**<sup>652</sup>:



**A.**



**B.**

<sup>651</sup> Niel, Fernand, (1970) *Stonehenge. El templo misterioso de la Prehistoria. Stonehenge y sus alrededores. El círculo de Sarsen* p. 37 Traducción J. M<sup>a</sup> Martínez Monasterio. Plaza y Janes. Barcelona, 1976.

<sup>652</sup> **Figura 48:** Dibujos representativos de las dos técnicas de unión y ensambladura de los dinteles en el círculo de Sarsen. **A.** Espigas protuberantes. **B.** Sistema de “juntura en V”. Realización propia.

Algunas jambas del círculo de Sarsen<sup>653</sup> han sido trabajadas para dar cierta forma abultada, en aras de perfilar y resaltar sus lados. Dicha técnica con el tiempo será reconocible en la arquitectura del mundo griego<sup>654</sup>; Niel reconoce en esta técnica; *“La intención de obtener cierto efecto artístico es ya manifiesta y resulta curioso reconocer, en Stonehenge, uno de los prototipos de la columna griega de los periodos clásicos.”*<sup>655</sup>. El trazado y el plan de diseño del círculo de Sarsen implican el conocimiento geométrico del círculo<sup>656</sup>, pues, este círculo está dividido en treinta partes iguales. Entre los montantes 1 y 30 hay una separación de 1, 22 m (15 cm superior a la media de separación que se da entre los demás montantes del círculo de Sarsen), al parecer este intervalo indicaba la entrada al recinto, pues coincide con el trayecto de la Avenida, así como con el centro de la parte abierta, o interior, de la herradura de las diez y nueve piedras azules. No cabe duda que el círculo de Sarsen transmite a quien lo contempla una sensación de simétrica armonía arquitectónica. La explicación a ello nos la da Niel: *“La altura de las jambas aumentada por la de los dinteles, o sea, 4,925 m, es igual al sexto del diámetro del círculo y al tercio del radio. Y si, ahora, dividimos esta dimensión, 4,925, por la trigésima parte del radio o de la circunferencia, es decir, la longitud de una jamba más el intervalo, o sea, 3, 096, se obtiene un resultado muy próximo a 1, 6. Este resultado podría explicar la impresión de armonía y de*

---

<sup>653</sup> La palabra “Sarsen”, sin entrar en su historia y leyenda, sirve para designar un tipo de roca del terciario eoceno, de tono grisáceo.

<sup>654</sup> En este punto coinciden Niel y Chippendale, dice éste último: *“(…) los arqueólogos seguían teniendo que enfrentarse con cierto número de problemas sin resolver, el principal de los cuales era la forma exacta de los dinteles de Stonehenge y el aparente uso de la éntasis, es decir, el reajuste de su elevación para contrarrestar el efecto deformante de la perspectiva, refinamiento éste que no se conoce en ningún lugar de Europa antes de la aparición de la arquitectura clásica griega.”* Chippendale, C. (1983) *Stonehenge. En el umbral de la historia*. 13. *De Wessex a Micenas y vuelta*. p. 230. Traducción Jesús Pardo. Destino. Barcelona, 1989.

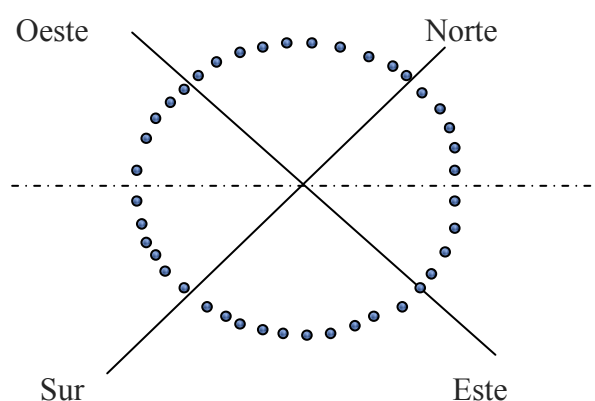
<sup>655</sup> Niel, Fernand, (1970) *Stonehenge. El templo misterioso de la Prehistoria. Stonehenge y sus alrededores. El desmonte circular y los agujeros de Aubrey*. Traducción J. M<sup>a</sup> Martínez Monasterio. Plaza y Janes. Barcelona, 1976.

<sup>656</sup> Cfr. *infra* nota 668.

*proporciones justas experimentada ante esa parte de Stonehenge.*<sup>657</sup>. Pasemos a tratar a continuación la siguiente construcción del Gran Stonehenge: el círculo de las piedras azules.

Este círculo estaba formado por un número de piedras en el que los estudiosos no se ponen de acuerdo. Se han barajado distintas cifras, de las cuales una fue unánimemente seguida y respetada, a saber, 49 piedras. Aunque a partir de la década de los cincuenta del pasado siglo, debido a los trabajos de los arqueólogos Piggot y Atkinson<sup>658</sup>, se considera que eran 60 piedras azules las que formaban el círculo que estudiamos. Para referenciarlas numéricamente se las comienza a enumerar a partir de la piedra 30 del círculo de sarsen, esto es, las piedras azules se enumeran de la 31 a la 49, y sólo se enumeran las que restan en pie hoy en día.

**Figura 49<sup>659</sup>: Círculo de las piedras azules:**



De las piedras originales quedan nueve aún erigidas, las piedras: 31, 32, 33, 34, 35, 37, 46, 47 y 49. La altura de las piedras varía entre 0,70 m y 2 m. La cara exterior de estas piedras están ubicadas tangencialmente en un círculo que tiene un perímetro de 21,30 m. Las piedras 49 y 31 no siguen esta disposición, pues es la cara exterior de

<sup>657</sup> Niel, Fernand, (1970) *Stonehege. El templo misterioso de la Prehistoria. Stonehenge y sus alrededores. El desmonte circular y los agujeros de Aubrey.* p. 42. Traducción J. M<sup>a</sup> Martínez Monasterio.

<sup>658</sup> Cfr. Atkinson, R. J. C. (1956) *Stonehenge.* Penguin Books. Londres, 1956.

<sup>659</sup> **Figura 49:** Plano representativo del círculo de piedras azules, no sujeto a escala. Realización propia.



éstas la que es tangencial a dicho círculo, éstas dos piedras está ubicadas a un lado y otro del eje, y están ubicadas frente a las piedras número 30, y, número 1 del círculo de sarsen; del porqué de esto no hay explicación clara. El círculo de las piedras azules guarda la misma peculiaridad que su “hermano mayor” el círculo de sarsen, a saber, la relación de los cuadrados de los radios, en ambos círculos es de 1, 6<sup>660</sup>. Esto significa, si es que no es cosa de la casualidad, lo cual seriamente dudamos, que: “(...) si esta relación hubiera sido buscada y deseada por los constructores, ello probaría que éstos sabían calcular la superficie de un círculo.”<sup>661</sup>. La formación geológica de las piedras azules nada tiene que ver con las piedras de sarsen. El círculo de piedras azules está formado por dos tipos de piedras, a saber, dolerita y riolita, ambas rocas de origen eruptivo, y parecidas en su composición química al basalto y al grabo. Cuando estas piedras sufren el efecto del agua adquieren reflejos de tonalidad azul, de ahí su nombre.

Toca ahora tratar sobre los cinco trilitos que son de piedras de sarsen. La datación de radiocarbono les da una fecha alrededor del 2.120 a. C.<sup>662</sup>. Los trilitos de piedra de sarsen se enumeran siguiendo el orden consecutivo de la última piedra azul, esto es, las piedras de los trilitos se enumeran de la 51 a la 60. Hoy en día, de ellos sólo quedan dos en pie, a saber, los de las piedras 51 y 52, y, los de las piedras 53 y 54. Los trilitos, aunque todos tenían la misma longitud: 4,70 m., tenían una altura diferente. El trilito central, piedras 55 y 56, era el más elevado y su altura era de 7,77 m, los más cercanos a éste, piedras 54 y 55, y, piedras 57 y 58, tenían una altura de 6,40 m, y los que están más alejados del trilito central, piedras 59 y 60, y, piedras 52 y 51, presentaba una altura de 6,10 m. Entre las jambas de los trilitos se da una hendidura bastante angosta, ésta

---

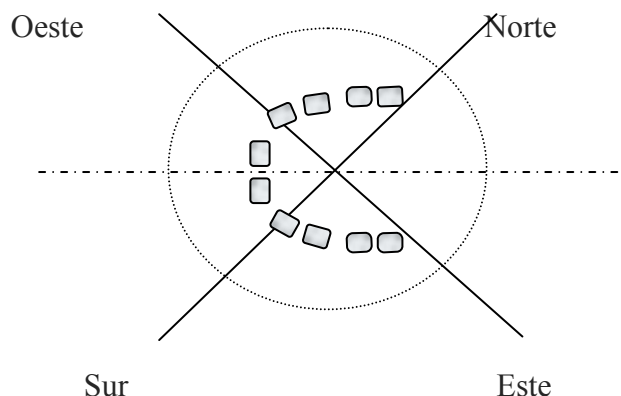
<sup>660</sup> Cfr. *supra* nota 657.

<sup>661</sup> Niel, Fernand, (1970) *Stonehenge. El templo misterioso de la Prehistoria. Stonehenge y sus alrededores. El círculo de las piedras azules* p. 45. Traducción J. M<sup>a</sup> Martínez Monasterio. Plaza y Janes. Barcelona, 1976.

<sup>662</sup> Chippendale, C. (1983) *Stonehenge. En el umbral de la historia. 17. Stonehenge: Lo que sabemos.* p.316. Traducción Jesús Pardo. Destino. Barcelona, 1989.

amplía su separación cuanto más cerca de los dinteles está, de tal forma que la hendidura se convierte en abertura. Uno de los dinteles, piedras 53 y 54, presenta cierta peculiaridad que los demás dinteles del resto de trilitos no presenta, y que nos muestra una depurada técnica y conocimientos arquitectónicos; dice Niel: *“Otro ejemplo de la pericia del arquitecto de Stonehenge nos la dio el dintel del trilito 53 y 54. Este bloque está tallado en tronco piramidal invertido, a fin de atenuar los efectos de la perspectiva. Las dimensiones de la cara superior son mayores que las de la cara inferior.”*<sup>663</sup>.

**Figura 50**<sup>664</sup>: Los cinco trilitos:



Los monolitos que formaban los dinteles rondaban en peso entre 10 y 12 toneladas. Señala Niel, sobre piedras de 10 a 12 toneladas, que en el caso del trilito central, piedras 55 y 56, se alzaban a 7,77 m: *“Según nuestros informes, constituye, entre las piedras aisladas, la que posee mayor peso, colocadas a tal altura. En efecto, ningún dolmen tiene su laja elevada a más de 4 m del suelo. Sin embargo, en Micenas, un poco antes de la construcción de Stonehenge, se había colocado un bloque de un centenar de*

<sup>663</sup> Niel, Fernand, (1970) *Stonehenge. El templo misterioso de la Prehistoria. Stonehenge y sus alrededores. Los trilitos de Sarsen* p. 54. Traducción J. M<sup>a</sup> Martínez Monasterio. Plaza y Janes. Barcelona, 1976.

<sup>664</sup> **Figura 50**: Plano referencial de los cinco trilitos de Sarsen, no sujeto a escala. Se muestra la enumeración estándar de sus piedras. Realización propia.

toneladas a 6 o 7 m de altura: el dintel de la puerta de la “tumba de Agamenón”.<sup>665</sup>. Debemos recalcar que Niel, en este asunto, va errado, pues la datación por radiocarbono, como ya señalamos<sup>666</sup>, coloca a los trilitos de Stonehenge en el 2120 a. C., y la “Tumba de Agamenón”, también conocida como: “Tesoro de Atreo”, está datada en siglo XIII a. de C.<sup>667</sup>, entre los años mil trescientos y mil doscientos a. C., por ende, los trilitos de piedras de sarsen son entre 800 y 900 años más antiguos que el Tesoro de Atreo. Por lo demás, concordamos con todo lo que expresa Niel. Hay que señalar que los test de radiocarbono modificaron la cronología aceptada sobre Stonehenge hasta la fecha de dichas pruebas, lo que significa que la concepción académica sobre la prehistoria europea tuvo que ser revisada a tenor de las nuevas cronologías<sup>668</sup>. Estas pruebas desmontaron la vieja hipótesis de que el monumento megalítico de Stonehenge era, con seguridad, fruto de las refinadas y adelantadas civilizaciones del Mediterráneo oriental, como sería el caso de la civilización micénica<sup>669</sup>; a tenor de este asunto, atendamos a estas palabras de Chippendale: *“El radiocarbono rectificado tuvo un efecto importante y directo en la cronología de Stonehenge al alargar de manera tan dramática las fases primitivas. (...) Los efectos indirectos del radiocarbono rectificado fueron más sorprendentes incluso. La cronología prehistórica convencional dependía del difusionismo, la idea de que las grandes innovaciones y adelantos técnicos, como, por ejemplo, las técnicas de construcción con grandes piedras o de trabajo del cobre, se habían ido difundiendo a*

---

<sup>665</sup> Niel, Fernand, (1970) *Stonehenge. El templo misterioso de la Prehistoria. Stonehenge y sus alrededores. Los trilitos de Sarsen* p.54. Traducción J. M<sup>a</sup> Martínez Monasterio. Plaza y Janes. Barcelona, 1976.

<sup>666</sup> Cfr. *supra* nota 622.

<sup>667</sup> Durando, F. (2005) *Guía de arqueología. Grecia*. p. 135. Libsa. Madrid, 2005.

<sup>668</sup> Cfr. Renfrew, C. (1973) *Before civilization: The Radio-carbon Revolution and Prehistoric Europe*. Penguin. Handmondsworth, 1973.

<sup>669</sup> Cfr. Renfrew, C. (1969) *Problems in European Prehistory. Wessex without Mycenae*. pp. 281-92. Edimburg University Press. Edimburgo, 1979.

*partir de los pueblos civilizados del Mediterráneo oriental, y sobre todo el Egeo, hasta llegar a los bárbaros ignorantes de la técnica del norte y el occidente.*”<sup>670</sup>.

Para los intereses de nuestro estudio, pues al tema micénico en su momento habremos de retornar, nos interesa remarcar lo que sigue, en relación a las alturas de los trilitos<sup>671</sup>, a saber, de los cinco, el central, ubicado frente a la “piedra del altar”, el que atraviesa el eje, piedras 56 y 55, era la parte más elevada de Stonehenge, su altura era de 7,77 m; de los cuatro trilitos restantes, lo más cercanos al trilito central presentaban una altura de 6, 40 m, y los más alejados del trilito central, piedras 59 y 60, y, 52 y 51, medían 6, 10 m; además, éstos estaban rodeados de dentro afuera, respectivamente, por el círculo de las piedras azules, y en la parte exterior, por el círculo de sarsen. Nos interesa, a su vez, reparar en la altura aproximada del círculo de sarsen, a saber, considerando la altura media de las jambas bajo el dintel, 4,11 m, sumada a la de los dinteles, éste podría alcanzar 5 m, aproximadamente. Así, tenemos que desde la *Heel Stone*, recordemos que por su izquierda pasa el eje de simetría, transversal a la Avenida<sup>672</sup>, en la panorámica del monumento resaltaban los, aproximadamente, 2, 77 m sobre los que sobresalía parte del trilito central, remarcando, así, visto desde fuera del recinto, la parte de la separación entre las jambas que forman este trilito, cuando ésta pasaba de fina hendidura a pronunciada apertura; y, de manera escalonada, a la izquierda y derecha del trilito mayor, los demás trilitos estaban colocados de mayor altura a menor. La altura de los trilitos de sarsen decrece a partir del eje. Posteriormente estas consideraciones nos serán muy útiles para el estudio de ciertas teorías arqueoastronómicas sobre Stonehenge, así como para contemplar ciertas afirmaciones del texto de Diodoro Sículo sobre los hiperbóreos.

---

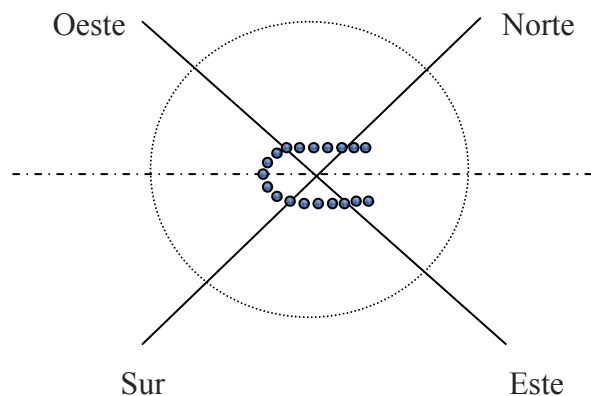
<sup>670</sup> Chippendale, C. (1983) *Stonehenge. En el umbral de la historia*. 13. *De Wessex a Micenas y vuelta*. p. 242. Traducción Jesús Pardo. Destino. Barcelona, 1989.

<sup>671</sup> Cfr. página 289.

<sup>672</sup> Cfr. *supra* Figura 45

Tan sólo nos restan por describir dos elementos constructivos del Gran Stonehenge, éstos son, la herradura de piedras azules y la denominada: “piedra del altar”. Una vez hallamos comentado algunos aspectos de ambos elementos, podremos acabar de delimitar y describir las dos fase restantes de construcción de Stonehenge: fase III, a, y, b, y, fase IV. La herradura de piedras azules consta de diecinueve piedras de dolerita, a este respecto, muestran una diferencia con sus piedras hermanas del círculo de piedras azules, a saber, las piedras de la herraduras están trabajadas de tal manera que se les da una apariencia similar a algunos obeliscos, esto es, las piedras azules de la herradura tienen forma cónica. De la parte circular de la herradura, se estima que comprendía 11 piedras, y el diámetro de ésta era de 11,9m, aproximadamente. Cada monolito de estas piedras azules tenía un diámetro medio de 0,61m. Como ocurría con la disposición espacial de los cinco grandes trilitos, la altura de las piedras azules de la herradura decrece a partir del eje. Las piedras azules de la herradura se enumeran, sólo las que no han desaparecido, de la siguiente manera:

**Figura 51<sup>673</sup>: La herradura de las piedras azules:**



De las diez y nueve piedras originales, sólo quedan doce, unas en su sitio, y otras semienterradas o fragmentadas por la fuerza de otras piedras caídas, pertenecientes a los trilitos. Las piedras 67 y 66, que eran las más cercanas al gran trilito, presentan ciertas

<sup>673</sup> **Figura 51:** Plano referencial de la herradura de las piedras azules, no sujeto a escala. Se muestra la enumeración estándar de sus piedras. Realización propia.

características que las hacen distintas a sus diecisiete compañeras, a saber, parece que en la construcción original estas piedras estaban unidas. De hecho, como pasaba con la construcción del gran círculo de piedras de sarsen, trabajadas, como ya señalamos, con técnicas propias a la carpintería, estas piedras azules de la herradura presentan indicios de haber tenido herraduras propias para el ensamblaje; señala Niel: (...) *habría poco que decir sobre la herradura de las piedras azules si dos de ellas no ofrecieran una particularidad bastante desconcertante. Se trata de la 68 y de su simétrica con respecto al eje: la 66. De esta última sólo queda un fragmento, pero aún se puede advertir que tenía un saliente longitudinal que correspondía, en dimensiones, a una ranura que se extendía por toda la longitud de la piedra 68. Este dispositivo podría denominarse “de ranura y lengüeta”*.<sup>674</sup> Ante este asunto, al igual que se presenta como solución teórica una propuesta física, como resulta la propuesta de la existencia de una unión material entre las dos piedras, ya sea con madera o con piedra, también se baraja la posibilidad de que, quizás, estas ranuras incisas en las piedras, fueran de carácter simbólico<sup>675</sup> y ritual.

Hablemos de la piedra del altar, numerada con el número 80. Para empezar, hay que decir que tal nombre no tiene justificación científica alguna. Otra cosa es que, a lo mejor, este nombre está bien hallado. Sea como fuere, la piedra del altar es única en el conjunto de Stonehenge, y lo es, no sólo por su emplazamiento de piedra solitaria, sino, también, por sus dimensiones y composición pétreo. El bloque de piedras tiene un tenue tono verde y su naturaleza es gres micáceo. Mide 4, 87 m de largo, por 1 m de ancho, medida que la acerca a las proporciones de las piedras del círculo de sarsen. Aunque

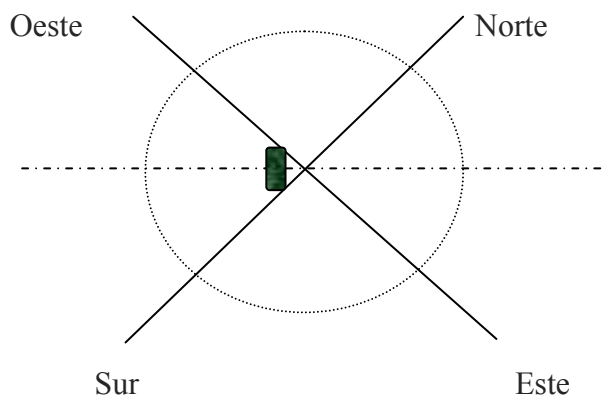
---

<sup>674</sup> Niel, Fernand, (1970) *Stonehenge. El templo misterioso de la Prehistoria. Stonehenge y sus alrededores. La herradura de las piedras azules.* p.56. Traducción J. M<sup>a</sup> Martínez Monasterio. Plaza y Janes. Barcelona, 1976.

<sup>675</sup> *Ibid.*

hoy está en posición horizontal sobre el suelo, puede ser que antaño estuviera erguida y ubicada coincidiendo con el eje axial de Stonehenge.

**Figura 52**<sup>676</sup>:



Así, una vez hemos identificadas las distintas partes que configuran Stonehenge, podemos seguir señalando las dos últimas grandes fases de construcción que indica el radiocarbono<sup>677</sup>. La fase Stonehenge III a, va del 2100 al 2000 a. C., e incluye en su construcción el círculo de sarsen y los cuatro grandes trilitos<sup>678</sup>, en esta fase, muchos de los elementos de la fase Stonehenge I y II habían sido eliminados, y los conocemos por los trabajos de excavación arqueológica. Señala, sobre la antigüedad de la fase III a., Chippendale: *“Es razonable concluir que la fase III siguió de cerca a la II, probablemente hacia el siglo que media entre los años dos mil cien y dos mil antes de Jesucristo. Esto da a Stonehenge III -como se piensa, más o menos, del Stonehenge propiamente dicho- una edad de cuatro mil años, con unas cuantas décadas más o menos.”*<sup>679</sup>. Teniendo en cuenta la composición de los grandes trilitos y del círculo de sarsen, ésta es, arenisca silícea, así como la composiciones pétreas del círculo y de la

<sup>676</sup> **Figura 52:** Plano referencial de la herradura de la Piedra del Altar, no sujeto a escala. Se muestra la enumeración estándar. Realización propia.

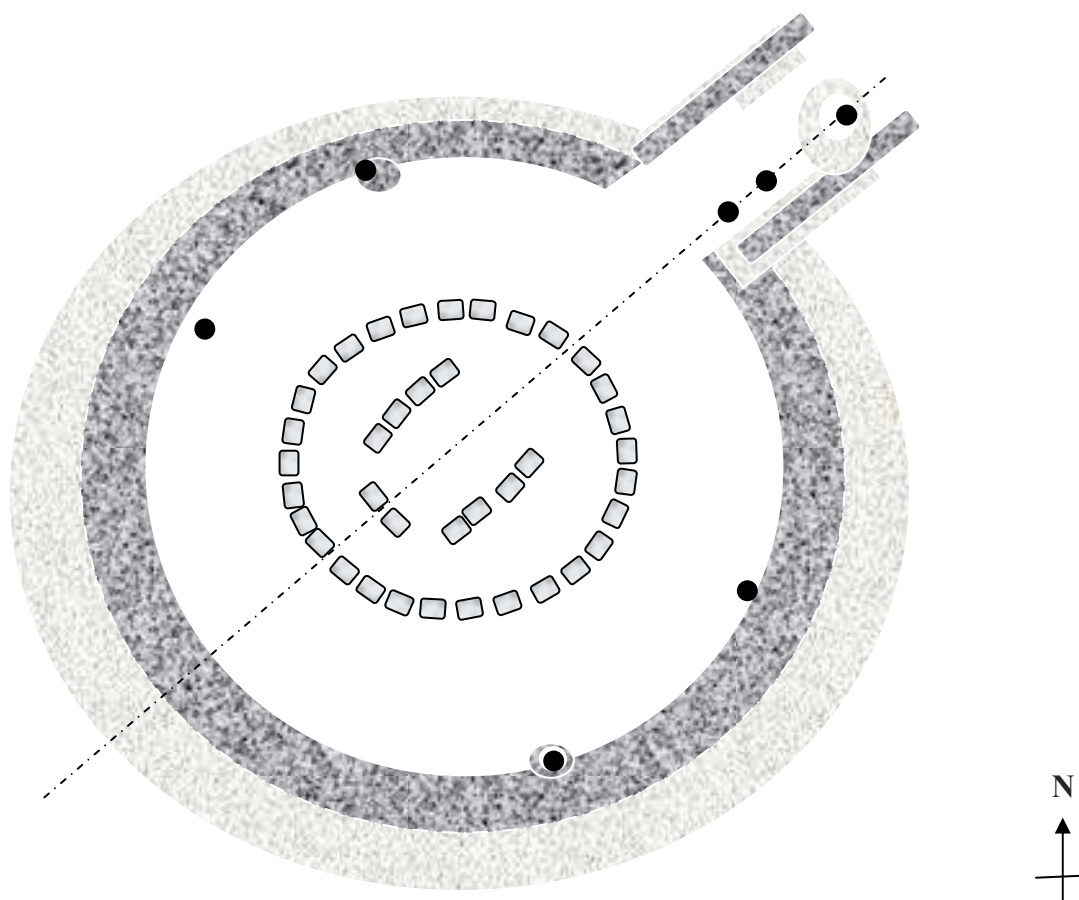
<sup>677</sup> Cfr. Chippendale, C. (1983) *Stonehenge. En el umbral de la historia. 17. Stonehenge: Lo que sabemos.* pp.316-318. Traducción Jesús Pardo. Destino. Barcelona, 1989.

<sup>678</sup> Cfr. *supra* figuras 47 y 50.

<sup>679</sup> Cfr. Chippendale, C. (1983) *Stonehenge. En el umbral de la historia. 17. Stonehenge: Lo que sabemos.* pp.316. Traducción Jesús Pardo. Destino. Barcelona, 1989.

herradura de piedras azules, éstas son, dolerita y riolita, y la de la piedra del altar que es de gres micáceo (círculo, herradura y la piedra del altar son posteriores a la fase que nos ocupa), podemos concluir que Stonehenge III a, representa el principio y el fin de la construcción en Stonehenge con arenisca silícea. También significa, como hemos visto, la demolición y abandono de muchas de las partes de las dos fases primeras.

**Figura 53<sup>680</sup>: Stonehenge III a.** (entre 2100 y 2000 a. C.):



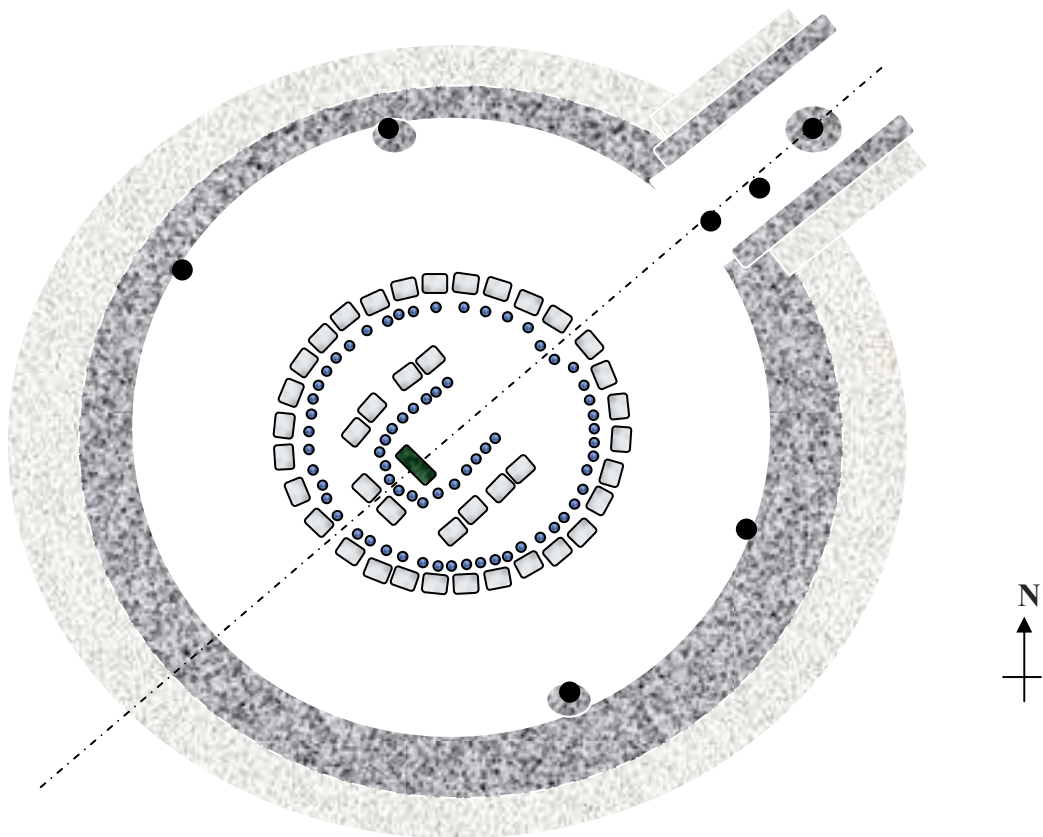
Con la nueva fase Stonehenge III b. se añaden el círculo de piedras azules, la herradura de doleritas y la piedra del Altar. Esta subdivisión de la fase III va del 2000 al 1100 a. C. Es más que posible que hubiera pequeños trilitos formados en la herradura de piedras azules, como antes señalamos.<sup>681</sup>

<sup>680</sup> **Figura 54:** Plano referencial de la fase de construcción Stonehenge III a. Realización propia.

<sup>681</sup> Cfr. *supra* nota 674.



**Figura 54<sup>682</sup>: Stonehenge III b. (entre 2000 y 1010 a. C.):**



La última fase de construcción, Stonehenge IV, datada hacia el mil cien antes de Cristo, no afecta al monumento lítico, sino que las obras afectan a la Avenida, ésta verá aumentada su extensión en casi un kilómetro. Dicho todo esto, podemos decir que el “templo” de forma esférica del que nos habla Diodoro es más que notable, como notable es que tal templo debe ser, si es alguno, Stonehenge. La notabilidad, la excelencia diríamos nosotros, con más propiedad, la hemos visto en su arquitectura, la cual hemos mostrado, parcialmente. Decimos parcialmente, pues no hemos entrado en el peliagudo asunto del transporte de las piedras desde confines muy alejados de la llanura de Salisbury, ni en temas como el de cómo levantar piedras tan pesadas a tanta altura. Nos hemos centrado, con exclusividad, en describir el monumento arquitectónicamente, y

<sup>682</sup> **Figura 54:** Plano referencial de la fase de construcción Stonehenge III b. Realización propia.

contextualizarlo en su marco, tanto de lugar, como de sentido, y ambos se resumen con los términos, a saber: territorio y conocimiento sagrado. Ahora bien, la notabilidad del templo esférico no sólo debe estar en la pericia y artes necesarias para ser pensado y realizado, algo más lo magnifica, y aquello que lo magnifica debe ser su verdadera razón de ser. Para indagar en ello, previamente habiendo sentado ciertas bases necesarias de cómo es Stonehenge, es menester seguir analizando el texto de Diodoro Sículo que estamos tratando a tenor de nuestro estudio sobre la religión apolínea, y, por extensión, sobre el año metónico y sobre los hiperbóreos.

#### **II.I.V.III.II.II. El templo-observatorio circular.**

Diodoro continua diciendo: *“Afirman también que desde la isla, la Luna parece realmente poco distante de la tierra y dotada de algunas protuberancias de tierra visibles en ella.”*<sup>683</sup>. Sin considerar, si aceptamos que es Inglaterra la “isla hiperbórea” de la que nos habla el sículo, la diferencia de inclinación entre la tierras helenas y la de la isla atlántica, como posible causa para una más nítida observación de la Luna por aquellos lares frente a la Celtica, lo que más no interesa de la palabras de Diodoro, es sonsacar de ellas que en la isla de los hiperbóreos se observaba la Luna (entre otras cosas, la mayor lumbrera nocturna para los antiguos), y nos referimos no a un contemplar sin más, sino que hablamos de observar nuestro satélite con atención e intención de conocerlo, no sólo sus ciclos (conocimiento que se presupone de todo observar riguroso de la Luna) , sino, incluso, por lo que dice el historiador siciliano, llegar a poder especular sobre los accidentes *selenográficos* de la faz Lunar. Sintetizando: los “hiperbóreos” “estudiaban” la Luna, la cual, sin duda, tuvo gran

---

<sup>683</sup> Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*, II, 47, 5. p. 400. Traducción de Francisco Parreu Alasà. Gredos. Madrid, 2001.

importancia en su religiosidad y cotidianidad<sup>684</sup>, al menos, durante algún largo tiempo, como intentaremos mostrar más adelante. Manifestado esto, continuemos con el relato de Diodoro<sup>685</sup>; en la parte del texto más crucial para el desarrollo de nuestro estudio, dice el sículo: *“Se dice también que el dios se presenta en la isla cada diecinueve años, en los cuales se llevan a término los rÉposicionamientos de los astros; y, por eso, el tiempo de diecinueve años se denomina “año de Metón” por los griegos. Y, durante esa manifestación, el dios toca la cítara y baila continuamente por las noches desde el equinoccio primaveral hasta la salida de la Pléyade, alegrándose por sus propios éxitos.”*<sup>686</sup>.

Nótese que diez y nueve años miden el rÉposicionamiento de los astros, esto es, el momento en que el calendario Lunar y el Solar están en sincronía, y que la medida de este evento entre los griegos es el denominado “año de Metón” (repetimos de nuevo: siglo V a. C.), y, adviértase, además, el siguiente hecho: diez y nueve son las piedras de dolerita de la herradura de las piedras azules del Gran Stonehenge. Sin más explicación para tal afirmación, de momento, se podría aseverar que esto no es más que una coincidencia. Ahora bien, el texto de Diodoro nos habla del equinoccio de primavera y de la salida de las Pléyades, esto es, se relaciona el “viaje de Apolo” a tierras hiperbóreas con cierta franja de tiempo medible, concretamente, diez y nueve años. El año metónico, o expresado de otra manera: un momento singular en el tiempo terrestre

---

<sup>684</sup> No es óbice recordar que es, precisamente, en las islas de la actual Gran Bretaña donde se encuentran, en su mayoría, las denominadas: “lúnulas”, aquellos collares símbolos de poder e influencia de los que más arriba tratamos, que sin duda se relacionan con el culto Lunar. Cfr. *supra* Figura 41.

<sup>685</sup> Este es el texto que comentamos: “Φασί δὲ καὶ τὴν σελήνην ἐκ ταύτης τῆς νήσου φαίνεσθαι παντελῶς ὀλίγον ἀπέχουσιν τῆς γῆς καὶ τινὰς ἐξοχὰς γεώδεις ἔχουσιν ἐν αὐτῇ φανεράς. Λέγεται δὲ καὶ τὸν θεὸν δι’ ἐτῶν ἑννεακαίδεκα καταντᾶν εἰς τὴν νῆσον, ἐν οἷς αἱ τῶν ἄστρον ἀποκαταστάσεις ἐπὶ τέλος ἄγονται καὶ διὰ τοῦτο τὸν ἑννεακαίδεκαετῆ χρόνον ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων Μέτωνος ἐνιαυτὸν ὀνομάζεσθαι. Κατὰ δὲ τὴν ἐπιφάνειαν ταύτην τὸν θεὸν κιθαρίζειν τε καὶ χορεύειν συνεχῶς τὰς νύκτας ἀπὸ ἰσημερίας ἑαρινῆς ἕως πλειάδος ἀνατολῆς ἐπὶ τοῖς ἰδίοις εὐημερήμασι τερπόμενον.” Diodore de Sicile, *Bibliothèque Historique*, II, 47, 5-6; tomo III. Texto bilingüe: griego-francés. Prefacio, notas y traducción Ferd. Hoeffler. Librairie de L. Hachette. París, 1865.

<sup>686</sup> Diodoro Siculo, *Biblioteca Histórica*, II, 47, 6. p. 400. Traducción de Francisco Parreu Alasà. Gredos. Madrid, 2001.

marcado por los astros, Luna y Sol, en que los eventos astronómicos de los diez y nueve años pasados se volverán a repetir en las mismas fechas en los próximos diez y nueve años; unos astros que “bailan”, unos astros que se mueven acompasadamente, repitiendo en el transcurso de las décadas, los siglos y los milenios su armónicos y perfectos “pasos de danza”. Estos “hiperbóreos”, obviamente, no sólo contemplaban la Luna, sino que también contemplaron al Sol y a las estrellas, pues eso son las Pléyades (para los antiguos, la señal inequívoca de que los mares son navegables cuando “las siete hermanas” están en su orto). Ahora bien, cómo podían medir estos rÉposicionamientos astronómicos regulares esos hombres del Norte. La respuesta a tal cuestión está en aquello que decíamos sobre que en el notable templo de piedra con forma esférica, situado en la llanura de Salisbury, aparte de su gran arquitectura, había algo más que lo magnificaba, a saber: la observación astronómica. *Aliter*, los caldeos, los sacerdotes de Apolo y los hiperbóreos tienen un misma sabiduría, ésta es: la “cronomensura astronómica”; atlánticos, mediterráneos y asiáticos fueron “señores del tiempo”. Y Stonehenge sí es un templo, pero un templo-observatorio. Mas, qué tipo de observatorio.

Para dar cierta orientación a la posible respuesta a la pregunta anterior, tengamos en cuenta las siguientes palabras de Chippendale, el cual cita en sus argumentos un pensamiento, a nuestro juicio harto destacable, del astrónomo Owen Gingerich, extraído de su obra *The basic Astronomy of Stonehenge*, son éstas: *“La astronomía imprecisa de Stonehenge, si es que existe, no tiene que significar necesariamente que Stonehenge fuera un “observatorio” prehistórico en el sentido moderno de esta palabra. No era un aparato para el estudio del cielo, sino “una monumentalísima conmemoración en piedra de algo descubierto mucho antes y posiblemente ya en camino de ser*

olvidado.”<sup>687</sup>. Sin duda, estas palabras tienen mucho sentido, ahora bien, no olvidemos que en el siglo I d. C. Diodoro Sículo, recogiendo fuentes del pasado, vincula la observación del heleno año metónico con los antiguos hiperbóreos, lo que nos debe hacer reconsiderar, no sólo el sentido de la palabra “observatorio”, sino, también el sentido filosófico del término “monumento”<sup>688</sup>. Pues, por lo estudiado hasta ahora, podemos pensar que Stonehenge no sólo conmemora un saber observacional antiguo, sino que, además, marcaba y medía el tiempo astronómico, esto es, el monumento de piedra, aunque conmemorando el pasado, era útil del presente y del futuro, y sirvió a distintas generaciones, tanto de “hiperbóreos”, como de otros pueblos, al menos, como referencia (como atestigua el texto de Diodoro). Toda conmemoración, por definición, va en contra del olvido.

Hemos visto que el “monumento conmemorativo” que estamos estudiando, en sus distintas fases de construcción, presenta distintos planes y construcciones, v.g., de los agujeros de Aubrey a las cuatro estaciones, de la realización del doble círculo de los agujeros “Q” y “R”, al abandono y desmantelamiento de éste, y, así, hasta el Gran Stonehenge, por ende, estamos ante un extraño “monumento” que en vez de ser restaurado era re-construido, a lo largo de casi tres milenios. Además, no se puede considerar seriamente el sentido de Stonehenge, sin contextualizarlo como parte del gran santuario que formaba junto a otras construcciones. Si Stonehenge era una “*monumentalísima conmemoración en piedra*”, qué serían, entonces, el cercano Woodhenge, el *Cursus*, o los alineamientos megalíticos de Carnac, en Francia. Lo monumental, *per se*, se fundamenta en la unicidad de algo singular en la memoria colectiva, remembranza de lo que fue destacado, sin embargo, Stonehenge “rememora”

---

<sup>687</sup> Cfr. Chippendale, C. (1983) *Stonehenge. En el umbral de la historia*. 14. *La Luna tras los megalitos* p. 275. Nota 38. Traducción Jesús Pardo. Destino. Barcelona, 1989.

<sup>688</sup> Cfr. Fernández Martorell, C. (2004) *Filosofía y restauración. El monumento como registro de la experiencia*. Loggia. Arquitectura y restauración. Número: 16. Universidad Politécnica de Valencia. Valencia, 2004.

lo que es: el paso y ciclo del tiempo Lunar y Solar; Stonehenge conmemora la “memoria del porvenir” astronómico. Es para los hombres de hoy, y del reciente ayer, que Stonehenge es un monumento de algo casi olvidado; para los hombres que lo disfrutaron y crearon en el remoto antes de ayer: para los menos, era un “templo” del saber, esto es, un archivo de conocimiento astronómico, para otros, los más, la manifestación de que otros hombres que no eran ellos, conocían y, quizás, “dominaban” a los astros<sup>689</sup> (a este respecto, Diodoro nos dice<sup>690</sup> que los hiperbóreos estaban regidos por los gobernantes del santuario: el linaje de los Boréadas). Los constructores de Stonehenge (nos referimos a la mente y no a la mano) vieron en el tiempo y en los astros que lo marcaban orden y trascendencia; los cuales, en su maravilla, el hombre con inteligencia y atención concibió como parte expresiva de un todo, de un “cosmos” en bella terminología helena. Es más que posible que los astros por su trascendencia e importancia fueran dotados, por aquellos observadores del norte, de personalidad divina, así como que aquel “todo”, por sí mismo, ya era manifestación divina absoluta. Nos aventuramos a expresar, de manera *sui géneris*, que el nacimiento de toda “ciencia” y de toda “creencia”, posiblemente, se deba a la observación de los astros, y no a su conmemoración. Estudiemos, pues, Stonehenge en clave arqueoastronómica para comprender que, entre otros conocimientos, el denominado “ciclo metónico”, era conocido, medido o venerado por los hiperbóreos, o si se prefiere, por los constructores de Stonehenge, desde el segundo milenio antes de Cristo, esto es, muchísimo tiempo antes que Metón lo “observara”, y presumimos, antes que los caldeos.

---

<sup>689</sup> A tenor de esto, nos viene muy bien recordar, pensamos, la tercera ley de Arthur C. Clarke, recogida en la revisión de 1973 de su memorable obra *Profiles of the future* de 1962, dice ésta: “*Toda tecnología lo suficientemente avanzada es indistinguible de la magia.*”

<sup>690</sup> “Βασιλεύειν δὲ τῆς πόλεως ταύτης καὶ τοῦ τεμένου ἐπάρχειν τοὺς ὀνομαζομένους Βορεάδας, ἀπογόνους ὄντας Βορέου, καὶ κατὰ γένος αἰεὶ διαδέχασθαι τὰς ἀρχάς.” Diodore de Sicile, *Bibliothèque Historique*, II, 47, 6; tomo III. Texto bilingüe: griego-francés. Prefacio, notas y traducción Ferd. Hoeffler. Librairie de L. Hachette. París, 1865.

Para hablar de Stonehenge, en clave arqueoastronómica, así como de cualquier edificación megalítica, hay que marcar dos criterios de estudio rigurosos, a saber: se tienen que considerar las dataciones arqueológicas referentes al estrato temporal de cada objeto, a fin de no entremezclar estructuras de distintas épocas insertas en el conjunto del yacimiento arqueológico; por otro lado, se tiene que valorar, desde el prisma de la astronomía, la posibilidad de que se dieran ciertos alineamientos en las estructuras edificadas que se asocian, quizás, indebidamente, con determinados ciclos y fenómenos sidéreos, esto es: poder demostrar que las relaciones entre la disposición de los megalitos y la posiciones astronómicas que parecen aquéllos manifestar son fruto del conocimiento y no de la casualidad; como señala Chippendale: *“Haría falta cierta medida de prueba cualitativa o cuantitativa para eliminar la coincidencia y demostrar que hubo un elemento auténtico y deliberado en la creación de esos alineamientos”*<sup>691</sup> . Hemos de señalar que el estudio científico de los alineamientos astronómicos, tal y como un observador los contemplaría desde ciertos lugares del emplazamiento megalítico de Stonehenge<sup>692</sup>, se han centrado en aquellos puntos del horizonte donde se dan el orto y el ocaso tanto del Sol como de la Luna, así como en la delimitación de sus movimientos teniendo como punto observacional de referencia el yacimiento en cuestión. Mas, antes de comentar ciertos aspectos astronómicos sobre el monumento megalítico de Stonehenge, que al fin y al cabo es lo que, en parte, más nos interesa de él en este estudio dedicado a la religión apolínea, vamos a mostrar esquemáticamente las cuatro direcciones definitivas del Sol en el año trópico (Figura 38), y, después (Figura

---

<sup>691</sup> Chippendale, C. (1983) *Stonehenge. En el umbral de la historia*. 14. *La Luna tras los megalitos*. p.257. y nota 2. Traducción Jesús Pardo. Destino. Barcelona, 1989. Cfr. C. Heggie, D. (1981) *Megalithic Science*. pp. 19-22. Thames and Hudson. Londres, 1981.

<sup>692</sup> *“Nótese que lo único que debe importarnos es el movimiento aparente del Sol o de cualquier otro cuerpo celeste como lo vería un observador desde Stonehenge; la manera de esos movimientos o la forma en que el Sol y la Luna se muevan realmente en relación el uno con el otro es cosa que carece de importancia; ni tampoco la tiene el concepto que tenían los astrónomos prehistóricos de los movimientos de la tierra, la Luna y el Sol. Lo único que importa es que observaron las posiciones de nacimiento y puesta en el horizonte.”* *Ibid.* p.254

39) las ocho direcciones definatorias del movimiento lunar en el transcurso del ciclo de Saros, esto es, en un periodo de doscientas veinte y tres Lunas, esto es, doscientos veinte y tres meses sinódicos, lo que equivale a diez y ocho años y once días, en los que la Luna y la Tierra regresan aproximadamente a la misma posición orbital. Así lo eclipses se pueden predecir, pues éstos se repiten en el consiguiente ciclo de Saros. Tengamos en cuenta algo ciertamente obvio, pero no por eso, inútil para nuestro actual motivo de estudio, a saber: el ciclo del movimiento aparente del Sol, es un ciclo anual en el que la dirección de la puesta y de la salida de nuestra estrella van cambiando desde su límite septentrional hasta el límite máximo meridional en el solsticio invernal. Los ciclos lunares son comparables a los solares, con la salvedad manifiesta que el ritmo de cambio de los ciclos Lunares son mucho más rápidos, esto es, el mes lunar; el Sol, en un año trópico.

Señala Chippendale a tenor de los ciclos Lunares: *“(…) las direcciones del nacimiento y la puesta Lunar oscilan entre sus límites máximos al norte y al sur y vuelta, no en un año sino en el transcurso de un solo mes Lunar, y esos límites al norte y al sur también se mueven: en su momento de “máxima quietud” el límite máximo al norte está en su punto más norteño, y el del sur en el más sureño; la dirección de la Luna oscila a través de su amplio arco, y sus puntos extremos de nacimiento y puesta están más al norte y al sur que los extremos a que llega el Sol en su ciclo anual. Después de su punto de máxima quietud, los límites se acercan mutuamente de manera gradual, cruzan los extremos solsticiales del Sol y llegan al punto de “mínima quietud”, que es cuando los límites de la Luna reducen su movimiento mensual a su arco más estrecho. Entonces los límites vuelven a separarse, para llegar una vez más al punto de máxima quietud y completar así el ciclo, que dura 18, 6 años.”*<sup>693</sup>.

---

<sup>693</sup> Chippendale, C. (1983) *Stonehenge. En el umbral de la historia*. 14. *La Luna tras los megalitos*. p.254. Traducción Jesús Pardo. Destino. Barcelona, 1989.



Si afirmamos que los “hiperbóreos” median tanto la Luna como el Sol, mediante su “máquina observacional lítica” (Stonehenge), hemos de especificar cuáles y cuántos son los movimientos lunares, y, cuáles y cuántos son los solares. Además, habremos de considerar, según los criterios de análisis arqueoastronómico antes citados, y si es que los eventos astronómicos están alineados o señalados en y por Stonehenge, en qué fases constructivas del monumento (estudiadas anteriormente<sup>694</sup>) han sido aquéllos marcados, y, por último, considerar que a cuantos más eventos astronómicos relacionados con la Luna y el Sol hallemos, la probabilidad de que éstos estén señalados por mera casualidad descenderá drásticamente<sup>695</sup>. Acorde con el mayor número de correlaciones astronómicas observadas e indicadas por las piedras del notable templo de forma esférica, o por su conjunto, mayor será la intencionalidad y funcionalidad astronómica en la concepción arquitectónica de nuestro monumento, manifiestamente. Vamos a comenzar listando y mostrando gráficamente, después, las cuatro direcciones definitorias del movimiento del Sol en su ciclo trópico anual. Éstas son:

1. Nacimiento Solar de mediados de verano.
2. Puesta Solar de mediados de verano.
3. Nacimiento Solar de mediados de invierno.
4. Puesta Solar de mediados de invierno.

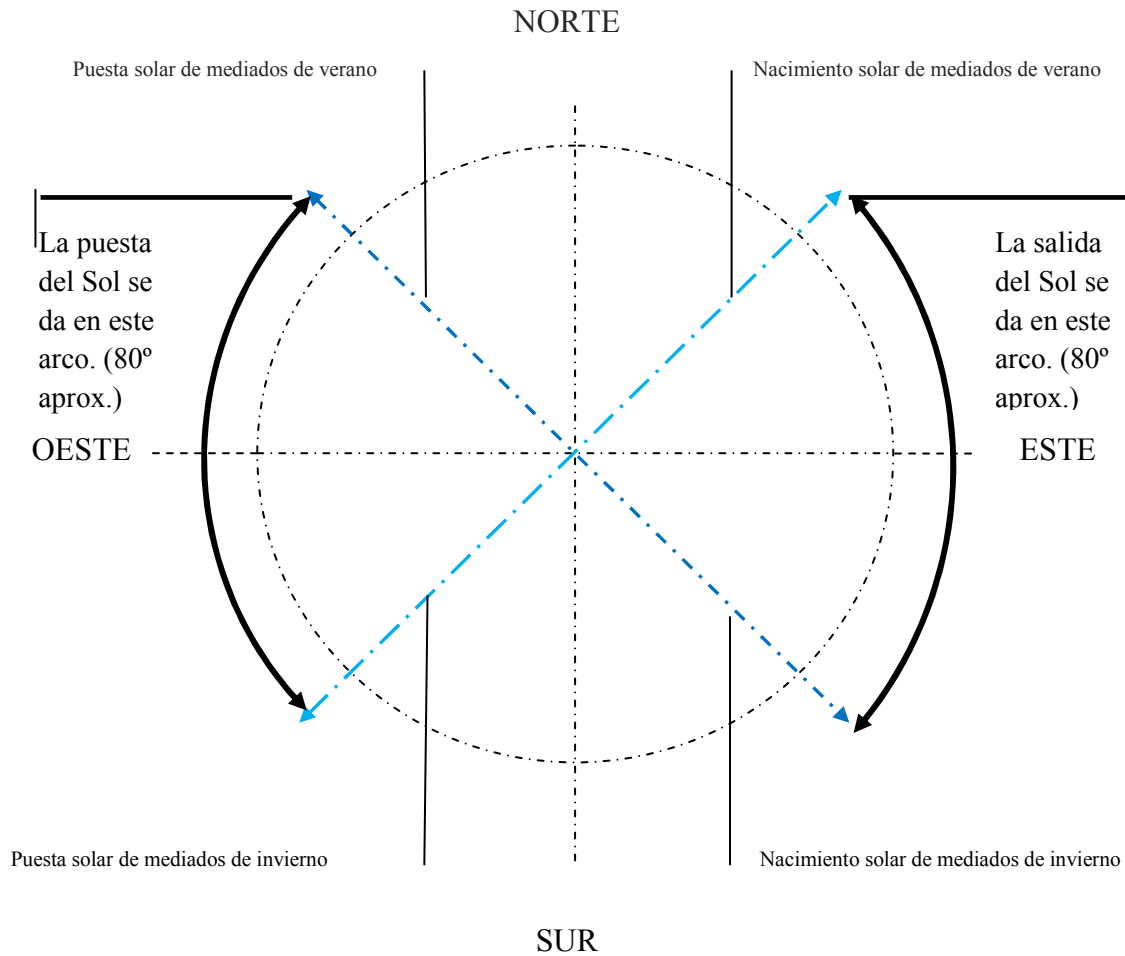
Estas direcciones definitorias del movimiento solar anual son claves para todo aquel que quiera observar al astro rey en conciencia y con “ciencia”, pues marcan los límites extremos de nacimiento y puesta de éste. En el este se da el nacimiento, y, en el oeste la puesta.

---

<sup>694</sup> Cfr. *supra* Figuras: 43, 44, 45, 53 y 54.

<sup>695</sup> Cfr. *infra* nota 708. Al parecer, la probabilidad es de una entre un millón.

Figura 55<sup>696</sup>:



Vamos a referenciar y mostrar, ahora, las ocho direcciones definitorias del movimiento de la Luna en su ciclo de 18,6 años. Hemos de tener muy en cuenta dos factores harto importantes a tenor de la observación Lunar, a saber, la complejidad de los movimientos Lunares y sus ciclos, así como que estas observaciones sobre las teóricas direcciones definitorias del movimiento Lunar en su ciclo de 18,6 años deben ser ajustadas debido a distintas causas. Atendamos a los siguientes explicaciones de Chippendale: *“En los movimientos de la Luna, que son más complejos, los equivalentes son los puntos de máxima y mínima quietud, con cada uno de los cuales están relacionadas cuatro direcciones (el nacimiento de la Luna más norteño frente a la*

<sup>696</sup> Figura 55: Esquema de las cuatro direcciones definitorias del movimiento anual del Sol. Seguimos el esquema de Chippendale, C. (1983) *Stonehenge. En el umbral de la historia*. 14. *La Luna tras los megalitos*. p.257 Figura 189. Traducción Jesús Pardo. Destino. Barcelona, 1989.

*puesta Lunar más sureña; el nacimiento Lunar más sureño frente a la puesta Lunar más norteña); de forma que, en total, son ocho las direcciones que definen el movimiento cíclico Lunar. Las direcciones teóricas necesitan ajuste sobre la base de distintos factores. Algunas son puramente astronómicas, como, por ejemplo, el paralaje. Una importante es atmosférica: la refracción de la luz a través de la atmosfera desplaza ligeramente la dirección de la Luna desde el punto de vista del observador. Otra es la altura exacta del horizonte en relación al observador. (...) la dirección, en el caso de la Luna, como también en la del Sol, depende de si se observa el limbo superior (su primer o último destello), el limbo central o el limbo inferior en el momento del nacimiento o la puesta Lunar.”<sup>697</sup> Teniendo en cuenta las anteriores puntualizaciones observacionales del arqueólogo británico, vamos a enumerar las ocho direcciones definitivas del movimiento lunar que estudiamos, estas son:*

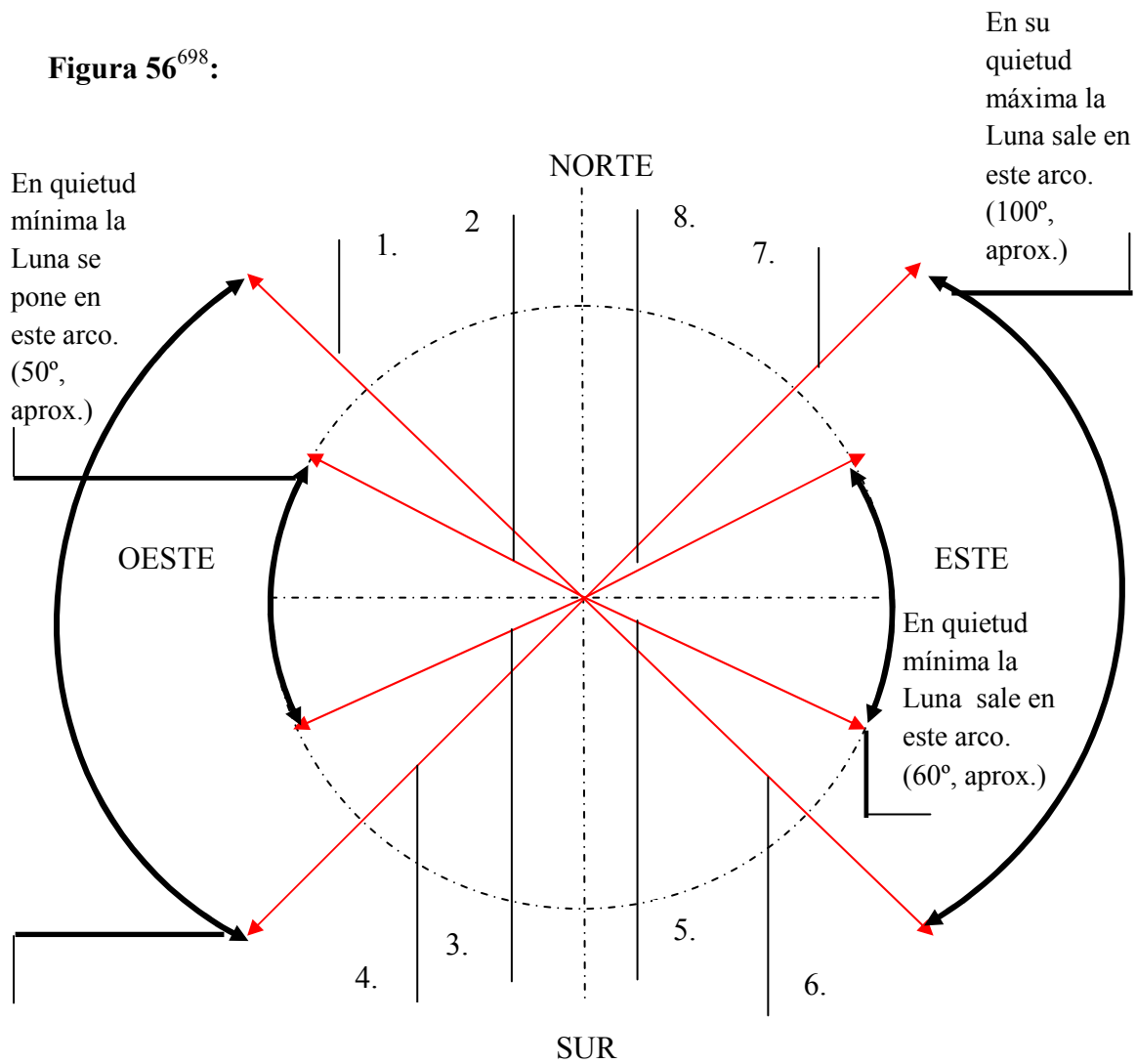
1. Puesta lunar más septentrional en su quietud máxima.
2. Puesta lunar más septentrional en su quietud mínima.
3. Puesta lunar más meridional en su quietud mínima.
4. Puesta lunar más meridional en su quietud máxima.
5. Salida lunar más meridional en quietud máxima.
6. Salida lunar más meridional en quietud mínima.
7. Salida lunar más septentrional en quietud mínima.
8. Salida lunar más septentrional en quietud máxima.

Vamos, seguidamente, a plasmar éstas en un esquema gráfico de sus posiciones, acorde con un eje con los cuatro puntos cardinales como referencia.

---

<sup>697</sup> *Ibid.*

**Figura 56<sup>698</sup>:**



En su quietud máxima la Luna se pone en este arco. (100° aprox.)

A continuación, una vez ya listadas y representadas de manera esquemática, vamos a superponer las cuatro direcciones definitorias de los movimientos anuales del Sol, y, las ocho direcciones definitorias del ciclo Lunar de 18,6 años, con la fase de

<sup>698</sup> **Figura 56:** Esquema de las ocho direcciones definitorias del movimiento Lunar en su ciclo de 18,6 años. Puesta Lunar más septentrional en su quietud máxima. Realización propia.

1. Puesta lunar más septentrional en su quietud máxima.
2. Puesta lunar más septentrional en su quietud mínima.
3. Puesta lunar más meridional en su quietud máxima.
4. Puesta lunar más meridional en quietud mínima.
5. Salida lunar más meridional en quietud mínima.
6. Salida lunar más septentrional en quietud máxima.
7. Salida lunar más septentrional en quietud máxima.
8. Salida lunar más septentrional en quietud mínima.

Seguimos el esquema de Chippendale, C. (1983) *Stonehenge. En el umbral de la historia*. 14. *La Luna tras los megalitos*. p.257 Figura 190. Traducción Jesús Pardo. Destino. Barcelona, 1989.

construcción de Stonehenge III a.<sup>699</sup>, que el radiocarbono data entre 2100 y 2000 a. C. En esta fase constructiva los elementos edificados que hemos estudiado eran: la piedra talón, las cuatro estaciones, el círculo de sarsen y los cuatro grandes trilitos. Hemos de señalar que esta superposición se hace sobre plano representativo no sujeto a escala, ahora bien, tanto las representaciones de las direcciones definitorias de los movimientos solares y lunares, así como la del plano de la fase de construcción Stonehenge III a. están realizadas sobre un círculo base que tiene la misma área y longitud en los tres casos. Así obtenemos una representación figurativa próxima al modelo original de Stonehenge, pues no nos interesa indagar en los aspectos métricos (a excepción de los deliberadamente citados anteriormente) de nuestro monumento, sino, más bien, considerar la disposición espacial de la obra megalítica en relación a posiciones astronómicas, aquellas que muestran la Luna y el Sol, que pueden ser insinuadas sobre un eje cardinal, como sistema referencial cartesiano de orientación, en el que el este señala el lugar aproximado por donde sale el Sol cada día y el oeste marca el ocaso del Sol en su movimiento aparente.

Por tanto, la línea imaginaria que traza la línea este-oeste deviene en eje de abscisas en nuestro modelo, y el eje que traza la línea norte-sur, que se corresponde con el eje de rotación de la Tierra, en nuestro modelo marca el eje de ordenadas. Para esto, además, hay que buscar en Stonehenge aquel punto referencial que sirva para alinear las direcciones definitorias del movimiento Solar anual y el ciclo de Saros de la Luna con nuestro monumento. Dice Chippendale: *“Este alineamiento se indica, aunque es imposible decir con cuánta exactitud, por medio del eje sobre el que está construido Stonehenge”*<sup>700</sup>. En cuanto al eje<sup>701</sup>, recordemos que es la línea imaginaria que sigue el

---

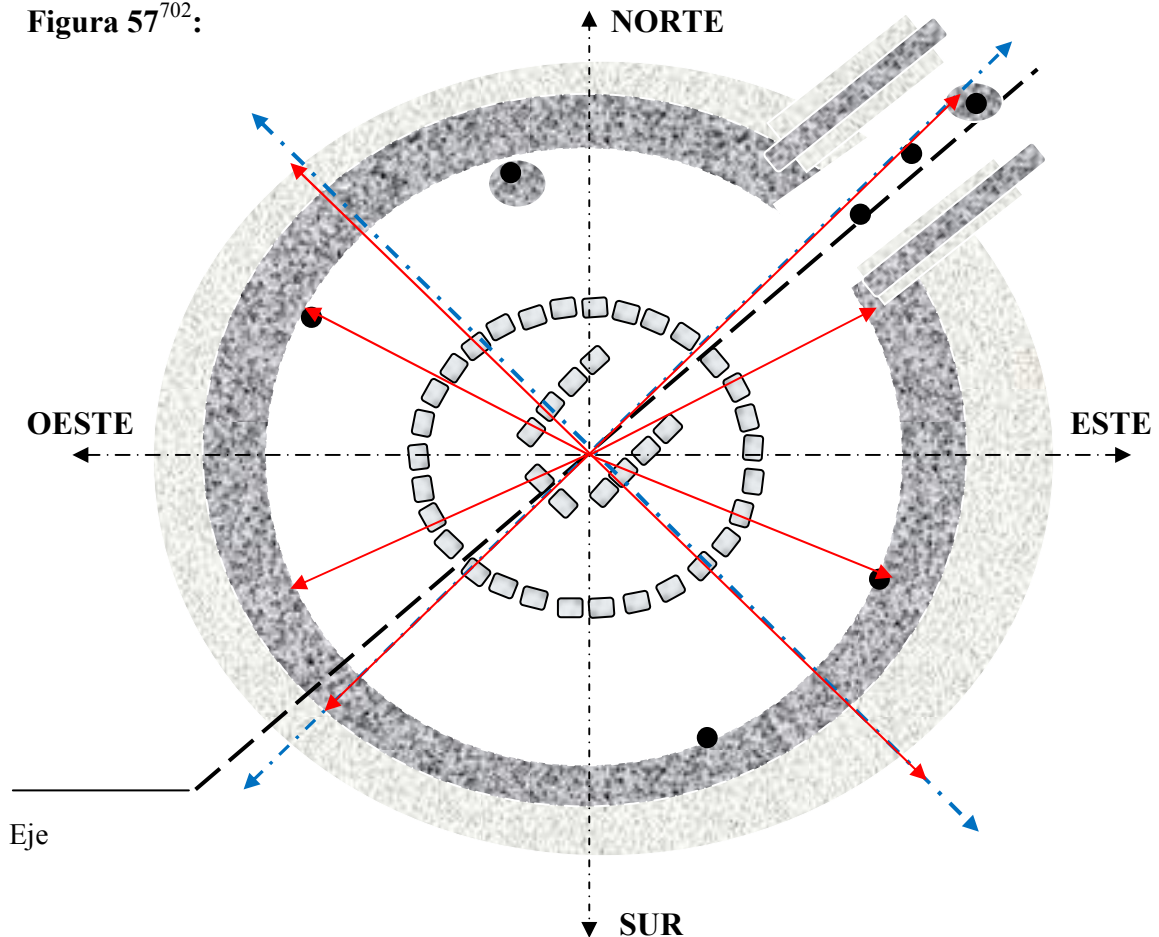
<sup>699</sup> Cfr. *supra* Figura 53

<sup>700</sup> Chippendale, C. (1983) *Stonehenge. En el umbral de la historia*. 14. *La Luna tras los megalitos*. p.254 Figura 189. Traducción Jesús Pardo. Destino. Barcelona, 1989.

<sup>701</sup> *Ibid.* p. 280.

trazo de la Avenida, prolongándose a la izquierda de la *Heel Stone*, pasando por el intervalo que separa las jambas 55 y 56 del trilito central, y las jambas 1 y 30 del círculo de sarsen. Recordemos, además, que el eje forma un ángulo con el meridiano terrestre  $49^{\circ} 34'$  (su acimut), y que este ángulo está alineado con el Sol naciente del 21 de junio, fecha aproximada del solsticio de verano.

**Figura 57**<sup>702</sup>:



Sobre el papel y sin escala, simplemente sobre un esquema representativo las doce direcciones definitorias de los movimientos Solares y Lunares parecen estar señaladas e indicadas en la fase de construcción Stonehenge III a. Pero, el Stonehenge de la fase III a, como hemos visto más arriba, no es igual, a los de las fases I y II, ni al de la fase III b. ¿Indican éstos las mismas posiciones astronómicas, o, quizás, las distintas fases

<sup>702</sup> **Figura 57:** Plano referencial de la fase de construcción Stonehenge III a., con las cuatro direcciones definitorias del Sol en un año trópico, en azul, y, en rojo, las ocho direcciones de la Luna en su ciclo de 18,6 años. Realización propia.

constructivas de Stonehenge manifiestan una corrección observacional astronómica, cada vez más sofisticada y perfeccionada? Veamos qué nos dice la arqueoastronomía al respecto.

Comencemos tratando sobre las piedras de las denominadas: “Cuatro Estaciones”<sup>703</sup>. Como ya señalamos, no se sabe con certeza la fecha en la que estas piedras fueron colocadas, y, por tanto, no se puede asegurar del todo a qué fase constructiva concreta pertenece su obra (aunque una cosa parece clara, las Cuatro estaciones fueron realizadas sobre los agujeros de Aubrey, lo cual señala que éstas fueron posteriores a aquéllos). Teniendo en cuenta nuestros análisis anteriores sobre esta edificación de Stonehenge, parece que la *Heel Stone* estaba relacionada con ella. Pero en cuanto a su posicionamiento espacial, acorde con un hipotético uso observacional astronómico, fue en 1959 cuando Newham<sup>704</sup> señaló, precisamente, tal uso. Ahora bien, Newham no partía de cero, pues desde los estudios del astrónomo Lockyer<sup>705</sup> (fundador de la revista *Nature*, y descubridor del gas helio, junto con Pierre Jansen,) en la primera década del siglo XX, se sabía, teniendo en cuenta las posiciones de las cuatro piedras en relación al eje que vertebra Stonehenge, que las piedras de las Cuatro Estaciones señalaban el orto Solar de mediados de verano en posición nororiental y el ocaso Solar a mediados de invierno en posición sudoccidental. Además, Lockyer señaló que la diagonal imaginaria que traza la unión de la estación 91 y la 93 marcaban las salidas y puestas solares entre los solsticios y los equinoccios en fechas intercaladas. Pero este conocimiento se amplió con el trabajo de Newham; señala al respecto Chippendale: “*Ahora Newham comprobó un alineamiento de los equinoccios en una línea que vinculaba a la Piedra de Estación número noventa y cuatro con un hoyo situado junto a*

---

<sup>703</sup> Cfr. *supra* Figura 44, nota 625; nota 653; pp. 278-230.

<sup>704</sup> Newham C. A. (1972) *The Astonomical Siginificance of Stonehenge*. Moon Publication. ShireNewton, 1972.

<sup>705</sup> Lockyer J. N. (1906) *Stonehenge an Other British Stone Monuments Astronomically Considered* , c.VII, y, VIII. <http://sacred-texts.com/neu/eng/sac/index.htm#contents>.

*la Piedra Talón. Y también había un alineamiento lunar: Newham comprobó que las líneas formadas por los lados largos del cuadrilátero de la Piedra Estación indicaban el nacimiento Lunar más sureña y la puesta lunar más norteña en el momento de máxima quietud.*<sup>706</sup>.

Con el transcurrir del siglo XX, y debido al precedente que representaban los trabajos de Loycker y de Newham, se incorporó al estudio arqueoastronómico de Stonehenge, así como a la ciencia misma de la arqueoastronomía, el uso de la informática. Fue el astrónomo Gerald Hawkins, y la computadora (hoy más que vetusta) IBM 7090 los artífices de tal hito. Los trabajos de Hawkins fueron recogidos en un libro que, sin duda, no dejó a nadie indiferente, para bien o para mal. La obra *Stonehenge Decoded*<sup>707</sup> estudiaba, con cálculos computacionales muy complejos, los posibles posicionamientos astronómicos señalados en Stonehenge. A tenor de los resultados del trabajo de Hawkins nos dice Chippendale: *“Sus primeros resultados, (...), fueron desconcertantes, porque revelaron un patrón de alineamientos en las doce direcciones Solares y Lunares que, de ser casualidad, sólo tendrían menos de una probabilidad en un millón de producirse.*<sup>708</sup>. Así, en el caso de las Cuatro Estaciones, mientras los estudios de Newham señalaban que los alineamientos de Sol y la Luna eran al menos tres, a saber: el Sol en invierno o el solsticio de verano; Sol en equinoccio y Luna en máxima quietud, ora en su límite norteño, ora en su límite sureño, las mediciones de Hawkins señalaban cuatro: el Sol en invierno o el solsticio de verano, Sol en el equinoccio, Luna en máxima o mínima quietud, en sus límites norteño y sureño, y, Luna en equinoccio.

---

<sup>706</sup> Chippendale, C. (1983) *Stonehenge. En el umbral de la historia*. 14. *La Luna tras los megalitos*. p.257. Traducción Jesús Pardo. Destino. Barcelona, 1989.

<sup>707</sup> Hawkins, G.; White, J.B. (1965) *Stonehenge Decoded*. Doubleday, Garden city. New York, 1965.

<sup>708</sup> Chippendale, C. (1983) *Stonehenge. En el umbral de la historia*. 14. *La Luna tras los megalitos*. p.258. Traducción Jesús Pardo. Destino. Barcelona, 1989.



Los trabajos y métodos de estudios de Hawkins aplicados al Stonehenge I y II daban un conjunto de trece alineamientos solares y once alineamientos lunares. Así que antes que el Stonehenge de la fase III a. y b, con sus elegantes trilitos, su círculo y herradura de doleritas, de compleja geometría, y su Piedra del Altar estuvieran contruidos, el conjunto antiguo de Stonehenge mostraba una correlación total con los eventos solares y casi total en cuanto a los lunares<sup>709</sup>. Si fijamos nuestra atención en los estudios de Hawkins sobre los Agujeros de Aubrey<sup>710</sup>, que pertenecen a la fase Stonehenge I, datados por el radiocarbono entre el 3100 y el 2300 a. C., éstos nos dicen que tales agujeros eran una suerte de tabla de anotación que era usada para predecir eclipses Lunares. Recordemos que los agujeros de Aubrey son numerados en cincuenta y seis. Ahora bien, la periodicidad en que los eclipses se dan es medida por un ciclo de 18, 61 años<sup>711</sup>. Así, si multiplicamos por tres 18, 61, tenemos 55, 83, lo que en números redondo equivalen a 56; como 56 son los agujeros de Aubrey. Así, con el uso de unos jalones, movidos de hoyo en hoyo en el círculo que forma los agujeros de Aubrey, sería posible poder predecir eclipses lunares durante un período, que se vuelve a repetir cada poco más de medio siglo. Además, Hawkins halló alineamientos en el círculo de sarsen<sup>712</sup> (recordemos, datado por radiocarbono entre el 2100 y 2000 a. C), y propuso el uso de seis jalones, los cuales cada año son movidos de posición en los agujeros de Aubrey; además, un jalón solar que rota a diario en el círculo de sarsen; nótese que cada separación entre jambas en este círculo suman 30; como 30 días tiene un mes solar astronómico.

---

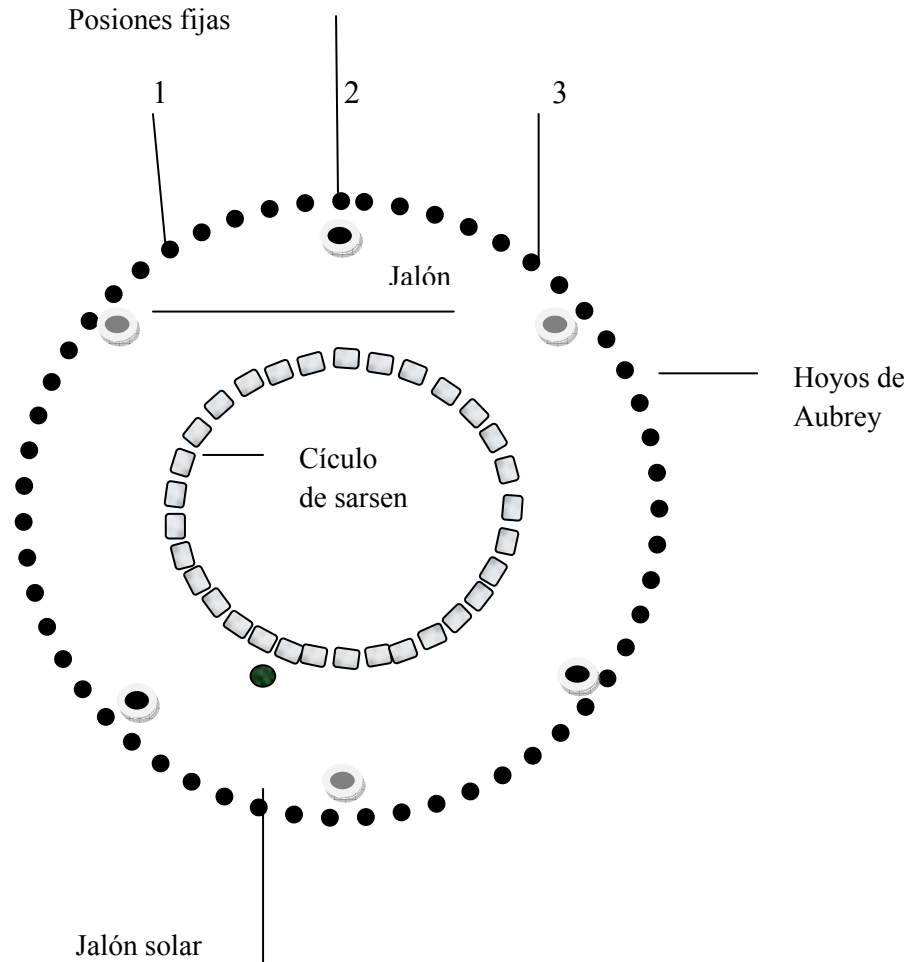
<sup>709</sup> *Ibid.*

<sup>710</sup> Cfr. *supra* Figura 43.

<sup>711</sup> Este periodo es nombrado como regresión de los nodos. La órbita conjunta del sistema Luna-Tierra está inclinada en relación al plano de la órbita Tierra-Sol, así, sólo en dos puntos de esta trayectoria, denominados: “nodos”, la Luna genera eclipses de Sol o eclipses Lunares. La regresión de los nodos implica que la línea que une los nodos gira en sentido opuesto al de la órbita, en un periodo de 18, 61 años.

<sup>712</sup> Cfr. *supra* Figura 47.

**Figura 58**<sup>713</sup>:



Ahora bien, nosotros quisieramos indicar que el jalón solar que se mueve diariamente por el círculo de sarsen, que identifica Hawkins, quizás, deba ser considerado, al menos como posibilidad, un jalón Lunar, esto es, mientras que los agujeros de Aubrey señalan tres ciclos de 18,61 años de regresión de nodos, o lo que es lo mismo tres ciclos que pronostican los eclipses Lunares en 56 años, el jalón Lunar en el círculo de sarsen, para nosotros, puede indicar, también, el mes Lunar de 29 días, 12 horas. De hecho, nuestra civilización considera que el mes lunar civil consta de 30 días acorde con la lunación plena, y en números redondos 29,12 días son treinta días. Así, las treinta separaciones entre jambas, medirían las lunaciones plenas que se dan en 30 días.

<sup>713</sup> **Figura 58:** Esquema de las observaciones de Hawkins sobre los agujeros de Aubrey y el círculo de sarsen por los cuales se puede predecir y marcar el ciclo de regresión de nodos Lunar. El sistema pensado que describe Hawkins se basa en seis piedras señaladoras, tres oscuras, tres claras, colocadas en agujeros distantes por intervalos concretos que eran adelantadas cada año un agujero, en el sentido de las agujas del reloj. Así, cuando una de las piedras retornaba o arribaba a un agujero determinado se producía o marcaba un eclipse.

Aun así, el jalón solar que indica Hawkins se relaciona, obviamente, con el mes solar natural o astronómico, éste es: “*el espacio de tiempo que el Sol gasta en recorrer aparentemente cada uno de los doce signos del Zodíaco.*”<sup>714</sup>, por tanto, si el jalón es solar, los “hiperbóreos” conocerían (decimos esto hipotéticamente) el zodiaco, al menos como concepto<sup>715</sup>, así como, obligadamente, estarían familiarizados con la línea del cielo en la que se producirían los eclipses, la cual coincide con la línea del movimiento aparente del Sol, el cual se divide en dos movimientos: el uno se da a diario y va de este a oeste, y, el otro movimiento que es retrogrado, éste es, un grado diario hacia el este. La proyección de este último movimiento sobre la esfera celeste es la que se denomina eclíptica (tengamos en cuenta que la oblicuidad de la eclíptica fue medida por Eratóstenes en el siglo III a. C.). Lo cual, sin duda, de ser cierto, trastoca, dicho suavemente, ciertos aspectos de la historia de la civilización, al menos, así nos parece; aunque bien pensando, el hecho de que Diodoro Sículo asocie, presumimos, siguiendo a Hecateo, el año de Metón con los legendarios hiperbóreos y con su “*notable templo esférico*”, resulta, como intentamos mostrar, no menos perturbador. En esta perturbación poco importa si Stonehenge es el notable templo circular, o los hiperbóreos las gentes que anduvieron en tiempos remotos por la llanura de Salisbury, lo que indudablemente provoca esta inmutación, primeramente, es que el sículo achaca un conocimiento astronómico concreto y complejo, el año metónico, a míticas gentes de tiempos remotos (gentes, por otro lado, “asociadas” con la religión apolínea).

El zodiaco, como sistema de coordenadas, hace de la posición solar en el equinoccio vernal, esto es, en el equinoccio solar de primavera, el punto longitudinal

---

<sup>714</sup> Bautista Carrasco, J. (1864) *Mitología universal. Historia y explicación de las ideas religiosas y teológicas de todos los siglos.* p 12. Biblioteca Ilustrad de Gaspar y Roig. G. y R. Madrid, 1864.

<sup>715</sup> El zodiaco es un círculo de doce segmentos o divisiones de 30 ° -los denominados signos zodiacales- de longitud celeste que se centran en la eclíptica, esto es, en la trayectoria aparente del Sol en la esfera celeste a lo largo del año. Podríamos decir, más allá de toda interpretación astrológica, que el zodiaco es un sistema de coordenadas que hace de la eclíptica el punto de origen de la latitud y la posición Solar en el equinoccio vernal el punto de referencia longitudinal.

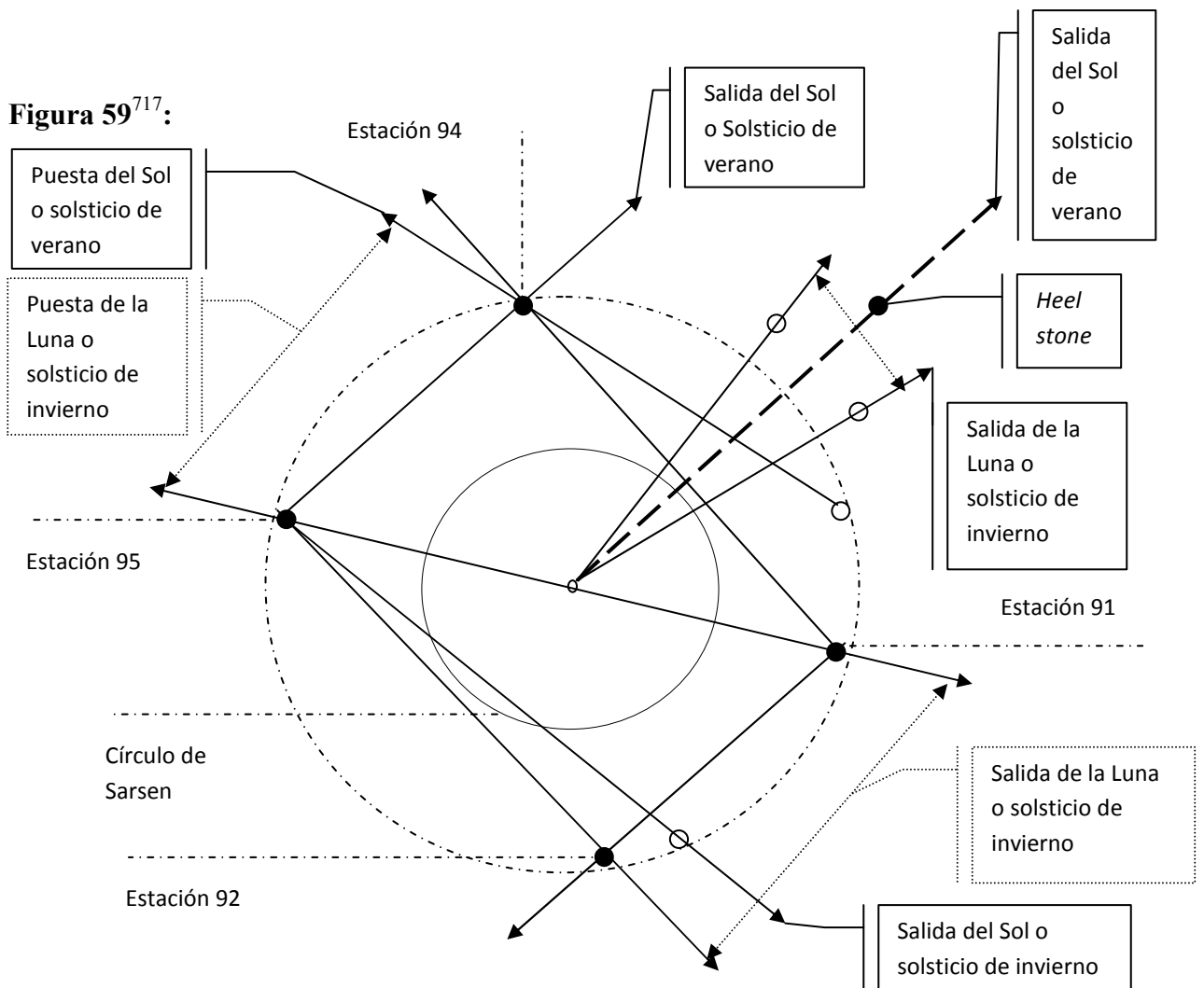
referente (recordemos que es precisamente entre el equinoccio de primavera y el orto de las Pléyades que Apolo, según el texto de Diodoro que estamos estudiando, viaja cada diez y nueve años a la tierra de los Hiperbóreos). Señala Niel lo siguiente a tenor del círculo de sarsen: *“Quizá pueda parecer una simple coincidencia que cada diez veces el perímetro de círculo de sarsen equivalga al de la gran pirámide de Keops, o que treinta veces la altura de este círculo equivalga a la de esta misma pirámide. Es algo de índole meramente personal. Veamos otro caso, también fortuito, probablemente: multipliquemos la longitud del círculo de sarsen por el producto de 100 X 12 X 360; esto nos dará 40. 280 km, es decir, poco más o menos, la circunferencia terrestre, lo cual significa asimismo que esta longitud del círculo de sarsen vale medio minuto de arco del meridiano. Sin duda habrá otras coincidencias del mismo tipo, pero ¿qué significa ésta concretamente? ¿Qué la flecha de Apolo, con la cual el mago Abaris recorrió la Tierra, estaba, realmente, incluida en el templo bajo una forma velada? ¿Qué los cálculos de Eratóstenes sobre la circunferencia terrestre habían sido efectuados quince o dieciséis siglos antes? ¿Qué podemos saber?”*<sup>716</sup>.

Continuando con el trabajo de Hawkins, señalaremos que para él uno de los puntos esenciales de Stonehenge es la *Heel Stone*. Esta piedra, junto con otras dos, hoy desaparecidas, eran los indicadores principales para las salidas del Sol y de la Luna. De tal manera, por poner un ejemplo, que aquellas salidas del Sol y de la Luna en el solsticio de invierno van variando en oscilación dentro de un ángulo de visión concreto; este ángulo es recorrido en 18 años y medio, tanto por el Sol y por la Luna. Uno de los resultados directamente observables, es que la Luna, comprendida en el ángulo del que hablamos, se levanta por encima de la *Heel Stone*, entonces en ese día acaece un eclipse.

---

<sup>716</sup> Niel, Fernand, (1970) *Stonehenge. El templo misterioso de la Prehistoria. Conclusión.* p. 237. Traducción J. M<sup>a</sup> Martínez Monasterio. Plaza y Janes. Barcelona, 1976.

Así que los trabajos de Hawkins, centrados en la Heel Stone y las cuatro estaciones se podrían resumir en el siguiente esquema:



Hemos de observar que los hoyos de Aubrey serán tapados al erigirse las Cuatro estaciones, las cuales tienen una importancia radical para los alineamientos astronómicos, así como para la ubicación de la trayectoria del eje principal de Stonehenge y para marcar el punto central exacto del Gran Stonehenge. Ello parece indicar que las primeras fases de construcción de Stonehenge se fueron dando sucesivamente. Además, en cuanto a lo astronómico parece que estas fases de construcción son las que aportan mayor información observacional astronómica, siendo

<sup>717</sup> **Figura 59:** Esquema de las observaciones astronómicas posibles según el trabajo de Hawkins. Realización propia. Seguimos la Figura 35 de Niel. *Ibid*, p.250.

que en las siguientes, aquellas que añaden al monumento el círculo de sarsen, el de piedras azules y la herradura de doleritas, así como los grandes trilitos y la piedra del Altar, parecen ser marcadores o “tablas” señaladoras de las observaciones astronómicas que se observan mediante las cuatro estaciones, ciertos agujeros, la piedra talón y sus hermanas pétreas desaparecidas. Hay que señalar, además, que aunque hemos centrado nuestro estudio, por ahora, en las observaciones astronómicas de Hawkins, otros astrónomos y arqueólogos habían presentado propuestas e hipótesis parecidas, y, en algunos aspectos, más atrevidas, eso sí, sin ayuda de la informática. Vamos a listar alguna de ellas, brevemente.

En el siglo XVIII, el Dr. John Smith presentaba como tesis de sus observaciones varias sugerencias, a saber: que el desmonte circular dividido en doce partes, correspondía a los signos del zodiaco; de los grandes trilitos de sarsen y de dos piedras azules, hoy desaparecidas, hacía una asociación con los siete planetas; del óvalo del *adytum* que se da en ellos, el *ovum mundi*; de los pilares del círculo de sarsen, que son treinta, multiplicados por doce dan trescientos sesenta, el antiguo año Solar. Pero su observación más innegable fue el descubrimiento que el solsticio de verano era señalado por la *Heel Stone*. Otros estudiosos consideraron a Stonehenge un enorme teodolito usado para la observación astronómica. Señala Niel, a tenor de lo dicho: “*El monumento habría tenido una línea meridiana de unos 20 km de longitud, en el tiempo de sus construcción. Este meridiano formaría con la línea Norte-Sur un ángulo de 47°.*”<sup>718</sup> En lo que al siglo XIX se refiere, el historiador y orientalista Thomas Maurice en su obra *Indian Antiquities* argüía seis razones claves para considerar que la construcción de Stonehenge tenía una finalidad astronómica, a saber: su forma circular, propia y apropiada para el culto solar; el *ovum mundi* inscrito en el supuesto *adytum* del

---

<sup>718</sup> Niel, Fernand, (1970) *Stonehege. El templo misterioso de la Prehistoria. Stonehenge y sus alrededores. Choir gaur* p.139. Traducción J. M<sup>a</sup> Martínez Monasterio. Plaza y Janes. Barcelona, 1976.

templo circular; la alineación de la entrada al templo con un punto determinado y concreto del horizonte; las diecinueve piedras de la herradura de doleritas eran la representación del ciclo metónico, las piedras del círculo exterior alcanzan el número de sesenta, con sus jambas y dinteles, lo que para Maurice mostraba a las claras una relación innegable con el ciclo sexagesimal propio a la astronomía asiática; la construcción al raso, sin cubierta del templo, parece mostrar que fue construido con el mismo talante religioso que mostraban los antiguos persas al considerar impío encerrar a la divinidad en un espacio cerrado. Además, las excavaciones que se realizaron en el interior del templo parecían apuntar a sanguinarios ritos relacionados con los aspectos más cruentos de los cultos solares. Geoffrey Higgins, en una obra suya de 1829 dedicada a los druidas célticos, señala que las sesenta piedras del círculo de sarsen señalaban los ciclos Lunares y Solares, así como que la herradura de las diez y nueve piedras de dolerita representaban el ciclo metónico de diez y nueve años.

El gran egiptólogo Willian Matthew Flinders Petrie también estudió Stonehenge, aplicando a su método de estudio instrumentos especiales de precisión para la medición científica, como eran para la época, los teodolitos de alta precisión, niveles ópticos, calibres micrométricos con vernier, cintas de invar, anteojos de colimación o termómetros de Bergman. Las mediciones del egiptólogo londinense resultaron de una extraordinaria precisión; fruto de éstas, con un error estimado de medio centímetro de diferencia, Petrie trazó un plano, a escala 1/200, de las ruinas del templo, incluido en su obra: *Stonehenge: plan, description an theories*, editada en Londres en 1880. Petrie con los resultados métricos de sus investigaciones realizadas sobre distintos monumentos antiguos, publicó otra obra intitulada: *Inductive metrology or the Recovery of Ancient Measures from the Monument*. En esta obra, en lo referente a Stonehenge, se demuestra que se podía determinar distintas unidades de medida, utilizadas en nuestro monumento

circular, o lo que es lo mismo, que no se aplicaba la misma medida en las distintas edificaciones del Gran Stonehenge. Así, según las teorías de Petrie, el desmonte circular tenía como medida de construcción 571,5mm, ésta equivale al codo fenicio, y, en cambio, en el círculo de sarsen la unidad de medida es de 297, 2 mm, que es similar al codo romano. A tenor del codo fenicio señala Niel: “(...) señalamos que, en esa época, varios arqueólogos creían que los arriesgados marinos de Tiro y de Sidón tuvieron alguna participación en la construcción de Stonehenge. El doctor Phéné halló monumentos análogos en la cuenca mediterránea, en Saint-Nazaire y en Ouessant y se inclinó por un origen fenicio a casuas de la ruta del estaño. Los monumentos análogos son los trilitos de Tripolitania y de otros lugares, (...)”<sup>719</sup>.

Ahora bien, desconocía Petrie, por irrealizadas e ignotas en la época del egiptólogo londinense, las pruebas de radiocarbono<sup>720</sup>, las cuales señalan que del 3.000 al 2.500 a. C. las fases constructivas de Stonehenge I y II ya estaban construidas, mientras que el surgir del denominado pueblo fenicio se data hacia la mitad del segundo milenio y la república romana comienza en el 509 a. C., y la fundación de la ciudad del Lacio se data en el 735 a. C., por ende, aunque las medidas de Petrie sobre Stonehenge sean parecidas o iguales al codo fenicio y al romano, es del todo anacrónico pensar que se tratan de las mismas medidas (quizás, aquellas medidas fenicias y romanas estén relacionadas con las medidas de Stonehenge de manera inversa a la que parece apuntar Petrie). Este problema, no el de la exactitud de las medidas realizadas por Petrie, sino, más bien, la identificación de éstas con medidas propias al mundo mediterráneo, halló posible

---

<sup>719</sup> *Ibid.* p. 147.

<sup>720</sup> El método de datación por radiocarbono fue desarrollado por el químico estadounidense Williard Libby en 1949, y premiado con el galardón Nobel en su modalidad de Química en 1960, precisamente, por dicho método para la datación de la edad en arqueología, geofísica, geología y otras ramas científicas mediante el carbono 14. Cfr. *The Nobel Prize in Chemistry*: 1960. Nobelprize.org. Consultado en 11 de febrero de 2015. <[http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/chemistry/laureates/1960/index.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/chemistry/laureates/1960/index.html)>



solución con los trabajos de Alexander Thom<sup>721</sup>, realizados desde mediados hasta casi finales del XX. Tratamos someramente sobre éstos; tarea ésta que nos servirá de preámbulo para ahondar en otro gran asunto que se desprende de la construcción de Stonehenge, éste no es otro que el de la geometría; de geometría obviamente prepitagórica y preeuclidiana, esto es, si se nos permite la denominación: “geometría hiperbórea”; una geometría, en los tiempos del bajo neolítico, de una complejidad desconocida hasta los tiempos de la Grecia clásica.

El principal foco de investigación de Thom eran los métodos de construcción de los que hacían uso los constructores de los monumentos megalíticos, centrandos sus mayores esfuerzos en las construcciones pétreas de la Bretaña francesa y de las islas británicas, así como, también, en la vertiente observacional astronómica de éstas. Así, desde la perspectiva técnica y científica, aplicó el análisis estadístico comparado, cotejando distintos datos y análisis métricos, a los monumentos líticos estudiados. Esta metodología, en síntesis, le llevó a postular una medida megalítica estandarizada, la que denominó: “yarda megalítica”, además, realizó una clasificación de los monumentos circulares *henge* basada en las distintas tipologías morfológicas que presentan éstos, y, la identificación de orientaciones solares múltiples en tales monumentos. Esta última parte de su trabajo le sirvió para postular la existencia de un calendario prehistórico de ocho meses, entre los que se daba dos estaciones: verano e invierno, así como los dos equinoccios, y subdividido, a su vez, por otras secciones temporales conocidas como: “cuartos escoceses”.

---

<sup>721</sup> Cfr. Thom, A. *A Statistical Examination of the Megalithic Sites in Britain. Journal of the Royal Statistical Society. Series A (General)*. 118. III : 275–295; *Megaliths and mathematics*, *Antiquity*, 40, 121-128, 1966; *Statistical and philosophical arguments for the astronomical significance of standing stones with a section on the Solar calendar*, in D.C. Heggie, *Archaeoastronomy in the Old World*, Cambridge University Press, 53-82, 1982; *Observations of the moon in megalithic times*, *Archaeoastronomy*, 5, 57-66, 1983. Citamos algunos de ellos, pero la bibliografía de este ingeniero es mucho más extensa.

Los hallazgos astronómicos de Thom no sólo se circunscriben a los ciclos solares y lunares, sino que además señalan alineamientos megalíticos con estrellas (nótese que en el texto de Diodoro, se nos habla de las Pléyades asociadas al “baile de las astros” que Apolo preside cada diez y nueve años en la isla de los Hiperbóreos), todo ello le porta a postular, como ya hemos señalado, la existencia de indicaciones reconocibles en los monumentos líticos sobre el calendario arcaico (360 días) propio al ciclo solar. En cuanto a la cuestión de la métrica, Thom, de los círculos de piedra, y en concreto a tenor del estudio de sus diámetros, habló de una unidad de medida estándar de 5, 44 pies, 1.594m, a la que nombró “toesa megalítica”, o, “braza megalítica”. Así, los radios de los círculos originaban la “yarda megalítica” de 2, 72 pies, 0,6096 m.; de estas dos medidas el ingeniero inglés dedujo una menor, a saber, la denominada: “pulgada megalítica”, a la que llegó midiendo y observando marcas cóncavas y circulares en las piedras. En lo que a las conclusiones geométricas concierne, determinó que los círculos de piedra megalíticos albergaban, al menos, seis formas geométricas más, éstas eran: tipos diferentes de elipses, dos tipos de circunferencia aplanada y dos formas oviformes.

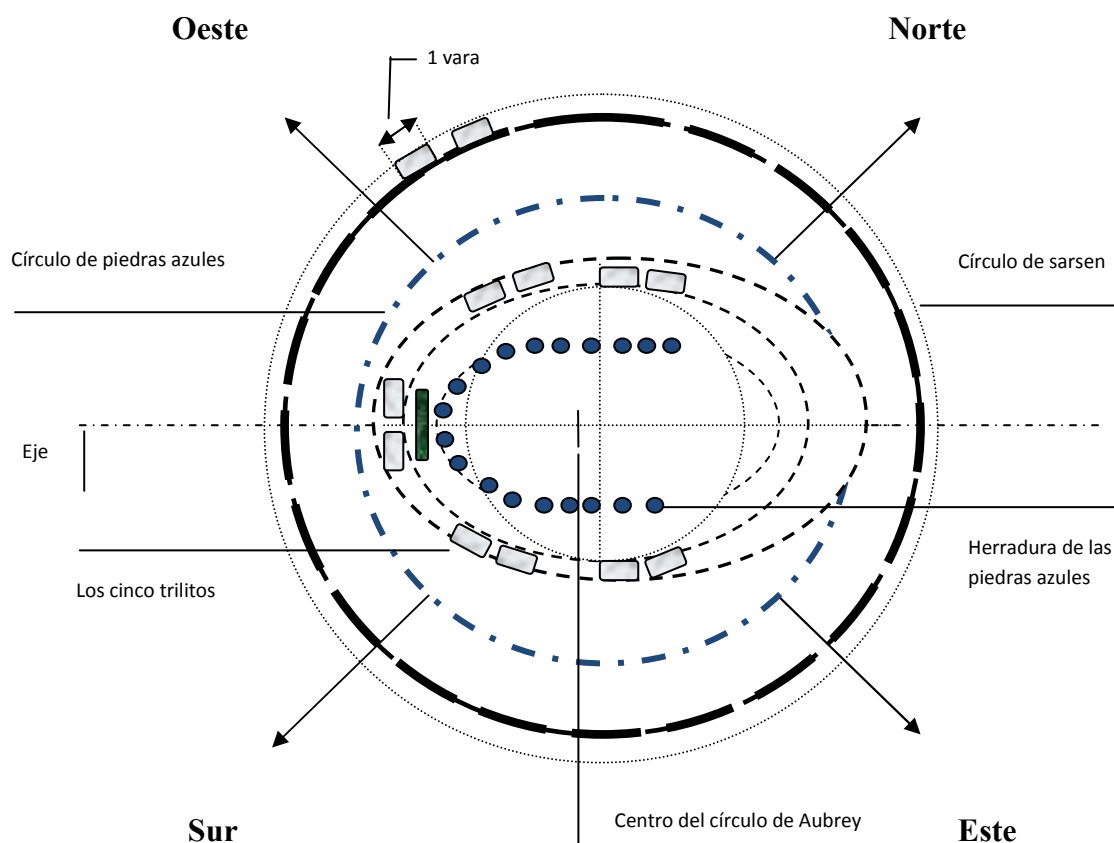
Advierte Chippendale sobre las consideraciones geométricas de Thom sobre Stonehenge: *“Los hoyos de Aubrey están dispuestos en un bien círculo. Los hoyos “Y” y “Z” yacen sobre dos espirales hechas sobre dos semicírculos cada una, (...). Así se confirmaba que los conjuntos exteriores de piedras de arenisca silícea y los de piedras de arenisca gris están dispuestos en buenos círculos, aquéllos con más exactitud que éstos. Los trilitos de piedra de arenisca silícea, tomados en conjunto no forman una figura geométrica simple; (...) los cuatro trilitos restantes encajan excepcionalmente bien en un conjunto elíptico, que es una de las formas habituales de Thom para los anillos de piedra. Las piedras interiores de arenisca gris conforman -aunque sin*

*demasiada exactitud- una figura híbrida que es en parte círculo y en parte elipse.*”<sup>722</sup>

Vamos a mostrar en representación esquemática la geometría múltiple ínsita en el círculo de sarsen según los análisis de Thom.

### II.I.V.III.II.III. Geometría hiperbórea.

**Figura 60**<sup>723</sup>:



Thom indica que entre el centro del círculo de Aubrey y el centro del Gran Stonehenge hay una distancia de media vara megalítica; que el perímetro exterior del círculo de sarsen (en la terminología de Thom no se habla de “círculos” sino de “anillos”) equivale a cuarenta y ocho varas, y, el perímetro exterior del anillo de sarsen a cuarenta y cinco varas. Nos dice al respecto Chippendale: “(...) Thom había

<sup>722</sup> Chippendale, C. (1983) *Stonehenge. En el umbral de la historia*. 14. *La Luna tras los megalitos*. p.257. Traducción Jesús Pardo. Destino. Barcelona, 1989.

<sup>723</sup> **Figura 60:** Esquema representativo no sujeto a escala de la Geometría del Gran Stonehenge, acorde con los estudios de Alex Thom. Donde los trilitos estaban levantados sobre una elipse; el círculo de sarsen sigue un diseño de varas megalíticas. Realización propia.

*comprobado que uno de los rasgos normales de la geometría megalítica consistía en la preferencia por formas cuyos perímetros eran un número entero de varas megalíticas (la vara megalítica equivale a dos yardas megalíticas y media). La misma preferencia se discierne en Stonehenge. Cada piedra de arenisca silícea del círculo exterior, por ejemplo, tiene una vara megalítica de anchura, (...)”<sup>724</sup>.*

Así, las conclusiones métricas de Thom muestran que las construcciones de piedra de las fases Stonehenge I y Stonehenge II presentan una unidad de medida estándar, y, por tanto, constante. El hecho de que, por ejemplo, la geometría de la herradura de piedras azules sea inanalizable, parece indicar que la precisión geométrica y métrica de las últimas fases constructivas de Stonehenge, fase III, a, y, b, es, con mucho, menos precisa que en las fases anteriores. A esto, pensamos, que quizás se tiene que considerar que la herradura de doleritas<sup>725</sup> sea un mero marcador de las observaciones que generan las construcciones más precisas de las fases anteriores. O lo que es lo mismo: no necesariamente todas las piedras del Gran Stonehenge tenían una finalidad observacional; nótese que por su ubicación y tamaño las piedras de las herraduras azules quedan bajo las sombras grandes de los trilitos, imposibilitando así cualquier posibilidad de medición astronómica. Como hemos visto con suficiencia, casi todos los estudiosos desde el siglo XVIII, y como veremos en breve, hasta nuestros días, asocian la herradura de doleritas con los años que corresponden al ciclo de Metón. Bien pudiera ser que para marcar el año en curso del correspondiente ciclo, se mojara una de las diez y nueve piedras de la herradura cada día durante un año, recordemos que la dolerita al ser mojada se torna de un tono azul vivaz y característico<sup>726</sup>, de tal manera que cada piedra mojada sucesivamente cada año respectivo tenía en su color la indicación del

---

<sup>724</sup> Cfr. Chippendale, C. (1983) *Stonehenge. En el umbral de la historia*. 14. *La Luna tras los megalitos*. p.266. Traducción Jesús Pardo. Destino. Barcelona, 1989.

<sup>725</sup> Cfr. *supra* notas: 681, 682, 683; Figura 51; pp.292-293.

<sup>726</sup> Cfr *supra* Figura 49.

momento concreto del ciclo metónico; es nuestra hipótesis. Ya se señaló que las piedras de la herradura azul, y posiblemente la piedra del Altar, tenían un carácter simbólico ritual. Estas piedras (las diez y nueve de la herradura) tienen forma cónica, como cónicas parecen ser todas las piedras sagradas (betilos) de la antigüedad, v. g., la piedra Ómphalos en Delfos (la cual era ungida de aceite cada día) o la piedra Benben en la sagrada Iunu, la capital del XIII nomo egipcio, la ciudad del Sol: Heliópolis. Advirtamos, si aceptamos que Stonehenge es un templo de culto Solar, que también lo son el templo de Delfos y la ciudad “Pilar” (que es el significado de la palabra “Iunu” en egipcio), la cual albergaba el Templo a Ra. Esta ciudad egipcia de Heliópolis, desde la II Dinastía, era un centro astronómico señero. El gran sacerdote de Ra, anticipamos, era conocido como “Jefe de los observadores”. A estos betilos, sobre todo, habremos de volver en el apartado de nuestra tesis dedicado a las Conclusiones.

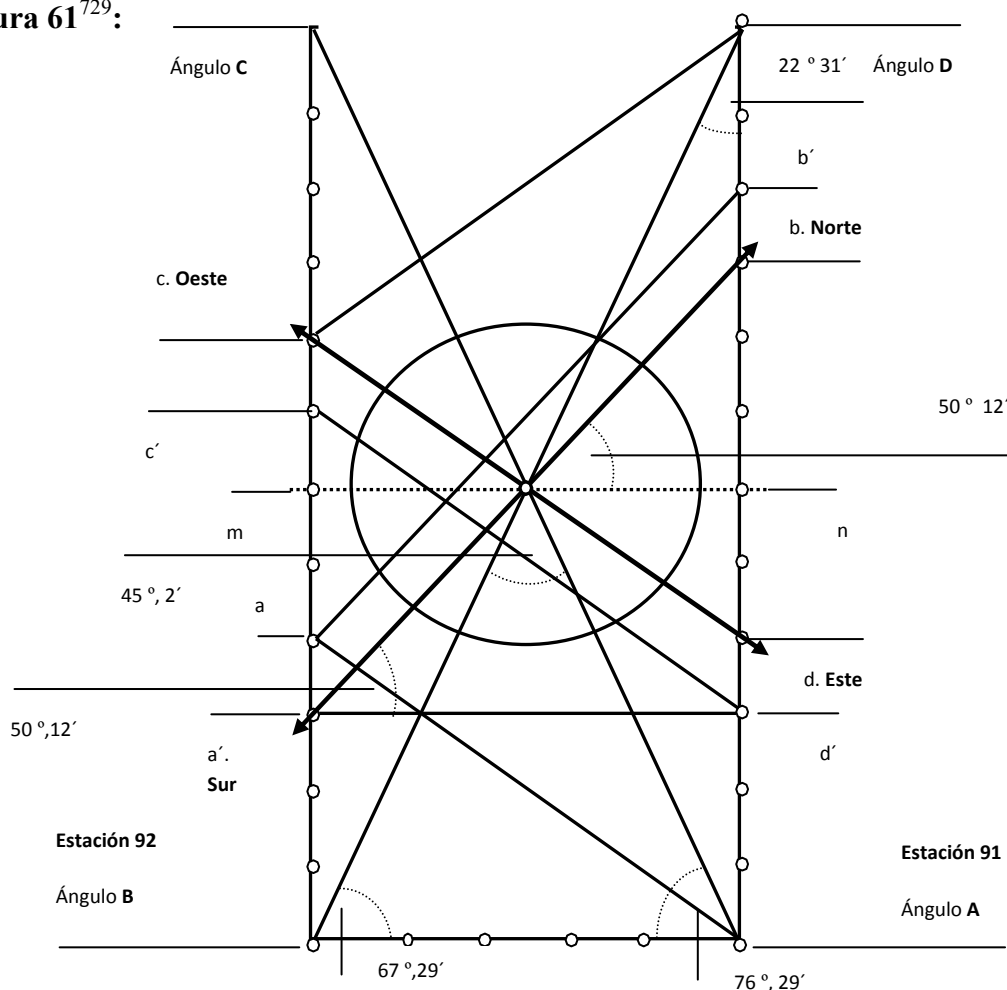
Merece la pena, además, tratar sobre las consideraciones del historiador e ingeniero Ferdinand Niel a tenor de la geometría de Stonehenge, las cuales se centran en las Cuatro estaciones y en el Círculo de sarsen. En el caso de las Cuatro estaciones<sup>727</sup> ya mostramos que éstas son cruciales para hallar el eje de simetría de construcción de Stonehenge, así como para fijar el centro exacto del templo circular lítico que estudiamos. Pues bien, más allá de la función geométrica constructiva que se da en las cuatro estaciones, aquella que marca el centro del templo y demarca el eje de simetría de la construcción, nos dice Niel : *“Nos ha parecido que había incluidos otros elementos, en especial datos astronómicos propios del emplazamiento de Stonehenge. O sea, el rectángulo de las cuatro estaciones ABCD. [Sirva como guía nuestra Figura 61]. Los lados de esta figura están entre ellos como los números 5 y 12, ya que  $79,963/12 = 6,66$  y  $33,124/5 = 6,62$ . De modo que dos lados, una longitud y una*

---

<sup>727</sup> Cfr. *supra* Figuras 44 y 59.

anchura, forman, con una diagonal, un triángulo rectángulo llamado “de Pitágoras”.  
 (...) Los egipcios conocían y utilizaban este triángulo, para trazar ángulos rectos,  
 (...).”<sup>728</sup>. Dicho de una manera más simple: en la geometría de las Cuatro estaciones se  
 traza una figura regular, ésta es, un rectángulo perfecto de cuatro ángulos rectos. Lo que  
 implica que la disposición geométrica de Stonehenge traza un meridiano geométrico,  
 esto es, una línea de intersección con un plano que pasa por su eje. Vamos a recrear  
 gráficamente las observaciones de Niel, para mejor seguirlas.

**Figura 61**<sup>729</sup>:



Niel comienza señalando como los “geómetras” que idearon esta fase constructiva  
 de Stonehenge eligieron el centro exacto del Gran Stonehenge trazando, en palabras de

<sup>728</sup> Niel, Fernand, (1970) *Stonehege. El templo misterioso de la Prehistoria. Stonehenge y sus alrededores. Apéndice. 2. Sobre el rectángulo de las Cuatro estaciones.* p. 243. Traducción J. M<sup>a</sup> Martínez Monasterio. Plaza y Janes. Barcelona, 1976. La negrita es nuestra.

<sup>729</sup> **Figura 61**: esquema de la geometría de las Cuatro estaciones según Ferdinand Niel. Seguimos su figura 34. *Ibíd.* p. 244. Realización propia.

Niel: “(...) un buen meridiano por el centro de Stonehenge.”<sup>730</sup>. Si nos fijamos en la Figura 61, veremos que en el lado BC, si consideramos  $Ba = 3$  divisiones, y en el lado AD, al considerar  $Db = 3$  divisiones. Al unir  $a$  y  $b$  hallaremos el meridiano que pasa por el centro de Stonehenge. Este meridiano, junto a línea que va del punto  $m$  a  $n$ , la cual, a su vez, marca el eje de simetría de Stonehenge, marca un ángulo de  $50^{\circ} 12'$ . Sobre este ángulo señala Niel: “Este ángulo es igual, 20 minutos aproximadamente, al acimut del eje de la construcción con el meridiano, o sea  $49^{\circ} 52'$ . La diferencia de  $20'$  no es sorprendente en la apreciación de un meridiano. En el siglo XVI de nuestra Era, Tycho Braque cometió más o menos el mismo error, orientado al observatorio de Uraniborg.”<sup>731</sup>. Hemos de remarcar el hecho de que Brahe cometiera un error de apreciación en la orientación al trazar el meridiano que orientaba el observatorio del “Castillo de Urania” del rey danés Federico II, en el siglo XVI d.C.; un error que cometieron, según el historiador e ingeniero Ferdiand Niel, los hombres del Bajo Paleolítico. Así, implícitamente, se nos señala que los conocimientos geométricos del siglo XVI de nuestra era, al menos, en lo que a trazar meridianos se refiere, eran similares, sino idénticos, a los del hombre del III milenio “en una isla frente a la Céltica”.

En su análisis de la geometría de las Cuatro estaciones, continua Niel mostrándonos cómo se hallan las rectas que marcan las direcciones cardinales norte-sur, y, este-oeste. Así, siguiendo al ingeniero francés, al tomar  $Cc = 4$  divisiones, y al tomar AD,  $Ad = 4$  divisiones. Así, la unión de  $c$ ,  $d$ , nos da una línea, que también pasa por el centro de la construcción, perpendicular al meridiano  $ab$  (línea que señala la línea cardinal norte-sur), esta línea señala la dirección este-oeste. Señala al respecto Niel: “La división de los

---

<sup>730</sup> *Ibid.*

<sup>731</sup> *Ibid.* p.245.

*lados en 12 y 5 partes iguales ofrecía toda la comodidad deseable.*"<sup>732</sup>. Empero, Niel señala otra propiedad "*de las más curiosas*"<sup>733</sup>; ésta es, muy resumidamente, que en semejante rectángulo todas las diagonales se cortan en  $45^{\circ} 2'$  en el centro de la figura. Usando nuestra Figura 61, al considerar el triángulo rectángulo ABD, tenemos el triángulo BDA =  $5/12 = 0,4166$ , que corresponde a un ángulo de  $22^{\circ} 31'$ . Así, en el mismo triángulo el ángulo que forman DBA vale  $90^{\circ} - 22^{\circ} 31' = 67^{\circ} 29'$ . Y, si tomanos el triángulo BOA =  $180^{\circ} - (67^{\circ}29' \times 2) = 45^{\circ} 2'$ -. De ello señala Niel: "*De todo ello resulta que, en semejante rectángulo y en todos los rectángulos parecidos, las diagonales se cortan en  $45^{\circ} 2'$ . (...) lo que pretendieron fue el trazado de una figura regular, un retángulo geoméricamente perfecto, de cuatro ángulos bien rectos. El triángulo egipcio 5-12-13 les ofreció esta posibilidad.*"<sup>734</sup>.

En este Estudio I de nuestra tesis, cuando abordamos el apartado dedicado a Samos<sup>735</sup>, ya nos las vimos con este triángulo egipcio como solución técnica, fue cuando hablamos del Túnel de Eupalino<sup>736</sup>, hecho construir por Polícrates el tirano samio. Este triángulo es conocido universalmente como "Triángulo de Pitágoras". Ahora bien, en Stonehenge ya se empleaba en el tercer milenio antes de Cristo. A este triángulo de los hombres del Bajo Paleolítico, quizás, no iríamos errados del todo, a tenor de nuestros estudios, denominarlo como: "triángulo hiperbóreo". Recordemos que entre los epítetos y semejanzas que se le dedicaron a Pitágoras uno de ellos fue el de "Apolo hiperbóreo", dejemos esto suspendido en nuestra mente, hasta llegar al momento de despertarlo. Además, tanto los trabajos de Niel a tenor de la geometría en las Cuatro estaciones, como los del ingeniero T. M. Apostol en lo que respecta al método de trazado del Túnel de Eupalino en Samos, nos conducen al problema 51 del

---

<sup>732</sup> *Ibid.*

<sup>733</sup> *Ibid.*

<sup>734</sup> *Ibid.*

<sup>735</sup> Cfr. *supra* I.III. La isla de Samos. pp. 27-33

<sup>736</sup> Cfr. *supra* Figura 6.



Papiro de Rhind<sup>737</sup>, del cual ya algo dijimos. Consideremos que el conocimiento del triángulo pitagórico, o si se prefiere el triángulo egipcio 5-12-13, lleva implícito en sí mismo cierto conocimiento aritmético, a saber, el de ciertas ternas numéricas que se corresponden con las longitudes de los triángulos rectángulos, las denominadas: “ternas pitagóricas primitivas”. En el caso de la geometría de las cuatro estaciones la terna es: 5-12-13. Señala Vega Reñon a propósito de las ternas pitagóricas: “*Egipcios y Babilonios ya operaban sobre la base de unos conocimientos como los que luego recibirán el título de “teoremas” de Tales o de Pitágoras; e. g., el uso de los “triplos pitagóricos” (i.e. triplos enteros (x, y, z,) que satisfacen la ecuación:  $x^2 + y^2 = z^2$ ) es común a varias tradiciones culturales e, incluso, hay quien remonta su origen práctico hasta el neolítico.*”<sup>738</sup>. Nosotros, al hilo de nuestros estudios y ante la innegable evidencia matemático-geométrica, así lo hacemos.

Desde luego, esta posición nuestra no es nueva en absoluto. En 1983 B. L. van der Werden, matemático e historiador de la matemática, publicó su obra *Geometry and Algebra in Ancient Civilization*<sup>739</sup> en la cual, ante la tesis que consideraba que la Aritmética, el Álgebra y la Geometría egipcia y babilónica marcan el comienzo de la Historia de la Matemática, se plantea la existencia de una ciencia matemática en el Neolítico, aproximadamente entre el 3000 y 2500 a. C., pre-babilónica y pre-egipcia. Según la tesis de van der Waerden, esta “ciencia” se extendió desde la Europa central hacia Gran Bretaña, de allá al Oriente Próximo, al mediterráneo, a la India y a la China. Para el matemático holandés la mejor prueba de tales conocimientos matemáticos se halla en rancios textos chinos. Para de Waerden, los helenos tuvieron cierto conocimiento de esta antiquísima ciencia matemática, pero éstos la transformaron en

---

<sup>737</sup> Cfr. *supra* Figuras 8 y 9.

<sup>738</sup> VV.AA. *Historia de la Filosofía Antigua*. Vega Reñon, L. *El desarrollo de la Matemática*. III. *Matemática como sabiduría*. P. 186. Edición de C. G. Gual. Trotta. CSIC. Madrid, 1997.

<sup>739</sup> Cfr. van der Waerden, B. L., (1983) *Geometry and Algebra in Ancient Civilization*. Springer. Berlin-Heidelberg-New York-Tokio, 1983

una ciencia deductiva basada y fundamentada en las definiciones, los axiomas y los postulados. Aun así, pueden rastrearse remanentes de una geometría y un álgebra prebabilónicas, precisamente, en las obras de Diofanto y de Euclides, así como en la matemática popular greca. Fundamenta Waerden esta tesis reconstructiva de la Historia de la Matemática en tres descubrimientos; el primero, el estudio del matemático estadounidense Abraham Seidenberg sobre los textos hindúes de los *Sutras Shulba*<sup>740</sup> y sus instrucciones sobre las construcciones de altares de ígneos, así como con sus intentos de la resolución de la cuadratura del círculo. Seidenberg concluyó que el denominado “teorema de Pitágoras”<sup>741</sup> fue usado y, por ende, conocido, para la construcción de un cuadrado de igual área de un rectángulo dado. Los estudios de Seidenberg concluían que tanto el álgebra de los babilonios, así como la geometría griega y la geometría hindú comparten todas, sin excepción, un origen común. En esta ciencia de origen, según Seidenberg, el conocimiento que nosotros comprendemos bajo la denominación de “Teorema de Pitágoras” tiene un papel crucial.

El segundo descubrimiento es realizado por el propio van der Waerden, éste se basa en un método comparativo entre la antigua aritmética china y los problemas matemáticos babilónicos. Las similitudes entre ambas tradiciones son tantas, que la conclusión de Waerden es que existe entre ambas un nexo común, a saber, un mismo origen. El matemático holandés, al igual que el norteamericano Seidenberg concluyó en

---

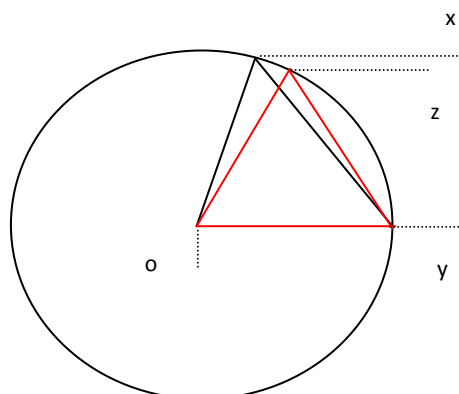
<sup>740</sup> Estos textos forman parte de los *Shrauta Sutras*, éstos, a su vez, son un compendio de los textos que sirven de apéndices a los *Vedas*. La fuente más antigua, previa a la formación de la religión hinduista, de los conocimientos básicos de matemáticas de la India durante el periodo védico son, precisamente, los *Sutras Shulba*, “Reglas de la cuerda”, en castellano. Cfr. Boyer, C. B. (1991) *Historia de la Matemática. XII China e India*. 10. *La matemática primitiva en la India*. p.270. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1986.

<sup>741</sup> “Pero sería muy discutible interpretar la referencia a unos principios y teoremas como un prueba de la existencia de demostraciones propiamente dichas entre los primeros pitagóricos. Sus “archai” no eran, por cierto, proposiciones axiomáticas sino categorías opuestas (lo par y lo impar, el límite y lo ilimitado, etc.). (...) En todo caso, parece demasiado aventurado atribuir a los resultados en circulación en tiempos de los primeros pitagóricos la condición cabal de teoremas deductivamente demostrados.” VV.AA. *Historia de la Filosofía Antigua*. Vega Reñon, L. *El desarrollo de la Matemática*. III. *Matemática como sabiduría*. P. 186. Edición de C. G. Gual. Trotta. CSIC. Madrid, 1997.

sus estudios sobre los textos hindúes *Sutras Shulba*, considera que el “teorema de Pitágoras” tiene una relevancia central en esa ciencia matemática pre-china y pre-babilónica. El tercer descubrimiento lo hemos estudiado, en parte, en el presente estudio nuestro, se trata de los estudios de Thom, por los cuales se muestra que en la construcción de los monumentos megalíticos de la actual Gran Bretaña, como el de Stonehenge, se ha usado el denominado: “Triángulo pitagórico”.

Falta señalar, continuando con nuestro estudio de la geometría del Gran Stonehenge, las observaciones geométricas que hace Niel sobre la división en treinta partes iguales del Círculo de sarsen, las cuales concluyen que los conocimientos geométricos de aquellos humanos que idearon y construyeron el círculo de piedra silícea iban mucho más allá de una geometría basada en el mero tanteo, o lo que es lo mismo, una geometría sin medida, una geometría a bulto. La geometría que se emplea en la división del círculo de sarsen en treinta secciones iguales, bajo las razones de Niel, nos habla de “geómetras” capaces de inscribir polígonos regulares en un círculo. Vamos a verlo gráficamente, siguiendo la demostración de Niel<sup>742</sup>.

**Figura 62**<sup>743</sup>:

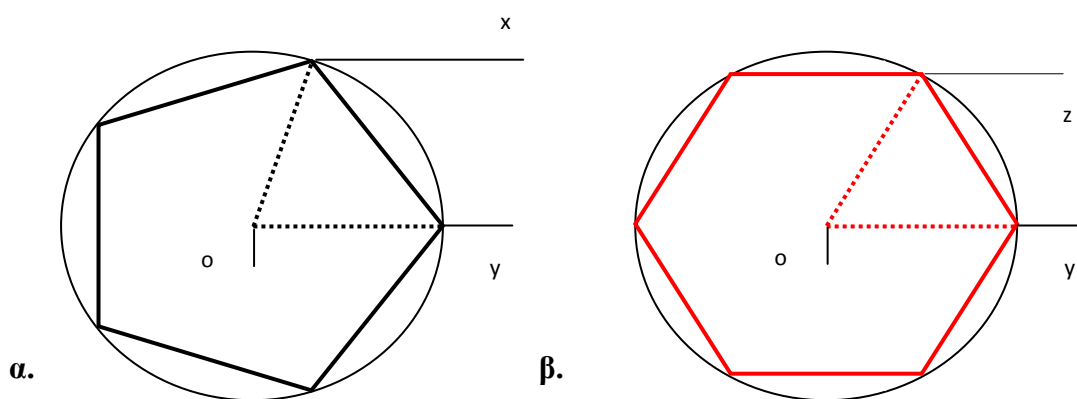


<sup>742</sup> Niel, Fernand, (1970) *Stonehege. El templo misterioso de la Prehistoria. Stonehenge y sus alrededores. Apendices. 1. Sobre la división del Círculo de Sarsen en treinta partes iguales.* pp. 241-242. Traducción J. M<sup>o</sup> Martínez Monasterio. Plaza y Janes. Barcelona, 1976.

<sup>743</sup> **Figura 62:** demostración geométrica de Ferdindan Niel sobre la división en treinta partes iguales del Círculo de sarse. *Ibid.* p. 241. Realización propia.

Así,  $x$  y es el lado de un pentágono inscrito en un círculo con centro  $o$ ; el ángulo de  $x$   $o$  y tiene un valor de  $72^\circ$ . Así, si en el radio  $o$  y se traza un triángulo equilátero, que es lo mismo que inscribir un hexágono de lado  $z$  y en el círculo, el ángulo  $z$   $o$  y tendrá un valor de  $60^\circ$ . Señala Niel: “La diferencia entre los dos ángulos, es decir, el ángulo  $x$   $o$   $z$ , es de  $12^\circ$ , correspondiente a la trigésima parte de la circunferencia. Señalaremos que siendo de 57 pies la medida del radio del círculo, del lado del pentágono es, exactamente, 67 pies. La coincidencia es notable...”<sup>744</sup>. Teniendo como referente tanto la Figura 62, como la consecuente explicación que nos ha brindado Niel, veamos gráficamente lo enunciado.

**Figura 63**<sup>745</sup>:



Así, en el círculo  $\alpha$ ., el lado  $x$  y corresponde al de un pentágono regular inscrito en un círculo de centro  $o$ ; el ángulo  $x$   $o$  y vale  $72^\circ$ . En el círculo  $\beta$ ., a partir del radio  $o$  y se inscribe en el círculo un hexágono de lado  $z$  y, a partir de un triángulo equilátero  $z$   $o$  y, con un ángulo de  $60^\circ$ . Es significativo, como bien señala Niel<sup>746</sup>, que para dividir una circunferencia en treinta partes iguales, sin instrumentos técnicos de precisión ni tabla trigonométrica alguna, es menester fijar “a priori” el diámetro, o bien la longitud de la

<sup>744</sup> *Ibid.* p. 242.

<sup>745</sup> **Figura 63:**  $\alpha$ . pentágono regular inscrito en el Círculo de sarsen;  $\beta$ . Hexágono regular inscrito en el Círculo de Sarsen. Realización propia.

<sup>746</sup> Niel, Fernand, (1970) *Stonehege. El templo misterioso de la Prehistoria. Stonehenge y sus alrededores. El gran Stonehenge.* p. 204. Traducción J. M<sup>a</sup> Martínez Monasterio. Plaza y Janes. Barcelona, 1976.

circunferencia. Además, no hay que olvidar, que el círculo de sarsen estaba delimitado por el círculo elevado sobre las jambas que formaban los dinteles<sup>747</sup>, lo cual implica que se partía, no de un procedimiento por aproximación sucesiva en la construcción, sino, más bien, de un plan teórico y técnico establecido y consolidado en altos conocimientos geométricos<sup>748</sup>, la existencia de los dinteles curvos así lo muestra. A este respecto dice Niel: *“Sea cual sea el número de éstos, 28, 29 ó 30, debían trazar, una vez reunidos, una curva todo lo regular posible. Como fueron tallados antes de ser colocados, se debió calcular de antemano su longitud y su curvatura. (...) esta última era bastante sensible, ya que la torcedura alcanzaba los 13 ó 14 cm. Pudo realizarse anticipadamente una especie de patrón cuya longitud equivalía a la trigésima parte de la circunferencia.”*<sup>749</sup>.

Ahora bien, preguntémosnos: ¿qué es necesario para fijar con antelación la longitud de una circunferencia? El número  $\pi$ , habremos de responder. Una circunferencia se diferencia del círculo en que éste es el lugar geométrico de los puntos contenidos en aquélla. Así, podemos decir que la circunferencia es el perímetro del círculo cuya superficie alberga. La circunferencia es el lugar geométrico de los puntos de un plano que equidistan en una cantidad constante llamada: “radio”, de otro punto fijo y coplanario denominado: “centro”. Así, la longitud de una circunferencia - $\ell$ - se expresa matemáticamente, diciendo que la longitud de una circunferencia es igual a  $\pi$  multiplicado por dos veces la longitud del radio, que no es otra cosa que el diámetro de la circunferencia. Así,  $\pi$  resulta, por definición, el cociente resultante entre la longitud

---

<sup>747</sup> Cfr. *supra* Figura 48 A, B.

<sup>748</sup> De hecho, la Solución geométrica que Niel vislumbra en el Círculo de sarsen, con la inclusión de poliedros regulares, nos lleva directamente al segundo teorema de Tales de Mileto y la aplicación de ángulo inscritos en un círculo; en el caso que comenta Niel, los ángulos de una hexágono y los de un pentágono.

<sup>749</sup> Niel, Fernand, (1970) *Stonehege. El templo misterioso de la Prehistoria. Stonehenge y sus alrededores. El gran Stonehenge*. pp. 204-205. Traducción J. M<sup>a</sup> Martínez Monasterio. Plaza y Janes. Barcelona, 1976.

de la circunferencia y el diámetro. Formulando en lenguaje matemático-geométrico diremos que la longitud de la circunferencia es:

$$l = \pi \times 2r$$

Y el número  $\pi$  es:

$$\pi = \frac{l}{2r}$$

Del conocimiento del valor (o, siendo más precisos, de un valor) denominado por la geometría euclidiana como  $\pi$  por los constructores de Stonehenge, señala Niel: *“Personalmente, no vemos ningún inconveniente en admitir tal conocimiento por parte de quienes construyeron un monumento tan extraordinario. (...) Sin tener la exactitud obtenida en nuestros días, su valor, entonces igual a 3, 16, era suficiente para los trabajos de aquella época.”*<sup>750</sup>. Sin duda, de existir algún inconveniente éste radica en la fecha que se está usando tal conocimiento por parte de los constructores de Stonehenge; pues, de usarlo, lo usaron, ergo, lo conocían. El uso de un valor, o valores, de lo que nosotros, hijos de la cultura helena, llamamos  $\pi$ , como en muchos de los manuales de Historia de la Matemática<sup>751</sup> se indica, ya es obvio en culturas como la egipcia o la mesopotámica. En el caso de los egipcios nos dice Boyer: *“El método egipcio para hallar el área del círculo se ha venido considerando desde hace mucho tiempo como uno de los progresos más notables de la época; (...) nos encontramos con que la regla egipcia es equivalente a tomar como valor de  $\pi$  3,16 ó aproximadamente  $3\frac{1}{6}$ , que es*

---

<sup>750</sup> *Ibid.* p.205.

<sup>751</sup> Cfr. Aleksandrov, A. D.; Kolmogorov, A.N.; Laurentiev, M.A (1980) *La matemática: su contenido y significado*. Alianza. Madrid, 2007; Bell, E. T. (1945) *Historia de las matemáticas*. FCE. México, 1985; Boyer, C. B. (1968) *Historia de la Matemática*. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1986.; Eves, H (1983) *An Introduction to the History of Mathematics*. CBS College Publishing. New York, 1983.

*sin duda una aproximación muy aceptable.*”<sup>752</sup>. Y de los mesopotámicos, dice Boyer: “*En el valle del mesopotámico (...) el valor de  $\pi$  es de 3; 7,30 ó  $3\frac{1}{8}$ . Este valor es por lo menos tan bueno como el que adoptaron los egipcios (...)*”<sup>753</sup>. En Stonehenge, en la división del circunferencia del Círculo de sarsen en 30 partes iguales, curiosamente, el valor de  $\pi$  es el mismo que el egipcio, 3,16, pero el número de partes de la circunferencia, 30, está en base sexagesimal<sup>754</sup>, como la que emplearon los mesopotámicos (los egipcios usaban la base decimal). Señala a tenor del sistema sexagesimal mesopotámico Boyer: “*El sistema decimal, tan corriente en la mayoría de las civilizaciones tanto antiguas como modernas, quedó sumergido en Mesopotamia bajo un sistema de notación en el que la base fundamental era 60. Se ha escrito mucho acerca de los motivos que pudo haber tras este cambio; así, se ha sugerido que la causa pudo estar en consideraciones de tipo astronómico, o que el sistema sexagesimal pudo surgir como una combinación natural de dos sistemas más primitivos, uno decimal y el otro en base seis. Lo más probable parece ser, sin embargo, que la base 60 se adoptase y se legalizase de una manera consciente por los intereses de la metrología, ya que una magnitud de 60 unidades puede dividirse fácilmente de manera exacta en dos, tres, cuatro, cinco, seis, diez, doce, quince, veinte o treinta partes iguales, lo que permite dos posibles subdivisiones exactas.*”<sup>755</sup>.

Una vez expuestas estas razones, no es de extrañar que astrónomos de la talla de Fred Hoyle, famoso por sus trabajos científicos sobre la nucleosíntesis estelar, afirmara sobre los conocimientos de los constructores del Gran Stonehenge que: “*existe una*

---

<sup>752</sup> Boyer, C. B. (1968) *Historia de la Matemática*. II. Egipto. 7. *Problemas geométricos*. p.39 Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1986

<sup>753</sup> *Ibid.* p.63.

<sup>754</sup> En el sistema sexagesimal cada unidad equivale a sesenta veces la unidad de orden inferior. Este sistema se emplea para medir ángulos y el tiempo en nuestros tiempos, a pesar de que el sistema decimal es una de las señas métricas de nuestro mundo.

<sup>755</sup> Boyer, C. B. (1968) *Historia de la Matemática*. III. Mesopotamia. 1. *Documentos cuneiformes*. p.49 Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1986

*altura intelectual que supera a lo que cabe esperar de una comunidad de agricultores primitivos.*”<sup>756</sup>. Los hiperbóreos de Diodoro Sículo, que nosotros identificamos con los constructores de Stonehenge, se presentan ante nuestra inteligencia, quebrantado la historia de la matemática, de la geometría, de la astronomía, y, en resumidas cuentas, la historia, en su vertiente ortodoxa, como astrónomos, geómetras, ingenieros, sabios, sacerdotes, y, según Diodoro, “citaristas”. Y todo ello sin conocer, tan siquiera, la escritura, pues no hay vestigio alguno de la misma en la Gran Bretaña de aquellos tiempos; señala al respecto Chippendale: *“La astronomía implica la existencia de documentación conservada sistemáticamente durante muchas generaciones. Incluso el ciclo Lunar básico de 18,6 años, teniendo en cuenta el promedio de vida de la humanidad prehistórica, equivalía al período vital de trabajo de la mayor parte de los astrónomos antiguos, o era más largo incluso. (...), de modo que cabe preguntarse si era posible pasar de una generación de astrónomos a la siguiente gran cantidad de documentación técnica únicamente de memoria.”*<sup>757</sup>.

#### **II.I.V.III.II.IV. La “escritura hiperbórea”.**

Merece, sin duda, abordar la cuestión que Chippendale nos suscita. Él se plantea: cómo es posible pasar una gran cantidad de documentación técnica astronómica de generación en generación, sin conocer la escritura. Incluso parece que su solución, a falta de registros escriturales, radica, al menos como plausible posibilidad, en el arduo ejercicio mnemotécnico. La pregunta nos parece interesantísima, pero adolece en su planteamiento de ciertas presuposiciones no explícitas y a nuestro entender negativas para hallar una respuesta lo más coherente y objetiva posible, a saber, que los registros astronómicos en el caso de Stonehenge, como asaz hemos visto, se circunscriben a los ciclos lunares y solares, en primer término, y al número áureo, o Ciclo de Metón, en

---

<sup>756</sup> Chippendale, C. (1983) *Stonehenge. En el umbral de la historia*. 14. *La Luna tras los megalitos*. p.270. Traducción Jesús Pardo. Destino. Barcelona, 1989.

<sup>757</sup> *Ibíd.*



segundo término, lo que significa que “la gran documentación astronómica” está acotada a un número concreto de datos, los cuales son invariables en el tiempo, y, además, en ningún caso están a expensas de ser incrementados con más información astronómica sobre estos ciclos, pues la información sobre éstos, una vez adquirida, es invariable. A tenor de esta consideración, podemos pensar que esta información concreta y limitada debía ser copiada, lo que significa que sólo existía un único registro reproducido de manera múltiple en copias distintas del mismo, esto es, en “ejemplares”. Por otro lado, en el razonamiento inquisitivo de Chippindale subyacen dos conceptos que deben ser considerados desde otra perspectiva o concepción distinta a la que le damos en la actualidad, sean éstos; “documento” y “escritura”; al tratar éstos, bien pudiera ser que hallemos una hipotética respuesta al asunto que nos plantea el arqueólogo británico.

Hay una consideración en el razonamiento de Chippindale que nos parezca clave, ésta es, la conservación de un registro documental. La antigüedad usaba para conservar sus registros, en primera instancia, las piedras y los metales preciosos y, en ocasiones, metales pesados, por ende, podemos pensar que de existir un registro, o documento, astronómico de los “astrónomos” de Stonehenge sobre los ciclos solar y lunar y el metónico, éste debería de estar registrado en utensilios elaborados sobre las materias susodichas, pues éstas, dejando de lado otras consideraciones, son, sin duda, garantía de preservación en el tiempo, por su dura y resistente esencia material. En cuanto a la “escritura”, hemos de considerar que ésta debía de ser en su forma de expresión lo más escueta, sintética y eficaz posible. Si pensamos, por ejemplo, en la expresión de las fórmulas de nuestra tradición científica, hallamos que ésta es una forma breve de expresar cierta información de manera simbólica, en muchas ocasiones dicha en relación a cierta relación general entre cantidades, v.g.,  $E = mc^2$ ;  $a^2 + b^2 = c^2$ . En

ciencias un sistema formal, en el acrónimo: EBF, expresión bien formada, o, también fbf, fórmula bien formada, resulta una cadena de caracteres o términos que son generados mediante un alfabeto dado y una gramática formal. Toda persona competente en ciencias, al ver una fórmula concreta, no sólo ve los signos, símbolos y letras de la fórmula, sino que “ve” todo el conocimiento científico que éstas implican. Siendo un tanto groseros, podemos expresar que viendo lo mínimo se ve lo máximo. De la misma manera, aunque de distinta forma, podemos intuir que estos “astrónomos” del Neolítico debían emplear una “escritura” para expresar de manera bien formada y breve información astronómica. Esta información debía estar expresada mediante una representación que fuera sensorialmente perceptible, y que a su vez se asociara de manera convencional a cierta realidad, en nuestro caso a la de los ciclos lunares, los solares y al año de Metón. Así, esta “escritura” debía ser simbólica. Ello implica, a nuestro entender, que estos “astrónomos” utilizaban una “gramática formal” y un “abecedario” dado, o lo que es lo mismo tenían un “lenguaje formal” cuyos símbolos y la forma reglada para unir o “leer” (interpretar) tales símbolos debían estar formalmente especificados. No cabe duda que este “lenguaje formal” que expresaba un saber astronómico observacional debía ser enseñado de generación en generación, y, además, cabe suponer, que esta “ciencia”, esta sabiduría, esta “religión” debía tener un sesgo esotérico muy pronunciado, tanto en su conocimiento, como en la transmisión del mismo.

Dicho todo esto, podríamos concluir que de existir, o de haber existido, una “documentación astronómica” entre los “astrónomos” de Stonehenge, ésta debía estar inscrita en objetos cuya materia era de alta perdurabilidad, los cuales sólo serían copias de un registro único y originario; la información inscrita en estos objetos estaba codificada en símbolos pertenecientes a un lenguaje formal, lo más breve y sintético posible (pictogramas), que expresaba un saber astronómico observacional que era

enseñado y transmitido, y, por ende, convencionalmente reglado y formulado. ¿Existe algún artefacto arqueológico que cumpla estas premisas? Creemos que sí; existen, al menos a día de hoy, tres tipos de objetos que nos pueden ofrecer una posible respuesta afirmativa a nuestra pregunta, unos de manera directa y los otros dos indirectamente. Son éstos, por un lado, los denominados: “Calendario-sombrero de oro” (“*Golden hut Calendar*”, en inglés; “*Goldhüte*” en alemán), y, por otro lado, el conocido como: “Disco celeste de Nebra”, y, el “Carro votivo de Trundholm”, mentado también como “Carro celeste de Trundholm”. Tratemos sobre ellos.

#### **II.I.V.III.II.IV.I. Sombreros-Calendarios de oro.**

Sobre los Sombreros-Calendarios de oro, podemos comenzar señalando que estamos tratando con unos artefactos arqueológicos de una singularidad harto destacable; datados en la Edad del Bronce y hallados en la Europa central. Realizados sobre láminas de oro, son sombreros de forma cónica. De los cuatro sombreros, dos fueron hallados en el siglo XIX de nuestra era, éstos son: el Sombrero de oro de Schifferstadt, datado *circa* del 1400-1300 a.C., y descubierto en el año 1835; el Sombrero de oro de Avanton, hallado muy cerca de la ciudad francesa de Poutiers en el siglo XIX de nuestra era, concretamente, en el año 1844. Los otros dos sombreros son el Sombrero de oro de Ezelsdorf de-Buch y el Sombrero de oro de Berlín, el primero hallado en el siglo XX; del que está expuesto en Berlín, en el Museo *für Vor-und Frühgeschichte*, no se sabe con certeza cuándo fue encontrado, incluso, se duda del lugar donde fue encontrado, se barajan dos posibilidades, o bien Suiza, o bien Suabia. Vamos a comenzar hablando del Sombrero de oro de Ezelsdorf-Buch<sup>758</sup>.

---

<sup>758</sup> Cfr. Springer, T. (2000) *The Golden Cone of Ezelsdorf-Buch: A Masterpiece of the Goldsmith's Art from the Bronze Age*. Concilio Europeo: *Gods and Heroes of Bronze Age Europe*. pp. 176-181. Consejo Europeo. Estrasburgo, 2000.

Este Sombrero de oro fue hallado entre las ciudades alemanas de Ezelsdorf y la de Buch, en el estado federal de Baviera, en el transcurso del año 1953. Está datado al final de la Edad del Bronce, del 1000 al 900 a. C. En la actualidad está expuesto en la colección de Arte de la Edad de Bronce del Museo Nacional Germánico de la ciudad de Nuremberg. El sombrero de oro de Ezelsdorf-Buch, como dos de sus iguales, fue hallado enterrado, cuidadosamente, en posición vertical, lo que invita a pensar que éstos fueran ocultados deliberadamente. El sombrero áureo en cuestión, tiene forma de cono y está ornamentado, además, de mostrar una serie de imágenes-símbolos grabados; está confeccionado sobre una lámina 310 g de oro, y con bronce en la parte de la corona y la base del sombrero; está realizado en una sola pieza, de la punta a la base tiene 88,5 cm de altura y tiene un espesor de 0,078 mm; presenta anillos concéntricos ornamentados, con motivos distintos cada uno; tiene veintiuna franjas con símbolos concretos en relieve realizados con trabajo de repujado, estas franjas repiten sistemáticamente los símbolos o patrones del relieve correspondiente a cada banda.

**Figura 64**<sup>759</sup>:



---

<sup>759</sup> **Figura 64:** Sombrero dorado de Ezelsdorf-Buch. Imagen: Anagoria. *Germanisches Nationalmuseum Nürnberg*. Licencia Creative Commons.

En total hay ciento cincuenta y cuatro filas de símbolos, en veintiuna bandas repartidas. Los símbolos pictogramáticos son medias esferas, o círculos, en relieve, delimitados, en ocasiones, hasta en ocho círculos concéntricos. La punta de la copa del Sombrero de oro esta rematada con una estrella de diez puntas. A parte de otros símbolos, hay unos motivos que son únicos y propios a este sombrero, a saber, en la fila 127 y en la 105 hay repujados símbolos cónicos en miniatura, éstos parece representar la forma de los Sombreros de oro. En la fila 120 hay pequeñas ruedas de ocho radios, y, en la fila 92 se representan pequeños óvalos horizontales similares a la representación esquemática de un ojo. Aunque inusuales, estos símbolos también se encuentran en los sombreros de Berlín y en el de Shifferstadt. Veámoslo al detalle.

**Figura 65<sup>760</sup>:**



**A.**



**B.**

---

<sup>760</sup> **Figura 65:** Sombrero dorado de Ezelsdorf-Buch, fotografiado por secciones. **A.** Parte superior del cono. **B.** Parte superior de la caña del sombrero. **C.** Parte inferior de la caña del sombrero. **D.** Transición entre la caña y la base del sombrero. **E.** Base del sombrero. Imágenes: Noel Ableiter. Licencia Creative Commons.



**C.**



**D.**



















**E.**



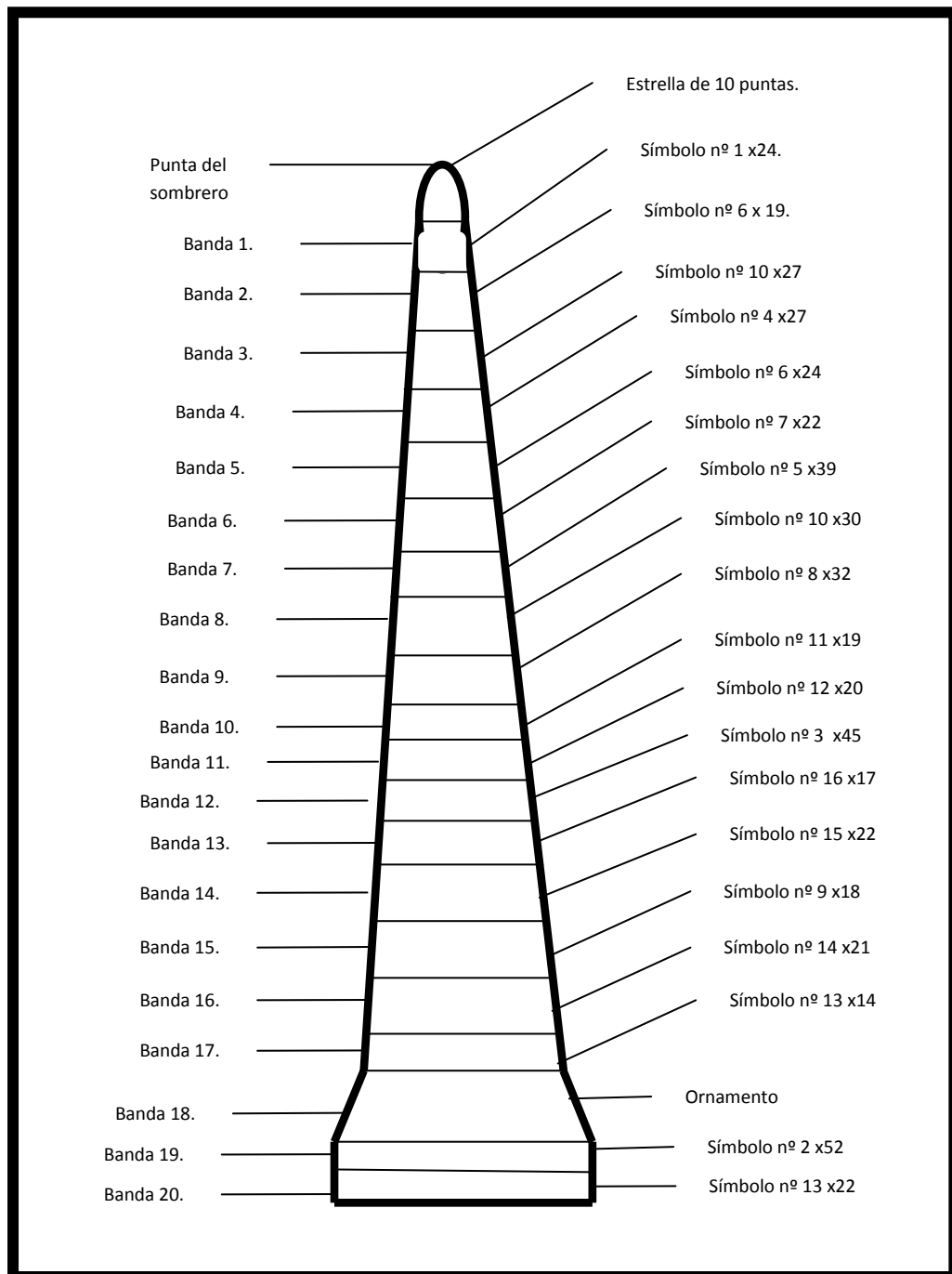
Esquemáticamente, vamos a considerar los símbolos y cómo se distribuyen y ordenan los mismos sobre el cono áureo. Comencemos con los símbolos.

**Tabla 1<sup>761</sup>: Tabla de los Símbolos representados en el Sombreo de Ezelsdorf-Buch**

1		Hallamos 24 veces este símbolo en la primera banda bajo la punta del cono.
2		Hallamos 52 veces este símbolo en la banda decimonovena.
3		Hallamos 45 veces este símbolo en la duodécima banda.
4		Hallamos 27 veces este símbolo en la banda cuarta.
5		Hallamos 39 veces este símbolo en la banda séptima.
6		Hallamos 19 veces este símbolo en la segunda banda. Hallamos 29 veces este símbolo en la quinta banda.
7		Hallamos 27 veces este símbolo en la sexta banda.
8		Hallamos 32 veces este símbolo en la novena banda.
9		Hallamos 18 veces este símbolo en la decimoquinta banda.
10		Hallamos 27 veces este símbolo en la tercera banda. Hallamos 30 veces este símbolo en la banda octava.
11		Hallamos 19 veces este símbolo en la banda décima.
12		Hallamos 20 veces este símbolo en la undécima banda.
13		Hallamos 14 veces este símbolo en la banda decimoséptima. Hallamos 22 veces este símbolo en la banda vigésima.
14		Hallamos 21 veces este símbolo en la decimosexta banda.
15		Hallamos 22 veces este símbolo en la banda decimocuarta.
16		Hallamos 17 veces este símbolo en la banda decimotercera.

<sup>761</sup> Realización propia.


**Figura 66<sup>762</sup>:**



<sup>762</sup> **Figura 66:** Representación esquemática del Sombrero de oro de Ezelsdorf-Buch, en la que se enumeran, de arriba abajo, las distintas bandas (columna de la izquierda) donde se hallan los símbolos, de los cuales especificamos su disposición y factor de repetición (columna de la derecha). Los símbolos están numerados acorde con lo expresado en la Tabla 1. Cfr. supra p.341. Realización propia.



El Sombreo de oro de Ezelsdorf-Buch, al igual que los demás sombreros, que a continuación mostraremos, parece que tenían un función doble, por un lado como insignia religiosa asociadas a “sacerdotes” relacionados a cierto culto solar transeuropeo propio, como mínimo, de la Edad del Bronce, y, por otro lado, existe la posibilidad, como ulteriores abordaremos, que tuviera utilidad astronómica como registro calendario<sup>763</sup>.

Tratemos ahora sobre el Sombrero dorado de Berlín. Datado entre el 1000-800 a.C.; en la actualidad esta expuesto en el Museo Neues de Berlín, y, es con mucho el mejor conservado entre los cuatro sombreros de oro cónicos. Tiene una altura de la base a la punta del cono de unos 74,5 cm. Fue realizado en una sola pieza de 490 g de oro, y también tiene en la parte inferior un anillo bronceo de refuerzo. Su espesor es de 0,60 mm. Está ornamentado, de manera similar al Sombrero de Ezelsdorf-Buch, esto es, hallaremos los mismos símbolos y adornos, casi en su totalidad, en ambos sombreros. A diferencia del Sombrero de Ezelsdorf-Buch, el de Berlín está rematado en su base con un ala circular, que presenta la siguiente curiosidad, a saber, en la parte exterior de la visera tiene un alambre sobre una sección cuadrada, sobre la cual la hoja de oro se dobla hacia arriba. Tiene veintiuna bandas horizontales, decoradas sistemáticamente con combinaciones de símbolos repetidos a modo de patrones. Encontraremos en una de sus bandas el símbolo número 15 de la Tabla 1<sup>764</sup>; encontramos, también una estrella en la punta del cono, pero ésta, a diferencia de la estrella que decoraba el Sombrero de Ezelsdorf-Buch, de diez puntas, presenta ocho puntas. Pero mientras que en el Sombrero de Ezelsdorf- Buch hallamos un símbolo muy similar a una rueda de seis radios, en el de Berlín éste no se encuentra, pero, sí se halla otro símbolo que en su homólogo de Ezelsdorf no se encuentra, éste es: 

---

<sup>763</sup> Cfr. *Oro und der Kult Bronzezeit. (Ausstellungskatalog)*. Catálogo del Museo Nacional Germánico de Nuremberg. 2003.

<sup>764</sup> Cfr. *supra* nota 761.

**Figura 77**<sup>765</sup>:



<sup>765</sup> **Figura 77:** Sombrero- Calendario de oro de Berlín. Museo Neues. Imagen: Philip Pikart. Licencia Creative Commons.

En cuanto a la función calendario de los Sombreros de oro, hay que prestar atención al trabajo de Wilfried Menghin: *Los sistemas informáticos digitales en la ornamentación de los Sombreros de Oro en la Edad del Bronce y su simbolismo numérico*<sup>766</sup>, y al trabajo conjunto de Chistine Rink y Rahlf Hansen: *Disco celeste, carros y Sombreros calendarios. Una contribución a la astronomía de la Edad de Bronce*.<sup>767</sup> En cuanto a la tesis del extinto historiador muniqués, hay que señalar que Menghin presentó en el año 2008 toda una interpretación astronómica del Sombrero de oro de Berlín, por la cual descifraba el ornamento de los símbolos repujados en el cono áureo. Los ornamentos son en realidad un sistema cifrado que expresa un calendario luni-Solar basado en la observación y el conocimiento del ciclo Lunar de 19 años (el ciclo que en el siglo V a. C., recordemos, se denominará: “Ciclo de Metón”). Menghin parte de la siguiente conclusión, los anillos concéntricos alrededor del sombrero cónico, y no los símbolos individualmente, son una tabla de secuencias sistemáticas dadas por banda y por el tipo de símbolo y su repetición. Estas secuencias simbólicas representan la determinación de los ciclos propios a un calendario luni-solar. Así, cada zona anillar de un símbolo, o cada símbolo, representan un día. Entre las bandas, algunas secciones y símbolos representan áreas de cómputo intercalar, o embolísmico, lo cual viene a significar que éstas, o bien se agregaban, o bien se restaban, a los ciclos computados acorde con el periodo que estaba siendo sincronizado. Según Menghin, hay unidades temporales que equivalen a cincuenta y siete meses, al multiplicar este valor es posible realizar sencillos cálculos sobre ciclos más extensos, caso del ciclo de Metón. El ciclo de Metón abarca 253 meses sinódicos, y éstos corresponden a 228 meses solares. Este

---

<sup>766</sup> Cfr. *Acta Archeologica se et Praehistorica* 40. *Astronomische Orientierung und Kalender in der Vorgeschichte*. (APA 40) Menghin, W. (2008) *Zahlensymbolik und digitales Rechnersystem in der Ornamentik der bronzezeitlichen Goldhüte*. pp. 157-169. Verlag Marie Leidorf. GmbH. Postdam, 2008.

<sup>767</sup> Cfr. *Ibid*, Hansen, R.; Rink, C. (2008) *Himmelsscheibe, Sonnenwagen und Kalenderhüte – Ein Versuch zur bronzezeitlichen*. pp. 93-126.

sistema permite la “lectura” o cálculo de un sistema calendario luni-solar cíclico. Esta tabla secuencial y estos símbolos son válidos para los demás Sombreros de oro.

En el otro trabajo mencionado, el de Rink y Hansen, se perfila el desarrollo de la astronomía de la Edad del Bronce de la Europa Central y Septentrional. Según las tesis e investigaciones de estos arqueólogos, sobre el denominado Disco de Nebra<sup>768</sup>, del que en breve algo diremos, la observación Lunar parece haber cobrado un especial papel en la elaboración de los calendarios astronómicos. Así, desde esta observación aparece el “concepto” de año bisiesto, como regla de conmutación que se cumple en la Luna creciente en el orto de las Pleyades, durante el comienzo de primavera; esta observación dará pie al calendario luni-solar regulado y determinado por la observación astronómica de este ciclo. Este año bisiesto, el Disco de Nebra, los Sombreros de Oro<sup>769</sup>, relacionados con el ciclo de saros, con los siglos derivarán en el elaborado Calendario Coligny (del cual en nuestro trabajo no trataremos). Para estos estudiosos, todos estos artefactos y computaciones muestran una astronomía en desarrollo, y en perfeccionamiento, originada en los tiempos de la Edad de Bronce y en el espacio de la Europa Central y Septentrional. Consideremos, brevemente, algunos aspectos sobre el Disco Celeste de Nebra, antes de proseguir estudiando los demás Sombreros-calendarios de oro.

#### **II.I.V.III.II.IV.II. Disco Celeste de Nebra.**

Este artefacto arqueológico data del 1.600 a C, aproximadamente, y es considerado la representación celestial, así como de ciertos eventos astronómicos, más antigua conocida. Realizada sobre bronce, tiene un peso de 2 kg y de forma casi redonda, tiene un diámetro de 32 cm. Fue descubierta en el estado federal alemán de Sajonia-Anhalt, en el monte Mittelberg, próximo a la germana urbe de Nebra. La historia de su hallazgo

---

<sup>768</sup> *Ibid.* pp.95-98.

<sup>769</sup> *Ibid.* pp.109-112.

y posterior tenencia y exposición del susodicho como parte del tesoro del patrimonio histórico alemán, sin duda, es harto singular. Dos buscadores furtivos de aparejos y armas militares, mediante detector de metales hallaron el Disco celeste en los bosques del monte Mittelberg; esto fue en el verano de 1999. Bajo tierra, salvaguardado, además, por grandes piedras puestas al uso, encontraron el Disco, enterrado verticalmente, con el anverso hacia el Norte, junto a dos hachas, un escoplo, unos brazaletes y dos espadas. Estos hombres, al parecer, vendieron a un comprador todos los utensilios en el mercado clandestino de arqueología, a excepción del Disco, al cual no le dieron excesivo valor. Con el tiempo, y en distintas ocasiones, tanto el Disco como los demás utensilios son puestos a la venta por oscuros intermediarios, con la especial preferencia de vendérselos a los museos de prehistoria de Munich o de Berlín. El museo de Berlín era dirigido por aquellas fechas, precisamente, por el autor que hemos estudiado unas pocas líneas más arriba: Wilfred Menghein, al que le ofrecen todo el tesoro por un millón de marcos alemanes (esto acaeció del año 2000 al 2002). Al final, con la intervención de la policía, todos los utensilios fueron recuperados, dándose arrestos, multas y, al final, confesiones.

En primera instancia se pensó que se trataba de un ajaur funerario, puesto que el monte Mittelberg es un rico yacimineto arqueológico, uno de los enclaves europeos donde más túmulos funerarios de la Edad del Bronce podemos hallar. Al realizarse las excavaciones arqueológicas pertinentes, en el lugar confesado por los detenidos, donde fue hallado el Disco y el resto de los demás objetos, se descubrió que no era una colección funeraria, sino que se trataba de una especie de depósito en el cual estaban los utensilios en una cista. Así, gracias al hecho de hallar la cista, se paso de considerar el posible fin funerario de los objetos a valorarlos como ofrenda para las divinidades. Al proseguir con las excavaciones se descubrió que la cista estaba rodeada por una muralla

circular de 160 m de diámetro, esta muralla fue construida unos mil años después de la manufactura del Disco, posiblemente para proteger la cista una vez depositada bajo tierra y grandes piedras. Recordemos que los Sombreros de oro también fueron enterrados verticalmente. ¿Ofrendas a los dioses, pues?

Continuando con la excavación que halló la muralla, se constató que aquella ubicación no presentaba señal alguna de asentamientos ni de bastión de algún tipo. De esta falta de hallazgo se dedujo que el lugar era un emplazamiento cultural y que, además, aquel lugar, el monte Mittelberg, tenía ciertas connotaciones astronómicas.

**Figura 78**<sup>770</sup>:



<sup>770</sup> Cfr. **Figura 78**: Disco celeste de Nebra. Imagen tomada cuando el artefacto se hallaba expuesto de manera itinerante en Basilea, Suiza, en el mes de Diciembre de 2006. Autor: Dbachman. Licencia Creative Commons.

Hoy por hoy, el Disco tiene un color verdoso azulado debido al carbonato de cobre, adquiriendo esta pátina por estar tantos años enterrado, lo cual indica que ése no era su color original. Parece que con el transcurrir del tiempo se le fueron añadiendo por fases los elementos representados, fruto de rectificaciones y nuevas observaciones. Se suponen cuatro fases distintas. En la primera fase se habrían realizado un disco solar, treinta y dos estrellas y una Luna creciente; en la segunda, modificación del disco solar, treinta estrellas, una Luna creciente y dos arcos en los límites del horizonte orientados al este, uno, y el otro al oeste; la tercera fase añade treinta estrellas, modificación de la Luna creciente y del disco solar, y una especie de nave-balancín situada entre los dos arcos de horizonte; la cuarta, y última, fase presenta unas perforaciones en el borde del Disco, éstas son en número de treinta y ocho, dispuestos de forma regular desde el anverso. El ángulo que marcan los arcos de horizonte es de  $82^\circ$ , que son los grados que equivalen al valor del ángulo que forman el orto y ocaso de Sol entre el solsticio invernal y el estival en la latitud donde fue hallado el disco.

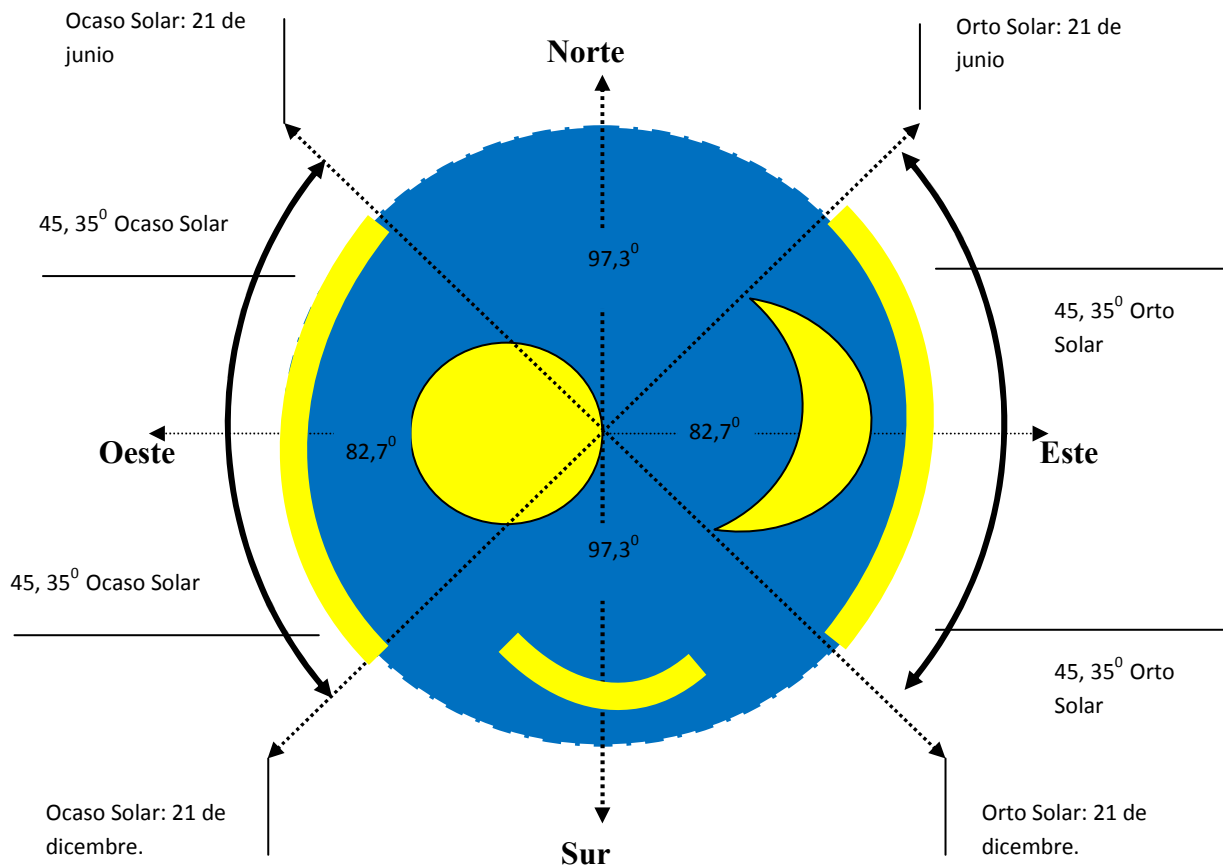
Ahora bien, es necesario indicar cierta salvedad entre la utilidad de los Sombreros de Oro y la del Disco celeste de Nebra, a saber, aunque los dos tipos de artefactos son utensilios astronómicos, los unos tienen funciones de Calendario, en registros simbólicos de tipo secuencial, y el otro actuaba de indicador estacional del orto y el ocaso del Sol. Vamos a describir el disco y su función con más detalle, teniendo en cuenta nuestras explicaciones anteriores sobre como localizar las cuatro direcciones definitorias del movimiento solar. Recordemos que señalábamos cuatro direcciones definitorias, a saber:

1. Nacimiento solar de mediados de verano.
2. Puesta solar de mediados de verano.
3. Nacimiento solar de mediados de invierno.

#### 4 Puesta solar de mediados de invierno.

Estas direcciones definitorias del movimiento solar anual, como ya se expresó<sup>771</sup>, son claves para todo aquel que quiera observar los movimientos del Sol, pues, como ya vimos aplicando estos principios astronómicos sobre Stonehenge, éstas marcan los límites extremos de nacimiento y puesta de éste.

**Figura 79<sup>772</sup>:**



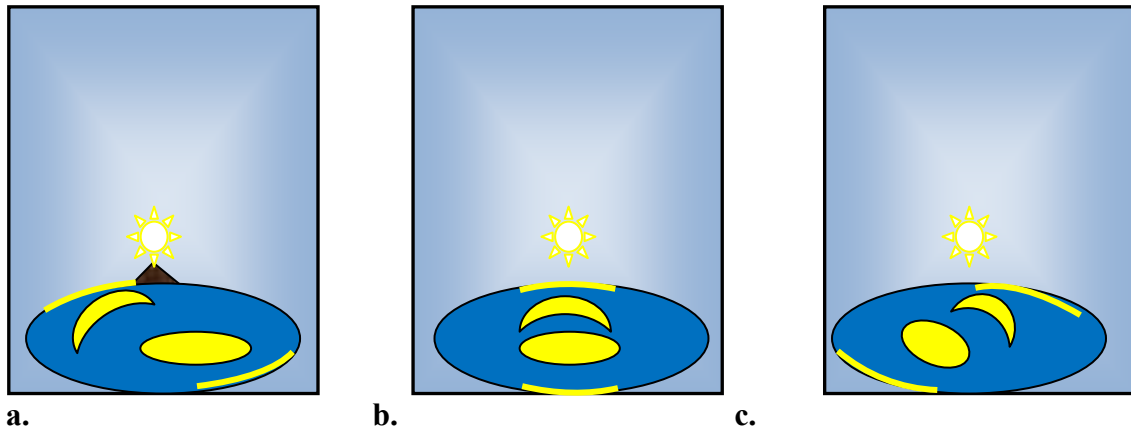
Así, utilizando los picos del monte Mittelberg y los del monte Brocken como puntos referenciales para la aplicación visual del disco se pueden señalar los Solsticios de invierno y verano en la latitud geográfica donde se halló el Disco Celeste de Nebra. Veámoslo gráficamente, en el siguiente esquema representativo.

<sup>771</sup> Cfr., *supra* Figura 55.

<sup>772</sup> **Figura 79:** Figura esquemática del Disco celeste de Nebra en el que se muestran, de derecha a izquierda, arco de horizonte lado Este; media Luna; disco Solar; arco de horizonte lado Oeste; al Sur, la denominada: “barca Solar”. No incluimos en esta figura los símbolos de las estrellas. Realización propia.



**Figura 80<sup>773</sup>:**



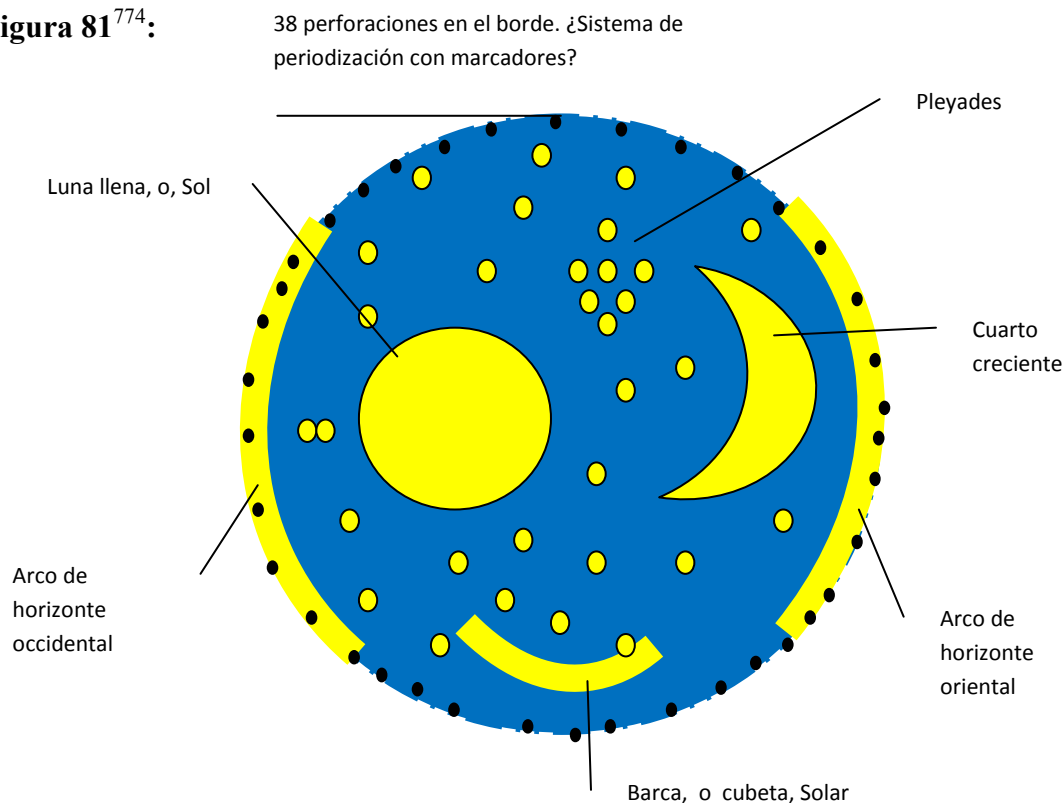
- a. Solsticio de invierno, 21 de diciembre. Posicionado el Disco Celeste de Nebra, tal y como se indica en la figura, del monte Mitterlberg al monte Brocken se indica el orto solar.
- b. Inicio del otoño y de la primavera. El monte Brocken queda a  $41^\circ$  a la derecha del Sol.
- c. Solsticio de verano, 21 de junio El monte Brocken está a  $82^\circ$  a la derecha del Sol. En en este momento del año trópico, el Sol alcanza su punto más meridional.

Otro de los elementos que se hallan en el Disco de Nebra son las estrellas, a este respecto existen diversas interpretaciones y conjeturas. Es sabido por la arqueoastronomía que las Pléyades, al menos, desde la Edad del Bronce, han sido observadas y tenidas muy en cuenta, en relación a sus periodos de orto, zenit y ocaso, en la vida de los hombres de la antigüedad (redordemos que aparecen nombradas en el texto de Diodoro Sículo, asociadas al ciclo de Metón). Es por ello, que se piensa que están representadas en el disco, junto a otros cuerpos celestes. Por otra parte, el otro elemento representado en el Disco celeste de Nebra es la denominada barca solar, que

<sup>773</sup> **Figura 80:** Representación esquemática del uso del Disco Celeste de Nebra, en la latitud donde fue enterrado. Realización propia.

tiene sus paralelos en Egipto o en Grecia, caso del dios Ra y sus barcas solares, y, caso del dios Helios y su carro celeste. Pero este elemento parece estar más vinculado con el aspecto cultural que con el astronómico. Merece la pena comentar alguna cosa al respecto.

**Figura 81**<sup>774</sup>:



El poeta heleno del siglo VII a. C. Mimnermo<sup>775</sup> en unos versos nos refiere que a Helios, el Sol, representado poéticamente con un carro y sus caballos de tiro correspondientes, le tocó en divina suerte el trabajo más arduo y fatigoso, sin descanso, día tras día, al estar obligado a recorrer el mismo espacio, el mismo rumbo. El carro, que sirve, además, de lecho a Hefesto tiene forma cóncava. Con el tiempo esta imagen

<sup>774</sup> **Figura 81:** Figura esquemática del Disco celeste de Nebra en el que se indican y se nombran algunos de los elementos representados en el artefacto. Realización propia.

<sup>775</sup> “Ἡέλιος μὲν γὰρ πόνον ἔλλαχεν ἡματα πάντα, οὐδέ κοτ’ ἄμπαυσις γίνεται οὐδεμία ἵπποισίν τε καί αὐτῶν, ἐπεὶ ῥοδοδάκτυλος Ἥως Ὠκεανὸν προλιποῦσ’ οὐπανὸν εἰσαναβῆ; τὸν μὲν γὰρ διὰ κῦμα φέρει πολυήρατος εὐνή κοίλη Ἥφαιστου χερσὶν ἐληλαμένη χρυσοῦ τιμήντος, ὑπόπτερος, ἄκρον ἐφ’ ὕδωρ εὐδονθ’ ἀρπαλέως, ἄκρον ἐφ’ ὕδωρ εὐδονθ’ ἀρπαλέως χώρου ἀφ’ Ἑσπερίδων γαῖαν ἐς Αἰθιοπῶν, ἵνα δὴ θοὸν ἄπμα καὶ ἵπποι ἐστᾶσ, ὄφρ’ Ἥως ἠριγένεια μόλη; ἐνθ’ ἐ πεβή(σεθ’ ἐ)ῶν ὀχέων Ὑπερίοος υἱός.”. Mimnermo, fr. 10 Diehl.

podrá ser hallada, y desarrollada filosóficamente, en el pensamiento que representa Heráclito de Éfeso (incluso, la filosofía del poema de Parménides presenta similitudes temáticas). En la concepción astronómica, hartamente difusa, que la tradición doxográfica nos brinda a tenor del filósofo de Éfeso, Diógenes Laercio<sup>776</sup> nos dice que Heráclito concebía los cuerpos celestes como cubetas o cazos de fuego; un fuego alimentado por la exhalaciones marinas, o oceánicas. Además, una idea de orden astronómico del todo innegable, y concisamente expresada, por la que el filósofo del λόγος manifiesta que el Sol está sujeto a medida<sup>777</sup>, ergo, es medible.

### **II.I.V.III.II.IV.III. Carro solar de Trundholm.**

De hecho, la idea del carro solar también la hallamos en la Europa septentrional, y no sólo en el Disco celeste de Nebra, sino que podemos verla de manera muy elaborada en el llamado Carro solar de Trundholm, Dinamarca. Este artefacto data del 1300 a. C. Es una estatua, con distintos elementos; un carro, ruedas de cuatro radios, un caballo y un disco solar que muestra, en lo que queda de él, distintas sucesiones de patrones de símbolos realizadas al repujado. Realizada sobre cobre y oro, tiene una altura total de 59 cm. Así, la idea del carro solar, cóncavo, no sólo está latente entre los helenos o los egipcios, sino que entre las gentes del Norte de Europa también se hallaba presente. ¿Quién influyó a quién? Una cosa parece, al menos, clara e indudable, tras el envoltorio mítico de cualquiera de esas tradiciones subyace cierta inquietud fundamentalmente empírica compartida. *“En Egipto se creía que el Sol viajaba de oeste a este en un barco a través de las aguas subterráneas y esta creencia puede o no haber sido el origen de la narración griega; de todos modos, es posible que la elección de una taza o cuenco se*

---

<sup>776</sup> Cfr. Diógenes Laercio IX 9-10 (DK 22 A 1)

<sup>777</sup> Cfr., Plutarco, *De exil.* II 604 A ; Aristóteles, *Meteor.* B 2, 355 a 13.

base en la forma redonda del Sol y que sugiera una fundamentación empírica y no mitopoyética solamente.”<sup>778</sup>.

**Figura 82**<sup>779</sup>:



Hay que tener en cuenta que para los egipcios el ciclo diario del Sol se comparaba con el ciclo de la vida y de la muerte. El Sol (RA) nace en el este y tras recorrer el cielo en la barca *mandyet* muere en el reino de los muertos, el Duat. Los egipcios dividían el día en veinticuatro horas; en las doce horas diurnas Ra surcaba el cielo con la barca antes mentada. El periplo de Ra no conoce el descanso, cuando llega a la parte de su travesía que transcurre por el inframundo, el dios solar cambiará de barca, y, ahora, embarcará en la barca *mesektet*. No es extraño que la barca, y no el carro, sea el icono cultural egipcio del periplo solar, al fin y al cabo, esta civilización era de tendencia marcadamente fluvial, debido al gran río Nilo y a su no menor y caudalosa providencia. En verdad, también podemos hallar la posible fuente originaria del motivo de la embarcación, o carro, solar, en el Megalitismo; señala la historiadora y arqueóloga Raquel Lacalle, al respecto de la supulturas de ese tiempo: “*El túmulo de tierra que*

<sup>778</sup> Kirk, G. S., Raven, J. E., Scholfield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. I. Los precursores de la cosmogonía filosófica.* p. 33. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>779</sup> **Figura 82:** Carro Solar de Trundholm. Museo Nacional de Dinamarca. Imagen: Malene Thyssen.

*cubre la sepultura emula la idea de la montaña y la caverna, quizás un eco o traslación de la primigenia caverna mítica paleolítica. En ella se emula el viaje solar al inframundo, al internarse en el seno de la tierra, por la Diosa Madre. Este viaje es representado metafóricamente por medio de embarcaciones, a través del tema mítico de la caza de ciervos o con la marcha de cuadrúpedos (équidos) o carros. ”<sup>780</sup>. Señaladas estas cosas, vamos a proseguir nuestro análisis sobre los Sombreros de oro.*

#### **II.I.V.III.II.IV.IV. Sombreros-Calendarios de oro (II).**

Así que vamos a mostrar los otros Sombreros-calendarios de oro que nos restan por estudiar. Nos referimos al Sombrero de oro de Avaton, Francia, y, al Sombrero de oro de Schiffersadt, Alemania

**Figura 82**<sup>781</sup>:



<sup>780</sup> Lacalle Rodríguez, R. (2011) *Los símbolos de la prehistoria. Mitos y creencias del Paleolítico Superior y del Megalitismo europeo. X. Modelo interpretativo del arte megalítico. El viaje Solar al Más allá.* p. 373. Almuzara. Cordoba, 2011.

<sup>781</sup> **Figura 81:** Sombrero de oro de Avaton. Imagen: *DES Antiquites Nationales, Saint-Germain-en- Laye.* Licencia Crative Commons.

El artefacto hallado en Francia está datado a mitad de la Edad del Bronce, entre el 1500 al 1250 a C. Fue hallado en 1844 al norte de Pottiers, en la aldea de Avanton. El objeto fue dañado y no lo conservamos entero. Tiene un peso de 285 g, y una altura de 55 cm.

**Figura 83**<sup>782</sup>:



El otro Sombrero de Oro, el de Shifferstadt, fue hallado en 1835, en el sudoeste de Alemania. Su datación lo hace, junto con el de Avanton, de todos los Sombreros uno de los más antiguos, *circa* 1400 al 1300 a. C. Por la manera en que fue enterrado, se deduce que se siguió el mismo *modus operandi* que con sus “hermanos”, a saber, fue sumido en posición vertical, a un 60 cm de profundidad, protegido por una losa arcillosa, con tres ejes de cobre que sustentaban el artefacto en cuestión El Sombrero de Oro de Shifferstadt<sup>783</sup> está realizado sobre una pieza de oro de 350 g. Su espesor medio, a excepción del ala, que es, con mucho, más fina, va de 0, 2 a 0, 25 cm. Presenta






---

<sup>782</sup> **Figura 82:** Sombrero de oro de Shifferstadt. Imagen: DerHexer. Expuesto en el Museo histórico del Palatinado de Speyer.

<sup>783</sup> Cfr. *supra* notas 782 y 785.

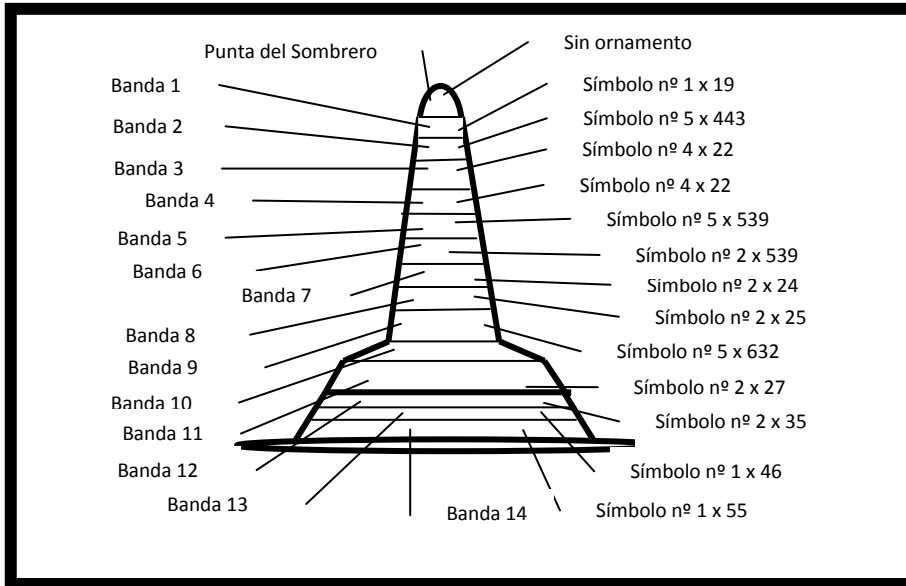
símbolos y ornamentos dispuestos en filas y en franjas, o bandas radiales. Los símbolos, que han sido repujados, al igual que en sus homologos, representan una secuencia de patrones esquemáticos, asociados con registros astronómicos con funciones de calendario. La punta del sombrero, al contrario que los demás Sombrero de oro, está sin ornamentar, pues no presenta estrella alguna. El eje del cono es más corto que el de su congéneres. Tiene una altura de 29, 6 cm y su diámetro ronda los 18 cm, su ala tiene un ancho de 4,5 cm. En él volvemos a encontrar, como veremos a continuación, el mismo tipo de patrones, a saber, semiesferas, círculos concéntricos, discos, etc., que hallamos en los sombreros de Berlín y el de Ezelsdorf. Vamos a representar esquemáticamente el Sombrero-calendario de oro de Shifferstadt.

**Tabla 2<sup>784</sup>: Tabla de los Símbolos representados en el Sombreo de Shifferstadt.**

1		Hallamos este símbolo 19 veces en la banda primera; 46 veces en la banda decimotercera; 55 veces en la banda decimocuarta.
2		Hallamos este símbolo 24 veces en la banda sexta; 25 veces en la banda séptima; 27 veces en la banda décima, 35 veces en la banda undécima.
3		Hallamos este símbolo 35 veces en la duodécima banda.
4		Hallamos este símbolo 22 veces en la banda tercera; 22 veces en la banda cuarta
5		Hallamos este símbolo 443 veces en la banda segunda; 539 veces en la banda quinta; 632 en la banda novena.

<sup>784</sup> Realización propia.

**Figura 84**<sup>785</sup>:



Hay que señalar que existe un quinto Sombrero, quizás, mejor mentado como: “casco”. Similar a los Sombreros de oro centroeuropeos, pero hallado en España, concretamente, en La Coruña, Galicia, nos referimos al “Casco de Leiro”.

**Figura 85**<sup>786</sup>:



<sup>785</sup> **Figura 84:** Representación esquemática del Sombrero de oro de Shifferstadt. Realización propia.

<sup>786</sup> **Figura 85:** Casco de oro de Leiro. Actualmente expuesto en Museo Arqueológico e Histórico de San Anton, A Coruña. Imagen: Carlos de Paz. Licencia Creative Commons.



Datado al final de la Edad del Bronce, entre el 1000 y el 800 a. C., está hecho sobre una pieza de oro. Tiene un diámetro de 19,5 cm, y, una altura de 15 cm; su peso es de 270 g. Los símbolos pictogramáticos que aparecen repujados en el Casco de oro, son, acorde con lo que hemos estudiado hasta ahora, claramente, secuencias de patrones simbólicos de función calendaria, claramente, por su tamaño y número reducido de símbolos, podemos pensar, que el Casco de Leiro mide un ciclo astronómico menor que los que miden los Sombreros-calendarios de oro centroeuropeos. Además, hay que subrayar que estos utensilios, ora los cuatro sombreros centroeuropeos, ora el Casco de Leiro, deben ser puestos en relación con otros utensilios hallados por otras partes de España y del resto de Europa, pertenecientes al periodo final de la Edad del Bronce, y anteriores a esta Edad, en algún caso. Nos referimos a la Capa de oro de Gales, a los Cuencos de oro de Axtroki, País Vasco, y, al Tesoro de Villena, en Alicante, del cual sólo hacemos mención, pues los cuarenta y nueve objetos que éste alberga son brazaletes, cuencos, frascos, botones y remates varios.

Los Cuencos de oro de Axtroki, Guipúzcoa, hallados en 1973, están expuestos en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid. Pertenecen al final de la Edad del Bronce, datados entre el 1200 y el 800 a. C., al igual que el Casco de Leiro y el Tesoro de Villena; además del aspecto cronológico compartido, estos objetos arqueológicos presentan la misma ornamentación y misma técnica de elaboración (como los Sombreros de oro centroeuropeos). En los denominados “Cuencos” podemos ver algunos de los símbolos que hemos estudiado anteriormente en los Sombreros de oro, además, uno de los “cuencos”, A., presenta en su base una estrella de cuatro puntas (recordemos que el Sombrero de oro de Berlín y el de Ezeldorf-Buch, en sus topes, también representaban estrellas, de ocho y de diez puntas, respectivamente). Están realizados sobre oro y trabajados al repujado. Así, debemos expresar que, quizás, en vez de hablar de

“Cuencos” deberíamos hablar de “Birretes”, pues por sus dimensiones, altura y diámetro, éstos son perfectos para cubrir un cráneo humano (como ocurre con el Casco de Leiro). A esto hay que añadirle que los pictogramas que presentan son iguales a algunos de los símbolos de los Sombreros-calendarios centroeuropeos. Quede esto expresado.

**Figura 86**<sup>787</sup>:



**A.**

**B.**

La denominada Capa de oro de Gales, con más precisión mentada como “Capa de oro de Mold”, datada entre el 1900 y el 1600 a. C. es, hasta la fecha, un objeto singular y único en su tipo. Hallada en el monte Bryn yr Ellyllon, en la galesa Mold, cerca del río Alyn, en el año 1833. La capa vestía los restos de un cadáver, que a su vez se encontraba dentro de un sepulcro de piedra. Según los arqueólogos, la capa era un ornamento ceremonial, y el cadáver, presumiblemente, los restos de algún tipo de sacerdote o autoridad cultural.

---

<sup>787</sup> **Figura 86:** Cuencos de oro de Axtroki. Museo Arqueológico Nacional, Madrid. *Circa* 1200-800 a.C. A. Altura 9, 5 cm; Diámetro: 19, 7 cm. B. Altura: 10, 5 cm; Diámetro 21,3 cm. Imagen: Luis García. Licencia Creative Commons.

**Figura 87<sup>788</sup>:**



Hasta aquí hemos visto una serie de objetos arqueológicos, que tienen relación, en mayor o menor medida entre sí. Esta relación, o, mejor expresado, estas relaciones son de modo, forma y uso. Todos ellos, sin excepción, son considerados objetos culturales, ahora bien, el tipo de culto al que se asocian, el culto solar, y lunar, lleva implícito *per se* la observación astronómica, lo que implica que la civilización, o cultura común, que hacía uso y disfrute de ellos les otorgaba un uso doble, éste es, ceremonial y, digamos, sapiencial. Tanto la forma como el material en que son realizados son, si no idénticos, sí similares: repujado y aliación de oro. Algunos de ellos, caso de los Sombreros de oro (incluimos, en nuestro estudio, el Casco de Leira), según los trabajos<sup>789</sup> de Wilfred Menghin, y, los de Chistine Rink y Rahlf Hansen, son registros astronómicos que expresan los ciclos solares y los ciclos lunares y el ciclo de Metón, útiles para la predicción. Otros, caso del Disco celeste de Nebra, son utensilios

---

<sup>788</sup> **Figura 87:** Capa de oro de Mold. Circa 1900-1600 a. C. Hallada en Mold, Flintshire, País de Gales. *British Museum*. Imagen: David Monniaux, 2005. Licencia Creative Commons.

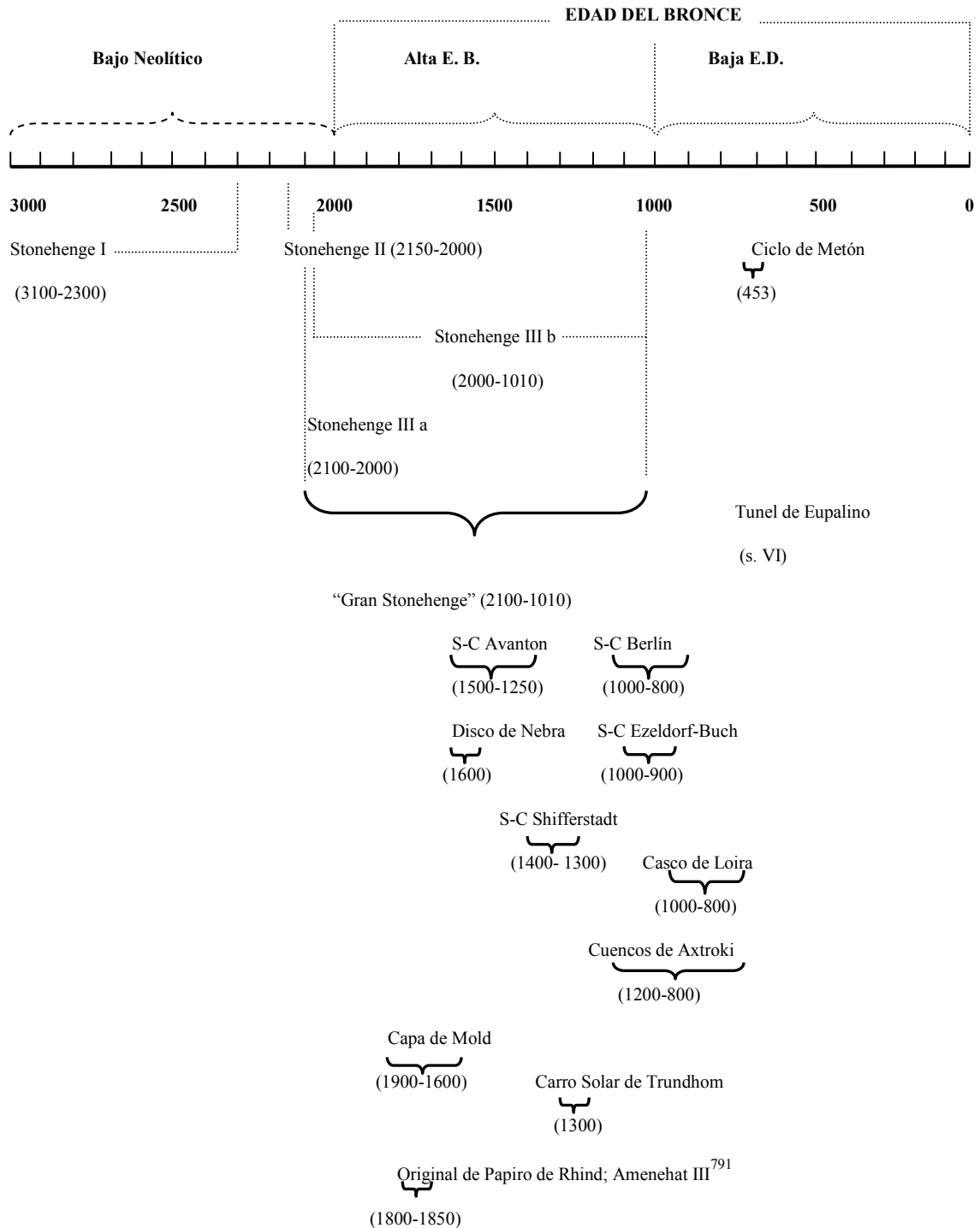
<sup>789</sup> Cfr. *supra* notas 766 y 767.

observacionales para usar junto a un marcador solsticial concreto, con los cuales pueden señalarse los solsticios y equinoccios. Otros, caso del Carro celeste de Trundhom o la Capa de oro de Mold, y, quizás, los Cazos de Axtroki (aunque éstos, por los patrones y la disposición simbólica que presentan, son del mismo género, a nuestro entender, que los Sombreros de oro y el Casco de Leiro, éste es: registros astronómicos predictivo), parecen ser objetos ceremoniales y de distinción. Todos estos utensilios fueron hallados sepultados en la Europa septentrional y central y en la península ibérica; su manufactura y uso están comprendidos en la ancha franja cronológica que delimita la Edad del Bronce, y deben pertenecer, aun a pesar de las distintas y alejadas ubicaciones donde cada uno de ellos fue hallado, a una misma cultura. De hecho, quizás podríamos ir un poco más allá en esta afirmación expresando que tales objetos pertenecen a la élite de ese grupo social; elite relacionada con la observación astronómica, y, por añadidura, a lo religioso.

Los Sombreros-calendarios de oro son, para nosotros, la respuesta a la pregunta que planteaba Chippindale, sobre cómo era posible mantener, generación tras generación, memoria de complejos registros astronómicos sin conocer la escritura. Todo eso lo hemos visto superado por los hombres, que bajo nuestro criterio, eran denominados por la tradición mítico-etnográfica helena con el adjetivo, un tanto vago, pero quizás, a la vez, muy certero, de “hiperbóreos”. Un pueblo transeuropeo que se extendió por buena parte de la Europa Occidental y Septentrional, y que tuvo su apogeo desde el vasto periodo que va del bajo Neolítico hasta el final de la Edad del Bronce. Observadores y conocedores de los astros, arquitectos, ingenieros, geómetras, matemáticos y artesanos. Vinculados, como estamos mostrando, y vamos a continuar viendo, con la religión de Apolo en Grecia. Constructores, en *“una isla frente a la Céltica*, de un *“notable”* templo-observatorio circular: Stonehenge. Si realizamos el ejercicio de confrontar

cronológicamente estos hallazgos con las fases constructivas de Stonehenge, y con algún otro dato de interés para el desarrollo de nuestro estudio, hallaremos lo siguiente:

**Figura 88<sup>790</sup>: Eje cronológico comparativo II**



<sup>790</sup> **Figura 88:** Eje cronológico comparativo. La abreviatura “S-C” equivale a “Sombreros-calendario”. Realización propia.

<sup>791</sup> Cfr. *supra* nota 101.

En primera instancia, hemos de reparar que en el segundo milenio a. C. en Stonehenge, en la alta Edad del Bronce, entre otras cosas, se da la utilización del denominado: “Triángulo de Pitágoras”, como hemos visto en el trazado del meridiano y de las direcciones cardinales en el lugar posicional donde se edificará el monumento<sup>792</sup>; además, hallamos en la construcción *henge* una geometría<sup>793</sup> de una complejidad sólo comparable con la posterior geometría de la Grecia clásica y helenística. Por otra parte, existe un problema matemático práctico egipcio<sup>794</sup>, obviamente, no demostrativo, datado en el 1800 a. C., por el que se denota el conocimiento, por parte de los egipcios, de la relación entre la hipotenusa y los catetos en un triángulo rectángulo. Podemos establecer que en la época del Faraón Amenehat III, tiempo en el cual se redacta el original que copia el papiro de Rhind<sup>795</sup>, se tiene el mismo conocimiento que tiene la cultura que erige Stonehenge de manera, dicho generalmente, sincrónica. Este conocimiento geométrico lo veremos empleado en Grecia en la última parte de la primera mitad del primer milenio a. C, concretamente, en el siglo VI (siglo en el que nace Pitágoras) y en la isla de Samos: el tunel de Eupalino.

En el plano astronómico, podemos observar que los más antiguos Sombreros-calendario de oro, el de Avanton y el de Shifferstadt, están realizados cuando el “observatorio” lítico de Stonehenge, así como con la rigurosidad de sus observaciones ya consolidadas y, por ende, comprobadas; época que nosotros fijamos al principio de la fase constructiva Stonehenge III a.<sup>796</sup>. Además, el hecho que estos objetos calendarios sean hallados en la Europa continental, nos invita a pensar en un grupo de gentes ducas en saberes astronómicos y religiosos (“señores del tiempo”) que cruzaron El canal de la Mancha, portando este conocimiento, que debe ser considerado, también, como una

---

<sup>792</sup> Cfr. *supra* Figura 61.

<sup>793</sup> Cfr. *supra* Figura 60.

<sup>794</sup> Cfr. *supra* Figura 9.

<sup>795</sup> Cfr. *supra* Figura 8.

<sup>796</sup> Cfr. *supra* Figura 53.

forma de poder, allende las islas británicas. Los Sombreros-calendario de oro de Berlín y el de Ezelsdorf-Buch, así como el Casco de Loira, distan en el tiempo, en relación con sus homólogos, aproximadamente, entre 400 y 300 años. Estos tres artefactos están manufacturados en la misma franja temporal, a saber, del 1000 al 900. El dato de que el Casco de Loira fuera hallado en Galicia, ya nos indica que aquellos hombres, y la cultura que representaban, se extienden hasta la península ibérica. Con lo cual volvemos a reiterar que nos hallamos ante una cultura transeuropea. Para recalcar esto que decimos, hay que considerar que los “Cuencos” de Axtroki son más antiguos que los dos Sombreros-calendarios y el Casco antes mencionados. De hecho, los “Cuencos” hallados en Euskal Herria son doscientos años más antiguos que el Casco de Loira, en A Coruña, casi al otro extremo, hacia el oeste, en la península ibérica. ¿Indica esto que desde un primer establecimiento por tierras vascas, a lo largo de dos siglos, esta cultura transeuropea se irá desplazando por la península íbera?

Podríamos conjenturar, en vistas a lo argumentado hasta ahora, que desde el segundo milenio hasta casi entrada la Baja Edad de Bronce, un poco más de mil años, este pueblo, o élite, que erige Stonehenge, durante generaciones, van a realizar una emigración por la parte occidental, tanto al norte como al sur, de Europa. ¿Iban viajando estos hombres, quizás, para cerciorarse de que sus mediciones y observaciones astronómicas eran las mismas en otras latitudes, y, por ende, válidas para otras partes de Europa? ¿Querían verificar *in situ* si los astros “bailan” de la misma manera y al mismo ritmo en otros lugares? Presumimos, como ya hemos expresado, que no estamos hablando de grandes grupos humanos, sino, más bien, de un reducido grupo de hombres, tal vez familia, tal vez casta, tal vez tribu, pero pocos. La diseminación de los objetos arqueológicos por ciertas partes de Europa, la vinculación de estos artefactos con lo astronómico, su escasez, así como en la artesanía empleada en la realización de

los mismos y la forma común de ser enterrados y preservados en el tiempo nos habla, sin ninguna duda, de un mismo grupo étnico-cultural. Estas gentes debieron darse a la interrelación pacífica con los pueblos autóctonos que habitaban las tierras a las que aquéllas llegaban. Cien años más antiguo que los “Cuencos” de Axtroki resulta el Carro solar de Trundholm, único en su índole, pero con un disco solar, también de oro y con símbolos repujados, eso sí, al norte de la vieja Europa. Mención aparte merece el Disco celeste de Nebra<sup>797</sup>, en tanto este utensilio astronómico, distintamente a los Sombreros-calendarios, pues éstos sólo son registros astronómicos, tiene la peculiaridad de ser un útil marcador solar, lunar, y, al parecer, solsticial<sup>798</sup>, que se empleaba teniendo como referente un lugar físico. Cabe preguntarse: ¿se utilizó este tipo de Disco para la ubicación del emplazamiento de Stonehenge? Sea como fuere la respuesta a esta pregunta, el Disco de Nebra es más antiguo que cualquiera de los objetos de los que hemos hablado hasta el momento, a excepción de la Capa de Mold, datada entre el 1900 y el 1600 a. C., en la que encontramos la misma técnica de repujado y laboriosidad del oro que vamos a encontrar en los demás artefactos (a excepción del Disco celeste de Nebra que está realizado por entero en cobre, y no presenta los símbolos que los demás objetos muestran). Por la antigüedad de la Capa, así como por el trabajo de repujado del oro y por su ornamentación, podemos conjeturar que son las islas británicas el foco de proyección de los demás objetos, al menos, intelectualmente y artesalmente.

Por tanto, dicho lo dicho, podemos afirmar que el denominado Ciclo de Metón, que los griegos conocerán en el 453 a. C., era conocido por ciertos hombres de la Europa Occidental; las piedras, los artefactos y Diodoro Sículo, cada uno a su manera, así nos lo dicen a las claras. Stonehenge nos muestra que los hombres que lo pensaron y construyeron conocían los movimientos astronómicos del Sol y de la Luna. Pensar que

---

<sup>797</sup> Cfr. *supra* Figura 79; Figura 80; Figura 81.

<sup>798</sup> Podemos leer en la *Odisea* 15, 403-404, sobre cierto lugar que es un marcador de los solsticios: “νήσός τις Συρίν κικλήσκειται, εἴ που ἀκούεις, Ὀρτυγίης καθύπερθεν, ὅθι τροπαὶ ἠελίου.”



tal demostración de inteligencia, no sólo astronómica sino también geométrico-matemática, no es tal, sino, más bien, fruto del azar o, si se prefiere, de la casualidad, nos parece que es pensar muy erróneamente. Entender los movimientos astronómicos luni-solares implica *per se*: observación, comprensión y conceptualización de los mismos. Además de todo esto, a estos hombres les fue necesario, obviamente, la experimentación para constatar que estos movimientos eran cíclicos, esto es, invariables en su comportamiento astronómico, así como para sonsacar, por añadidura, las necesarias conclusiones de los efectos de estos ciclos en la Tierra y sobre los seres que la pueblan, v.g., solsticios, equinoccios, estaciones, ciclos menstruales, ciclos de reproducción animal, mareas, tiempos óptimos, y los que no, para darse a la navegación, etc. La importancia del Sol y la Luna en aquellos tiempos, obviamente, debió otorgales la categoría de divinidades, pero no hay que desdeñar que esta concepción, no debió ser para todos aquellos hombres; unos, los menos, guiaban y conocían, y otros, los más, eran guiados y, posiblemente, construían. Debemos resaltar la exactitud de las observaciones astronómicas, y, si aceptamos las tesis de Menghin, la de los registros que aquéllas originaron, que en algunos casos tienen como sujeto de observación fluctuaciones astronómicas, a veces mínimas, que se dan en periodos de tiempos bastante extensos. Recordemos que el transcurso de un año las posiciones del orto y del ocaso solar se mueven aparentemente a lo largo del horizonte, así, éstas alcanzan su punto más meridional durante el solsticio invernal, desplazándose hacia el norte progresivamente cada día hasta el solsticio estival, momento en que el ocaso del Sol alcanza su punto más septentrional. El ocaso y orto lunar siguen un comportamiento similar al solar, con la salvedad manifiesta de que el ciclo Lunar, en su movimiento norte-sur, es mensual. Pero la Luna presenta otro ciclo, que está superpuesto al ciclo mensual lunar, éste es, el lunasticio que se da cada 18,6 años. Todos estos ciclos están recogidos en Stonehenge,

además del ciclo Metónico. Por una cuestión de facilidad de observación, podemos establecer, inequívocamente, que estas observaciones se fueron dando en relación a la menor o mayor medida temporal que abarca cada uno de estos ciclos, así el ciclo lunar, mensual, tuvo que ser el primer ciclo reconocido por los observadores que erigieron Stonehenge, endespués, el solar, y, así, consecutivamente, hasta observar el Lunasticio y el metónico. Sin duda los solsticios y las paradas, mayor y menor, lunares, por su carácter cíclico e invariable, fueron la piedra angular de la astronomía de los “astrónomos” de Stonehenge, su mayor, crucial y más fructífera observación. Como tampoco debe haber duda en pensar que fue la Luna el primer objeto de observación-adoración de aquellas gentes.

No obstante, tras la astronomía, la geometría, los calendarios en sombreros dorados cónicos, tras todas estas cosas que decimos, y nos dicen, sobre Stonehenge, cabe advertir, quizás, que la clave para entender el verdadero significado de lo que representa el monumento lítico que estudiamos está en las fuerza humanas, en las fuerzas sociales, en la comunidad que el notable monumento circular implica. El trabajo duro que exige la construcción del templo (no olvidemos que éste pertenecía a un vasto complejo ceremonial) nos habla de necesidades, de relaciones, de tradiciones que cambian, dramáticamente, dando pie a otras nuevas, o lo que es lo mismo, a un profundo cambio social, nos habla de estratos y sustratos, de problemas, de soluciones, en definitiva, nos habla de unos hombres actuando en un contexto histórico crucial para ellos, y, por extensión, para la historia del hombre occidental.

Recordemos que el monumento que ocupa nuestros estudios en estos momentos, comienza con la fase Stonehenge I<sup>799</sup>, casi al final del Alto Neolítico, año 3.100, extendiéndose hasta el 2.300 a.C. Las siguiente fases: II, III a., III b., se iran sucediendo,

---

<sup>799</sup> Cfr. *supra* Figura 43.

en un periodo de mil años, con mucha más celeridad entre ellas, que todas ellas en sucesión en relación con la primera fase. De hecho, entre la primera fase y la segunda fase se darán ciento cincuenta años en los que Stonehenge permanece inalterado, sin acción de construcción o remodelación sobre él, en concreto, del 2.300 al 2.150, año éste en el que se data el comienzo de la segunda fase constructiva<sup>800</sup>. Ese lapso de tiempo nos habla a las claras de que Stonehenge I cumplió una función, y que tras ciento cincuenta años, al parecer, será necesario cubrir necesidades distintas con nuevas funciones, ergo, Stonehenge será remodelado. Sin embargo, las fases constructivas de Stonehenge no deben ser vistas, cosa, por otro lado, comprensible de ser observada así en un primer análisis, como la prueba de un proyecto demasiado titubeante y febril en la consecución de su realización, aparentemente abandonado y retomado, arbitrariamente, en el tiempo. Es todo lo contrario, si se tiene en cuenta la franja temporal sobre la que Stonehenge se hará realidad, como bien señala Chippendale: “(...) veremos la cosa de manera muy distinta: veremos que el recinto sagrado fue foco central de ritos y ceremonias durante un periodo de más de sesenta o setenta generaciones.”<sup>801</sup>. Y, además, sin ser nunca abandonada su ubicación; dato a no olvidar ni descuidar; la sacralidad e idoneidad situacional para la observación astronómica de este emplazamiento son idesligables en importancia y relación.

Podríamos señalar que es el hombre del Neolítico el que comienza la gesta de Stonehenge; el hombre de la edad del Bronce, la culminará. Éste no va a abondar la tierra sagrada, ni los monumentos de sus ancestros neolíticos, más bien, lo va a transformar todo, proyectándose, él y su nueva forma de sociedad, hacia un nuevo futuro, sobre un presente que modificará profundamente los cimientos sociales heredados del pasado. Esta transformación es el relato de un profundo y crucial cambio

---

<sup>800</sup> Cfr. *supra* Figura 45.

<sup>801</sup> Chippendale, , C. (1983) *Stonehenge. En el umbral de la historia*. 17. *Stonehenge: Lo que sabemos*. p.319. Traducción Jesús Pardo. Destino. Barcelona, 1989.

en la ordenación de la sociedad, una alteración de los elementos, en jerarquía y significado comunitario, sobre los que se institucionaliza o fundamenta la comunidad en su interdependencia práctica, en sus convenciones comunes y en su normativización colectiva. Todo cambio es, y puede llegar a ser, comprensible, pero también es, inseparablemente de la comprensión del mismo, narrable. El cambio altera el pasado, así, toda narración del mismo es el relato de un acaecimiento transformador irrecusable. Por ende, hay que ver el presente del hombre del Neolítico, que será el pasado del hombre de la Edad del Bronce, para ver aquello que será transformado.

Es incuestionable que el fin de la Era Glacial va a suponer para el hombre europeo prehistórico un periodo de grandes cambios y transformaciones en todas las facetas fundamentales en la vida de las sociedades prehistóricas, incluidas, por supuesto, las creencias. De Hecho, el hombre neolítico sufrió una dinámica de cambio social muy acelerado, si se compara con las que vivieron las muchas generaciones ancestrales que le antecedieron. Del Paleolítico, la franja temporal histórica más extensa en Europa, al Epipaleolítico/Mesolítico, las sucesiones y transformaciones de las sociedades humanas se darán muy dilatadamente en el tiempo. Del comienzo del Neolítico al Epipaleolítico/Mesolítico se dan unos siete mil años. Podemos considerar que Europa estaba plenamente envuelta en el Neolítico en el cuarto milenio a. C., y es desde ese momento en el que vamos a encontrar un fenómeno cultural que va a traspasar los límites temporales que comprenden el Neolítico, extendiéndose por el Calcolítico, así como por la Edad del Bronce, nos referimos al megalitismo, al que nuestro objeto de estudio: Stonehenge, pertenece, siendo, posiblemente, la mayor proeza de este periodo. Así, el hombre del Neolítico se ve arrojado a los cambios sociales a una celeridad desconocida para sus ancestros; desde que éste se ve abocado a la agricultura, su vida será radicalmente distinta a la del cazador-recolector paleolítico. El hombre del

Neolítico se enraizó en la tierra, se sofisticó socialmente, en tanto las tareas de la agricultura le permitieron tiempo de inactividad. Es este el momento en que aparecen los megalitos, las tumbas circulares, monumentos *henge*, etc. Éste es un fenómeno muy identificativo de la Europa Occidental de aquellos tiempos. Las tumbas de los túmulos, que son individuales, nos hablan de individuos que son enterrados en el reconocimiento de lo que llegaron a ser y representar en vida. Estas tumbas individuales, mientras que en el Alto Neolítico y en el Paleolítico los enterramientos fueron comunitarios<sup>802</sup>, eran el reflejo de una forma de vida en transformación. En los tiempos de los túmulos funerarios individuales, se manifiesta el cambio del orden y concepción antigua, la propia a los ancestros, en la que primaba el colectivo por encima del individuo, a otro modo de orden social en el que el individuo, o algunos individuos, está diferenciado, elevado, del resto de su grupo, por estatus y relevancia. Muchos de los objetos que hallaremos en estos túmulos refieren, de manera general, la sofisticación de lo social, así como que ciertos individuos atesoraban para sí grandes “fortunas”, como también nos indica el grado elevado de procedimientos en técnicas artesanales alcanzados en aquellos tiempos por aquellos hombres. Además, a esto debemos sumarle que estas gentes eran muy capaces, como hemos visto con suficiencia, de observar y conocer los movimientos astronómicos con un grado de “ciencia” altamente sofisticado.

Así, podemos remarcar que entre el tercer milenio y el segundo milenio a. C., un mundo nuevo impacta sobre las viejas tradiciones de un mundo ancestral, que aún subyaciendo en algunos aspectos en esa “nueva vida”, será transformado completamente. Otro hecho a valorar, a tenor de estas grandes transformaciones, es el considerar que el mismo tipo de objetos arqueológicos, caso de la alfarería,

---

<sup>802</sup> “Las tumbas colectivas fueron consideradas propias de sociedades tribales igualitarias, a partir del uso múltiple o colectivo de las tumbas, asignándoles el papel de cementerios de la comunidad.” Lacalle Rodríguez, R. (2011) *Los símbolos de la prehistoria. Mitos y creencias del Paleolítico Superior y del Megalitismo europeo*. VII. *El fenómeno Megalítico y su arte*. 2. *La problemática en torno al Megalitismo*. p.324. Almuzara. Córdoba, 2011.

encontrados por todo lo ancho de la Europa Occidental nos indica la existencia de una cultura, o civilización, transeuropea. Esto también está sugerido, por las formas de enterramiento comunes e iguales por toda esta parte de Europa. Al borde de la Europa occidental vemos un flujo de objetos, construcciones, innovaciones e ideas; es a este contexto transformativo civilizatorio al que pertenece Stonehenge. Este monumento lítico sin par es, además de un “observatorio” astronómico, un templo, un recinto sagrado en tierra sagrada. Por ende, Stonehenge es el testimonio cultural de la transformación que estamos analizando, en lo que a las creencias religiosas se refiere.

Hay que observar, por otra parte, que en el Paleolítico las comunidades son esencialmente cazadoras-recolectoras, ahora bien, estas comunidades parecen que dividían las tareas de una manera un tanto desigual, por un lado, el hombre se dedicaba a la caza, y, por otro lado, la mujer se ocupaba de todo lo demás. Esto implica que el papel vertebrador y consolidador de aquellas sociedades grupales era, en gran medida, el que representaba y fungía la mujer, además, tenemos que considerar que en estas comunidades sociales paleolíticas la división social jerarquizada no era muy marcada, a excepción, posiblemente, de las propias al género y a los grupos de edades similares: jóvenes, adultos, ancianos, etc. Por otro lado, en lo que a las creencias religiosas se trata, hemos de pensar que el arte y lo sagrado del Paleolítico están estrechamente vinculados. La arqueóloga de la Prehistoria Raquel Lacalle<sup>803</sup> (autora que vamos a seguir en esta parte de nuestro estudio, hasta que se indique lo contrario) señala que este arte de expresión religiosa paleolítica es de marcada propensión simbólica y de tono escatológico, sin descuidar, no obstante, otras acepciones tonales de la misma, como sería la Magia Empática rupestre. Esta religión era transmitida culturalmente y culturalmente de generación en generación, pero en estas creencias no solo primaban lo

---

<sup>803</sup> Lacalle Rodríguez, R. (2011) *Los símbolos de la prehistoria. Mitos y creencias del Paleolítico Superior y del Megalitismo europeo*. Almuzara. Córdoba, 2011.

escatológico, sino que el culto astronómico era esencial en el acervo de creencias y tradiciones del Paleolítico. La Luna y el Sol, de alguna manera, eran los componentes de cierta dualidad divina, además de posibles símbolos de lo femenino y lo masculino, respectivamente. Además, el culto a las fuerzas de la naturaleza, y a la naturaleza en sí, así como la existencia de sofisticados ritos nos indican que el cuerpo tradicional de creencias del hombre paleolítico estaba fuertemente estructurado y consolidado en el largo periodo temporal que comprende el Paleolítico. Según Lacalle<sup>804</sup>, la religión primitiva naturalista irá siendo transmitida tradicionalmente a las demás generaciones posteriores, y uno de sus vestigios más característicos es el Mito, que es un método arcaico de transmitir en un relato la concepción primitiva del cosmos, la sociedad y la naturaleza.

Las creencias sagradas y religiosas del Paleolítico Superior se plantearán los mismos enigmas y misterios que están presentes en otros sistemas religiosos que las épocas traerán; en esencia, la religión primitiva paleolítica era una explicación sistematizada de la realidad desde el prisma de la creencia religiosa, ésta es, primordialmente, cosmología y especulación a tenor de los suprahumano: lo divino; señala Lacalle al respecto: *“E.B. Taylor propueso como definición para la religión “la creencia en seres divinos”. J.G. Frazer la considera una “propiaciación de los poderes superiores al hombre”. Para Durkheim las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que surgen en el seno de grupos reunidos, destinados a mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de ese grupo. No hay religión que nos sea a la vez una cosmología y una especulación sobre lo divino. Si la filosofía y la ciencia han nacido de las religiones es, (...), porque la misma religión ha comenzado a cubrir las funciones de*

---

<sup>804</sup> *Ibid*, II. *Mito y religión*, pp.38-40.

la ciencia y de la filosofía.”<sup>805</sup>. Las creencias sagradas y religiosas del Paleolítico Superior se plantearán los mismos enigmas y misterios que están presentes en otros sistemas religiosos que las épocas traerán. En esta creencia religiosa paleolítica, los astros y el concepto de espíritu, y el da la divinidad creadora son primordiales<sup>806</sup>. La deidad adorada es creadora, es femenina<sup>807</sup>, es madre, es naturaleza, es “La Diosa”. Esta diosa- madre-naturaleza es el centro de todo el entramado cultural paleolítico. Los astros eran la manifestación epifánica más superior de la madre naturaleza, y su influencia la prueba, tanto empírica, como sagrada, de la interrelación y dependencia de todas las formas que anima la naturaleza, entre ellas y con ésta.

Lacalle<sup>808</sup> señala que la Diosa paleolítica era una divinidad creadora-maternal, fuente de la vida y de la muerte, de la fecundidad, protectora de los clanes-tribus y de los animales. Así, la feminidad es reconocida, en el Paleolítico, como una potente fuerza mágica-divina. La Diosa simboliza el ciclo continuo de nacimiento y muerte, y de renacimiento. Todos los opuestos están en ella: creación-destrucción; masculino-femenino, etc. Es concebida como unidad primigenia; ella es el símbolo de lo inmortal y de su misterio. Dice Raquel Lacalle: *“Según se desprende del análisis del material paleolítico, en el momento en que tenemos constancia por primera vez de ideas religiosas por parte del hombre prehistórico, se concibe una deidad creadora como*

---

<sup>805</sup> Ibid, 3. *¿Qué es religión?* p. 39.

<sup>806</sup> “La religión primitiva se construye en base a diferentes conceptos integrados. La teoría del espíritu o del espectro puede explicar algunos aspectos de la religión primitiva, pero no todos, y puede ser compatible con la noción de deidades o seres superiores astrales intangibles.” Ibid. VII. *Las ideas religiosas en el paleolítico superior*. pp. 311-312. “Este tipo de creencias basadas en una divinidad creadora no es incompatible con la creencia en el alma o espíritu que anima los cuerpos. Más bien podemos decir que en el contexto del Paleolítico Superior ambas nociones son simultáneas y se interpenetran.” Ibid. p. 314.

<sup>807</sup> La importancia de lo femenino, mucho tiempo después del Paleolítico, es rastreable en los “lugares del saber” más insospechados. “Todos los personajes que Parménides encuentra en su poema son mujeres o niñas. Incluso los animales son hembras, y recibe lecciones de una diosa. El universo que describe es femenino; y si este poema de un varón representa el punto de partida de la lógica occidental, algo muy raro le ha sucedido a la lógica para que haya terminado tal como está ahora.” Kingsley, P. (1999) *En los oscuros lugares del saber. Primeros pasos*. p. 51. Traducción Carmen Francí. Atalanta. Girona, 2006.

<sup>808</sup> Lacalle Rodríguez, R. (2011) *Los símbolos de la prehistoria. Mitos y creencias del Paleolítico Superior y del Megalitismo europeo*. 6. *La religión paleolítica*. Almuzara. Córdoba, 2011.



*centro de culto, la Diosa, que se desdobra en múltiples manifestaciones. Esta Diosa, con toda probabilidad, debió concebirse de un modo panteísta, como Madre Naturaleza.”*<sup>809</sup>.

**Figura 89**<sup>810</sup>:



Las iconografías de la Diosa, según Lacalle, son variadas y ricas, compartidas y transmitidas entre etnias y religiones antiguas (llegando incluso su impronta hasta nuestros días). Cuando la iconografía de la Diosa se relaciona con elementos astrales, caso del Sol y la Luna, es debido a que ésta simboliza ideológicamente los ciclos astronómicos y, por añadidura, los estacionales; así, aspectos lunares como: creciente, llena y menguante; estacionales como: primavera, verano, invierno; vitales como: juventud, madurez y vejez, son vistos como un ciclo total *omniabarador*, en el que se

---

<sup>809</sup> *Ibid.* p. 313.

<sup>810</sup> **Figura 89:** Venus de Doni-Vestonice, Brno, República Checa. *Circa* 29.000-25.000 a. C. Altura: 111 mm. Anchura: 43mm. Imagen: Jbtv. Esta pieza no está expuesta al público. Licencia Creative Commons. Cfr. *supra* Figura 20, nota 181, p. 126.

establecen las siguientes relaciones: creciente, primavera, juventud; llena, verano, madurez; menguante, invierno, vejez.

Ahora bien, al llegar el Neolítico, con su cultura megalítica, puesta de manifiesto en el cuarto milenio y que llegará a su culmen en el tercer milenio, desapareciendo en la Baja Edad del Bronce, se detecta, precisamente por ese fenómeno megalítico, el comienzo de una acuciada diferenciación social, así como una sedentarización motivada por la ganadería y la agricultura, pero, también, por el culto a los difuntos, el culto a los espíritus ancestrales, en el que los megalitos parecen haber tenido un principal papel en la veneración de aquéllos. Esta nueva sociedad que trae el Megalitismo<sup>811</sup>, es una sociedad jerarquizada y muy compleja, en comparación a la “colectivista” e igualitaria sociedad paleolítica. La sociedad es transformada a un nivel superestructural; nuevas tendencias culturales son implantadas impactando sobre las viejas estructuras tradicionales de religiosidad y colectivismo igualitario. La sociedad será reorganizada en el fundamento de su estructura colectiva y en lo territorial bajo la consolidación de la economía agrícola y ganadera, la primacía de la diferencia social, la acumulación de bienes y de la sedentarización; este profundo proceso de transformación del orden primitivo halla su legítima divisa sancionadora en el culto a los ancestros.

Precisamente, los megalitos son signos del culto a los antepasados, advierte Lacalle: *“La construcción de estos monumentos se vincula con el culto de los antepasados y con todos los aspectos que se asocian con su veneración. Asistimos a un impulso del factor religioso como vínculo de cohesión social, probablemente por ser el medio de justificación ideológica de determinados grupos. Esta situación de desigualdad se sostiene a través del uso de mecanismos de coerción, constituyendo la religión, en esta fase, el medio a través del cual ciertos linajes, vinculados por su*

---

<sup>811</sup> *Ibid.* VIII. *El fenómeno megalítico y su arte.* pp. 317-381.

*origen con la divinidad, logran mantener estas condiciones sociales diferenciales. No se entiende la edificación de estos monumentos sin adjudicarles su función social, que no puede ser otra que la de legitimar la existencia de estructuras de poder (...)*<sup>812</sup>. De hecho, el culto a los antepasados, ensalzados por las tumbas individuales como nuevo hito cultural, deviene en el útil que permite la consolidación y mantención de ciertas familias como clase dominante, que hallaran justificación para tal orden de cosas en la raigambre de lo genealógico, como una de las nuevas fundamentaciones de la jerarquía social, o lo que es lo mismo: la desigualdad. Para Lacalle, el Megalitismo se enraiza en la Prehistoria, pero su influencia y entramado social se extiende y perfila hasta la Historia, esta impronta es visible en la religión, en la mitología, en la astronomía, y, nosotros incluimos, en la geometría, pues, a tenor de lo estudiado hasta el momento<sup>813</sup>, podemos afirmar que Stonehenge es el primer edificio, o construcción, en Europa donde vamos a ver desarrollado aquello que los egipcios denominaban “Triángulos de Isis”, y la tradición que nos educó a nosotros: “Triángulo de Pitágoras”.

Hasta aquí hemos mostrado las implicaciones histórico-sociales involucradas en el surgir de una construcción del calibre de Stonehenge, así como el estudio de éste. El hilo de nuestro estudio era la vinculación de un pueblo mítico denominado “Hiperbóreos” por los antiguos helenos con la religión apolínea, para ello hemos considerado, principalmente, como motor de nuestras pesquisas, por un lado, el denominado ciclo métonico y la sanción y postetad sacro-legal del templo de Delfos a los cambios de los calendarios entre los helenos, cambios que afectaban y configuraban las festividades helenas, y, por otro lado, parte de un texto de Diodoro Sículo, que recoge tradiciones mucho más antiguas, caso de la de Hecateo, en el que se trata sobre el pueblo Hipérboreo, y que da clara pistas de tal vincualción, la cual, someramente,

---

<sup>812</sup> *Ibid.* p. 318.

<sup>813</sup> Cfr. *supra* Figura 61.

podemos decir que es doble, a saber: cultural y astronómica. Pero para acabar este extenso apartado dedicado a los Hiperbóreos, vamos a tratar, y comparar, lo que nos queda por analizar del texto de Diodoro enfrentado con otra fuente doxográfica que aborda, también, el tema del pueblo mítico que estudiamos, nos referimos a Heródoto. Vamos a cotejar lo que nos dicen estos dos autores, pues cada uno de ellos vinculará a los hiperbóreos con los helenos, eso sí, de manera harto distinta. Comencemos con el de Halicarnaso.

#### **II.I.V.III.II.IV.V. Griegos e hiperbóreos.**

En el libro IV, 32 y ss. de los *Nueve libros de la Historia* trata Heródoto sobre los hiperbóreos y lo hace mientras está describiendo a los escitas y otros pueblos euroasiáticos. Sin embargo, según el padre de la historia, de todos los pueblos de Euroasia conocidos por él, y, de hecho, en contacto con las colonias helenas del ponto, de origen jonio, colonias del todo “fronterizas”, situadas mayormente en el Quersoneso Táurico, como serían: Fanagoria, Feodosia, Tanais, Olbia<sup>814</sup>, Eupatoria o Panticapea, sólo los denominados isedones tienen noción de los hiperbóreos, pues tal y como narra el relato de Heródoto, de todos los pueblos que habitaban aquellas regiones sólo ellos se habían aventurado hacia Boreas, esto es, hacia el norte. De los isedones sabemos menos que de los hiperbóreos (si es que de éstos, en verdad, sabemos algo), lo cual los hace tan míticos o más que aquéllos. Lo que nos importa a nosotros en esta parte de nuestros estudios, es que, en primer lugar, Heródoto relaciona a los hiperbóreos con la parte más septentrional de Euroasia, la cual según él es del todo inhabitable, por otro lado, el de Halicarnaso desconfía de la existencia de tal pueblo mítico. De hecho, en un giro de su narración, y para poder hablar de los hiperbóreos, el padre de la historia abandonará momentáneamente a los pueblos de la región escítica para, curiosamente, basar su relato

---

<sup>814</sup> Recordemos que será precisamente en la colonia jónica de Olbia donde será hallada la tablilla de hueso órfica y la inscripción apolínea de la cofradía del norte.

en fuentes helenas, concretamente, las basará en los delios, esto significa que lo que nos informa Heródoto sobre los hiperbóreos no proviene de allende la Hélade, sino de la misma Grecia. Dice Heródoto: “πολλῶ δέ τι πλεῖστα περὶ αὐτῶν Δῆλιοι λέγουσι, (...)”<sup>815</sup>.

Entre los Delios se narraban contactos de orden cultural con los hiperbóreos, todos relacionados con la diosa Ártemis y con celebraciones de orden agrícola vinculadas con el cereal. La Ártemis olímpica es la hermana melliza de Apolo y la mitología la hizo nacer en Delos<sup>816</sup>, lugar donde era adorada<sup>817</sup> junto a su divino hermano. Señala Grimal: “*Los antiguos interpretaban ya a Ártemis como personificación de la Luna (...) Su hermano Apolo era también considerado generalmente como personificación del Sol.*”<sup>818</sup>. Heródoto relata que los hiperbóreos ofrecían con asiduidad a la diosa del arco de plata unas ofrendas sagradas de trigo, éstas eran unos hacecillos de este cereal que representaban las primicias de la cosecha. Tal costumbre era antiquísima<sup>819</sup>, pues, al parecer, los Delios aseguraban que en una ocasión llegó una comitiva hiperbórea para ofrendar a la diosa tales ofrendas, esta delegación constaba de dos mujeres, y de cinco distinguidos hiperbóreos que servían de escolta a aquéllas. Heródoto recoge los

---

<sup>815</sup> Heródoto Δ. Μελλομένη XXXIII, 1, Textum secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitulum secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.

<sup>816</sup> Cfr. Il. XXI, 470-507; Hes., Teog. 918; Himn. Hom. a Árt.

<sup>817</sup> Aunque el centro de culto más relevante de Ártemis estaba en Éfeso, el culto a esta diosa en Delos era un culto Lunar, mientras que el efesio estaba más vinculado con la fecundidad femenina y lo orgiástico, y aunque ambos aspectos están, sin duda, relacionados, el matiz es importante. Señala el mitógrafo Robert Graves: “*La Doncella del Arco de Plata, a la que los griegos incluían en la familia olímpica, era miembro más joven de la Tríada de Ártemis. “Ártemis” era un título más de la triple diosa Luna (...) Su arco de plata representaba la Luna nueva. Pero la Ártemisa olímpica era más que una doncella. En otras partes, en Éfeso, por ejemplo, se le adoraba en su segunda persona, como Ninfa, una Afrodita orgiástica (...)*” Graves, R. (1955) *Los mitos griegos* v. I. 22. *Naturaleza y hechos de Ártemis*. P.102. Traducción de Luis Echávarri. Alianza. Madrid, 1993.

<sup>818</sup> Grimal, P. *Diccionario de Mitología griega y romana. Ártemis (Ἄρτεμις)* p. 54. Traducción F. Payarols. Paidós. Barcelona, 1981.

<sup>819</sup> Y no sólo entre helenos e hiperbóreos; en Levítico 23: 10, cuando Moisés expresa la voluntad de Dios en relación a la instauración de “Las fiestas periódicas”, leemos: “*Habla a los hijos de Israel, y tienes que decirles: “Cuando por fin entren en la tierra que se yo les voy a dar, y hayan segado su mies, entonces tienen que llevar una gavilla de las primicias de su siega al sacerdote.”*”. Traducción del Nuevo Mundo de las Santas Escrituras. Con referencias. Traducción al español. Watchtower Bible and Tract Society of New York, Inc. New York, 1987.

nombres por los cuales los Delios conocían a las mujeres: “Hiperóque”, y, “Laódice”; dice el de Halicarnaso: “(…) τὰς ὀνομάζουσι Δήλιοι εἶναι Ὑπερόχην τε καὶ Λαοδίκην.”<sup>820</sup>. Además, a los destacados cinco escoltas se les otorgó, digamos, un sobrenombre o título, a saber: “Περφερέες”: “guías”, o, “acompañantes”, a estos hombres se les tuvo, según Herodoto, una gran estima y veneración entre los Delios. “ἅμα δὲ αὐτῆσι ἀσφαλείης εἵνεκεν πέμψαι τοὺς Ὑπερβορέους τῶν ἀστῶν ἄνδρας πέντε πομπούς, τούτους οἱ νῦν Περφερέες καλέονται τιμὰς μεγάλας ἐν Δήλῳ ἔχοντες.”<sup>821</sup>.

Ahora bien, por lo que explica el de Halicarnaso, ni los cinco escoltas, ni las dos mujeres retornaron nunca a su mítica tierra más allá del Norte. Por los datos que se narran en el relato, podemos sonsacar algunas hipótesis; antes ya mencionamos una, sin explicar nada al respecto, nos referimos al momento en que expresamos que era muy antigua esta historia de los siete hiperbóreos entre los delios. Vamos a explicar ahora la razón de tal afirmación. Las dos mujeres murieron en Delos, y fueron enterradas con religioso honor en el templo de Ártemis; de hecho, gracias a Heródoto, podemos indicar la hipotética localización del doble sepulcro, a saber: “τὸ δὲ σῆμα ἐστὶ ἔσω ἐς τὸ Ἀρτεμίσιον ἐσιόντι ὑριστερῆς χειρός, ἐπιπέφυκε δὲ οἱ ἐλαίη”<sup>822</sup>. Así, estas mujeres fueron veneradas y honradas en relación directa a la diosa, pues fueron enterradas en un sepulcro, θήκη, en el interior del Artemision delio, entrando a la izquierda, donde con el tiempo creció un olivo. Heródoto escribe en el siglo V a C., lo cual nos debería permitir remontarnos, al menos, más allá de la Época Arcaica; a este respecto, pensemos que, aproximadamente, en el 543 a. C. Pisístrato hace purificar la isla, desenterrando a todos los muertos y llevando sus restos a otra isla cercana, además de no permitirse los

---

<sup>820</sup> Heródoto Δ. Μελομένη XXXIII, 3, Textum secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitulum secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.

<sup>821</sup> *Ibid.*

<sup>822</sup> *Ibid.*

nacimientos ni las defunciones en la Isla sagrada<sup>823</sup>. Según continúa explicando Heródoto, y he aquí donde podemos intuir un atisvo de antigüedad en el asunto, que al morir éstas mujeres y ser sepultadas en el templo de Ártemis se instauró cierta tradición que afectaba, especialmente, a la juventud delia. Consideremos que una tradición es un uso y costumbre que se ha constituido como parte identificativa e identitaria de la comunidad que la profesa, y ésta se conserva, consolidándose en el tiempo, gracias a la transmisión generacional de cierto patrón rememorativo que es considerado idóneo y óptimo como forma de sociabilización común aglutinadora (tradición es el pasado selecto convertido periódicamente en un conmemorativo presente reiterativo); las tradiciones pueden ser de varios tipos, en el caso de los Delios ésta era de orden piadoso, didáctico y cultural. Por ende, lo que nos explica el de Halicarnaso es la consolidación de tiempo ha de cierta costumbre de rancia fundación. Dicho esto, vamos a considerar de qué se trató tal tradición.

Por un lado, la tradición se vincula con los lazos matrimoniales entre jóvenes, al parecer, tanto el novio y la novia cortaban sus cabellos y los trenzaban juntos en derredor de un huso, como símbolo de la unión, siendo depositado aquél en el sepulcro de las hiperbóreas en el santuario de Ártemis. Además, cuenta Heródoto, sin especificar ni en qué momento se realizaba ni por qué, existía otra costumbre, ésta sólo afectaba a la juventud de género masculino, a saber, éstos se cortaban los cabellos y los envolvían junto a una hierba incierta (Heródoto, pensamos, parece mantener en secreto el nombre de la misma con su silencio predeterminado) para depositarlo ante el sepulcro. A primera vista, hallamos un nexo claro entre ambas formas de tradición, éste es, el corte del cabello<sup>824</sup> por motivo mágico-religioso. En el caso de la tradición

---

<sup>823</sup> Cfr. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, III, 104.

<sup>824</sup> Para una visión comparada de la relevancia del cabello y de la significación de su corte en distintas culturas antiguas: Frazer, J.G. (1922) *La rama dorada. Magia y Religión*. XXI. *Objetos tabuados*. 6. *Tabú*

matrimonial, parece que el leitmotiv venerativo consiste en mostrar simbólicamente el compromiso unitario de vida contraído, que será juramentado sacramente al depositar el huso, símbolo votivo, con los cabellos de los contrayentes unido ante el sepulcro de Hipéroque y Laódice. En lo que se refiere a la tradición de los chicos que cortan sus pelos y mezclan con una hierba que después ofrecen a las dos difuntas hiperbóreas veneradas, hemos de pensar que es una ofrenda de deprecación, podemos hipotetizar que, a lo mejor, se pretendía encontrar, con dichas artes, la joven idónea para un buen emparejamiento.

Otra hipótesis que nos permite pensar el relato de Heródoto, es la vinculación religiosa entre los hiperbóreos y los delios. Ártemis era, entre otras divinas cosas, la diosa de las doncellas y de la virginidad, además, de los alumbramientos, pero, antes de ella este título de señora de los alumbramientos recaía en la diosa Ilitía, de posible origen micénico, Pausanias<sup>825</sup> relaciona a ésta, no sólo con los nacimientos, sino con el huso del destino también. Según Heródoto, Hipéroque y Laódice vinieron a Delos a rendir tributo a la diosa de los nacimientos antes mencionada, por el feliz alumbramiento de estas mujeres. Delos es la cuna terrestre de Apolo y Ártemis, y Diodoro Sículo nos dice en su relato sobre los hiperbóreos que la madre de éstos, Leto, nació en la isla de los hiperbóreos, aquella frente a la Céltica. Dice Diodoro: *“Y cuentan en el mito que en ella ha nacido Leto; (...)”*<sup>826</sup> Así, la madre de los “delios” Apolo y Ártemis es “hiperbórea”. Otro dato que vincula a Leto con los hiperbóreos lo señala Grimal: *“Se contaba también que, para escapar a la persecución de Hera, Leto había adoptado la forma de loba y huido de la tierra de los Hiperbóreos, su residencia habitual. Esto explica el singular epíteto de Licógenes (“nacido del lobo”) que a veces*

---

*del pelo*; 7. *Ceremonias del corte de pelo*. pp. 276-278. Traducción de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano. FCE. Madrid, 1981.

<sup>825</sup> Cfr. Pausanias, *Descripción de Grecia*, VIII, 21, 3.

<sup>826</sup> Diodoro Sículo, *Biblioteca histórica*, II 47, 2. Traducción y notas Juan José Torres Esbarranch. Gredos. Madrid, 2006.



se aplica a Apolo.”<sup>827</sup>. Según el mitógrafo Robert Graves, Delos era el centro de un culto hiperbóreo que abarcaba lugares muy alejados entre sí; señala el erudito británico hablando de Apolo: *“La historia de Apolo es confusa. Los griegos le hicieron hijo de Leto, diosa conocida como Lat en la Palestina meridional, pero era también el dios de los Hiperbóreos (...) a los que Hecateo identificó claramente con los británicos, (...). Delos era el centro de este culto hiperbóreo, el cual, según parece, se extendía al sudoeste hasta Nabatea y Palestina, al noroeste hasta Bretaña, e incluía a Atenas. Constantemente se cambiaban visitas entre los estados unidos en este culto. (...) El Apolo hiperbóreo es, en realidad, un Horus griego.”*<sup>828</sup>. Dejando de lado el sincretismo entre el Apolo hiperbóreo/heleno y el Horus egipcio<sup>829</sup>, lo que deseamos reseñar de las palabras de Graves es la identificación de un culto compartido entre hiperbóreos y griegos (en nuestro análisis no nos adentraremos por las tierras del Oriente Próximo), culto que implicaba delegaciones de un lugar a otro de manera periódica. El relato de Heródoto que estamos comentando, al menos, nos puede servir como “testimonio” de la visita de una delegación hiperbórea en la isla de Delos. Y será Diodoro Sículo quién nos dé referencia de una delegación a la inversa, esto es, de helenos en tierras hiperbóreas.

Diódoro señala lo siguiente: *“(...) los hiperbóreos (...) están muy familiarmente dispuestos para con los griegos y principalmente para con los atenienses y los delios, benevolencia que han heredado desde antiguos tiempos. Y cuenta en el mito que algunos griegos se desplazaron a los hiperbóreos y dejaron suntuosas ofrendas escritas*

---

<sup>827</sup> Grimal, P. *Diccionario de Mitología griega y romana. Leto (Λητώ)* p. 315. Traducción F. Payarols. Paidós. Barcelona, 1981.

<sup>828</sup> Graves, R. (1968) *Los mitos Griegos*, vol, I, 21. *Naturaleza y hechos de Apolo*. p.95 Traducción de Lucía Graves. Alianza. Madrid, 1988.

<sup>829</sup> Por otra parte, Heródoto, sin hablar de los hiperbóreos, dice a las claras que Apolo es Horus. *“ὕστατον δὲ αὐτῆς βασιλεῦσαι ὄρον τὸν Ὀσίριος παῖδα, τὸν Ἀπόλλωνα Ἕλληνας ὀνομάζουσι τοῦτον καταπαύσαντα Τυφῶνα βασιλεῦσαι ὕστατον Αἰγύπτου.”* Heródoto β. Ευτερπη CXLV, 2, Textum secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitulum secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.

*con letras griegas.*”<sup>830</sup>. Así, el culto hiperbóreo a Apolo tenía también su lugar en Atenas, en Delos y, obviamente, en la isla de los hiperbóreos desde tiempos antiguos, cosa que hemos intentado mostrar, en el caso de Delos, con el relato del de Halicarnaso sobre la antigua tradición de ofrendas en el sepulcro de las hiperbóreas en el Artemision délico. Es posible que aquella inscripción que se hallaba en Olbia, de la que hablamos más arriba, en la que se hacía alusión a un lema de un grupo norteño de adoradores de Apolo, esté relacionada, precisamente, con estas perigrinaciones del culto del Apolo hiperbóreo que estamos analizando; recordemos, decía así la inscripción: “βορεικοὶ θιασῖται: ΒΙΟΣ ΒΙΟΣ ΑΠΟΛΛΩΝ ΑΠΟΛΛΩΝ ΗΛΙΟΣ ΗΛΙΟΣ ΚΟΣΜΟΣ ΚΟΣΜΟΣ ΦΟΣ ΦΟΣ”<sup>831</sup>. Mas continuado con las palabras del sículo, éste nos dice, además, que hubo una comitiva sacra helena en la isla de los hiperbóreos que presentó grandes ofrendas escritas en letras griegas. Dato curioso éste, sin duda. Según nuestros estudios sobre los “hiperbóreos” estos no conocían la escritura, al menos, no como lo era la helena, y, sin duda, una ofrenda verbal y escritural parece un gran signo de civilización por parte de los griegos. No nos dice Diodoro donde se inscribieron tales letras griegas (quizás, parecidas a la de la inscripción de Olbia, sino las mismas), a excepción que el lugar era la isla de los hiperbóreos frente a la céltica. Aun así, vamos a considerar, brevemente lo que sigue.

El arqueólogo británico R. J. C. Atkinson halló por casualidad, al realizar una fotografía documental de la jamba del trilitio 53-54 de Stonehenge una espada grabada en la piedra. El ingeniero e historiador Ferdinand Niel nos dice al respecto: “*La espada grabada en la jamba 53 parece, más bien, una especie de puñal de hoja triangular, con la punta girada hacia abajo. Tiene una guarnición de pomo y su longitud total alcanza*

---

<sup>830</sup> Diodoro Sículo, *Biblioteca histórica*, II 47, 4. Traducción y notas Juan José Torres Esbarranch. Gredos. Madrid, 2006.

<sup>831</sup> Cfr. *supra* notas 257 y 235.

los 28 cm, pero la punta parece prolongarse para alcanzar una longitud de 31 o 32 cm. Esta arma es de un tipo desconocido no sólo en Gran Bretaña, sino también en Europa Occidental en el segundo milenio antes de nuestra Era. Uno de los acercamientos más razonables es la compararla a la que figura en una piedra sepulcral de Micenas, actualmente en el Museo Nacional de Atenas. En esta estela se ve esculpido un guerrero que conduce un carro de guerra y armado con una espada parecida a la de Stonehenge. La única diferencia está en la parte superior del plomo, redondeado en la piedra de Micenas y plano en el grabado de la jamaba 53. La tumba micénica data de, aproximadamente, el 1500 a.C.”<sup>832</sup>.

**Figura 90**<sup>833</sup>:



<sup>832</sup> Niel, Fernand, (1970) *Stonehenge. En el umbral de la historia II parte: La historia de Stonehenge. El texto de Diodoro de Sicilia*. p. 111. Traducción J. M<sup>a</sup> Martínez Monasterio. Plaza y Janes. Barcelona, 1976.

<sup>833</sup> **Figura 90:** Estela funeraria en relieve micénica realizada en piedra, circa siglo XVI a. C. Museo Nacional de Atenas. Número de catálogo: 1428. Ésta es la estela a la que se refiere Niel; hemos marcado con una flecha la ubicación de la misma en el relieve. Imagen: ΕΘΝΙΚΟ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΣΜΟ ΜΟΥΣΕΙΟ.

Si bien la presunta espada egea no es precisamente una ofrenda en letras griegas (el alfabeto heleno basado en el fenicio no se desarrollará hasta el el siglo IX a. C.<sup>834</sup>), como nos dice Diodoro, ni Micénas es Delos, la posibilidad de que esto que nos explica Niel sea cierto nos hace ver, más allá del culto solar del Apolo hiperbóreo que estamos analizando vinculaciones entre las gentes de las islas británicas y las islas del egeo en un tiempo muy remoto; tiempo en el que el mundo micénico no había colapsado aún. Si esto fuera así, el mito de las comitivas hiperbóreas en Delos debe datarse en el tiempo de la cultura micénica, esto cobra más fuerza por el resultado de ciertos trabajos arqueológicos<sup>835</sup> realizados sobre la ubicación del sepulcro de las hiperbóreas en Delos que el de Halicarnaso nos brinda. En el lugar indicado fueron hallados un sepulcro que data del Micénico Medio I-II, y que fue objeto de veneración hasta bien entrado el Micénico Reciente II, además en el sepulcro fueron hallados husos, como los que describe el padre de la historia.

Continuando con el relato de Heródoto, éste, tras haber explicado la historia de los Περφερέες y de las dos hiperbóreas, hace mención a otras dos mujeres de más allá del norte llegadas a Delos, Opis y Arge, Ὠπιυ<sup>836</sup>, Ἀργην<sup>837</sup>, las cuales llegaron tiempo antes que Laódice e Hipéroque. Al igual que éstas, moriran en Delos y serán sepultadas detrás del Artemision. La narración de Heródoto no respeta en su explicación el orden cronológico de los acontecimientos, pues habla primero de Hipéroque y de Laódice.

---

<sup>834</sup> Cfr. *supra* Figura 1 y Figura 2.

<sup>835</sup> Cfr. Picard, Ch.- Replat J. (1924), *Recherches sur la topographie du Hiéron délien*, Bulletin de Correspondance Hellénique -BCH- 48, pp. 217-263.; PICARD, Ch. (1927), *La Crète et les légendes hyperboréennes*, RA 25., pp. 349-360.

<sup>836</sup> Este nombre lo hallaremos como epíteto de la diosa Ártemis. Cfr. Virgilio, *Eneida*, 11. 532 y ss; Servio, *Comentario a la Eneida*, 11.532. También lo hallamos como el nombre de una Ninfa del séquito de esa misma diosa.

<sup>837</sup> En ocasiones este nombre ha sido comparado con el de “ἐκαέργη”, pues, tanto a Apolo como Ártemis se les nombra con el epíteto “ἐκαέργον”, “que acierta de lejos”, en alusión a las habilidades con el arco de estas divinidades. En el caso de Ártemis: Cfr. Aristófanes, *Tesmoforiantes*, 972; Clememente de Alejandría, *Stromata*, 5.8. También ha sido equiparado con el adjetivo “brillante” en relación con el término heleno “ἀργής”. Cfr. Heródoto, *Historia* II, nota 145. Traducción y notas C.Schrader. Gredos. Madrid, 2006.

Según Heródoto ésta mujeres acompañaban a los dioses Apolo y Ártemis, esto puede significar, teniendo en consideración el *Himno homérico a Apolo* 92 y ss., que estas mujeres acompañaran a Leto en su alumbramiento con las otras diosas, o que incluso fueron las ayas de los divinos niños, según Servio<sup>838</sup>, ya en el tardío siglo IV de nuestra era. Si no se trata de una superposición de la misma historia, entonces el relato de Heródoto parece dar noticia de, al menos, dos delegaciones sacras hiperbóreas, con embajadoras féminas, relacionadas con el culto de Ártemis, en la sagrada Delos, y si sumamos éstas a la delegación helena por las isleñas tierras hiperbóreas de la que nos informa Diodoro Sículo, tenemos suficientes indicios de que hubo un culto compartido entre distintas etnias y culturas europeas (en el caso de los helenos, esta vinculación parece originarse desde el mundo micénico); este culto era astronómico. Es el culto de Apolo Hiperbóreo del que nos hablaba Graves; culto que se relaciona con la posición de los solsticios y con el movimiento solar norte-sur y sur-norte del astro rey.

Aunque las delegaciones mentadas por los delios, según Heródoto, son dos, el de Halicarnaso también señala que los hipérboreos dejaron de enviar embajadas con las ofrendas, pero no por eso dejaron de enviar cada año los hacillos de cereal. Por lo que nos dice el padre de la Historia<sup>839</sup>, la manera de hacer llegar las ofrendas desde la tierra de los hiperbóreos hasta Delos, era ir pasando las ofrendas de pueblo en pueblo siguiendo cierta ruta. La ruta que nos indica Heródoto es la que sigue: de los hipérboreos pasa a los escitas, de los escitas van pasando por todos los pueblos cercanos a la ruta hacia el oeste hasta que llegan al Mar Adriático, de allá, hacia el sur, llegan las

<sup>838</sup> Cfr. Servio, *Comentario a la Eneida*, 11.532.

<sup>839</sup> “πολλῶ δέ τι πλεῖστα περὶ αὐτῶν Δῆλιοι λέγουσι, φάμενοι ἰρὰ ἐνδεδεμένα ἐν καλάμῃ πυρῶν ἐξ Ὑπερβορέων φερόμενα ἀπικνέεσθαι ἐς Σκύθας, ἀπὸ δὲ Σκυθέων ἤδη δεκομένους αἰεὶ τοὺς πλησιοχώρους ἐκάστους κομίζειν αὐτὰ τὸ πρὸς ἐσπέρης ἐκαστάτω ἐπὶ τὸν Ἀδρίην, ἐνθεῦτεν δὲ πρὸς μεσαμβρίην προπεμπόμενα πρώτους Δωδωναίους Ἑλλήνων δέκεσθαι, ἀπὸ δὲ τούτων καταβαίνειν ἐπὶ τὸν Μηλιέα κόλπον καὶ διαπορεύεσθαι ἐς Εὐβοίαν, πόλιν τε ἐς πόλιν πέμπειν μέχρι Καρύστου, τὸ δ' ἀπὸ ταύτης ἐκλιπεῖν Ἄνδρον· Καρυστίους γὰρ εἶναι τοὺς κομίζοντας ἐς Τήνον, Τηνίους δὲ ἐς Δῆλον”. Heródoto Δ. Μελομένη XXXIII, 1- 3, Textum secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitulum secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.

ofrendas al santuario de Dodona, de Dodona las ofrendas pasan al golfo Meliso hacia Caristo en Eubea, de Caristo pasan a Tenos, y son las gentes de Tenos quienes portan las ofrendas hiperbóreas a la sagrada Delos, lugar de nacimiento de Apolo y de Ártemis. Cabe preguntarse: ¿qué hizo de Delos el sitio señalado para el nacimiento de estos dioses? Delos no es, ni fue<sup>840</sup>, precisamente uno de los parajes más bellos de la Hélade; un islote agreste en el Mediterráneo. La razón de ello está en la historia mitológica de la misma isla<sup>841</sup>. Ésta no siempre se denominó “Delos”, su primer nombre era “Asteria”, y antes de ser isla fue una titánide, hija de Ceo y de Febe. Huyendo del deseo de Zeus, la titanide Asteria se precipitó al mar desde los cielos, convirtiéndose en un archipiélago flotante. Otra parte del relato mítico alude a que Asteria se metamorfoseó en codorniz para escapar de Zeus, aunque en otras versiones del mito<sup>842</sup>, precisamente, Zeus y Leto, a voluntad de aquél, se transformarán en codornices consumándose así el acto sexual. Así, la isla de Asteria también fue conocida como “Ortigia”, “isla de las codornices”; sólo será nombrada como “Delos” tras el nacimiento de Apolo y de Ártemis<sup>843</sup>. Pero antes de que los divinos niños nacieran, Leto, grávida de ellos, escapaba de su tierra hiperbórea, pues, Hera celosa había enviado a la serpiente Pitón para perseguir a la mujer hiperbórea por todo el mundo conocido<sup>844</sup>. Además, Hera decretó que Leto no pudiera alumbrar en ningún lugar donde el Sol brillará. Notesé que la isla Asteria, pre-Delos, hasta el nacimiento de Apolo era una isla flotante, pensamos que esto puede ser interpretado, desde el código mitológico, que por su movimiento la isla, debida a su flotabilidad, podía estar en lugares donde el Sol no brillará; en el momento que el dios Apolo nazca en ella, Asteria quedará anclada en el mar para siempre, nunca más

---

<sup>840</sup> Cfr. *Himno homérico a Apolo*, 51 y ss.

<sup>841</sup> Cfr. Hesí. *Teog.* 414 s.; Apd. *Bibli.* I, 2, 2 y4; Hig., *Fab.* 53 ; Serv. *A Virg. En* III, 73; Calímaco *Himno a Delos*, 37 y ss.; Píndaro, *fr.* 52e, 42. Maehler.

<sup>842</sup> Cfr. Hesí. *Teog.* 918; Apd. I, 41; Aristof. *Aves* 870; Ser. *A Virg. En.* III, 72.

<sup>843</sup> Cfr. Calímaco *Himno a Delos*, 50.

<sup>844</sup> Cfr. Graves, R. (1968) *Los mitos Griegos*, vol, I, 21. *Nacimiento de Hermes, Apolo, Ártemis y Dioniso*. p.65 Traducción de Lucía Graves. Alianza. Madrid, 1988.

invisible, ahora será Delos, manifiesta, evidente, visible. En el Himno a Delos de Calimaco a la isla de Asteria se la tilda de “ἀδήλος”, esto es, lo contrario de “Δήλος”. El mito apunta directamente, bajo el desarrollo de nuestros estudios, a la observación astronómica del Sol en Delos<sup>845</sup>, hete aquí el vínculo cultural-astronómico sobre el Apolo hiperbóreo/Apolo delio entre hiperbóreos y delios; en el solsticio de invierno el Sol viajará, aparentemente, de sur a norte, y en el solsticio de verano al revés, de norte a sur; en el sur el Sol, en su máxima declinación, se “parará en Delos”, al norte, en Stonehenge<sup>846</sup>. Este culto, y las tradiciones que recoge Heródoto, se remontan, en el caso de los helenos, a la época Micénica, y en el caso de los “hiperbóreos”, al menos, hasta el Bajo Neolítico.

Se dice que Aristóteles dijo que a Pitágoras se le llamó “Apolo Hiperbóreo”<sup>847</sup> por parte de los crotoniatas, “Ἀριστοτέλης λέγει ὑπὸ Κροτωνιστῶν τοῦ Πυθαγόραν Ἀπόλλωνα Ἵπερβόρειον προσαγοπεύεσθαι.”<sup>848</sup>. Ahora bien, cómo hemos de entender tal denominación. Por lo que hemos estudiado hasta el momento, podríamos decir, si seguimos la pista mitográfica que nos brinda Robert Graves, que decir que Pitágoras era el Apolo hiperbóreo, es decir, que Pitágoras era el Horus egipcio<sup>849</sup>; si somos menos directos, podríamos decir que la información atribuida al Estagirita parece indicar que Pitágoras, de alguna manera, personificaba o encarnaba cierto culto solar, esto es, una religión astronómica, fundamentada en la matemática y en la geometría. En nuestros estudios hemos identificado que el primer lugar de Europa donde hallamos, entre otras cosas, empleado el denominado triángulo pitagórico es Stonehenge<sup>850</sup>. Llama la atención que una civilización que realiza una obra del calibre de Stonehenge, en primer

---

<sup>845</sup> Cfr. Sauvignon, B. (2008) *El rayo y la espada I. Una nueva mirada sobre los mitos griegos*, p. 340 y ss. Alianza. Madrid, 2008.

<sup>846</sup> Para mejor mostrar lo que expresamos: Cfr Figrua 55, nota 704, p. 205; .

<sup>847</sup> Cfr. *supra* nota 537.

<sup>848</sup> Aristóteles fr. 191 Rose; Elio, *V. H.* II, 28 (DK 14, 7). Otras referencias parecidas en Jámblico, *Vid. Pitá.* XXVIII, 135; Porfirio *Vid. Pitá.* I, 28.

<sup>849</sup> Cfr. *supra* nota 522.

<sup>850</sup> Cfr. *supra* nota 728; Figura 61.

lugar, muestre un desarrollo matemático-geométrico sin aparente previo conocimiento de fondo civilizador por el cual se hubiera pertrechado los minbres de tan alta cultura, en segundo lugar, que no hallemos una cultura en desarrollo, con sus ciudades y el crecimiento que se le presupone, después, o antes, de haber realizado tal construcción. De hecho, aquélla parece ser una cultura de una sola gran obra arquitectónica, (*one wonder building*, parafraseando cierta expresión angloamericana, muy libremente).

Nosotros, siguiendo a Raquel Lacalle, hemos visto como la transición del Paleolítico al Neolítico puede verse en las variaciones en los ritos de funerarios, de tumbas colectivas se pasarán a las tumbas individuales, también se contempla en la radical transformación de la estructura social, la sociedad colectivista será sustituida por la sociedad de clases. Además, el culto lunar paleolítico en el neolítico irá perdiendo su influencia en favor del culto solar, pero pensamos que, aceptando todo lo que acabamos de enumerar, habría que añadir una razón más a la aparición de la sociedad de clases, a saber: el conocimiento matemático, geométrico y la astronomía, éste sólo pertenía a un grupo muy reducido de personas. Stonehenge así nos lo muestra<sup>851</sup>. Así, podríamos expresar que la transición del colectivismo primitivo a la sociedad de clases, entre otras cosas, se puede entender bajo el dominio de unos pocos basado en el conocimiento racionalizado de ciertos patrones naturales, verificables y cíclicos sobre los cuales se conformaran y articularan otros conocimientos, este conocimiento debió ser de doble tipo, cuando era esotérico, a lo mejor era sabiduría, comprendida ésta como una forma de entendimiento que conjunta una actitud reflexiva y racional con un interés práctico, y, cuando era exotérico, quizás, fuera religión, una religión que parece nacer del cosmoteísmo, ora achacado a la Luna, las estrellas o al Sol. Señala el egiptólogo Jan

---

<sup>851</sup> Y la inscripción que dicen se hallaba en el frontispicio de la Academia de Platón, también, salvando las distancias, parece significar lo mismo. Como también lo muestra que dentro de la secta pitagórica existiera una división de ésta por la que unos eran denominados *acusmaticos* y otros *matemáticos*. De estas cosas, en su momento trataremos.



Assmann: “Antes de nuestro Dios del monoteísmo había el del cosmoteísmo, una fuerza de síntesis del universo que los humanos, maravillados, intuían que los trascendía y los incluía. Para entenderla y acercarse a esta fuerza crearon divinidades que la encarnaban sin sustituirla”<sup>852</sup>. Sin duda, en estas palabras del egiptólogo alemán hallamos la esencia de la “religión hiperbórea”, aquella vinculada con el culto a Apolo en Grecia (como se halla, posiblemente, también la esencia del dios Uno pitagórico-platónico).

### **III. Contexto filosófico:**

#### **III.I. ¿Los Presocráticos, una cuestión filosófica o algo más?**

##### **III.I.I. La filosofía helena: fundación y fundamento. Aproximaciones a la filosofía presocrática.**

“Hace ya tiempo que los orígenes de la filosofía occidental se presentan como una cuestión de mera especulación intelectual, de ideas abstractas. Pero eso es sólo un mito.”<sup>853</sup>. Razón lleva Kingsley, pensamos y seguidamente razonamos, al decir que la filosofía occidental en sus presuntos albores, una vez que éstos han sido estudiados y explicados de manera metodológicamente científica, es algo así como el primer alzamiento del hombre y su espíritu racional, elevado hacia el cielo de la abstracción por las alas de la sutileza intelectual, la especulación, del asombro y de la insatisfecha curiosidad, dejando atrás las ataduras de la mera creencia y la conjetura, impuestas e inducidas por el mito y sus “razones” religioso-poéticas, antiguas y, en aquel momento, por lo visto, ya insuficientes; esta gesta del pensamiento, según nos dicen, acaeció en Grecia, entre el siglo VII y el VI a. C., y a estos hombres la tradición les ha mentado genéricamente como: “Presocráticos”. Así, la presentación de los inicios de la filosofía

---

<sup>852</sup> Cfr. “La Vanguardia”, jueves 27 de noviembre de 2014. Edición impresa. *La contra*; entrevista a Jan Assman, Catedrático de Egiptología.

<sup>853</sup> Kingsley, P. (1999) *En los oscuros lugares del saber*. Tercera parte: *Héroe fundador*, p.134. Traducción Carmen Francí. Atalanta. Girona, 2006.

occidental, y, por ende, del pensamiento occidental<sup>854</sup>, que aboga por que estos son fruto de la mera sutileza intelectual es, en sí misma, puro mito; nosotros, a tenor de eso, nos permitimos precisar un poco más: sino un mal mito, no un mito bien logrado. Expresamos esto, pues si los orígenes de la filosófica occidental no son, precisamente, sólo una cuestión de especulación intelectual, entonces toda presentación de ésta que la presente tal que así adolece de ser incompleta, de ser inexacta, por ende, ésta es nociva, defectuosa, si se prefiere, sobre todo para saber en grado máximo cuáles son los verdaderos orígenes de la filosofía occidental.

Podríamos pensar, si a esto que decimos nosotros y Kingsley se le concede, al menos, el beneficio de la duda, que los orígenes de la filosofía occidental y, también, el de la ciencia de Occidente no sólo son explicados de manera “mítica”, sino que, además, puede resultar que esas especulaciones intelectuales y abstractivas sobre las que se erigió el templo de la filosofía occidental, en sí mismas, sean también puro “mito”; cosa, desde luego, nada baladí. Esto no lo decimos nosotros, ni tan siquiera Kingsley, sino alguien del que se ha dicho, posiblemente, no sin razón, que casi toda la filosofía occidental no resulta más que unas notas a pie de página a la propia filosofía de aquél, nos referimos, obviamente, a Platón. El filósofo ateniense en uno de sus entramados literarios-filosóficos, en concreto, en *Sofista*, 242c, cuando, precisamente, se aborda el tema de aquellos a los que nosotros conocemos como Presocráticos y sus especulaciones intelectuales, nos dice: “(...) tanto Parménides como aquellos que alguna vez se propusieron definir cuántos y cuáles son los entes, se dirigieron a nosotros con ligereza. (...) cada uno de ellos nos narra una especie de mito, como si

---

<sup>854</sup> “¿Qué significa esta afirmación: que la filosofía presocrática es el comienzo, el principio del pensamiento occidental?, ¿qué significa aquí “principio”? Existen muchos y diversos conceptos de principio. Está claro, por ejemplo, que la palabra griega ἀρχή engloba dos significados de “principio”, a saber: principio en el sentido especulativo, origen e inicio, así como principio en el sentido especulativo, lógico-filosófico. (...) El enigma del inicio tiene muchos aspectos especulativos y merece la pena llegar hasta el fondo de los problemas que encierra.” Gadamer, G. (1996) *El inicio de la filosofía occidental*. 1. *El significado del inicio*. p. 17. Traducción de Juan Josep Mussarra. Paidós. Barcelona, 1999.

fuéramos niños.”<sup>855</sup>. Aparte de la gravidez filosófica del autor de esta aseveración, en boca de uno de sus personajes, y no precisamente uno cualquiera -un misterioso visitante eleata, “(...) *todo un filósofo*”<sup>856</sup>-, y, aparte de la afirmación en sí, no hay que perder de vista que la concepción que de los denominados presocráticos y de la misma filosofía que nosotros tradicionalmente tenemos y barajamos parte, en origen y en visión, y, por ende, subjetivamente, tanto de Platón<sup>857</sup> como de su discípulo Aristóteles<sup>858</sup>. De hecho, esta visión platónico-aristotélica<sup>859</sup>, subjetiva y selectiva, de la filosofía anterior a ellos y a Sócrates, no recoge en su total dimensión a aquello que representaban y abastaban en su pensamiento e idiosincrasia los denominados presocráticos<sup>860</sup>, éstos en sus filosofías no sólo se inclinaron por la especulación sobre la

---

<sup>855</sup> Platón *Sofista*, Traducción N. L. Cordero. Diálogos V. Gredos. Madrid, 1988.

<sup>856</sup> *Ibid.* 216 a

<sup>857</sup> “Platón es el primer comentarista de los presocráticos (si bien existían referencias ocasionales en Eurípides y Aristófanes). Sus comentarios, sin embargo, están en su mayor parte, inspirados, al igual que muchas de sus citas, por la ironía o el divertimento. Así, sus referencias a Heráclito, Parménides y Empédocles son, con más frecuencia que lo contrario, festivos obiter dicta, parciales y exagerados, más que juicios históricos moderados y objetivos, Hecha esta salvedad, su información es muy valiosa. Un pasaje, Fedón 96 ss., ofrece una perspectiva útil, aunque breve, de las preocupaciones físicas del siglo V.” Kirk, G. S., Raven, J. E., Scholfield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Nota introductoria. Las fuentes de la filosofía presocrática. B.* p. 18. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987. No estamos de acuerdo con el comienzo de estas afirmaciones, cuando se nos dice. “Platón es el primer comentarista de los presocráticos (si bien existían referencias ocasionales en Eurípides y Aristófanes).” Existe otro comentarista, de breve comentario, aparte de Eurípides y de Aristófanes, pero, a nuestro juicio, hartamente significativo, pues, presumiblemente, estaríamos teniendo noticia indirecta de un comentario sobre los “presocráticos” por parte de Sócrates; nos referimos a Jenofonte -contemporáneo de Platón-, y, en concreto, a sus *Recuerdos de Sócrates*, I, 1, 11-15, el cual no suele ser referido ni estudiado como debería, pensamos, para ampliar nuestra visión de los presocráticos. De este texto, a continuación, algo diremos. Pero, ahora expresamos que el comentario de Jenofonte antecede al del *Sofista* de Platón en unos treinta años.

<sup>858</sup> “Aristóteles prestó más atención que Platón a sus predecesores filosóficos y comenzó algunos de sus tratados, sobre todo en *Metafísica A*, con un examen formal de sus opiniones. Sus juicios, sin embargo, están frecuentemente deformados debido a su consideración de la filosofía precedente como un titubeante progreso hacia la verdad que él mismo reveló en sus doctrinas físicas, en especial las concernientes a la causación. También aporta, naturalmente, muchos juicios críticos agudos y valiosos y un cúmulo de positiva información.”. *Ibid.*

<sup>859</sup> “(...) la filosofía natural jamás se ha encontrado pura, sino siempre infestada y corrompida: en la escuela de Aristóteles, por la lógica; en la escuela de Platón, por la teología natural; (...)” Bacon, F. (1620) *Novum Organum: aforismos sobre la nueva interpretación de la naturaleza y el reino del hombre* I, XCVI. Orbis. Barcelona, 1984

<sup>860</sup> “(...) hay ciertos temas presocráticos que Platón y Aristóteles no supieron valorar y que han sido revalorizados por los filósofos del siglo XX. Heráclito y Parménides, en particular, se mostraron muy claramente interesados por las relaciones entre lenguaje, pensamiento, y el mundo. Los filósofos de la tradición hermenéutica contemporánea (pero también muchos otros anteriores a ellos) han estudiado con gran interés los comentarios de Parménides sobre los límites de lo expresable; y los marxistas han buscado desarrollar los aforismos de Heráclito sobre la contradictoriedad de la verdad.”. Enciclopedia

causa o causas de lo que es, otros temas, otras preocupaciones, tan importantes como la anterior, son, sino obviadas, no valoradas en su justa importancia filosófica por el académico y por el Estagirita<sup>861</sup> (cuando nos referimos a Platón y Aristóteles no hay que descuidar que nos referimos al Platón del *corpus platonicum* y al Aristóteles del *corpus aristotelicum*, del Platón de la Academia y del Aristóteles del Liceo, poco o nada sabemos). No obstante, no hay lugar en los textos de Platón en el que se enuncie que la filosofía es algo así como un mito, más bien al contrario, todo en los textos de Platón es filosofía, en mayúsculas. Será, justamente, en el *Sofista* donde se nos dice que la filosofía si trata de algo, es del ser, y que, someramente, hay dos maneras generales o arquetípicas de entenderlo y expresarlo, la una materialista y la otra idealista (o formalista). Sin embargo, no descuidemos que a aquellos a los que la histórica tradición interpretativa de la filosofía considera como los que dejaron atrás el mito para dar paso a una nueva manera de entender y explicar el mundo, el “Príncipe de la Filosofía”: Platón, milenios antes de que Nestle<sup>862</sup> acuñara la ya trivial expresión: “el paso del mito al logos”, los tilda, ora irónicamente, ora interesadamente, ni más ni menos que de “poetas de mitos”, o lo que en castellano podríamos expresar equivalentemente como de “cuentistas”, narradores de maravillosas narraciones para niños, o para los que aquéllos piensan que son niños. Por ende, podríamos pensar que Platón no consideraría a los presocráticos, siguiendo el pensamiento de Nestle, como “gentes del logos”, sino más bien como “gentes del “mito”. Sin embargo, pedirle a los diálogos de Platón que sean históricos, o tan siquiera, acusar a éstos de tener un marcado timbre ahistórico, es del todo caer en lo anacrónico; señala acertadamente, pensamos, al respecto Eggers Lan:

---

Oxford de Filosofía (1995) **antigua, filosofía**, p.64. Traducción de Carmen García Trevijano. Edición de Ted Honderich. Tecnos. Madrid, 2001.

<sup>861</sup> “Estamos forzados a contemplar a los primeros pensadores griegos a través de un medio que los deforma como es la obra de Aristóteles.” Farrington, B. (1947) *Mano y cerebro en la antigua Grecia. I. Carácter de la primitiva ciencia griega*. p. 28. Traducción de E.M. de V. Ayuso. Madrid, 1974.

<sup>862</sup> Cfr. Nestle W. (1940) *Von Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Kröner. Stuttgart, 1940.

“-al margen del hecho de que los griegos carecían de un concepto de historia como el que ha prevalecido en Occidente desde Hegel- (...) no podemos pedirle a Platón un concepto de historia de las ideas como nosotros tenemos; en la que cuenta no tanto quién dijo qué cosa, sino cómo se fueron forjando categorías en su momento, que permitieron progresos sobre su base hasta que entraron en crisis y fueron sustituidas por otras, y así sucesivamente.”<sup>863</sup>.

Existe un breve comentario de un contemporáneo de Platón (el propio comentarista, que ha pasado al acervo cultural universal como uno de los grandes historiadores helenos, se consideraba uno de “los jóvenes de Sócrates”), que no suele ser tratado en las típicas introducciones de los manuales sobre filosofía antigua, ni comentado en los trabajos más especializados sobre los primeros filósofos griegos, por el que se recoge, presumiblemente, la opinión de Sócrates sobre los físicos. Ésta no es nada positiva, más al contrario; si Platón, en la voz del Huésped de Elea, tilda de narradores de mitos a los que se preocuparon por el ser, el Sócrates narrado por el historiador Jenofonte, que es nuestro comentarista en cuestión, adjetiva a los que se preocupan de la φύσις, ni más ni menos, de locos y necios. Vaya de antemano la consideración de que el *Sofista* es un ejercicio creativo filosófico, ésta es labor de un filósofo-poeta, o, filósofo-trágico, si se prefiere; mientras que los *Recuerdos de Sócrates* es un ejercicio testimonial, conmemorativo y laudatorio, y es ésta, en definitiva, una tarea de historiador

---

<sup>863</sup> *Los filósofos presocráticos*, I. *Introducción general. Cuestionamiento de las referencias de Aristóteles*. p.31. Introducción General de Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1978.

apologético. El texto al que nos referimos está en *Recuerdos de Sócrates*, I, 1, 11-15<sup>864</sup>. A modo de somera contextualización cronológica sobre este texto de Jenofonte, hemos de señalar que la susodicha obra, así como *Económico*, *Banquete* y *Apología de Sócrates* son confeccionadas en el destierro en Escilunte al que nuestro historiador se vio abocado tras su participación bajo mando espartano contra Atenas en la batalla de Coronea a las órdenes del rey lacedemonio Agesilao II. La batalla de Coronea se dio en el año 394 a. C., tal fecha nos sirve para poner un indicativo cronológico a la obra de Jenofonte. Dicha fecha indica a las claras que la obra de Jenofonte antecede en varias décadas al diálogo *Sofista* de Platón, escrito, probablemente, entre el segundo y tercer viaje del fundador de la Academia por tierras sicilianas, esto es, entre el 367 y el 362 a. C. Por ende, el criterio cronológico refiere que las palabras de Jenofonte anteceden, incuestionablemente, a las de Platón en aproximadamente treinta años, como poco. Por

---

<sup>864</sup> “οὐδείς δὲ πώποτε Σωκράτους οὐδὲν ἀσεβὲς οὐδὲ ἀνόσιον οὔτε πρᾶττοντος εἶδεν οὔτε λέγοντος ἤκουσεν. οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως, ἥπερ τῶν ἄλλων οἱ πλεῖστοι, διελέγετο σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει καὶ τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων, ἀλλὰ καὶ τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα μωραίνοντας ἀπεδείκνυε. καὶ πρῶτον μὲν αὐτῶν ἐσκόπει πότερά ποτε νομίσαντες ἰκανῶς ἤδη τὰνθρώπινα εἶδέναι ἔρχονται ἐπὶ τὸ περὶ τῶν τοιούτων φροντίζειν, ἢ τὰ μὲν ἀνθρώπινα παρέντες, τὰ δαιμόνια δὲ σκοποῦντες ἡγοῦνται τὰ προσήκοντα πράττειν. ἐθαύμαζε δ’ εἰ μὴ φανερόν αὐτοῖς ἔστιν, ὅτι ταῦτα οὐ δυνατόν ἐστιν ἀνθρώποις εὐρεῖν· ἐπεὶ καὶ τοὺς μέγιστον φρονοῦντας ἐπὶ τῷ περὶ τούτων λέγειν οὐ ταῦτα δοξάζειν ἀλλήλοισι, ἀλλὰ τοῖς μαινομένοις ὁμοίως διακεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους. τῶν τε γὰρ μαινομένων τοὺς μὲν οὐδὲ τὰ δεινὰ δεδιέναι, τοὺς δὲ καὶ τὰ μὴ φοβερὰ φοβεῖσθαι, καὶ τοῖς μὲν οὐδ’ ἐν ὄγλῳ δοκεῖν αἰσχρὸν εἶναι λέγειν ἢ ποιεῖν ὅτιοῦν, τοῖς δὲ οὐδ’ ἐξιτητέον εἰς ἀνθρώπους εἶναι δοκεῖν, καὶ τοὺς μὲν οὔθ’ ἱερὸν οὔτε βωμὸν οὔτ’ ἄλλο τῶν θείων οὐδὲν τιμᾶν, τοὺς δὲ καὶ λίθους καὶ ξύλα τὰ τυχόντα καὶ θηρία σέβεσθαι· τῶν τε περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως μεριμνῶντων τοῖς μὲν δοκεῖν ἔν μόνον τὸ ὄν εἶναι, τοῖς δ’ ἄπειρα τὸ πλήθος, καὶ τοῖς μὲν αἰεὶ πάντα κινεῖσθαι, τοῖς δ’ οὐδὲν ἄν ποτε κινηθῆναι, καὶ τοῖς μὲν πάντα γίνεσθαι τε καὶ ἀπόλλυσθαι, τοῖς δὲ οὔτ’ ἄν γενέσθαι ποτὲ οὐδὲν οὔτε ἀπολεῖσθαι. ἐσκόπει δὲ περὶ αὐτῶν καὶ τάδε, ἅρ’ ὥσπερ οἱ τ’ ἀνθρώπεια μανθάνοντες ἡγοῦνται τοῦθ’ ὅ τι ἂν μάθωσιν ἑαυτοῖς τε καὶ τῶν ἄλλων ὅτῳ ἂν βούλωνται ποιήσῃ, οὔτω καὶ οἱ τὰ θεῖα ζητοῦντες νομίζουσιν, ἐπειδὴν γνῶσιν αἷς ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται, ποιήσῃ, ὅταν βούλωνται, καὶ ἀνέμους καὶ ὕδατα καὶ ὥρας καὶ ὅτου ἂν ἄλλου δέονται τῶν τοιούτων, ἢ τοιοῦτον μὲν οὐδὲν οὐδ’ ἐλπίζουσιν, ἀρκεῖ δ’ αὐτοῖς γνῶναι μόνον ἢ τῶν τοιούτων ἕκαστα γίγνεται. περὶ μὲν οὖν τῶν ταῦτα πραγματευομένων τοιαῦτα ἔλεγεν” Jenofonte. *Απομνημονεύματα Σωκράτους*, I, 1, 11-15. Textus: Xenophontis opera omnia. Tomus II: Memorabilia. ed. E. C. Marchant. Oxford, Clarendon Press, 1921.

ende, podríamos decir que la “historia de la filosofía” no se inicia con el *Sofista* platónico<sup>865</sup>, sino que comienza en *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte.

En el texto jenofonteo se comienza especificando que Sócrates (el que Jenofonte retrata) no hablaba sobre la naturaleza del universo, en comparación con aquellos que sí lo hacían. Según lo que hallamos en las palabras del historiador ático, el discurso sobre la naturaleza del universo es entendido como un responder sobre en qué consiste el κόσμος, así como un dar cuentas de las necesarias leyes que rigen y ordenan los fenómenos celestes; al objeto de estudio de esta investigación es: “lo divino”<sup>866</sup>. Y es, precisamente, el hecho de dedicarse a estas cuestiones lo que hace tildar de “necios” a estos hombres por parte de Sócrates. La primera crítica que vierte el maestro de Jenofonte (de Platón, de Alcibíades, de Fedón, etc.) es que era necesario saber si aquellos que hablaban sobre la naturaleza del cosmos lo hacían por ya saber lo suficiente sobre las cosas humanas (primacía socrática de lo antropológico sobre lo físico), o bien, al descuidar las cosas del hombre, sin más, hablaban de “lo divino”, cosa, por otro lado, del todo inconveniente, a tenor del prisma crítico del Sócrates que nos presenta Jenofonte. La segunda crítica socrática a los investigadores de la naturaleza radica en que dicho estudio es insoluble, y que, por tanto, existen multitud de opiniones y discursos sobre este tema que son distintos entre sí. A partir de este argumento, se compara a los investigadores de “lo divino” con los locos<sup>867</sup>; esta comparación no se

---

<sup>865</sup> A tenor del texto del *Sofista* leemos: “*El pasaje siguiente constituye, sin lugar a dudas, la más antigua “historia de la filosofía”.* Platón *Sofista*, nota 161. p.403. Traducción N. L. Cordero. Diálogos V. Gredos. Madrid, 1988. Nosotros, como hemos mostrado, por una cuestión cronológica, no compartimos esta opinión.

<sup>866</sup> “(...) el conocimiento de la naturaleza lleva cada vez más adentro el conocimiento de lo divino (...).” Nestle, W. (1940) *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta finales del siglo V. Introducción.* p.21. Traducción de Manuel Sacristán. Ariel. Barcelona, 2010.

<sup>867</sup> La asimilación de la locura con el interés y la respuesta filosófica denota, obviamente, un germen negativo y altamente crítico con el devenir y el trayecto filosófico, en su investigación física, que hasta Sócrates se había trezado y que era reflejado en los hervideros de vida filosófica que resultaban ser los gimnasios, que en muchos casos eran el epicentro -más allá del ágora y las ricas casas particulares- donde reverberaba el panorama filosófico previo allende Atenas y consolidado en aquella actualidad ateniense. Así, para Sócrates los locos lo son en la disparidad de su locura, tal y como dispares se presentan las propuestas filosóficas. De hecho, la locura de la que se nos habla en la mentada lista parece algo así como

queda en un mero decir, sino que se la argumenta con cierto sólido y lógico proceder clasificatorio-comparativo. Sócrates realiza una clasificación de la locura dividiéndola en seis especies, lo mismo hará con los que cavilan sobre la naturaleza del universo, esto es, los clasificará, también, en seis especies. Éstas son las clasificaciones; comencemos con la clasificación de la locura y sus seis especies:

1. Locos que no temen lo temible.
2. Locos que temen hasta lo no temible.
3. Locos que creen que en público es vergonzoso hacer o decir cualquier cosa.
4. Locos que creen que ni siquiera pueden aparecer entre la gente.
5. Locos que no respetan santuario, altar o cosa divina alguna.
6. Locos que veneran piedras, trozos de madera o animales.

Mostramos a continuación la lista de los que investigan las causas y el cosmos.

1. El ser es uno solo.
2. El ser es infinito en número.
3. Que todo se mueve.
4. Que nada se mueve nunca.
5. Que todo nace y perece.
6. Que nada nace ni va a perecer.

---

un sinónimo de creencia, pues todos los locos expresados en la susodicha lo son según su alocada y variada opinión. Por ende, si la locura como tal se centra en una creencia errónea, como veremos a continuación, la investigación física también se asienta en lo mismo, esto es, en la mera opinión, y por lo que se sigue del texto, sin demasiado sentido, más si lo que se persigue es la verdad, pues ésta, por definición, no puede ser fruto de la conjetura por muy adornada de razonamientos que se nos presente bajo el boato engañoso de la fina y rebuscada inteligencia. Es de remarcar que para la presentación de la lista que vendrá ahora, de exclusiva idiosincrasia filosófica, ha sido necesario, por parte de Jenofonte, enunciar los tipos de locos según el decir socrático; como no se trata en este texto de mostrar a Sócrates en pleno ejercicio dialéctico, sino, más bien, de resaltar la opinión socrática sobre el tema, esto es, -si se nos permite la expresión- “sentando cátedra”, con la principal y única tarea de mostrar que el maestro era menos impío que muchos locos, y, por ende, menos aún que todos los filósofos físicos en conjunto, y todo ello gracias a la razón y a la piedad, según las entendía Jenofonte.



El orden de la lista podría ser identificado de la siguiente manera<sup>868</sup>: 1. Escuela eleática; 2. Atomismo; 3. Heráclito y los heraclíteos; 4. Zenón de Elea; 5. Leucipo; 6. Doctrina eleática. La crítica socrática acaba con cierta ironía, pues el hijo de Sofronisco se pregunta que si al igual que aquellos que han investigado y aprendido lo que corresponde a la naturaleza humana, pueden aplicar lo que han aprendido en su propio favor, o bien, a favor de cualquier otro, ¿los que se han dedicado al estudio de “lo divino” pueden de la misma manera aplicar las leyes de la naturaleza y realizar cambios de estaciones, tormentas, eclipses, vientos a voluntad? Sin duda, y a pesar de lo testimonial de lo que nos dice Jenofonte, esta equiparación de la “física” con la locura<sup>869</sup>, tiene cierto parecido (con distintos intereses, eso sí) con lo que nos dice el Huésped de Elea en el *Sofista*; ambas argumentaciones son interesadas y son parte del relato subjetivo de sus propios suscitadores.

Así, dejando atrás el breve, pero interesante, relato de Jenofonte y centrándonos en la visión platónico-aristotélica como fundamento del estudio histórico de la filosofía, podemos decir que la historia de la filosofía occidental puede ser contemplada como un múltiple relato coherente y subjetivo constituido por afirmaciones de verdad que refieren la conformación temporal progresiva de las doctrinas y teorías filosóficas dadas en Occidente, que se origina en su raíz, precisamente, no del objeto mismo que aborda aparentemente su estudio, sino de la subjetividad primera que abordó interesadamente el objeto de análisis en sí; esta subjetividad primera es tal porque sus generadores no

---

<sup>868</sup> Seguimos al traductor de esta obra de Jenofonte en Gredos, en la identificación de estas corrientes filosóficas relacionadas con la clasificación que da Sócrates. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, Notas 8, 9, 10, 11, 12 y 13. p. 23. Traducción, introducciones y notas de Juan Zaragoza. Gredos, Madrid 1993

<sup>869</sup> Notemos que en el número tres de la lista de los locos hallamos a los “locos que creen que en público es vergonzoso hacer o decir cualquier cosa”, así, en el número tres de la lista de los que investigan las causas y el cosmos hallamos a los que piensan y postulan “que todo se mueve”, a éstos los identificamos con Heráclito y los heraclíteos. Pues bien, Aristóteles dice lo siguiente de un heraclíteo contemporáneo de Sócrates, y según el Estagirita maestro de Platón, Crátilo: “(...) los llamados seguidores de Heráclito, tal como Crátilo (...): éste llegó a la conclusión de que no se debía hablar, y se limitaba a mover el dedo (...).” Aristóteles *Metafísica* V, 5, 1010a, 10. Traducción de María Luisa Alía Alberca. Alianza. Madrid, 2008.

pretendían hacer historia sino filosofía<sup>870</sup> (a excepción de Jenofonte), éstos no eran historiadores al uso, eran filósofos entroncados en una tradición por ellos mismos superada, al menos, así la presentan y así lo creen ellos<sup>871</sup>, y así acaecerá, también, entre ellos mismamente. La historia de la filosofía comienza siendo filosofía hecha historia. Ésta es una de las más destacadas y especiales características de la filosofía, a saber, la estrecha vinculación y dependencia que tiene con su propia historia, una relación que la forma en su presente y la conforma en su futuro desde lo mejor de su pasado<sup>872</sup>. Así, el origen de la filosofía antigua debe ser contemplado como el fruto de la continuidad histórica del pensamiento filosófico, donde el futuro pensamiento se erigirá sobre lo pensado y establecido; nada parte de la nada. Hay que tener muy en cuenta un dato en que lo subjetivo en absoluto tiene que ver, a saber, es precisamente de Platón, en mayor medida, y de Aristóteles, en menor en comparación con su maestro, de quienes entre los filósofos antiguos conservamos la mayoría de sus escritos, lo cual nos permite acceder al estudio y evaluación de sus filosofías y opiniones de manera harta completa y accesible, no ocurre lo mismo con el conjunto de las obras atribuidas a los Presocráticos<sup>873</sup>. El desierto es total en lo que atañe a la producción literaria arribada

---

<sup>870</sup> “(...) Platón y Aristóteles. Éstos constituyen, de acuerdo con mi punto de vista, la única aproximación filosófica a la interpretación de los presocráticos. Todo lo demás es historicismo sin filosofía.”.

Gadamer, G. (1996) *El inicio de la filosofía occidental*. 1. *El significado del inicio*. p. 14. Traducción de Juan Josep Mussarra. Paidós. Barcelona, 1999.

<sup>871</sup> “(...) el modo en que Platón veía a sus “predecesores”, pues él los veía a todos como una unidad -con la única excepción de los eleatas-, y los bautizaba con un único nombre, llamándolos los “Heraclíteos”. Es palmario que esta forma de concebir la transmisión es una formación antitética, que su motivo propiamente dicho es la aceptación positiva del pensamiento eleático del ser por la doctrina de las ideas. Así, la historia efectiva del pensamiento eleático será siempre un acceso esencial a la doctrina eleática, y Platón está en la cumbre de la misma.”. Gadamer, G. (1996) *El inicio de la sabiduría. Platón y la cosmología presocrática*. p. 110. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Paidós. Barcelona, 2001.

<sup>872</sup> “La venerable cadena de la tradición que vincula toda esta historia abarca dos milenios y medio. Su valor no es en modo alguno simplemente arqueológico. El pensamiento filosófico está mucho más apretado e indisolublemente ligado con su historia que las ciencias especiales con las suyas. (...) Pues, también aquí, de la inmortalidad de la grandeza pasada saca la nueva creación su aliento vital.”. Jaeger, W. (1947) *La teología de los primeros filósofos griegos*. I. *La teología de los pensadores griegos*, p. 7. Traducción José Gaos. Fondo de Cultura económica. México, 2011.

<sup>873</sup> Francis Bacon sugiere lo siguiente, a tenor de la pérdida de las obras de los Presocráticos: “Las ciencias que tenemos nos vienen de los griegos casi por entero. Lo que los romanos, los árabes y los modernos han añadido a ellas, no es ni considerable ni de gran importancia; y cualquiera que sea el valor de las adiciones, siempre tienen por base las invenciones de los griegos. Pero la sabiduría de los

hasta nosotros de los Presocráticos; todo lo que nos ha llegado de ellos es por vía indirecta<sup>874</sup>. Además, hay que resaltar que, curiosamente, contamos con obras anteriores a estas filosóficas gentes, todas de voz poética, caso de Homero, caso de Hesíodo, incluso, conservamos obras de contemporáneos de los milesios y compañía, también poéticas, caso de los tres grandes trágicos, o las obras de Píndaro, pero, de los presocráticos la carestía es innegable. Esta pérdida es un problema que viene de antiguo, dice Eggers Lan: *“Enfrentamos, simplemente, el hecho concreto: hace mucho tiempo que estas obras -las de los presocráticos- se han perdido. Ya en tiempos de Aristóteles*

---

*griegos estribaba toda en la enseñanza y se nutría en las discusiones, lo cual constituye el género de filosofía más opuesto a la investigación de la verdad. Por esto es por lo que el dictado de sofistas que los que quisieron ser considerados como filósofos rechazaron despreciativamente haciéndolo caer sobre los antiguos retóricos, Gorgias, Pitágoras, Hippias, Polus, conviene a la familia entera, Platón, Aristóteles, Zenón, Epicuro, Teofrasto, y a sus sucesores Crispo, Carneadas y los demás. La sola diferencia entre ellos consiste en que los primeros recorrían el mundo y en cierto modo comerciaban, visitando las ciudades, ostentando su saber y pidiendo su salario; los otros al contrario, con más solemnidad y generosidad, permanecían en lugares fijos, abrían escuelas y enseñaban gratuitamente su filosofía. Pero unos y otros, aunque diferían en ciertos respectos, eran profesores, hacían de la filosofía objetos de discusiones, creaban y sostenían sectas y herejías filosóficas, de suerte que se pudo aplicar a todas sus doctrinas, el epigrama bastante justo de Denys referente a Platón: «Todo eso son discursos de viejos ociosos a jóvenes sin experiencia.» Pero los primeros filósofos de Grecia, Empédocles, Anaxágoras, Leucipo, Demócrito, Parménides, Heráclito, Jenófanes, Filolao y otros (omitimos a Pitágoras como entregado a la superstición), no han, que sepamos, abierto escuelas; sino que se aplicaron a la investigación de la verdad con menos ruido, con más severidad y sencillez; es decir, con menos afectación y ostentación. Por esto obtuvieron mejor resultado, a nuestro entender; pero en el transcurso del tiempo, su obra se destruyó por esas obras más ligeras que respondían mejor al alcance del vulgo y se acomodaban más a sus gustos. El tiempo, como los ríos, arrastró hasta nosotros en su curso todo lo ligero e hinchado, y sumergió cuanto era consistente y sólido.”* Bacon, F. (1620) *Novum Organum: aforismos sobre la nueva interpretación de la naturaleza y el reino del hombre I*, LXXI. Orbis. Barcelona, 1984

<sup>874</sup> *“Teofrasto, el discípulo de Aristóteles escribió una historia general de la filosofía arcaica y obras especiales sobre algunos presocráticos en concreto. Sólo sobreviven extractos, (...). Estas obras de Teofrasto constituyeron la base fundamental de lo que se conoce como la tradición doxográfica, que cobró formas diferentes: “opiniones” dispuestas en conformidad con los temas, biografías, o “sucesiones” (διαδοχαί) en cierto sentido artificiales, de los filósofos considerados como maestro y discípulo. (...). Las colecciones de las obras de los pensadores arcaicos fueron conocidas con δόξαι (“opiniones”, de aquí “doxografía”) o τὰ ἀρέσκοντα (latinizado como Placita). Se conservan dos colecciones o resúmenes semejantes, el Epítome falsamente atribuido a Plutarco, y los Extractos o Florilegium de Estobeo (...). Entre Teofrasto y Aecio existió un resumen estoico, del siglo I a. C., a más tardar, que puede detectarse detrás de las exposiciones doxográficas en Varrón y Cicerón, (...) Las doxografías que aparecen en la Refutación de todas las Herejías de Hipólito, así como el pseudo-plutarqueo Stromateis (...) conservado en Eusebio, parece que son independientes de Aecio. Las vidas de los Filósofos de Diógenes Laercio (...) se conservan íntegras y contienen material de diversas fuentes helenísticas, de valor desigual. En resumen, nuestra información sobre los filósofos presocráticos depende ante todo de extractos o citas de sus obras, que oscilan desde una breve frase en el caso de Anaximandro (y en el de Anaxímenes quizá ni siquiera eso) hasta, prácticamente, la totalidad de la Vía de la Verdad de Parménides. En segundo lugar, contamos con menciones y discusiones ocasionales sobre el pensamiento presocrático en Platón, y una exposición y crítica más sistemáticas en Aristóteles.”* Guthrie, W. K. G. (1962) *Historia de la Filosofía Griega. I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos. Notas sobre las fuentes*. pp. 9, 10. Versión española de Alberto Median González. Gredos. Madrid, 2004.

probablemente se perdieron obras de Tales y de Pitágoras, si es que escribieron alguna. En tiempos de Simplicio (siglo VI d. C.), en cambio, con excepción de alguna como la de Diógenes de Apolonia -que Simplicio nos asegura que “ha llegado” hasta él-, ya quienes se referían a los presocráticos debían manejarlos indirectamente. Con excepción de algunas escasas menciones de escritores del siglo V a. C. (historiadores como Heródoto, comediógrafos como Aristófanes y algunos pocos tratados pseudohipocráticos) carecemos de noticias sobre los presocráticos antes del siglo IV a. C.”<sup>875</sup>.

La mirada retrospectiva de Platón y Aristóteles<sup>876</sup> vertida hacia los Presocráticos es, en el fondo, una mirada de vanguardia, pues mirando hacia atrás se formarán los

---

<sup>875</sup> *Los filósofos presocráticos*, I. Introducción general. II. El problema de los escritos de filósofos presocráticos. p.24. Introducción General de Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1978.

<sup>876</sup> “(...) la única aproximación al tema “presocráticos” consiste en estudiar a Platón y Aristóteles, cuyos textos tenemos a mano, y ver qué cuestiones se plantean y con qué sentido. La empresa no es fácil, sobre todo por lo que respecta a Platón. Sólo puede concretarse en la lectura de los textos en los que Platón y Aristóteles hablan de sus antecesores. No podemos olvidar que ellos, en el curso de su trabajo, no tenían en cuenta nuestra investigación histórica, sino que se guiaron por sus propios intereses, por su propia búsqueda de la verdad, que en ambos autores presenta rasgos comunes, pero también diversos. (...) sólo cuando comprendamos qué significado tiene el hecho de que Platón figure como pitagórico en el marco de la crítica efectuada por Aristóteles podremos llegar a comprender lo que Aristóteles cuenta acerca de los presocráticos.” Gadamer, G. (1996) *El inicio de la filosofía occidental. La aproximación hermenéutica al inicio*. p. 39. Traducción de Juan Josep Mussarra. Paidós. Barcelona, 1999. Nos parece muy crucial la idea que expresa Gadamer sobre la importancia y sentido de la inclusión de Platón entre los pitagóricos en el libro I de *Metafísica*. Pero aparte de ello, vamos a escuchar otra voz de peso filosófico, la de Francis Bacon a tenor de la filosofía aristotélica -a la que tilda de filosofía falsa y sofística- en contraposición a la presocrática; señala el padre del empirismo: “Un ejemplo muy manifiesto del primer género, se observa en Aristóteles que ha corrompido la filosofía natural por su dialéctica; construye el mundo con sus categorías; atribuido al alma humana esa noble substancia, una naturaleza expresada por términos de segunda intención; zanjado la cuestión de lo denso y de lo raro que dan a los cuerpos mayores o menores dimensiones en extensión, por la pobre distinción de la potencia y del acto; dado a cada cuerpo un movimiento único y particular, y afirmado que, cuando un cuerpo participa de un segundo movimiento, proviene éste del exterior, e impuesto a la naturaleza otra infinidad de leyes arbitrarias. Siempre han atendido más a dar cierto aparato de lógica a sus respuestas y dar al espíritu algo de positivo en los términos, que de penetrar en la realidad, esto es lo que más llama la atención comparando su filosofía con los otros sistemas en predicamento entre los griegos. En efecto: las homeomerías de Anaxágoras, los átomos de Leucipo y Demócrito, el cielo y la tierra de Parménides, el odio y la amistad de Empédocles, la resolución de los cuerpos en el elemento indiferente del fuego, y su vuelta al estado de densidad, de Heráclito, revelan su filosofía natural, y tienen cierto sabor de experiencia y realidad, mientras que la física de Aristóteles, no contiene de ordinario otra cosa más que los términos de su dialéctica, dialéctica que más tarde rehizo bajo el nombre más solemne de metafísica, en la que, según él, debían desaparecer por completo los términos ante la realidad. Y nadie se maravilla acordándose de que sus libros sobre los animales, los problemas y otros tratados también, están henchidos de hechos. Había comenzado Aristóteles por establecer principios generales, sin consultar la experiencia y fundar legítimamente sobre ella los principios, y después de haber decretado a su antojo las leyes de la naturaleza, hizo de la experiencia la esclava violentada de su sistema; de manera que a

mimbres del panorama filosófico en el futuro de un Occidente en progreso y formación espiritual. Las filosofías platónicas y aristotélicas se erigen sobre los logros, y sobre lo inalcanzado, de la tradición que les precedió, y de la que a ellos, al menos, como linaje, el de los filósofos de la Grecia antigua<sup>877</sup>, pertenecen. La tradición presocrática, de manera *sui géneris*, podríamos expresar que configuró las trazas más significativas y esenciales de aquello que podemos denominar como: “método filosófico”. Método por el cual se entiende el proceso racional, basado en la fundamentación argumentativa y la confrontación de las palabras, las ideas y los conceptos, que pretende comprender los problemas de la realidad de un ser que puede pensar la realidad y a sí mismo pensando la realidad del ser<sup>878</sup>, ora en la radical priorización de lo problemático en sí, ora en la razones que desatan las intrincadas dificultades de comprender<sup>879</sup>; dependiendo del sesgo

---

*este título, merece aún más reproches que sus sectarios modernos (los filósofos escolásticos) que han olvidado la experiencia por completo.” Bacon, F. (1620) Novum Organum: aforismos sobre la nueva interpretación de la naturaleza y el reino del hombre I, LXIII. Orbis. Barcelona, 1984.*

<sup>877</sup> “(...) Los primeros filósofos reconocidos como tales, los presocráticos, fueron principalmente metafísicos interesados por establecer el carácter esencial de la naturaleza como un todo desde la primera expresión críptica de Tales: “Todo es agua”. Parménides es el primer metafísico cuyos argumentos han llegado hasta nosotros. Por las razones dadas en las famosas paradojas de Zenón, Parménides concluía que el mundo estaba inmóvil y que ocupaba todo el espacio. Al desafiar escépticamente los supuestos morales convencionales, los sofistas alumbraron la ética, en especial Sócrates. Platón y Aristóteles escribieron por extenso sobre metafísica y ética: Platón sobre el conocimiento; Aristóteles sobre lógica (deductiva), la técnica más rigurosa para la justificación de las creencia, estableciendo sus reglas en una forma sistemática que le aseguró la autoridad durante más de dos mil años. (...)”. Enciclopedia Oxford de Filosofía (1995) **filosofía**, p.389. Traducción de Carmen García Trevijano. Edición de Ted Honderich. Tecnos. Madrid, 2001.

<sup>878</sup> “Con ello casa perfectamente la sentencia aislada de Parménides, al que Aristóteles cita y que se nos ha transmitido como el fragmento 16: “Y, según, como sea en cada caso la mezcla de sus miembros errabundos, será el entendimiento de que a los hombres se dotó. Pues lo mismo es lo que piensa la naturaleza de los miembros en los hombres en todos y cada uno: lo que percibimos o pensamos, es el “más”.” Gadamer, G. (1996) *El inicio de la sabiduría. El concepto de naturaleza y la ciencia natural*. pp. 139-140. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Paidós. Barcelona, 2001.

<sup>879</sup> Dice la filósofa de la lógica Lyzzie Susan Stebbing, citada por Guthrie: “Parece haber hondamente enraizada en la mente humana una tendencia a buscar... algo que persistía a través del cambio. En consecuencia, el deseo de una explicación sólo parece satisfacerse al descubierto que lo que parece nuevo y diferente existió siempre. De ahí la busca de una identidad subyacente, de una materia persistente, de una sustancia que perdure a pesar de los cambios cualitativos y por la cual pueden explicarse esos mismos cambios” L. S. Stebbing, *A modern introduction to logic*, 2ª ed., Methuen, 1933, p. 404. Guthrie, W. K. C. (1950) *Los filósofos griegos*. II. *Materia y forma*. p. 33. Traducción de Florentino M. Torner. Fondo de Cultura Económico. Madrid, 2003. Queremos señalar que en la traducción de Florentino M. Torner de la obra del filólogo escocés que utilizamos, leemos, antes de la cita de la señora Stebbing, y a propósito de ella y sus palabras: “Como ha dicho un moderno escritor sobre el método filosófico: (...)”; traducción errónea por una cuestión de género, pues donde se dice “un moderno escritor”, deberíamos leer: “una moderna escritora”. La versión original en lengua inglesa dice: “As a modern writer on philosophical method has put it: (...)”. Guthrie; W. K. C. (1950) *The Greek*

general de la distintas filosofías, una misma doble realidad, física y no física, que es, puede y debe ser comprendida en su más crucial problemática y, si cabe, con la más elevada cota de pensamiento resolutivo. En palabras de Guthrie: “*La filosofía comenzó por la creencia de que detrás de este caos aparente existen una permanencia oculta y una unidad, discernibles por la mente, si no por los sentidos.*”<sup>880</sup>. Este “método filosófico” se realizará sobre la cosmogonía y física jónica y el adoctrinamiento pitagórico y alcanzará su mayor cota de perfección con el eleata Parménides y su determinante y metodológico<sup>881</sup> desarrollo del concepto de ser. Pero dejaremos, de momento, este crucial asunto en suspenso, pues debemos ocuparnos primero de lo que no es.

Así, retornando a la “mítica” explicación de los orígenes de la filosofía occidental, la tópica expresión: “el paso del mito al logos”, tantas y tantas veces puesta en la palestra de la búsqueda y comprensión de tales orígenes, deberá ser entendida como un “canto” más, bastante altisonante<sup>882</sup>, del “mito” que explica insatisfactoriamente los

---

*Philosophers from Thales to Aristotle. II. Matter and Form (Ionians and Pythagoreans).* p.24. Routledge. Oxon, 1997. Damos más que por hecho que el traductor al castellano de dicha obra sabe perfectamente que algunos, casi la mayoría, de los sustantivos en inglés se usan indistintamente tanto para el género masculino como para el femenino, como también damos por hecho que no se ha molestado en absoluto en cerciorarse del género, no del sustantivo, sino de la persona humana que allá lo encarna. Una lástima.

<sup>880</sup> Guthrie, W. K. C. (1950) *Los filósofos griegos. II. Materia y forma.* p. 33. Traducción de Florentino M. Torner. Fondo de Cultura Económico. Madrid, 2003.

<sup>881</sup> “*El resultado de la demostración metódica es un fuerza impulsora, un pensamiento que llegará más tarde a su pleno desenvolvimiento en la dialéctica platónica.*”. Gigon, O. (1968) *Los orígenes de la filosofía griega. Parménides*, p.295. Traducción de Manuel Carrión Gútez. Gredos. Madrid, 1985.

<sup>882</sup> “*Todo buen manual de Historia de la Filosofía contiene un tópico en el que se describe una antigua batalla, que como las de la Guerra de Troya, habría tenido lugar en Jonia, en el que se enfrentaron el mito y la razón. El resultado de la misma, el igual que el de las Guerras Médicas, que también habrían comenzado en Jonia, sería la liberación del yugo de la mitología, similar a la emancipación del despotismo oriental que, por otra parte, habrían supuesto estas últimas guerras. Esta batalla no sangrienta, aunque si cruenta, supondría un primer paso en el proceso del descubrimiento del hombre o de la razón, o en el despliegue del Espíritu, si utilizamos una terminología hegeliana. Y sería precisamente de este éxito del que derivaría la mayor gloria y el triunfo de la Hélade, lugar privilegiado en el que habría tenido lugar el nacimiento de los mejores logros de lo que luego vendrá a ser la civilización europea. (...) será conveniente revisar estos planteamientos y dar una visión de la relación entre el mito y la filosofía sin dejarnos cegar por el resplandor del milagro griego, y teniendo en cuenta que ni el mito ni la filosofía han sido nunca patrimonio exclusivo de los griegos de la Antigüedad.*”. Bemejo Barrera, J.C. (1997) VV.AA. *Historia de la Filosofía Antigua. Mito y filosofía.* p. 21. Edición de Carlos García Gual. CSIC. Trotta. Madrid, 1997.

orígenes de la filosofía occidental. Para desarrollar nuestras razones, vamos a buscar una buena definición de aquello que se entiende por “el paso del mito al logos”; de esta expresión nos dice el helenista Alegre Gorri: *“Expresión tópica, pero acertada por necesaria, aun cuando no siempre se haya descrito con precisión y exactitud. Nada es dogmático, rígido, sino que todo es procesual. El paso del mito al logos es un proceso que va, con aceleraciones y desaceleraciones, avances y retrocesos, de lo concreto a lo abstracto, de lo religioso a lo laico, de la utilización de un lenguaje religiosos y poético a unos más analítico, de la inmediatez y positividad de los datos hasta la utilización de metodologías, de interpretaciones antropomórficas y animistas del mundo a otras matemáticos-geométricas.”*<sup>883</sup>. Por tanto, la frase en cuestión nos habla de un proceso intelectual evolutivo<sup>884</sup>, de velocidad y desarrollo inconstantes, que permutando el lenguaje heredado, éste es, el de la interpretación poético-religiosa, con una nueva voz de acento analítico, y pertrechado por la observación metodológica de lo contiguo y efectivamente verdadero que anida y conforma al mundo natural, llegará a interpretar de una nueva forma la realidad desde el descubrimiento de la razón aplicada en la especulación filosófica. Por tanto, el mito se nos presenta como una forma de pensamiento. Pero, ¿es el mito una forma de pensamiento?<sup>885</sup> El primer inconveniente que encontramos es la misma idea de proceso; ésta nos refiere, obviamente, a un conjunto de fases sucesivas, pero hay un problema, éste es: que se nos da un referente humano como primer ejemplar claro de Presocrático<sup>886</sup>, éste es: Tales<sup>887</sup>. Tales estaba

---

<sup>883</sup> *Ibid.* Alegre Gorri, A. (1997). *Los filósofos presocráticos*, pp.47-48.

<sup>884</sup> En el que, sin duda, la coyuntura social y económica son claramente favorecedoras de tal evolución.

<sup>885</sup> *“El mythos se presenta, por consiguiente, en el contexto griego, no como un forma particular de pensamiento, sino como un conjunto que vehicula y difunde al azar de los contactos, los encuentros, las conversaciones, ese poder sin rostro, anónimo, siempre evasivo que Platón llama PHEME, el Rumor.”*. Vernant, J.-P. (1962) *Los orígenes del pensamiento griego. Prólogo*, p. 17. Traducción de Marino Ayerra. Paidós. Barcelona, 1992.

<sup>886</sup> *“Consideramos superada la tendencia, de la que se lamentaba Conford en 1907, a escribir la historia de la filosofía griega “como si Tales hubiera llovido de repente del cielo y hubiera chocado con la tierra profiriendo: “Todo tiene que estar hecho de agua”.”*. Guthrie, W. K. G. (1962) *Historia de la Filosofía*

sujeto, como todo humano, a un tiempo y a un espacio, el tiempo, el que va, más o menos, del 625 al 547 a. C., y el espacio, Mileto. ¿Significa esto que la culminación del “paso del mito al logos” se da en esas fechas, en aquel lugar y se perfila en aquel excelso hombre<sup>888</sup>, o afecta, desde entonces, a todos los griegos<sup>889</sup>? ¿Cómo entender, entonces, que el tercer milenio a. C., como hemos mostrado anteriormente, en la Europa Occidental, en las islas Británicas, se usará el denominado “Triángulo de Pitágoras”, además de una complejísima geometría? ¿Es este hecho crucial parte del proceso del mito al logos, y si es así, a qué esfera del pensamiento pertenece, al mito o al logos?

A raíz de estas cuestiones, nos encontramos con el otro gran problema del llamado “paso del mito al logos”, a saber, en la últimas palabras de la definición de Alegre Gorri se nos dice que este proceso, entre otras cosas, significa un cambio de visión y de pensamiento que abandona las interpretaciones antropomórficas y animistas del mundo por otras de orden matemático-geométrico. Vernant, a este respecto, señala que el mundo dejará de ser concebido en categorías religiosas, y pasará a ser entendido mediante otro tipo de categorías; dice el filósofo francés: *“Finalmente, este pensamiento tiene un carácter profundamente geométrico. Ya se trate de geografía,*

---

Griega. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos. Los Milesios.* p. 49. Versión española de Alberto Median González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>887</sup> Dice Simplicio a respecto de Tales: *“Tales fue, según la tradición, el primero en revelar a los griegos la investigación de la naturaleza y, a pesar de haber tenido otros muchos predecesores, según Teofrasto cree también, les aventajó tanto que los eclipsó a todos. Se dice que no dejó nada escrito, salvo la llamada Astrología Náutica.”* Simplicio, *Física*, pág. 23, 29 Diels. Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Tales de Mileto.* p. 135. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>888</sup> *“Tales era famoso dos siglos antes de que Aristóteles le presentara en escena como el primero de los metafísicos, pero no tuvo este carácter antes de Aristóteles. Para Heródoto fue el ingeniero de quien se dijo que por encargo de Creso había desviado el curso del río Halys, o el astrónomo que predijo el año de un eclipse de sol, el hábil consejero político de la confederación jónica que intimó la pronta creación de una capital común en Teos. Otros lo presentan como introductor de un procedimiento perfeccionado de navegación, tomado –como el alfabeto– de los fenicios. Aún para Platón (República, 600a) es el ingenioso inventor cuyo nombre debe ir unido al de Anacarnasis por sus realizaciones prácticas.”* Farrington, B. (1947) *Mano y cerebro en la antigua Grecia. I. EL Carácter de la primitiva ciencia griega.* pp. 52-53. Traducción de E.M. de V. Ayuso. Madrid, 1974.

<sup>889</sup> *“Es imposible separar cronológicamente una edad del pensamiento racional de otra del pensamiento mítico; el modo de representación mítico-religioso persiste, especialmente entre la masa de la población, hasta finales de la Antigüedad, mientras que en la clase alta culta y dominante la filosofía se convierte en resolución en sustitutivo de la religión.”* Nestle, W. (1940) *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta finales del siglo V. Introducción.* p.23. Traducción de Manuel Sacristán. Ariel. Barcelona, 2010.



*astronomía o cosmología, concibe y proyecta el mundo físico en un marco espacial que ya no se define por sus cualidades religiosas de fasto o nefasto, de celeste o infernal, sino que está hecho de relaciones recíprocas, simétricas, reversibles. (...) visión geométrica de un universo situado en un espacio homogéneo y simétrico; (...)*<sup>890</sup>. Nos preguntamos si la vinculación del pitagorismo y del platonismo con la religión apolínea (una religión que, como hemos visto con suficiencia, es oracular, esto es, que participa de lo “fasto y nefasto”, y, también, está relacionada con la “*cronomensura astronómica*”) confiere o disminuye razón a las palabras de Vernant. Sin embargo, y más allá de la anterior divagación, ni la matemática ni la geometría son originarias de la Grecia “presocrática”, ni tan siquiera de la Hélade anterior a ésta. Lo que significa que este cambio sería impensable sin el trabajo y desarrollo matemático-geométrico y astronómico<sup>891</sup> de civilizaciones como la egipcia y las mesopotámicas o sin la cultura fenicia<sup>892</sup> (muchas veces, pensamos, ésta no es considerada como debiera ser en relación con su influencia sobre lo griego) y sin la matemática y astronomía neolítica<sup>893</sup> (la “hiperbórea”). Por ende, si aceptamos que el paso del mito al logos se da

---

<sup>890</sup> Vernant, J.-P. (1962) *Los orígenes del pensamiento griego. Prólogo*, p. 11. Traducción de Marino Ayerra. Paidós. Barcelona, 1992.

<sup>891</sup> “*Todas las civilizaciones y culturas que conocemos han dado su respuesta al problema consistente en dilucidar cuál es la estructura del universo, pero sólo las civilizaciones occidentales que descienden de la Grecia helénica han prestado singular atención al aspecto de los cielos para obtener dicha respuesta. La tendencia a construir cosmologías es mucho más antigua y primitiva que el impulso de efectuar observaciones sistemáticas del cielo. (...) Las concepciones primitivas del universo estaban determinadas ante todo por los eventos terrestres, es decir, por los sucesos que repercutían de forma más inmediata sobre los constructores de tales sistemas.*”. Kuhn, T. S. (1957) *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento*. 1. *El antiguo universo de las dos esferas. El cielo en las cosmologías primitivas*. p. 28. Traducción de Domènech Bergadá. Ariel. Barcelona, 1996.

<sup>892</sup> Dice sobre los Fenicios Carlos Wagner: “*Los fenicios se distinguieron en muchos campos que les llevarían a realizar descubrimientos de carácter extraordinario, como ocurrió con el alfabeto. Esta contribución da fe no sólo de su pragmatismo sino también de su familiaridad con un razonamiento abstracto sumamente sofisticado. Igualmente demostraron su enorme vitalidad intelectual en la figura de sus filósofos y maestros y su creatividad e imaginación en los productos artesanales, barcos mercantes y ciudades. Los fenicios realizaron importantísimas aportaciones al desarrollo cultural de la humanidad*”. Wagner, Carlos G. Los fenicios p.62, Tomo IX, *Colección Historia del Mundo Antiguo: Oriente*. Ediciones Akal. Madrid, 1989.

<sup>893</sup> “*(...) B. L. Van der Waerden, publicó en 1983, (...) Geometry and algebra in Ancient Civilizations. El autor se basa sobre lo que denomina un triple descubrimiento. Se trata en primer lugar de las conclusiones a que A. Seindeberg ha creído poder llegar a partir de las instrucciones que, en los manuales indios del 500 al 200 a. C. fijan las reglas de la construcción de altares de sacrificio; el lugar*

entre los griegos habremos de aceptar que una consecuencia, entre otras, de que se dé tal proceso es el contacto y asimilación de la “ciencia” y sabiduría de otros pueblos por parte de los helenos. Esta asimilación generará una nueva forma de abordar la comprensión del mundo. Cabría preguntarse: ¿cómo es posible que las civilizaciones que fundaron los saberes geométrico o astronómico no generarán una visión del mundo como la que está implicada con el advenimiento de “Logos” heleno? Quizás, una respuesta<sup>894</sup> de emergencia, y no elaborada en exceso, sea: que el carácter teocrático de las formas de monarquía que en aquellas civilizaciones se daba, no propiciaba el pensamiento libre pertinente para renovar la actitud psicológica, la mentalidad y la visión del mundo, y, por añadidura, la sociedad en sí, a pesar, no obstante, de contar con los mimbres del conocimiento geométrico-matemático.

Ahora bien, ¿qué es  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ? Ciertamente, una palabra del griego antiguo; palabra con un buen número de acepciones y con una carga histórica, religiosa e intelectual harto significativa. Etimológicamente proviene del verbo  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ , por el cual traducimos

---

*que ocupa en es implica reglamentación el “teorema de Pitágoras” implica según Seidenberg, que el álgebra babilonia, la geometría griega, la geometría india tienen un origen común. La comparación de los tratados chinos de aritmética con el corpus de problemas babilonios haría emerger semejanzas tales que se impondría una fuente común en la que el teorema de Pitágoras representaría un papel central. Finalmente, las observaciones de A. Thom y A. S. Thom sobre la disposición de los monumentos megalíticos en el sur de Inglaterra y en Escocia aportarían la prueba de que dichas construcciones aplican los “Pythagorean Triangles”, es decir, triángulos rectángulos cuyos lados son múltiplos enteros de una sola y misma unidad de medida. (...) existió una ciencia matemática en la época neolítica entre el 3000 y el 2000 a. C., en Europa Central; la misma se propagó por Gran Bretaña, Próximo Oriente, India y Chima. (...) B.L. Van der Waerden hace notar que también los griegos tuvieron algún conocimiento de dicha “ciencia neolítica”, pero añade que “la transformaron completamente creando una ciencia deductiva fundada en definiciones, postulados y axiomas”.* Vernant, J.-P. (1962) *Los orígenes del pensamiento griego. Prólogo*. pp. 21-22. Traducción de Marino Ayerra. Paidós. Barcelona, 1992.

<sup>894</sup> A esta respuesta habría que añadir las siguientes palabras de Farrington, dice el helenista irlandés: “En Egipto y Babilonia el dominio de la naturaleza por las técnicas arrojó poca luz sobre los procesos de la naturaleza en su conjunto. La práctica no trascendía los límites de la práctica; la esfera de la naturaleza estaba ocupada por la mitología. La mitología y la tecnología constituían dos campos del conocimiento totalmente diferentes. Entre los milesios, en cambio, la tecnología arrojó fuera el campo de la mitología. La inspiración fundamental de los milesios fue la noción de que todo el universo actuaba en la misma forma que las pequeñas porciones conocidas del hombre. (...). Tal cosa suponía, por un lado, un recio desafío a la majestad de los fenómenos celestes, y por el otro, una repentina exaltación de la inteligencia y el poder del hombre. Todas las técnicas humanas adquirieron un doble carácter; seguían siendo los métodos tradicionales aceptados para lograr algún mezuino fin práctico, además resultaban una revelación de la verdadera naturaleza de los fenómenos del cosmos. Los procesos indagados por los hombres en la Tierra eran la clave de toda la actividad del universo.” Farrington, B. (1947) *Mano y cerebro en la antigua Grecia. I. EL Carácter de la primitiva ciencia griega*. pp. 26-27. Traducción de E.M. de V. Ayuso. Madrid, 1974.

por los verbos castellanos hablar; decir; referir; recoger; reunir; enumerar; computar; escoger; ordenar; mandar; conversar; exhortar; aconsejar; significar; indicar; anunciar; llamar; designar; nombrar, etc. Precisamente, de la riqueza de uso y significación del verbo raíz del cual proviene nuestro término a estudiar, éste mostrará también una numerosa gama de sentidos y significaciones. Desde el siglo al VI al V a. C. podemos seguir con cierta precisión la variedad de usos significativos de la palabra “λόγος”<sup>895</sup>. Uno de estos sentidos señala que por esta palabra se aludía a todo lo que era dicho, o bien por escrito o bien a viva voz, esto es, una narración<sup>896</sup>, ora fabulosa, ora real (así, el mito es logos<sup>897</sup>). Una exposición ordenada sobre lo circunstancial o situacional<sup>898</sup>. También refiera a nuevas<sup>899</sup>. Podemos, también, encontrar esta palabra significando a palabras sin hechos, esto es, a lo que en castellano referimos con la expresión: “hablar por hablar”<sup>900</sup>; dice Guthrie al respecto de esta acepción<sup>901</sup>: “(...) en la literatura más arcaica parece que se usa con más frecuencia referido a las palabras sutiles y

<sup>895</sup> Cfr. Guthrie, W. K. G. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Heráclito. 9. *El logos*. pp. 396-400. Versión española de Alberto Median González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>896</sup> “Ἴωνες δὲ καὶ Αἰολέες, ὡς οἱ Λυδοὶ τάχιστα κατεστράφατο ὑπὸ Περσέων, ἔπεμπον ἀγγέλους ἐς Σάρδις παρὰ Κῦρον, ἐθέλοντες ἐπὶ τοῖσι αὐτοῖσι εἶναι τοῖσι καὶ Κροίσῳ ἦσαν κατήκοοι. ὁ δὲ ἀκούσας αὐτῶν τὰ προΐσχοντο ἔλεξέ σφι λόγον, ἄνδρα φὰς αὐλητὴν ἰδόντα ἰχθῦς ἐν τῇ θαλάσῃ αὐλέειν, δοκέοντα σφέας ἐξελεύσεσθαι ἐς γῆν”. Heródoto I, CXLI, Fuente: Textun secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitul secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.

<sup>897</sup> “*El mito no es, pues, inconexo y sin sentido; y no sólo hay representación mítica, sino también pensamiento mítico, y éste se sirve también, como todo pensamiento humano, de la categoría de la causalidad; se pregunta por la causa y el efecto.*”. Nestle, W. (1940) *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta finales del siglo V. Introducción*. p.17. Traducción de Manuel Sacristán. Ariel. Barcelona, 2010.

<sup>898</sup> “ἔγραψα δὲ αὐτὰ καὶ τὴν ἐκβολὴν τοῦ λόγου ἐποιήσαμην διὰ τόδε, ὅτι τοῖς πρὸ ἐμοῦ ἄπασιν ἐκλιπὲς τοῦτο ἦν τὸ χωρίον καὶ ἢ τὰ πρὸ τῶν Μηδικῶν Ἑλληνικὰ ζυνετίθεσαν ἢ αὐτὰ τὰ Μηδικά”. Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 97,2. Textus: Thucydidis historiae, 2 vol. ed, H. S. Jones and J.E.. Powell, Oxford: Laredon Press, 1942.

<sup>899</sup> “ἦκεις δὲ ποίαν προστιθεὶς σπουδὴν λόγου;”. Euripides, *Bacchae* 630. Texto bilingüe griego -francés. Traducción de Henri Berguin. Classique Garnier. París, 1984.

<sup>900</sup> “τὸν δὲ Ωκεανὸν λόγῳ μὲν λέγουσι ἀπο ἡλίου ἀρατολέων ἀνατολέων ἀρξάμενον γῆν πᾶσαν ῥέειν, ἔργῳ δὲ οὐκ ἀποδεικνύσι”. Heródoto IV, VIII, 2. Fuente: Textun secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitul secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.

<sup>901</sup> “τοῦ θυγάτηρ δύστηνον ὄδυρόμενον κατερύκευ αἰεὶ δὲ μάλακοῖσι καὶ αἰμυλίοισι λόγοισινθέλει, ὅπως Ἰθάκης ἐπιλήσεται”. Homero, *Odisea*, I, 56. Texto: Homer. *The Odyssey* with an English Traslation BY A. T. Murray, PH.D. in two volumes. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1919.

*engañosas.*”<sup>902</sup>. “Logos”, también en relación a las cosas escritas o dichas, refiere a los acuerdos<sup>903</sup>, u órdenes<sup>904</sup>, tomados a manera de tratados, así como a rendir cuentas pecuniarias<sup>905</sup>. El siguiente sentido del término “λόγος” está relacionado con mencionar la fama, o reputación, por alguien alcanzada<sup>906</sup>. Otra acepción de la palabra que estudiamos es la que expresa pensamientos indecibles<sup>907</sup>; señala al respecto Guthrie: “Para los griegos la noción de tomar en consideración, sopesando los pros y los contras, se presentaba en general como si uno mantuviera una conversación consigo mismo. Debido a ello logos adquiere también este significado.”<sup>908</sup>. Por otra parte, debido al sentido de lo dicho oralmente o escrituralmente, la palabra “logos” acabó significando, además, la noción de argumento, planteamiento razonado o causa<sup>909</sup> de algo. Memorable es este uso en la comedia aristofánica *Νεφέλαι*, 890-1115, donde hallamos la disputa dialéctica entre el “Argumento Justo”, δίκαιος λόγος, y, el

<sup>902</sup> Guthrie, W. K. G. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. *Heráclito*. 9. *El logos*. pp. 396. Versión española de Alberto Median González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>903</sup> “ἐπὶ δὲ λόγῳ τοιῶδε τάδε ὑπίσχομαι, ἐπ’ ᾧ στρατηγός τε καὶ ἡγεμῶν τῶν Ἑλλήνων ἔσομαι πρὸς τὸν βάρβαρον. ἐπ’ ἄλλῳ δὲ λόγῳ οὐτ’ ἂν αὐτὸς ἔλθοιμι οὐτ’ ἂν ἄλλους πέμψαιμι.” Heródoto VII, CLVIII, 5. Fuente: *Textum secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitulum secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.*

<sup>904</sup> “Ὁ δ’ εὐθὺς ὡς ἤκουσεν, οὐ ζυνεὶς δόλον Ἑλληνοῦ ἀνδρὸς οὐδὲ τὸν θεῶν φθόνον, πᾶσιν προφωνεῖ τόνδε ναύαρχος λόγον.” *Ésquilo. Persas*, 363 Texto bilingüe griego-francés. Traducción de Pierre Alexis Pierron; 8ª ed., París, 1870.

<sup>905</sup> “Ὅ μὲν δὴ ταῦτα τοῖσι Σαμίοισι ἐπαγγέλλετο· τῶν δὲ τις ἐξαναστάς εἶπε «ἀλλ’ οὐδ’ ἄξιος εἶς σύ γε ἡμέων ἄρχειν, γεγυνώς τε κακῶς καὶ ἐὼν ὄλεθρος· ἀλλὰ μᾶλλον ὅκως λόγον δώσεις τῶν μετεχειρίσας χρημάτων”.” Heródoto III, CXLII, 5. Fuente: *Textum secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitulum secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.*

<sup>906</sup> “Δύο δέ τοι ζῶας ἄποιν μοῦνα ποιμαίνοντι τὸν ἄλπνιστον εὐανθεῖ σὺν ὄλβῳ, εἴ τις εἶ πάσχων λόγον ἐσλὸν ἀκούη.” *Píndaro, Ístmicas*, V, 13 Texto bilingüe griego-francés. Traducción de Faustin Colin. Estrasburgo, 1841.

<sup>907</sup> “ἐγὼ δ’ ἔμαυτῆτι διὰ λόγων ἀφικόμην κάλοιδ’ ὄρησα.” *Eurípides. Medea*, 872. Texto: Eurípides, *Tragödien, griechisch-deutsch*. Band I: *Medea*, herausgegeben von Dietrich Ebener. Berlín/DDR: Akademie-Verlag, 1972.

<sup>908</sup> Guthrie, W. K. G. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. *Heráclito*. 9. *El logos*. p. 397. Versión española de Alberto Median González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>909</sup> “φελλοὶ δ’ ὡς ἄγουσι δίκτυον, τὸν ἐκ βυθοῦ κλωστήρα σφύζοντες λίνου ἄκου’, ὑπὲρ σοῦ τοιάδ’ ἔστ’ ὀδύρματα. αὐτὸς δὲ σφύζῃ τόνδε τιμήσας λόγον. καὶ μὴν ἀμεμφῆ τόνδ’ ἐτείνατον λόγον, τίμημα τύμβου τῆς ἀνομιώκτου τύχης.” *Ésquilo. Coéforas*, 515. Texto griego-francés con introducciones y anotaciones en este idioma; estudios en francés de Philippe Renault. Traducciones de Pierre Alexis Pierron (8ª ed.: París, 1870), Ph. Renault y otros.

“Argumento Injusto”, άδικος λόγος. Existen otras acepciones del término que estamos analizando que presentan una forma más específica. Así, podemos encontrar la palabra “λόγος” referida a la plenitud<sup>910</sup>. También se refiere a proporción<sup>911</sup>, correspondencia<sup>912</sup> o relación<sup>913</sup>. Señala Guthrie, a tenor del uso matemático específico referido a proporción: “*En el sentido de proporción matemática o razón, logos es frecuente en Platón y Aristóteles, pero probablemente no existe ningún ejemplo documentado, de un modo indudable, desde el siglo V, más cercano que el de Hdt., VII, 36, 3, (...). Sin embargo, si tenemos en consideración las exposiciones en Aristóteles sobre los pitagóricos del siglo V, es imposible creer que no utilizaran la palabra en este sentido.*”<sup>914</sup>. Otros, sin duda, de los más significativos sentidos de nuestra palabra son los que se vinculan con la razón como facultad<sup>915</sup>, y, “logos” como ley<sup>916</sup> o principio general normativo. Podríamos considerar como acertado, cuando hablamos y pensamos teniendo como referencia la expresión “el paso del mito al logos”, que “logos” indica lo racional, así como, aquel principio inteligible que estructura todo orden en tanto cual, o,

<sup>910</sup> “ἔς δὲ τούτου λόγον οὐ πολλοὶ τινες αὐτῶν ἀπικνεύονται.” Heródoto, III, 99,2 Fuente: Textus secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitalum secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.

<sup>911</sup> “ταῦτα δὲ ποιήσαντες κατέτεινον ἐκ γῆς στρεβλοῦντες ὄνοισι ξυλίνοισι τὰ ὄπλα, οὐκέτι χωρὶς ἐκάτερα τάξαντες, ἀλλὰ δύο μὲν λευκολίνου δασάμενοι ἐς ἐκατέρην, τέσσαρα δὲ τῶν βυβλίνων. παχύτης μὲν ἦν ἡ αὐτῆ καὶ καλλονῆ, κατὰ λόγον δὲ ἐμβριθέστερα ἦν τὰ λίνεα, τοῦ τάλαντον ὁ πῆχυς εἴλκε.” *Ibid.* VII, 36, 3.

<sup>912</sup> “εἰ δὲ τινὸς τοῦ κλήρου ὁ ποταμὸς τι παρέλοιτο, ἐλθὼν ἂν πρὸς αὐτὸν ἐσήμαινε τὸ γεγενημένον· ὁ δὲ ἔπεμπε τοὺς ἐπισκευομένους καὶ ἀναμετρήσοντας ὅσῳ ἐλάσσων ὁ χῶρος γέγονε, ὅπως τοῦ λοιποῦ κατὰ λόγον τῆς τεταγμένης ἀποφορῆς τελείῃ.” *Ibid.* II, 109, 2.

<sup>913</sup> “ἔς βάσανον δ’ ἐλθὼν παρατρίβομαι ὥστε μολύβδῳ χρυσός, ὑπερτερῆς δ’ ἄμμιν ἔνεστι λόγος.” Teognis, 417 ss. Texto griego-francés. Sentences de Théognis de Mégare. Traducción al francés de M. Patin. Maissounneuve et C<sup>ie</sup>, Libraires-Éditeurs. París, 1877.

<sup>914</sup> Guthrie, W. K. G. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Heráclito. 9. *El logos*. p. 398. Versión española de Alberto Median González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>915</sup> “Οὐδὲ γάρ που, ὦ Ἀδείμαντε, σχολὴ τῷ γε ὡς ἀληθῶς πρὸς τοῖς οὐσι τὴν διάνοιαν ἔχοντι κάτω βλέπειν εἰς ἀνθρώπων πραγματείας, καὶ μαχόμενον αὐτοῖς φθόνου τε καὶ δυσμενείας ἐμπίπλασθαι, ἀλλ’ εἰς τεταγμένα ἄττα καὶ κατὰ ταῦτα αἰεὶ ἔχοντα ὀρῶντας καὶ θεωμένους οὔτ’ ἀδικοῦντα οὔτ’ ἀδικούμενα ὑπ’ ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα μιμεῖσθαι τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι. ἢ οἶε τινὰ μηχανὴν εἶναι, ὅτῳ τις ὁμιλεῖ ἀγάμενος, μὴ μιμεῖσθαι ἐκεῖνο;”. Platón, *República*, 500c. Texto griego-francés. Platon, Dialogues. Tome Dixième. Texte grec: ed. John Burnet, 1903, corrigée par Philippe Remacle. Traduction française: Victor Cousin. Bossange Frères, Libraires. París, 1824.

<sup>916</sup> “διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ (ξυνῶ) τοῦ λόγου δ’ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἴδιαν ἔχοντες φρόνησιν.” Heráclito. Fr.2, Sexto, *adv. math.* VII 133 Kirk, G. S., Raven, J. E., Scholfield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Heráclito de Éfeso. El pensamiento de Heráclito*. p. 273. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

la base de tal orden que puede ser explicada racionalmente tanto en su principio como en su estructuración resultante.

No obstante, si ha habido un paso del “mito al logos”, éste no es una cuestión exclusivamente griega, ni mucho menos, sino que es una cuestión que atañe a casi todos los pueblos de la Antigüedad, y de la humanidad, por extensión (qué pensaremos si no de gentes como Imhotep, Hammurabi, el arquitecto/s de Jufu, Sanconiatón, Confucio, Buda o Zoroastro). La visión y explicación general del nacimiento de la filosofía ha sido y es helenocentrista, hete aquí uno de los más señalados elementos “míticos” de tal explicación. Sobre esta posición se ha llegado a profesar la siguiente afirmación.: *“Grecia representa, frente a los grandes pueblos de Oriente, un “progreso” fundamental, un nuevo “estadio” en todo cuanto hace referencia a la vida de los hombres en la comunidad. Ésta se funda en principios totalmente nuevos. Por muy altos que estimemos las realizaciones artísticas, religiosas y políticas de los pueblos anteriores, la historia de aquello que, que con plena conciencia, podemos denominar nosotros cultura, no comienza antes de los griegos.”*<sup>917</sup>. Fuerte expresión la de Jaeger, demasiado fuerte para nosotros, de hecho, decir que la cultura no comienza ante de los griegos nos parece, con mucho, y como poco, inapropiado. Olvida Jaeger<sup>918</sup> la arquitectura, la astronomía, la invención de la escritura, o mejor expresado, de las escrituras, la rueda, etc. Y, quizás, descuida también a Platón. El filósofo ateniense en

---

<sup>917</sup> Jaeger, W. (1933) *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Introducción, *Los griegos en la historia de la educación*, p. 4. Traducción de J. Xirau. F. C. E. Madrid, 2004.

<sup>918</sup> En cambio, en una obra de 1947 del propio Jaeger leemos algo un tanto distinto a su afirmación en *Paideia*: *“Podemos, naturalmente, mostrar que los griegos de Asia Menor entraron en un contacto muy estrecho con las viejas culturas de Oriente en el comercio, el arte y la técnica; y siempre habrá alguna disputa acerca del grado en que contribuyó esta influencia en el desarrollo intelectual de Grecia. No es difícil imaginar qué profundamente debió de quedar impresionado el sensitivo espíritu de los griegos por los variados mitos orientales acerca de la creación y por el intento babilonio de poner en conexión todos los acontecimientos terrestres con las estrellas. Quizá podamos rastrear incluso en la teología de Hesíodo ciertas reacciones a las especulaciones teológicas de los orientales, especialmente en los mitos de la primera mujer y de cómo vinieron a la tierra el pecado y el mal.”*. Jaeger, W. (1947) *La teología de los primeros filósofos griegos*. II. *La teología de los primeros milesios*, p.24. Traducción José Gaos. Fondo de Cultura Económica. México, 2011. Estas palabras de Jaeger nos parecen más apropiadas.

*Leyes* 819a-820b<sup>919</sup> alaba la formación matemática y la pedagogía de la cultura egipcia para con los niños, que supera con mucho a la cultura de los “excelsos” griegos de Jaeger. El texto y las palabras de Platón no tienen desperdicio para valorar en su justa verdad y valor lo que el gran filólogo renano nos dice en la cita que hemos recogido más arriba. El ateniense, en *Leyes*, muestra como a los niños egipcios se les va familiarizando con la aritmética elemental con distintos procederes, y, progresivamente, van siendo educados en las mediciones (geometría) librándolos así de una “*ignorancia ridícula y vergonzosa que existe por naturaleza en todos los hombres*”<sup>920</sup>. Clinias el cretense, uno de los dialogantes junto al viejo ateniense, ignora, como era de esperar, a que ignorancia se refiere aquél, contestándole el ateniense: “*Querido Clinias, yo mismo me quedé estupefacto, cuando escuché una vez a edad tardía lo que nos pasa en ese campo y me pareció que eso no era humano, sino más bien propio de burros, y me avergoncé no sólo por mí, sino también por todos los griegos.*”<sup>921</sup>. Platón se refiere a ignorar la inconmensurabilidad (cosa que a los niños egipcios, y a los hombres formados egipcios, no les pasaba, como testimonia el académico), y, a tenor de la mala formación de la juventud helena, con reproche a sus compatriotas dice así el Viejo Ateniense (que no es otro que el mismo Platón): “*Magníficos griegos, mientras que esto es una de aquellas cosas de las que decíamos que da vergüenza no saberlas, no es para nada especial saber lo indispensable.*”<sup>922</sup>. Para Platón el griego, aquel que, según Jaeger, inaugura la cultura en mayúsculas, no sabía lo debido, sino lo indispensable, en cambio, al egipcio eso no le pasaba.

De hecho, sin las civilizaciones anteriores, y, por supuesto, sin otros factores, sería impensable pensar en aquello en lo que la civilización griega se convirtió. Cierto es que

---

<sup>919</sup> Platón *Leyes*, Traducción Francisco Lisi Diálogos IX. Gredos. Madrid, 1988.

<sup>920</sup> *Ibid.* 819d.

<sup>921</sup> *Ibid.*

<sup>922</sup> *Ibid.* 820b

por filosofía estamos obligados a mirar directamente a los ojos del antiguo pueblo griego, pues es a ellos quien pertenece ese término (según la tradición acuñado por Pitágoras<sup>923</sup>) por el cual la realidad será concebida, ordenada y expresada dentro de un contexto de saberes que establecerán los principios generales que estructurarán y determinarán dicha concepción de lo real. Por tanto, podríamos decir que la filosofía, en su origen, y en parte, es cosa de griegos, pero en cambio no podemos decir lo mismo de la cultura<sup>924</sup>, a pesar de las palabras de Jaeger. La filosofía griega, obviamente, es hija de los helenos, y, sin duda, representa uno de las cotas más elevada del proceso civilizador, no sólo occidental, sino de la humanidad entera. Otra cosa muy distinta es que la inquietud filosófica haya sido una cuestión exclusivamente helena<sup>925</sup>. El erudito tardío Diógenes Laercio, haciéndose eco de las palabras de Aristóteles citadas en su tratado, hoy perdido, *Tratado sobre la magia*<sup>926</sup>, y de las de Soción en el libro XXIII de su obra *Tradición*, dice así: “*Esta ocupación de la filosofía afirman algunos que tuvo origen entre los bárbaros; pues hubo magos entre los persas, caldeos entre los babilonios y los asirios, y gimnosofistas entre los indios, y los llamados druidas y santones entre los celtas y los gálatas. (...) los egipcios, por su parte, dicen que fue*

---

<sup>923</sup> Cfr. Diógenes Laercio, I,12

<sup>924</sup> “*El desarrollo próspero de la especulación requería una adquisición previa de conocimientos individuales. En este sentido cupo a los helenos la suerte de herederos felices. Cuando en el cielo cristalino de la Mesopotamia el caldeo observaba la órbita de los astros, cuando el egipcio medía las tierras de cultivo, devastadas y fecundadas a la vez por las aguas del Nilo, para determinar el monto de la contribución correspondientes a la mismas, cuando el primero averiguaba de los eclipses de los grandes astros la ley empírica de su repetición, y el otro, el objeto de medir las tierras, creaba un arte de trazado, que encerraba en sí los principios de la geometría, entonces se hallaba el uno como el otro, sin saberlo, al servicio de la ciencia griega.*” Gomperz, Th.(1909) *Pensadores griegos. I. De los comienzos a la época de las luces. I. Los comienzos. I. Los antiguos filósofos naturalistas jónicos.* p. 83. Traducción de Carlos Guillermo Körner; J.R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

<sup>925</sup> “*(...) los griegos son un pueblo entre los demás pueblos de la Antigüedad y de la humanidad en general. La diferencia helénica no radica en la propia naturaleza de los antiguos helenos, sino precisamente en el larguísimo proceso de idealización del que han sido objeto ya en la propia Antigüedad, que continuó a lo largo del siglo XVIII. Será preciso en todo momento ser conscientes de la existencia de ese proceso (...)*” Bermejo Barrera, J.C. (1997) VV.AA. *Historia de la Filosofía Antigua. Mito y filosofía.* pp. 22-23. Edición de Carlos García Gual. CSIC. Trotta. Madrid, 1997.

<sup>926</sup> Hay que resaltar que esta obra de Aristóteles citada por Diógenes Laercio, en su *Vida de los filósofos ilustres* I, I, curiosamente, no será mencionada en el catálogo de las obras del Estagirita que en el libro V, 43-50, enumera Diógenes.



*Hefesto, hijo del Nilo, quien fundó la filosofía, cuyos más destacados representantes son sus sacerdotes y profetas.*”<sup>927</sup>. Trazas de algo similar a la inquietud y curiosidad propia a la primera filosofía presocrática de los denominados “físicos”, a grandes rasgos, las podemos hallar, de manera precedente, en Fenicia de la mano de Sanconiatón de Biblos<sup>928</sup>, el cual ya trató, por escrito, de cómo concebir el orden y desarrollo del mundo mediante causas de orden natural y por causas propias al universo entero. En lo que atañe a la “filosofía física fenicia”, ésta trataba tres grandes cuestiones, a saber, sobre el universo, haciendo especial hincapié en la transformación del mismo, así como la búsqueda del origen del tiempo y de los seres; sobre los primeros humanos; y, sobre las causas del dinamismo del mundo. Por lo visto, las cosmogonías, los héroes culturales y las genealogías divinas, digamos a la posterior manera teogónica hesiódica<sup>929</sup>, también eran parte, entre otras muchos temas, de las obras de Sanconiatón (o de su “escuela”). Sean, quizás, estos escritos los que a veces son puestos en relación con algunos precursores de los presocráticos y de la especulación filosófica natural<sup>930</sup> (por ejemplo, Ferécides de Siro) desde la tradición doxográfica, los denominados: “libros secretos fenicios”<sup>931</sup>. Al mismo Tales (o al mismo Pitágoras el samio), sin ir más lejos, alguna tradición lo hace descendiente de un noble linaje fenicio<sup>932</sup>, otras, en cambio, lo hacen milesio de cepa (otra cosa es que Mileto, de alguna manera, tenga como parte de sus raíces a los fenicios).

---

<sup>927</sup> Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, I, 1. p. 37 Traducción de Carlos García Gual. Alianza Editorial. Madrid, 2007.

<sup>928</sup> Parte de la obra de este fenicio fue traducida al griego por Filón de Biblos en la segunda mitad del Siglo I d.C. Todo lo que perdura de estos fragmentos de la traducción de Filón, están recopilados en la *Preparatio Evangelica* de Eusebio de Cesarea.

<sup>929</sup> Cfr. Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Nota introductoria. Las fuentes de la filosofía presocrática 5. La cosmogonía hesiódica y la separación del cielo y la tierra* p. 71, nota 1. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>930</sup> “Como precursor de ésta puede considerarse a Ferécides de Siro, que expuso una cosmogonía semimística en una obra en prosa que oscila entre la teogonía y la cosmogonía propiamente dicha.” Nestle, W. (1940) *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta finales del siglo V. II. La crisis religiosa de los siglos VII y VI*. p. 55. Traducción de Manuel Sacristán. Ariel. Barcelona, 2010.

<sup>931</sup> Cfr. *Suda*, s.v.: Ferécides.

<sup>932</sup> Cfr. Diógenes Laercio, I, 22. (DK 11 A 1 *init.*); Heródoto I, 170.

Mas, dejando aparte los influjos orientales, desde la tradición doxográfica aparecen ciertos hombres, en el contexto heleno, que no pueden ser denominados como tal presocráticos, pero que de alguna manera parece que podríamos tildarlos muy laxamente de “pre-presocráticos”, o, en terminología aristotélica: “πρῶτοι θεολογήσαντες”<sup>933</sup>. Este preludio a la filosofía griega aparece enmarcado en un marco contextual propio a lo mitológico, y, posiblemente, es por esta causa circunstancial que se ha podido proferir y argumentar la frase: “el paso del mito al logos”<sup>934</sup>. Ahora bien, no se trata de mitología en sí, sino más bien del uso del lenguaje mitopoyético para expresar cierto modo de pensamiento que comienza a anteponer lo empírico a lo meramente mítico o irracional. *“Estas visiones cuasi-racionalistas del mundo se interesan, en general, por su primera historia, partiendo de su real nacimiento o creación.”*<sup>935</sup>. Muchos de los temas/ideas de varias tradiciones poéticas serán la base de lo cosmogónico como materia; lo divino es la naturaleza<sup>936</sup>. Las cosmogonías órficas, la *Teogonía* hesiódica, las visiones de personajes como Alcman o Ferécides son ejemplo de esto que decimos. En el discurso cosmogónico se da un interés por el momento

---

<sup>933</sup> Aristóteles, *Metafísica* B, 4.

<sup>934</sup> “Es una expresión de uso corriente. Pero, ¿qué se entiende en este caso por mito? En la historiografía del siglo XIX, la respuesta estaba clara: se trataba de la religión homérica. Pero, ¿hubo una religión homérica en ese sentido? De creer a Heródoto, hubo más bien el logro de un gran poeta, quien creó a partir de una variada tradición narrativa y una tradición oral transmitida por los rapsodas que se remonta muy atrás en el tiempo. El otro poeta al que, siguiendo a Heródoto, se apela al hablar de la teología de aquella época, es Hesíodo con su *Teogonía*. Ciertamente, también Aristóteles menciona a Homero y Hesíodo como los primeros que reflexionan acerca de lo divino. Pero Aristóteles no quería hablar de religión, sino de ideas ordenadoras de carácter cosmológico y de una familia de dioses con sus propias tensiones demasiado humanas.”. Gadamer, G. (1996) *El inicio de la filosofía occidental*. 3. *En terreno sólido: Platón y Aristóteles*. p. 44. Traducción de Juan Josep Mussarra. Paidós. Barcelona, 1999.

<sup>935</sup> Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Los precursores de la cosmogonía filosófica*. p. 24. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>936</sup> “La concepción helénica de la naturaleza es de la mayor importancia para la comprensión de la religión y del pensamiento de los griegos. No hay en sus concepciones ninguna contradicción entre la naturaleza y lo divino –contradicción que existe en el monoteísmo judeo-cristiano–, sino que la naturaleza misma es divina. No hay Creación desde la nada, idea imposible para un griego, ni por tanto tampoco sentimiento de criatura hombre. El griego no conoce más que una transición a partir del caos, estado aún desordenado de los elementos, hacia un orden universal, el cosmos. También los dioses son intramundanales y pertenecen a ese mundo ordenado dividido en los tres pisos del Hades, la Tierra y el Cielo.”. Nestle, W. (1940) *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta finales del siglo V. Introducción*. p.20. Traducción de Manuel Sacristán. Ariel. Barcelona, 2010.

prístino del todo, un pre-tiempo del tiempo, un tiempo de pre-existencia, el tiempo del origen del caos<sup>937</sup>, el tiempo de estado primitivo y primario del universo, donde los elementos de lo que será, dicen, estaban en desorden. Así, el relato cosmogónico es, también, la narración de las sucesiones de ordenamiento, ora brusco, ora lento, de los elementos que conformaran el universo y a la propia humanidad. El lenguaje que expresa tal momento tiene una alta carga simbólica, y, por supuesto, esotérica, donde lo teológico-mítico aparece unas veces con la impronta de las divinidades antropomórficas y otras veces las fuerzas y elementos divinos en absoluto son antropomorfos. La voz cosmogónica, además, dota al hombre, y a su vida llena de incertidumbre e inseguridad, de cierto horizonte metafísico y de un ordenado cosmos físico que, precisamente, pueden asegurar al hombre como un ser en lo ordenado, estableciendo no sólo la realidad, sino la percepción con la que el hombre contempla y comprende a la misma. Dioses, universo, hombres y los elementos de la naturaleza desde la explicación cosmogónica son vistos de manera integradora y expresados de manera simbólica; la cosmogonía es un marco símbolo que permite al hombre dar significado a todo lo que le rodea e, incluso, a sí mismo. De hecho, hemos de suponer que mucho en estas cosmogonías y en su material mitológico deben tener su fundamento en tiempos ciertamente remotos<sup>938</sup>; advierte Bermejo: “*No tenemos datos escritos que nos permitan*

---

<sup>937</sup> “Evidentemente la idea del caos pertenece a la herencia prehistórica de los pueblos indoeuropeos; pues la palabra está relacionada con *χάσκει* (bostezo,) (...). La idea corriente del caos como algo en que todas las cosas están confusamente mezcladas es un perfecto error; y la antítesis ente el caos y el cosmos, que descansa sobre esta noción inexacta, es simplemente una invención moderna. (...) Para Hesíodo, que piensa en términos de genealogías, hasta el Caos tuvo su origen.”. Jaeger, W. (1947) *La teología de los primeros filósofos griegos. Prefacio*. p.19. Traducción de José Gaos. Fondo de Cultura Económico. México, 2011.

<sup>938</sup> “Desde el desciframiento de la escritura lineal B micénica, la data de los primeros textos griegos de que disponemos ha retrocedido medio milenio. Esta profundización de la perspectiva cronológica modifica todo el cuadro dentro del cual se sitúa el problema de los orígenes del pensamiento helénico. El mundo griego más antiguo, tal como lo podemos evocar a través de las tablillas micénicas, se halla emparentado, en muchos de sus rasgos, con los reinos contemporáneos del Cercano Oriente (...) El hundimiento del sistema micénico desborda ampliamente, en sus consecuencias, el dominio de la historia política y social. Repercute sobre el hombre griego mismo; modifica su universo espiritual, transforma algunas de sus actitudes psicológicas.”. Vernant, J.-P. (1962) *Los orígenes del pensamiento griego. Introducción*, p. 25. Traducción de Marino Ayerra. Paidós. Barcelona, 1992.

*conocer el pensamiento de los pobladores de la Hélade en los periodos Neolíticos o a lo largo de la Edad de Bronce. Pero partiendo de los datos de la antropología y de la documentación histórica, tanto arqueológica como textual, debemos suponer que el mito y, quizás a partir de la Edad del Bronce, unos mitos cuyos protagonistas serían ya los dioses que luego cantará Homero, formarían parte privilegiada de las preocupaciones intelectuales de sus habitantes.”<sup>939</sup>. Incluso en la filosofía de la Época Clásica, la de más elevada cota, hallaremos indiscutibles trazas de elementos mitológicos, señala Guthrie refiriéndose al Estagirita, pero su comentario, pensamos, es extensible también a Platón: “Además de apreciar lo que posee un valor permanente en el pensamiento griego, podemos rastrear, a través de la observación, cuánto de mitología latente continuó cobijándose dentro de lo que parece ser habitáculo de una razón sólida. Esto es más evidente, como es natural, en el periodo más arcaico, pero incluso Aristóteles (a quién, a despecho de los críticos que ha tenido en todas las épocas, le debemos tanto en la fundamentación imprescindible de los conceptos abstractos, sobre los cuales se basa nuestro pensamiento) posee algunas ideas fijas que nosotros hallamos en él con una nueva sensación de sobresalto: la convicción, por ejemplo, de que los cuerpos celestes son seres vivos, la creencia en la perfección especial de lo circular o esférico y algunas nociones curiosas sobre la primacía del número tres, que sin ninguna duda son anteriores a los comienzos del pensamiento filosófico.”<sup>940</sup>.*

Pero si hay un elemento, a nuestro parecer, que merece especial atención en el relato del “paso del mito al logos”, éste es, sin duda, la palabra. Pues es la palabra la

---

<sup>939</sup> Bemejo Barrera, J.C. (1997) VV.AA. *Historia de la Filosofía Antigua. Mito y filosofía*. p. 23. Edición de Carlos García Gual. CSIC. Trotta. Madrid, 1997.

<sup>940</sup> Guthrie, W. K. G. (1962) *Historia de la Filosofía Griega. I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos. Introducción y sumario*. pp. 16, 17. Versión española de Alberto Median González. Gredos. Madrid, 2004.

herramienta del poeta del mito<sup>941</sup>, “φιλόμευθος”, en terminología aristotélica<sup>942</sup>, como también lo será para el filósofo. El mito y su poeta son anteriores a la filosofía y al filósofo<sup>943</sup>, y el lenguaje del mito, que es el del poeta, influenciará al lenguaje del filósofo, que es la filosofía. El poeta para el heleno es la representación de que lo efímero en el hombre puede ser superado; señala Bermejo: *“Al narrar un mito el poeta accede a un nuevo reino, al reino de la verdad (alétheia) y supera las barreras que son características de la condición humana, que está definida por la temporalidad. El poeta posee un saber que le permite superar efectivamente el tiempo, ya que nos habla de lo que fue, (...), pero también une el pasado con el presente, actualiza el pasado mediante su canto y mediante su canto produce la gloria del héroe, que perdurará en el tiempo, que llegará al futuro. Pasado, presente y futuro quedan unidos, el tiempo queda anulado y por ello el hombre puede superar su condición efímera. La palabra del poeta es similar a la palabra del profeta y a la palabra del rey.”*<sup>944</sup>. La verdad que anida en las palabras del poeta es dependiente de lo divino; la Musa canta para Homero lo que

---

<sup>941</sup> “La palabra mito nos viene de los griegos. Pero no tenía para los que empleaban en los tiempos arcaicos el sentido que hoy le damos. Mythos quiere decir “palabra”, “narración”. No se opone, en principio, a logos, cuyo sentido primero es también “palabra”, “discurso”, antes de designar la inteligencia y la razón. Solamente es en el marco de la exposición filosófica o la investigación histórica que, a partir del siglo V, mythos, puesto en oposición a logos, podrá cargarse de un matiz peyorativo y designar una afirmación vana, desprovista de fundamento al no poder apoyarse sobre una demostración rigurosa o un testimonio fiable.”. Vernant, J.-P. (1962) *Los orígenes del pensamiento griego. Prólogo*, p. 17. Traducción de Marino Ayerra. Paidós. Barcelona, 1992.

<sup>942</sup> “ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἶεται ἄγνοεῖν διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων· ὥστ' εἶπερ διὰ τὸ φεῦγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερόν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἔνεκεν. μαρτυρεῖ δὲ αὐτὸ τὸ συμβεβηκός· σχεδὸν γὰρ πάντων ὑπαρχόντων τῶν ἀναγκαίων καὶ πρὸς ῥαστώνην καὶ διαγωγὴν ἢ τοιαύτη φρόνησις ἤρξατο ζητεῖσθαι.” Aristóteles, *Metafísica*, A, 982b, 15.

<sup>943</sup> Pero ambos, poeta y filósofo, pueden mostrar la misma tendencia a dar respuestas, digamos, metafísicas a preguntas que implican razones verdaderamente meditadas que suelen trascender las razones humanas. Prueba de ello la podríamos hallar en la poesía de los *Épos cíclicos*; señala al respecto Nestle: *“Los poemas cíclicos nos han llegado en un estado demasiado fragmentario para poder reconocer en ellos las concepciones básicas de los poetas. No obstante, vale la pena recordar que en los Ciprios atribuidos a Estasio (frag. 1) se expresa la idea de que Zeus ha provocado la guerra de Tebas y la de Troya para aligerar un tanto la tierra de una humanidad que crecía en número y en maldad. Aquí encontramos, pues, una primera meditación metafísica acerca de las causas de la guerra, un fragmento de filosofía de la historia.”* Nestle, W. (1940) *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta finales del siglo V. II. La crisis religiosa de los siglos VII y VI*. pp. 44-45. Traducción de Manuel Sacristán. Ariel. Barcelona, 2010.

<sup>944</sup> Bermejo Barrera, J.C. (1997) VV.AA. *Historia de la Filosofía Antigua. Mito y filosofía*. p. 24. Edición de Carlos García Gual. CSIC. Trotta. Madrid, 1997.

acaeció en los últimos cincuenta y un días del décimo, y último, año de asedio a Ilión; las Musas confieren la verdad también al poeta del Helicón<sup>945</sup> (la primera y gran verdad que éstas revelan a Hesíodo es que ellas saben decir la mentira, pero cuando les place también saben decir la verdad). Verdad<sup>946</sup> y palabra son las dos columnas centrales del pórtico de la literatura helena, en todos sus registros, poético, forense, histórico, legal, filosófico, etc. *“Si seguimos la historia de la literatura griega podremos ser testigos de un proceso en el que se tratará de ir avanzando desde la heteronomía a la autonomía de la palabra, en el que la palabra y el acceso a la verdad irán siendo conquistados progresivamente. En dicho proceso el logos, que en un principio fue la palabra pronunciada con autoridad, pero con una autoridad que le era ajena a la propia palabra, irá tratando de conquistar la autonomía a través de una serie de pasos (...).”*<sup>947</sup>. La cultura escritural helena<sup>948</sup> (la filosofía está enmarcada en el contexto expresivo de lo escritural<sup>949</sup>, a pesar de sus ilustres y señalados ágrafos) codifica y

---

<sup>945</sup> *“Hesíodo quiere anunciar ante todo la verdad acerca del linaje de los dioses bienaventurados y del modo cómo gobiernan el mundo encabezados por Zeus; y también la verdad acerca del ser de los hombres, de su obrar y de sus consecuencias, y especialmente acerca de la maldición, que el mal arrastra consigo. La tendencia a la sistematicidad se manifiesta en el intento de poner orden en la plétora de seres divinos que gozan de veneración por el pueblo y de los que habla el mito. Para ello no bastaba el estado de los dioses homéricos; pero también Hesíodo elige para sus fines un modelo humano: el árbol genealógico. Así construye una genealogía de los dioses que, por los héroes y heroínas, desciende casi hasta el umbral de la historia humana. Con ello se convierte Hesíodo en el primer teólogo de los griegos.”* Nestle, W. (1940) *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta finales del siglo V. I. Los adelantos del pensamiento racional en el Épos.* p. 39. Traducción de Manuel Sacristán. Ariel. Barcelona, 2010.

<sup>946</sup> *“Lo que es verdad de la razón no lo es menos del mito.”* Vernant, J.-P. (1962) *Los orígenes del pensamiento griego. Prólogo,* p. 16. Traducción de Marino Ayerra. Paidós. Barcelona, 1992.

<sup>947</sup> Bermejo Barrera, J.C. (1997) VV.AA. *Historia de la Filosofía Antigua. Mito y filosofía.* p. 25. Edición de Carlos García Gual. CSIC. Trotta. Madrid, 1997.

<sup>948</sup> *“ (...) el papel que pudo representar, como instrumento de mutación intelectual, por una parte, la escritura fonética, y, por otro la redacción y la publicidad de las leyes, encuentran su necesaria prolongación en el debate abierto, en el curso de las últimas décadas, entre los helenistas, sobre las consecuencias que ha tenido, para la racionalidad griega, el paso de una civilización oral a una cultura en la que la escritura ocupa, según los sectores de la vida social y los ámbitos de la creación literaria, filosófica y científica, un lugar más o menos preponderante.”* Vernant, J.-P. (1962) *Los orígenes del pensamiento griego. Prólogo,* p. 15. Traducción de Marino Ayerra. Paidós. Barcelona, 1992.

<sup>949</sup> Sólo desde el propio ámbito de la filosofía, en concreto, desde la filosofía de Platón, se pudo, incluso, poner en duda el valor de la escritura como medio para alcanzar el verdadero conocimiento, como denota el mito de Thamus y Theuth, en *Fedro* 274a-275b. Cuya “moraleja” la hallamos en 275d: *“Así pues, el que piensa que al dejar un arte por escrito, y, de la misma manera, el que lo recibe, deja algo claro y firme por el hecho de estar en letras, rebosa ingenuidad y, en realidad, desconoce la predicción de Amón,*

sistematiza el saber y la ley, la memoria de la historia y el múltiple sentir del espíritu, y, además, ocasionará el nacimiento de los géneros literarios bien diferenciados. Así, en la historia de la filosofía antigua helena podemos vislumbrar como el género literario elegido para expresar la filosofía irá variando con los filósofos y sus respectivos tiempos, pero la tensión por la palabra que expresa la verdad es innegablemente invariable. Mito y filosofía convergen en que ambos son lenguaje que expresa, por propensión natural, el Todo, y el lenguaje es realidad comunitaria. (*“La lengua es la única máquina gratuita que se le da a cualquiera.”*), decía el filólogo y pensador Agustín García Calvo -citamos de oído y de memoria-. Y ambos, Mito y filosofía, acorde con sus respectivas perspectivas y coordenadas<sup>950</sup>, tratan de lo “divino”<sup>951</sup>. Pero ante el problema sobre la verdad, el mito, con sus imágenes poéticas del mundo, sucumbió sin más; señala Nestle: *“En cuanto se planteó, en efecto, al mito la cuestión*

---

*creyendo que las palabras escritas son algo más, para el que sabe, que un recordatorio de aquellas cosas sobre las que versa la escritura.”* Traducción M. Martínez Hernández. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>950</sup> “(...) toda religión pretende ser la verdad y precisamente toda la verdad, y desea apoderarse del hombre entero como dueña de toda su vida espiritual. Este es precisamente el punto al que aplica inicialmente su crítica el naciente pensamiento racional. El pensamiento racional va descubriendo en cada vez más lugares, en zonas cada vez más numerosas las transgresiones de la religión, que ha olvidado la distinción entre lo investigable y lo ininvestigable y se ha apoderado de ambos.” Nestle, W. (1940) *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta finales del siglo V. Introducción.* p.18. Traducción de Manuel Sacristán. Ariel. Barcelona, 2010.

<sup>951</sup> “Así, volvemos exactamente a la misma fuente de certidumbre de lo Divino en que había bebido desde un principio la fe griega en los dioses; para el espíritu griego la *Weltanschauung* volvió a ser *Gottanschauung*, pura y simplemente, pero en otro plano, Hasta la misma palabra “Dios”, usada por cierto número de esos pensadores, cobra ahora el mismo timbre nuevo que había adquirido desde un principio dentro de la filosofía milesia de la naturaleza en la expresión “lo Divino”: todas las perfecciones (ἀρεταί) atribuidas en cualquier momento a cualquiera de las personas divinas de la religión mediante el epíteto “Dios” se recogen y trasladan ahora a ese fundamento primigenio que el pensamiento filosófico considera que extraña la esencia del sumo poder sobre toda existencia y que, por los mismo, es lo único digno de llevar tal predicado (pues los griegos siempre entendieron la palabra “Dios” como predicativa). (...) el verdadero motivo de un cambio tan radical en la forma de residir la divinidad en la idea del Todo (ὅλον, πᾶν). Los filósofos hablan continuamente de lo Divino como de algo que lo abarca todo, lo gobierna todo, y así sucesivamente, sobre el supuesto de que su derecho al nombre de Dios queda fundado directamente con esto. Frente a un pensar como éste, nada finito ni limitado tiene derecho alguno al título de divinidad. Por consiguiente, hallamos una lucha intelectual que no remite por apresar la naturaleza de éste Todo-Divino.”. Conford, F. M.(1952) *Principium sapientiae Los orígenes del pensamiento filosófico griego. X. Teoría sobre la naturaleza y el origen de la religión.* pp.172-173. Traducción de Rafael Guardiola Iranzo y Francisco Giménez Gracia. La balsa de Medusa. Visor. Madrid, 1987.

de la verdad, tuvo que quedar de manifiesto que su fantasía gráfica e imaginativa no coincidía con la realidad.”<sup>952</sup>.

Los precursores de los filósofos son poetas-teólogos, y la filosofía, según nos dice el Estagirita en su *Metafísica*<sup>953</sup>, es teología<sup>954</sup>, “ciencia divina”. A este respecto advierte Jaeger: “(...) afirmaciones filosóficas sobre lo divino se encuentran en los pensadores preplatónicos desde un principio. (...) el problema de lo Divino ocupa en las especulaciones de los primeros filósofos naturales un puesto mucho más amplio de lo que con frecuencia estamos dispuestos a reconocer y que en realidad recibe una parte de su atención mucho mayor de la que pudiera llevarnos a esperar el cuadro que trata Aristóteles del desarrollo de la filosofía en el libro primero de la *Metafísica*.”<sup>955</sup> (de hecho, como hemos visto, ya Jenofonte y su Sócrates así lo muestran). Si uno piensa en una escuela filosófica que es una secta “científico-religiosa-política”, como resulta el pitagorismo; en algunas de las expresiones sobre lo “divino” en Heráclito o en Anaximandro; en la voz, y vida casi místicamente iluminada, de Empédocles; en el poema de Parménides, y, con el tiempo, en el filósofo religioso que será Platón<sup>956</sup>; o en

---

<sup>952</sup>Cfr. Nestle, W. (1940) *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta finales del siglo V. Introducción*. p.21. Traducción de Manuel Sacristán. Ariel. Barcelona, 2010.

<sup>953</sup> “ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη: τοιαύτη δὲ διχῶς ἂν εἴη μόνη: ἦν τε γὰρ μάλιστ' ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστὶ, κἂν εἴ τις τῶν θείων εἴη. μόνη δ' αὕτη τούτων ἀμφοτέρων τετύχηκεν: ὁ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστ' ἂν ἔχοι ὁ θεός. ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία.”. Aristóteles, *Metafísica* I, 2, 983a, 5-10.

<sup>954</sup> “El gran problema que desde finales del siglo XIX se plantean los estudiosos de la metafísica aristotélica es la supuesta incompatibilidad entre ontología y teología. (...), en la filosofía primera de Aristóteles confluyen dos ciencias distintas: la ontología y la teología. Esta confluencia puede interpretarse bien como una fusión armónica, bien como una mezcla imposible de posturas contradictorias.”. Aristóteles, *Metafísica. Introducción*. d) La supuesta incompatibilidad entre teología y ontología. p.22. Introducción, traducción y notas de María Luisa Alía Alberca.

<sup>955</sup> Jaeger, W. (1947) *La teología de los primeros filósofos griegos*. I. *La teología de los pensadores griegos*, p.12. Traducción José Gaos. Fondo de Cultura Económica. México, 2011.

<sup>956</sup> Platón pondrá a Dios como medida de todas las cosas como crítica a la posición de Protágoras del *Homo mensura*. Además, Platón tiende a considerar a la filosofía presocrática (o, con más precisión, algunas de las filosofías de algunos presocráticos) como una filosofía, digamos, atea. Leemos en *Leyes* 889a-c: “Parece, dicen, que las cosas más importantes y más bellas son producto de la naturaleza y el azar (...) Lo voy a exponer con mayor claridad aún de la siguiente manera. Sostienen que el fuego, el agua, la tierra y el aire son todos productos de la naturaleza y el azar y que ninguno de ellos existe por acción del arte, y, sobre la tierra, el sol la luna y los astros, afirman que los cuerpos derivados de los primeros elementos se producen a través de esas sustancias primordiales completamente inanimadas. De la misma manera en que, arrastrados al azar por su fuerza, todos esos cuerpos secundarios eran el



el intrínseco sentido de la tragedia ática<sup>957</sup>, por poner algunos rápidos ejemplos, no cabe duda de que la filosofía antigua griega trasciende el mero sentido de la filosofía, o ciencia, natural. La erudición filosófica desde la modernidad vio en los φυσικοί helenos a los profísicos de la modernidad de la ciencia empírica<sup>958</sup>, no quiso, o no pudo, ver más allá de esta concepción. Pero los primeros filósofos son parte tanto de la historia de la filosofía<sup>959</sup> como de la historia de la religión griega.

Así, por el momento, los presocráticos no sólo se nos aparecen como físicos, sino, además, como metafísicos, como poetas, como teólogos. ¿Les atañe algo más?<sup>960</sup> Por supuesto que sí. Aunque en su momento profundizaremos en alguno de estos filósofos

---

*resultado de una colisión que los había ensamblado de una forma más o menos apropiada –lo caliente a lo frío, o lo seco a lo húmedo y lo blando a lo duro y, en general, todo lo que se mezcla necesariamente al azar por medio de la mezcla de contrarios–, engendran esos mismos cuerpos todo el cielo y todo lo que hay en el cielo y, además, todos los animales y las plantas una vez que se han producido todas las estaciones a partir del cielo y los astros; pero sin inteligencia, dicen, ni siquiera por la acción de un dios ni tampoco por un arte, sino, como decimos, por naturaleza y azar.”. Platón Leyes, Traducción Francisco Lisi Diálogos IX. Gredos. Madrid, 1988.*

<sup>957</sup> *“Supongo que nos hemos preguntado muchas veces el porqué de la vigencia del discurso trágico y por qué nos golpea con tan profunda fuerza y dimensión. Mi respuesta es: porque en el discurso trágico se trataron problemas esenciales y porque se abordaron con la crudeza de lo pristino. (...) La búsqueda con pasión de la verdad, más allá de las apariencias, es una característica de la tragedias griegas.”. Alegre Gorri, A. (1985) Estudios sobre los presocráticos. III. La coda. pp.93; 99. Anthropos. Barcelona, 1990.*

<sup>958</sup> *“El que (...) se recalque unilateralmente el lado físico de la filosofía presocrática es un producto del, cientismo del siglo XIX y de su horror a todo lo metafísico.”. Jaeger, W. (1947) La teología de los primeros filósofos griegos. I. La teología de los pensadores griegos, nota 25, I. p.195. Traducción José Gaos. Fondo de Cultura Económica. México, 2011.*

<sup>959</sup> De hecho, visto desde la perspectiva de otras tradiciones, caso de las de los místicos persas o los alquimistas árabes, la filosofía helena antigua aparece con una personalidad, pensamos, más acorde con la realidad de lo que fue, en contraposición a la que parece presentar el arquetipo intelectualista del “paso del mito al logos”. Señala Kingsley: *“Vistos a través de los ojos de los alquimistas árabes o los místicos persas, los primeros filósofos griegos no eran sólo pensadores racionalistas. Eran vínculos en una cadena de sucesión iniciática. Sólo más tarde sus enseñanzas se fueron hundiendo gradualmente en el intelectualismo: “las huellas de los senderos antiguos desaparecieron” y “sus directrices se borraron o se corrompieron y distorsionaron”.”. Kingsley, P. (1999) En los oscuros lugares del saber. Los legisladores. p. 202. Traducción Carmen Francí. Atalanta. Girona, 2006.*

<sup>960</sup> Dice, sobre los mentalidad y genuina personalidad filosófica de los presocráticos, Conford: *“(…) la mayoría de los historiadores de la ciencia, los cuales, al mirar al pasado desde nuestro propio punto de vista, se interesan en aquellos rasgos del pensamiento antiguo (...) que pueden ser ligados históricamente a los desarrollos modernos, igual que se interesan por la alquimia a causa de sus anticipaciones de la química. Los rasgos arcaicos se ignoran o eliminan como si fueran errores pueriles, excusables en la infancia de la ciencia. Pero si queremos abandonar nuestro punto de vista y recuperar el de los antiguos, no podemos descartar todos los elementos que resulten extraños a nuestras propias formas de pensar, igual que el historiador de la religión no puede descartar como “supersticiones” las creencias y prácticas que el hombre educado en el mundo civilizado ha logrado superar. Más bien deberíamos fijar nuestra atención sobre aquellos que nos resulten extraños e inexplicables. En ellos podemos encontrar la clave que nos permita entender la actitud mental que estamos intentando recobrar.”. Conford, F. M. (1952) Principium sapientiae Los orígenes del pensamiento filosófico griego. I. Empirismo versus inspiración. p.19 Traducción de Rafael Guardiola Iranzo y Francisco Giménez Gracia. La balsa de Medusa. Visor. Madrid, 1987.*

debidamente, si tomamos algunos rasgos asociados a los denominados presocráticos hallaremos que la personalidad unidimensional asociada, indebidamente, por parca, a los presocráticos, disminuye el verdadero alcance de estas insignes personalidades. En efecto, perdemos de vista el verdadero contorno de estos hombres, y, por ende, su impronta filosófica, siendo que los entornos de su filosofía quedan desdibujados por difuminados. Tomemos por caso a Parménides, el “guía de la filosofía occidental”, aquel elata que con su expresión: “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι”<sup>961</sup>, plantea la proposición conductora de la filosofía occidental<sup>962</sup>, pues, estamos hablando, quizás, de un *ιατρόμαντις*<sup>963</sup>, experto en la sanación por la incubación meditativa, *ἐγκοίμησις*, y cultivador del “quietismo”<sup>964</sup> o “inmovilidad”<sup>965</sup>; todo un sacerdote de Apolo<sup>966</sup> y

<sup>961</sup> Sobre esta expresión parmenidea leemos: “Los editores completan, con frecuencia, el medio verso 8 (...) con un fragmento, conocido sólo a través de fuentes completamente distintas: Fr.3 Clemente Strom. VI, 23; Plotino V, I, 8 τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι (Pues lo mismo es ser pensado y ser). Si se traduce así (otros traducen: “Pensamiento y ser son lo mismo”), parece que podría encajar aquí; (...) Pero, de ser así, extraña que ni Simplicio ni Proclo lo citen (...)”. Kirk, G. S., Raven, J. E., Scholfield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Parménides de Elea*. Nota 2. p. 356. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>962</sup> “Podríamos decir que esta sentencia constituye la proposición conductora de la filosofía occidental, siempre que le añadamos una observación, a saber, la siguiente: tal sentencia fue la proposición conductora de la filosofía occidental, simplemente, porque no se la entendió, y porque no se pudo fijar su verdad originaria.”. Heidegger, M. (1953) *Introducción a la metafísica*. p.182. Traducción de Emilio Estio. Nova. Buenos Aires, 1955.

<sup>963</sup> “(...) un *Iatromantis* es un sanador de una clase muy especial: es un sanador que, al mismo tiempo, es profeta, un hombre que cura a través de la profecía. (...) *iatromantis* era una palabra que tenía el más estrecho vínculo con Apolo. (...) Un *Iatromantis* era alguien que podía dominar su estado de conciencia. (...) Un *iatromantis* se ocupaba de la identidad indivisible.”. Kingsley, P. (1999) *En los oscuros lugares del saber. Éxtasis*. pp.103-104-105-106. Traducción Carmen Francí. Atalanta. Girona, 2006.

<sup>964</sup> Rasgos de este tipo de misticismo que aboga por la suspensión del movimiento en pro de un estado meditativo (a la manera del Samadhi oriental) lo hallaremos perfilado en el Sócrates platónico del *Banquete*, concretamente, en 175b y en 220c-d. En el primero de estos textos Sócrates antes de entrar en la casa de Agatón, yendo en compañía de Aristodemo, se queda frente a la casa de los vecinos quieto, sin entrar en la casa, Aristodemo, ante la insistencia de Agatón a uno de sus esclavos para que éste traiga al interior a Sócrates, dice: “De ninguna manera. Dejadle quieto, pues esto es una de sus costumbres. A veces se aparta y se queda plantado dondequiera que se encuentre. Vendrá enseguida, supongo. No le molestéis y dejadle tranquilo.”. En el segundo texto del *Banquete* donde hallamos esta costumbre socrática será Alcibiades el que nos dé noticia de ello, señala el texto: “Esto, ciertamente, fue así; (...) allí, en cierta ocasión, durante la campaña, es digno de oírse. En efecto, habiéndose concentrado en algo, permaneció de pie en el mismo lugar desde la aurora meditándolo, y por supuesto que no le encontraba la solución no desistía, sino que continuaba de pie investigando. Era ya mediodía y los hombres se habían percatado y, asombrados, se decían unos a otros: -Sócrates está de pie desde el amanecer meditando algo. Finalmente, cuando llegó la tarde, unos jonios, después de cenar –y como era entonces verano-, sacaron fuera sus patates, y a la vez que dormían al fresco le observaban por ver si también durante la noche seguía estando de pie. Y estubo de pie hasta que llegó la aurora y salió el sol. Luego, tras hacer su plegaria al sol, dejó el lugar y se fue.”. Platón, *Banquete*. p.192. Traducción de M. Martínez Hernández. Gredos. Madrid, 1992.

legislador entre los eleatas. Otro caso a señalar es el de Empédocles; tanto éste como Parménides están relacionados con los primeros pitagóricos<sup>967</sup>, y, por ende, con Pitágoras<sup>968</sup>, como muestra Simplicio, citando a Teofrasto, dice aquél: “Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος οὐ πολὺ κατόπιν τοῦ Ἀναξαγόρου γεγονώς, Παρμενίδου δε ζηλωτῆς καὶ πλησιαστῆς καὶ ἔτι μᾶλλον τῶν Πυθαγορείων”<sup>969</sup>. Pero dejando de lado el aspecto “místico” que hemos resaltado en Parménides, y que por supuesto en el de Ácragas también encontraremos, Empédocles pasa a ser el padre de la retórica, según alguna tradición<sup>970</sup> indirecta, que al parecer se remonta al Estagirita. De hecho, el sofista Gorgias es mentado<sup>971</sup> como discípulo de aquél. Además, se le vinculará, como a Parménides, con cierto tipo de medicina. Si ponemos nuestro foco de atención en los denominados milesios hallaremos que, por ejemplo, Anaximandro fue el inventor (para nosotros el importador, o precursor, de la gnómica entre los griegos) del gnomon<sup>972</sup>, además de hacedor de mapas<sup>973</sup>, marcadores estacionales<sup>974</sup> y de una esfera<sup>975</sup>. A Tales,

---

<sup>965</sup> “(...) los pitagóricos daban una importancia enorme a la inmovilidad. (...) Las técnicas aparentes de la quietud que practicaban los pitagóricos –el silencio, la calma deliberada, la inmovilidad física- no eran un fin en sí mismas, sino sólo medios empleados para alcanzar otras cosas. Y el objetivo era bastante claro, (...) El propósito era liberar de las distracciones, encaminarla en otra dirección para que la conciencia pudiera actuar de un modo totalmente distinto. La inmovilidad tenía un objetivo y éste era crear una abertura hacia un mundo distinto de todo aquello a lo que estamos acostumbrados: un mundo en el que sólo se puede entrar “en meditación profunda, éxtasis y sueños”. Kingsley, P. (1999) *En los oscuros lugares del saber. Alejamiento*. pp.167-168. Traducción Carmen Francí. Atalanta. Girona, 2006.

<sup>966</sup>“(…) sacerdotes de Apolo, sanadores pertenecientes a un mundo de iatromantías interesados en la incubación, los sueños y el éxtasis: un mundo de magos que hablaban mediante poemas, oráculos y enigmas que utilizaban la magia para entrar en otros estados de conciencia. (...) Parménides era uno de ellos.”. *Ibid. Héroe fundador*. p. 132.

<sup>967</sup> “Según los antiguos escritores, existía cierto grupo que tenía con Parménides y Zenón el más estrecho vínculo. (...) los pitagóricos de la Italia meridional. Actualmente es común el deseo de no tomarse estas relaciones en serio. (...)” *Ibid. La línea sucesoria*. p.143.

<sup>968</sup> “Al leer las biografías de los presocráticos, se encuentra siempre los mismo: todos ellos –de Anaximandro a Parménides, etc.- figuran como discípulos de Pitágoras. Este hecho tiene su significado. En mi opinión, significa que Pitágoras unifica en su figura motivos fundamentales como el enigma de los números, el enigma del alma y el enigma de la transformación de las almas, así como la purificación de dichas almas.”. Gadamer, G. (1996) *El inicio de la filosofía occidental*. 3. *En terreno sólido: Platón y Aristóteles*. p. 47. Traducción de Juan Josep Mussarra. Paidós. Barcelona, 1999.

<sup>969</sup> Simplicio, *Física* 25,19.

<sup>970</sup> Diógenes Laercio VIII, 57.

<sup>971</sup> *Ibid.* VIII, 58

<sup>972</sup> *Ibid.* II, 1; *Suda* (DK 12 A 2); Eusebio *Prep. Ev.* X, 14,11.

<sup>973</sup> *Suda* (DK 12 A 2); Diógenes Laercio II, 1; Agatémoro I,1 (DK 12 A 6). Estrabón I, 7.

<sup>974</sup> Cfr. Diógenes Laercio II, 1; Eusebio *Prep. Ev.* X 14, 11.

<sup>975</sup> Cfr. Diógenes Laercio II, 1.

entre otras cosas, se le relaciona con el ajuste del calendario<sup>976</sup>, la observación astronómica<sup>977</sup>, la geometría<sup>978</sup> relacionada, especialmente, con los triángulos escalenos, mensurador de las sombras de las pirámides<sup>979</sup> o de la distancia entre barcos en la mar, pregonero de eclipses<sup>980</sup>, hombre activo y respetado en la esfera política<sup>981</sup>, preocupado por la “litología” y, en concreto, por las propiedades peculiares de ciertas piedras como el imán o el ámbar<sup>982</sup>, es a él, y a su observación de dichas piedras, al que se le relaciona con la idea de que todo, hasta lo “inanimado”, tiene alma (según Aristóteles<sup>983</sup>, y otros). Entre los presocráticos también hubo importantes militares, como denota la vida del parmenídeo Meliso de Samos, el navarca que venció a los atenienses en batalla naval<sup>984</sup>. Así como hombres con derechos reales, caso de Heráclito, según nos cuenta la tradición<sup>985</sup>. E incluso, a uno de los presocráticos se le considera el inventor de la Comedia<sup>986</sup> (con concreción: “δπάματα”), Epicarmo de

<sup>976</sup> “Parece, por tanto, que la ἀστρολογία, el estudio de los cuerpos celestes, que Platón y Aristóteles mencionan como características de Tales, comprendió los siguientes hechos concretos: la afortunada predicción de un eclipse, con ayuda probablemente de tablas babilonias; la medida de los solsticios y sus variaciones, tarea que probablemente emprendió con vistas, en parte, a la confección de un calendario y el estudio de grupos de estrellas con el fin, tal vez de que sirvieran sobre todo de ayuda en la navegación.”. Kirk, G. S., Raven, J. E., Scholfield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Tales de Mileto*. p. 132. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>977</sup> Cfr. Aecio, II 12, 1; II, 20,9; II, 13,1. Aristóteles *Sobre el cielo* II 13,294a. Simplicio, *Sobre el cielo* 522,14.

<sup>978</sup> Cfr. Aristófanes, *Nubes* 177-180, *Aves* 995-1009. Proclo, *Elementos de teología* 64, 17-65, 11; 157,10-13; 250, 20-251,2; 299,1-4; 352,14-18.

<sup>979</sup> Cfr. Plinio el viejo *Historia Natural* XXXVI 82; Plutarco, *Septem.sap.conviv.* 147a.

<sup>980</sup> Cfr. Aecio, II, 24, 1. Platón, *República* 600a. Heródoto, I, 74. Plinio el viejo, *Historia Natural* II, 53. Clemente *Stromata* I, 65.

<sup>981</sup> Cfr. Heródoto I, 170

<sup>982</sup> Cfr. *Esco. a Platón, Rep.* 600a (DK 11 A 3); Aristóteles *Del Alma*, I, 2, 405a.

<sup>983</sup> Cfr. *Del alma* I, 5, 411a.

<sup>984</sup> Cfr. Plutarco, *Pericles* 26 (DK 30 A 3); *Temístocles* 2 (DK 30 A 3).

<sup>985</sup> Cfr. Diógenes Laercio IX.6.

<sup>986</sup> “A Epicarmo, junto con su contemporáneo Formo o Formis (cuya obra no se conserva), atribuyen los antiguos la invención de la comedia ya que las suyas son obras cómicas más antiguas de que se tenía constancia. A ellos corresponde, según esto, el mérito de haber llevado a escena por primera vez obras dramáticas de carácter cómico con un argumento y un diálogo no improvisado por los actores, sino previamente forjado por una actor individual, dotadas de cierta complejidad estructural y escritas con una clara voluntad de estilo. En definitiva, de la mano de Epicarmo y Formo la comedia alcanza categoría literaria. Es evidente que estos autores no crearon el género de la nada, sino que contaban con diversos antecedentes populares.”. Rodríguez-Noriega Guillén, Lucía (1995) *Epicarmo de Siracusa. Testimonios y fragmentos*. Edición crítica bilingüe. *Introducción*. pp. XIII-XIV. Universidad de Oviedo, Servicio de publicaciones. Oviedo, 1996.

Siracusa. Todas estas experiencias humanas, consolidadas en lo filosófico, denotan que en aquellos hombres confluían ciertas visones propias y, también, pretéritas a la educación y formación del pueblo al que pertenecían, en un presente donde nuevas formas y técnicas de entender y comprender el mundo (muchas de ellas originarias de los grandes civilizaciones orientales, y de un oscuro pasado pero, a tenor de lo hasta aquí estudiado, rico en soluciones intelectuales y cambios sociales, nos referimos al Neolítico) iban a ampliar el abasto de la visión intelectual del hombre, así como la clara intuición, o certeza, ya perfilada en lo religioso<sup>987</sup>, de que la naturaleza del mundo visible se rige por unas razones inteligibles que el hombre, capacitado de razón y de experiencia, puede descifrar. Ver las estrellas<sup>988</sup> y medir sus ciclos, utilizar las sombras

<sup>987</sup> “Ante los hombres que no quedaban satisfechos con la vieja religión se abrían ahora dos caminos: el de la mística, con su saber de salvación, y el del pensamiento libre y la investigación, abierto en aquel mismo momento por la filosofía jónica.”. Nestle, W. (1940) *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta finales del siglo V*. II. *La crisis religiosa de los siglos VII y VI*. p.55. Traducción de Manuel Sacristán. Ariel. Barcelona, 2010.

<sup>988</sup> Sin duda, el interés por la astronomía ya es rastreable en el hombre homérico, otra cosa es que éste no muestra traza alguna de astrolatría (entre los presocráticos, en concreto los pitagóricos, hallaremos “adoradores” del Sol, además, recordemos que su signo distintivo secreto era, precisamente, una estrella de cinco puntas). “El hombre homérico levanta también la atenta mirada hacia los astros, (...). Pues ya entonces se conocen las constelaciones más hermosas y las más brillantes estrellas del cielo boreal, y ya tienen nombres: la Osa Mayor, de la que se sabe que está siempre en el Norte con el “osero” Arturo o el Boyero, Orión, las Pléyades e Híades. La estrella más tarde llamada Sirio se considera que acarrea grandes calores y dañina enfermedad. El lucero del alba y el de la tarde se consideran aún estrellas diversas. No tienen nombres los planetas. El primero que se presenta es el de Marte, en un himno “homérico” procedente probablemente del siglo VI (8,6). No hay la menor huella de culto de los astros o de astrología.”. *Ibid.* p. 37. En el Canto XVIII, 475-490, de la *Iliada* hallamos la siguiente descripción del escudo que elabora, junto a toda una armadura maravillosa, el dios Hefesto para el Périda encolerizado, en los versos de Homero se citan aparte del Sol, la Luna y la Tierra los siguientes astros: Pléyades, Híades, Orión, el Carro, Osa; éstos son los versos:

“χαλκὸν δ’ ἐν πυρὶ βάλλεν ἄπειρα κασσίτερόν τε  
καὶ χρυσὸν τιμῆντα καὶ ἄργυρον· αὐτὰρ ἔπειτα  
θῆκεν ἐν ἄκμοθέτῳ μέγαν ἄκμονα, γέντο δὲ χειρὶ  
ῥαϊστῆρα κρατερῆν, ἑτέρηφι δὲ γέντο πυράγρην.  
ποίει δὲ πρότιστα σάκος μέγα τε στιβαρόν τε  
πάντοσε δαιδάλλων, περὶ δ’ ἄντυγα βάλλε φαεινὴν  
τρίπλακα μαρμαρέην, ἐκ δ’ ἄργυρον τελαμῶνα.  
πέντε δ’ ἄρ’ αὐτοῦ ἔσαν σάκεος πτύχες· αὐτὰρ ἐν αὐτῷ  
ποίει δαίδαλα πολλὰ ἰδυίησι πραπίδεςσιν.  
ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ’, ἐν δ’ οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν,  
ἠελίον τ’ ἀκάμαντα σελήνην τε πλήθουσιν,  
ἐν δὲ τὰ τεῖρα πάντα, τὰ τ’ οὐρανὸς ἔστεφάνωται,  
Πληιάδας θ’ Ὑάδας τε τό τε σθένος Ὠρίωνος  
Ἄρκτον θ’, ἣν καὶ Ἄμαξαν ἐπὶ κλησὶν καλέουσιν,  
ἣ τ’ αὐτοῦ στρέφεται καὶ τ’ Ὠρίωνα δοκεῖ,  
οἷη δ’ ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὠκεανοῖο.”

que proyecta el sol para medir y fijar *el tiempo*, contemplar los fenómenos distinguibles y asombrosos como resulta la fuerza del imán, observar insectos conservados en ámbar, fomentar la ley en las ciudades, entre otras cosas, son distintas vías propedéuticas que llevaron al estudio de las primeras causas y del ser, esto es, el especular filosófico<sup>989</sup>, y de ellas fueron activos usuarios los Presocráticos (aquellas son primeras que aquél).

Dichas todas estas cosas, como introducción al estudio de la Filosofía Presocrática, a la cual pertenecen Pitágoras y los pitagóricos, es menester abordar otras cuestiones para acabar de redondear nuestra impresión introductoria sobre tal momento fundacional de la Filosofía Occidental. Hemos de centrar nuestro estudio en los contextos histórico<sup>990</sup> y geográfico que perfilan cronológicamente y delimitan espacialmente el nacimiento de la filosofía en Grecia. Ya la Grecia de la monarquía micénica y su sistema palatino, como denota el *Épos*<sup>991</sup>, mantenía relaciones con los reinos hititas, de Egipto y mesopotámicos; de alguna manera, participando por derecho propio, con un rol definido, del desarrollo del mundo del Oriente Próximo, ampliando la diversidad de los intercambios mercantiles y culturales, las comunicaciones y su proyección exterior y desarrollo propio. Todo este mundo con la invasión dórica llegará

---

*Ιλιάς*. Textus: Homeri Opera In five volumes. ed. D. B. Monro/Th. W. Allen. Oxford. Oxford University Press. 1920.

<sup>989</sup> “(...) *el gran período primitivo de la ciencia de Grecia (...), si bien no era aún experimental, tampoco era puramente especulativo. En realidad, estaba íntimamente vinculado a la práctica.*”. Farrington, B. (1947) *Mano y cerebro en la antigua Grecia. Prefacio*. pp. 19-20. Traducción de E.M. de V. Ayuso. Madrid, 1974.

<sup>990</sup> Este cuadro histórico ahora lo vamos mostrar resumidamente, pues ya hemos profundizado sobre ello al comienzo de esta Tesis.

<sup>991</sup> “*La trayectoria de la epopeya se puede rastrear en la historia de los pueblos extintos: los griegos de la Edad del Bronce -conocidos por Homero como “aqueos” y por los historiadores modernos como micénicos, por su asentamiento principal- y los troyanos, un pueblo de la Anatolia occidental relacionado con los hititas. Los micénicos (...) eran marineros, piratas y guerreros además de comerciantes, y a mediados del siglo XV a. C. habían alcanzado la supremacía política y cultural en todo el Egeo. (...) alusiones fragmentarias a piratas micénicos en los registros de los hititas contemporáneos indican que había bandas de individuos, y puede que ejércitos organizados, que recorrían la costa de Anatolia con propósitos de saqueo (...) Desde luego, los temas decididamente militaristas del arte micénico, con sus reproducciones de asedios, guerreros en marcha y flotas que se hacen a la mar, parecen indicar claramente que los micénicos eran un pueblo belicoso.*”. Alexander, C. (2009) *La guerra que mató a Aquiles. I. Las cosas que llevaban*. p. 22. Traducción de José Manuel Álvarez-Flórez. Acanalado. Barcelona, 2015.

a su fin. Señala Vernant al respecto: “*Se advierte una estrecha relación entre el sistema de economía palatina, la expansión micénica a través del Mediterráneo y el desarrollo en Grecia misma, junto a la vida agrícola, de una artesanía ya muy especializada, organizada en gremio según el modelo oriental. La invasión Dórica destruye todo este conjunto, Rompe, por muchos siglos, los vínculos de Grecia con Oriente para convertirse en una barrera.*”<sup>992</sup>. En estos años de autarquía y oscuridad hasta la escritura llegará a desaparecer. Hay que apreciar en su justa medida que el valor y sentido de la escritura micénica<sup>993</sup> era radicalmente distinto al que en la Grecia del siglo IX a. C., tomados de los fenicios<sup>994</sup>, se dará. Este último tendrá una vocación de comunicación y cultura común<sup>995</sup>, mientras que el micénico se fundamentaba en el

---

<sup>992</sup> Vernant, J.-P. (1962) *Los orígenes del pensamiento griego. La monarquía micénica*. p. 47. Traducción de Marino Ayerra. Paidós. Barcelona, 1992.

<sup>993</sup> En el Canto VI de la *Iliada*, 165-170, hallamos el testimonio más antiguo sobre el uso de la escritura micénica en tablillas (de hecho, es la única referencia que hallaremos en el poema homérico sobre la técnica escritural), pero, este ejemplo parece indicar también, a nuestro entender, que dicha escritura tenía cierta utilización de magia simpática, en este caso destructiva; dice el inmortal poema de Homero: “*Así dijo, y la cólera adueñóse/ del rey en cuanto oyó tales palabras. / Matarle rehuía, / pues tal acción en su ánimo temió, / mas a Licia lo enviaba y signos luctuosos procuróle/ que en tablilla plegable él escribiera abundantes señales que el ánimo consumen, / y a su suegro ordenábale mostrarlas/ para que pereciera.*”. Sobre ello nos dice el traductor de la versión castellana de la *Iliada* que estamos citando: “*Piénsese en las tablillas micénicas y en la escritura silábica denominada “lineal -B” que gracias a M. Ventris, quien la descifró en 1953, sabemos que servía para transmitir mensajes expresados en una modalidad muy antigua de la lengua griega que denominamos micénico. Cfr. M. Ventris y J. Chadwick, Documents in Mycenaean Greek, Cambridge 1973, 2ª ed.” Iliada*. Edición y traducción de Antonio López Leire. p.267; nota 59. Catedra. Madrid, 1999. Según Caroline Alexander, puede que estos signos se refieran a la escritura micénica, pero también pudiera ser que se trate de escritura cuneiforme hitita; señala la helenista: “*Esos “símbolos asesinos” son la única alusión de la Iliada a la escritura y se consideran que se refieren a algún recuerdo de la escritura pictográfica lineal B o a la cuneiforme hitita. Una tableta de madera plegable como la que describe Glauco se ha descubierto en los restos del naufragio de un barco de la Edad del Bronce.*”. Alexander, C. (2009) *La guerra que mató a Aquiles*. 4. *Líneas enemigas*. p. 98. Traducción de José Manuel Álvarez-Flórez. Acantilado. Barcelona, 2015.

<sup>994</sup> “*(...) la cuestión de la adopción del alfabeto por los griegos. El alfabeto, en comparación con otros tipos de escritura -así, los que se valen de los ideogramas o pictogramas- es un gran logro de abstracción. Aunque los griegos no inventaron la escritura alfabética, se la apropiaron y, mediante la agregación de las vocales al alfabeto semítico, la perfeccionaron. Esta apropiación pudo durar, como máximo, unos dos siglos. Homero, por ejemplo, es inimaginable sin la introducción generalizada de la escritura alfabética.*”. Gadamer, G. (1996) *El inicio de la filosofía occidental*. 1. *El significado del inicio*. p. 19. Traducción de Juan Josep Mussarra. Paidós. Barcelona, 1999.

<sup>995</sup> “*Los griegos asiáticos disfrutaron de otra ventaja cultural cuya importancia es difícil de sobrestimar. Entre ello nació el alfabeto griego -probablemente en el siglo IX- como consecuencia del íntimo contacto y vida rivalidad con los fenicios, de quienes tomaron la idea de una escritura fonética. La invención de signos precisos, más simples y más fáciles de hacer que los de los escritos precedentes (...) ejerció una influencia decisiva en el desarrollo de la civilización, al poner al alcance de todos una práctica que hasta entonces había sido exclusiva de una casta privilegiada de sacerdotes y escribas. Esta invención tuvo tanta importancia para el advenimiento de la democracia, como la fundición del hierro.*”.

escriba que escribe en exclusividad para los archivos del Rey y del secreto de su palacio, centro aglutinador de poder, materias, riqueza e información<sup>996</sup>. La expansión doria traerá la edad del hierro; la cremación de los muertos; la decoración geométrica; la transformación del alfarería. En definitiva, con los dorios Grecia entra en un nuevo estado de civilización muy distinto al del pasado egeo. Por otra parte, la invasión doria hará, entre otras cosas, como bien pueden ser el aumento de la natalidad y la propiedad privada de la tierra en detrimento de la propiedad tribal, que muchos habitantes de aquellas regiones invadidas se movilizan y se asientan en otros lugares, como es el caso de Jonia<sup>997</sup>. Con el tiempo aparecerán las πόλεις<sup>998</sup> (podemos fijar ese momento entre los siglos VIII y VII a. C.), éstas significan un hecho crucial en la historia del pensamiento heleno; con las ciudades el hombre griego conocerá una nueva y original forma de vida social que transformará el horizonte espiritual de la Hélade<sup>999</sup>. Podríamos decir, con

---

Farrington, B. (1947) *Mano y cerebro en la antigua Grecia*. I. *El Carácter de la primitiva ciencia griega*. pp. 48-49. Traducción de E.M. de V. Ayuso. Madrid, 1974.

<sup>996</sup> “Su riqueza y su poder alcanzaron el punto culminante a finales del siglo XIV y a lo largo del siglo XIII a. C., un período conocido como “palacial” debido a los grandes complejos palatinos que se construyeron entonces. Asentados a menudo en alturas estratégicas y rodeados de grandes y sólidas murallas de fortificación, los palacios funcionan no sólo como fortalezas defensivas, sino también como cuarteles generales de una burocracia feudal refinada. Archivos de documentos hallados en algunos emplazamientos, escritos sobre tablillas de barro cocido en una temprana forma de griego utilizado una escritura de ideogramas silábicos denominada “lineal B”, contienen listas aparentemente interminables (de tributos, tasas, mercancías, almacenes y equipamiento militar), indicio al mismo tiempo de riqueza, la organización, el carácter militar y el crudo materialismo del orden imperante. Entre estos montones de tablillas de la escritura lineal B no se ha hallado ninguno de los documentos diplomáticos característicos de otras sociedades de la Edad del Bronce (...); ni tratados o cartas entre embajadores o soberanos, ninguna reseña histórica de escaramuzas o batallas; ni poemas, ni oraciones, ni epopeyas (...), nada más que las cuidadosas y codiciosas listas de posesiones: . Alexander, C. (2009) *La guerra que mató a Aquiles*. 1. *Las cosas que llevaban*. pp. 22-23. Traducción de José Manuel Álvarez-Florez. Acantilado. Barcelona, 2015.

<sup>997</sup> “Eran emigrantes salidos de la metrópoli griega, que abandonaron su suelo natal porque, debido a su condición de hijos menores, o de hijos de concubinas, se veían desplazados de la tierra por la propiedad individual, sucesora de la propiedad trivial. Como lo ha señalado Burnet, eran un pueblo sin pasado.”. *Ibid.* pp. 46-47.

<sup>998</sup> “Por primera vez encontramos aquí la ciudad-estado: una comunidad donde se comprende que las leyes son instrumentos legales para el bien común. Esto fue una novedad, y era parte de la fundamentación mental de los filósofos primitivos. Heráclito decía que “los pueblos deben luchar por sus leyes como lucharían por sus hogares.”. *Ibid.* 49.

<sup>999</sup> “El crecimiento de la polis, la ciudad-estado independiente, fuera de las anteriores estructuras aristocráticas, unido al desarrollo de contactos con el extranjero, y un sistema monetario transformaron la visión hesiódica de la sociedad e hicieron que los viejos arquetipos de dioses y héroes parecieran obsoletos e irrelevantes, salvo cuando fueron protegidos directamente por el culto religioso. Subsistió, sin duda, el soterrado tono racional de la tradición homérica, así como el arte clasificatorio de Hesíodo;



Aristóteles, que la concepción de la ciudad es la primera sabiduría<sup>1000</sup>. Y es en el marco social y conceptual de la ciudad, ese fruto único de la primera sabiduría, donde aparecen los denominados sabios<sup>1001</sup>, esto es, el modelo del ciudadano perfecto, con funciones sociales y políticas modales eximias. Estos sabios han sido numerados en número de siete, y aunque la lista de estos hombres va variando, sea cual sea el listado, el sentido y significado del sabio “ciudadano” es invariable. Dice Vernant: *“A través de una mezcla de datos puramente legendarios, de alusiones históricas, de sentencias políticas y de esquemas morales, la tradición más o menos mítica de los Siete Sabios pone a nuestro alcance y nos permite comprender un momento de la historia social. Momento de crisis, que se inicia a finales del siglo VII y se desarrolla en el siglo VI, periodo de turbulencias y conflictos internos, de los cuales percibimos algunas condiciones económicas y que los griegos vivieron, en un plano religioso y moral, como una apuesta en cuestión de todo sistema de valores, como un ataque al orden mismo del*

---

*pero las sociedades especulativas y cosmopolitas de Jonia y del mismo Mileto se lanzaron hacia una forma más perspicaz y se dedicaron, sin separarse demasiado de los mitos y de la religión, a estructurar un modelo más amplio y más objetivo del mundo.”* Kirk, G. S., Raven, J. E., Scholfield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Los precursores de la cosmogonía filosófica*. p. 117. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>1000</sup> *“En un diálogo hoy perdido, Sobre la filosofía, Aristóteles evocaba los grandes cataclismo que periódicamente destruyen a la humanidad; describía las etapas que tienen que recorrer cada vez los escasos sobrevivientes y sus descendientes para rehacer la civilización: (...); en una tercera etapa, proseguía Aristóteles, “pusieron sus miras en la organización de la polis e inventaron las leyes y todos los demás vínculos que ensamblan entre sí las partes de una ciudad; y aquel invento lo denominaron Sabiduría; fue de esta sabiduría (anterior a la ciencia física, la phsyské, theoria, y a la Sabiduría suprema, que tiene por objeto las realidades divinas) de las que estuvieron dotados los Siete Sabios, que precisamente establecieron las virtudes propias del ciudadano.”* Vernant, J.-P. (1962) *Los orígenes del pensamiento griego. La crisis de la ciudad. Los primeros sabios*, p. 81; nota 1. Traducción de Marino Ayerra. Paidós. Barcelona, 1992.

<sup>1001</sup> *“Mientras que otros pueblos tienen santos y profetas que les imparten instrucción, el griego mira a sus sabios. La palabra “sabio” (...) suma desde el principio en su significación el conocimiento teórico y su aplicación práctica: un saber hacer; un ser capaz de algo. (...) lo común a todos ellos es que dominan una técnica y su aplicación. (...) Estos hombres son los maestros de la sabiduría sentencial o gnómica, los cuales intentan acuñar las experiencias de la vida práctica o bien consejos y exhortaciones fundadas en ellas en breves sentencias que pueden grabarse en la memoria. (...) no fueron filósofos aún, sino en su mayor parte estadistas prácticos, como Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, Cleóbulo de Lindos, Quilón de Esparta y Solón de Atenas. Sólo uno de ellos, Tales de Mileto, que también destacó, por lo demás, ocasionalmente con consejos prácticos, políticos y técnicos y al que según la leyenda el oráculo de Delfos concedió la palma de la sabiduría, inaugura al mismo tiempo, según testimonio de Aristóteles, la serie de los filósofos griegos.”* Nestle, W. (1940) *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta finales del siglo V. Introducción*. p. 22. Traducción de Manuel Sacristán. Ariel. Barcelona, 2010.

*mundo, como un estado de falta y de impureza.*”<sup>1002</sup> Así, el contexto histórico y social que va a propiciar el surgir de la filosofía se da en un tiempo de crisis, por un lado, y de reforma, por otro. Esta crisis en el marco peculiar de la ciudad helena originó un nuevo tipo de reflexión, que aunque con trazas religiosas, parece decantarse, paulatinamente, a pensar y vivir lo moral y lo social desde cierto laicismo positivo, para poder mejor, con nuevas herramientas y mentalidades renovadas, configurar y ordenar un cosmos humano que, a momentos, parece abocado al más tremendo desorden y a la más marcada desigualdad. En el marco de la *πόλις* nace la filosofía, pues el pensamiento racional, así como la preeminencia de la palabra<sup>1003</sup>, se vinculan con la estructuración ordenada, lo más igualitaria posible, del orden social, y, por supuesto, de la mentalidad común. En la instrumentación de la ley para el bien común de la ciudad, los filósofos arcaicos encontraron fundamentación mental y psicológica para la filosofía. Es menester entender que este proceso en absoluto significa que la filosofía y la ciudad inventarán la razón, sino que éstas ingeniarán un nuevo tipo de razón, acorde con las necesidades de un tiempo y con el espíritu de un pueblo. Es la experiencia social y el contexto político e histórico quienes abonan el surgir del pensamiento filosófico, y no al revés. La filosofía helena se desarrollará acorde con el signo de los tiempos que también afectará a las ciudades; el devenir de la *πόλις* será el devenir de lo filosófico y esto,

---

<sup>1002</sup> Vernant, J.-P. (1962) *Los orígenes del pensamiento griego. La crisis de la ciudad. Los primeros sabios*, p. 82; nota 1. Traducción de Marino Ayerra. Paidós. Barcelona, 1992.

<sup>1003</sup> “*El sistema de la polis implica, ante todo, una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre todos los otros instrumentos del poder. Llega a ser la herramienta política por excelencia, la llave de toda autoridad en el Estado, el medio de mando y de dominación sobre los demás. (...) La palabra no es ya el término ritual, la fórmula justa, sino el debate contradictorio, la discusión, la argumentación. Supone un público al cual se dirige como a un juez que decide en última instancia, levantando la mano entre las dos decisiones que se le presentan; es esta elección puramente humana lo que mide la fuerza de persuasión respectiva de los dos discursos, asegurando a uno de los oradores la victoria sobre su adversario.*”. *Ibíd.* p. 62.

posiblemente, sea más fácil de detectar en el pensamiento ético<sup>1004</sup>, por encima de cualquier otro.

La cuna de la filosofía es jónica, y su nombre es Mileto. Jonia era un crisol de sangres como son la fenicia, la caria y la helena. Es por ello que se pudo intuir en estas gentes jonias y en el mundo que erigieron cierto carácter de universalidad y mestizaje. Estamos con Farrington cuando señala: *“Para los historiadores que se complacen en atribuir los méritos de los jónicos a su condición de griegos, será duro tener que afrontar el hecho de su mestiza composición racial.”*<sup>1005</sup>. Un testimonio antiguo<sup>1006</sup> de la esencia multirracial del hombre jónico nos lo ofrece Eurípides en su *βάκχαι*, 17-19: *“(...) Ἀσιαν τε πᾶσαν ἢ παρ’ ἄλμυπὸν ἄλλα κεῖται μιγάσιν Ἵλλησι βαρβάροις θ’ ὁμοῦ πλήρεις ἔχουσα καλλιπυργώτους πόλεις, (...)”*. Situada en la costa occidental del Asia Menor y en sus adyacentes islas, su situación geográfica confería a Jonia una bonanza climática inigualable, destacada desde la antigüedad. Además, en el contexto jónico y la cultura progresista, innovadora y activa que había construido no sólo se originó la filosofía, sino que también será la cuna de la ciencia griega<sup>1007</sup>. Anacarsis de Escitia, contemporáneo de la escuela milesia, mejoró las anclas de los barcos, las ruedas de alfarero y los fuelles para la siderometalúrgica; Glauco de Quíos ideó la soldadura

---

<sup>1004</sup> “La moral teórica de Heráclito se inscribe, como la moral práctica de Pitágoras y los primeros pitagóricos, en un mundo no sacudido aún por el escepticismo y el relativismo ético, político, jurídico, religioso y gnoseológico que envolverá a los sofistas y a Sócrates (por más que éste, como luego Platón, y tal vez ya Protágoras, se esfuerzen en superarlo fijando patrones o modelos).” *Los filósofos presocráticos*, I. Introducción general. La filosofía, la ciencia y los presocráticos. p.13. Introducción General de Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1978.

<sup>1005</sup> Farrington, B. (1947) *Mano y cerebro en la antigua Grecia*. I. *El Carácter de la primitiva ciencia griega*. p. 46-47. Traducción de E.M. de V. Ayuso. Madrid, 1974.

<sup>1006</sup> Otro testimonio antiguo lo hallamos en Hipócrates, *De Aires, Aguas y Lugares*, XVII.

<sup>1007</sup> “El aumento de conocimientos y el dominio creciente de la naturaleza que cupo a los griegos en estos siglos, dio origen a una doble serie de efectos. En el terreno religioso, el concepto de universo como teatro de innumerables actos determinados por una voluntad caprichosa y que se desbaratan recíprocamente, se vio más y más socavado; (...) El politeísmo se inclinaba más y más al hacia el monoteísmo, (...) La cosmografía empezó a separarse de la teogonía. El problema de la sustancia ocupó el primer plano de la meditación.” Gomperz, Th.(1909) *Pensadores griegos*. I. *De los comienzos a la época de las luces*. I. *Los comienzos*. I. *Los antiguos filósofos naturalistas jónicos*. p. 83. Traducción de Carlos Guillermo Körner; J.R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

férrea; el arquitecto Quersifrón de Cnosos y su hijo Metagenes en Éfeso construyeron el gran templo de Ártemis; en Samos, Reco realizó la gran escollera en el mar y Eupalino de Mégara hizo el gran túnel subterráneo que perfora el monte Castro (del cual ya hemos hablado *supra*), y en el que hemos visto el empleo del denominado: “Triángulo de Pitágoras”; Teodoro de Samos inventó el nivel, la escuadra, la regla, el torno, la llave, un método para pulimentar la superficie de cualquier piedra preciosa y la invención y perfeccionamiento del fundido del bronce. Sin duda, estos hombres ampliaron el domoño del hombre sobre la natura, de tal forma que el alto grado de actividad, innovación e independencia que adquirió el griego jónico significó uno de los factores más determinantes para el surgir del pensamiento filosófico; un pensamiento filosófico que surgirá en los milesios contemplando la naturaleza (aunque en verdad, como hemos visto arriba, éstos también se dieron a la inventiva y a la experiencia), en tanto aquellos otros hombres habían dominado la naturaleza, la habían conseguido conmovier a voluntad. Así, en la distinción baconiana<sup>1008</sup> entre *natura libera* y *natura vexata* podemos hallar los cimientos compartidos de la filosofía y la ciencia occidental aparecida en Grecia. Mientras la *natura libera* es la actitud contemplativa de observar la naturaleza filosóficamente, la *natura vexata* es cuando la natura es domeñada a través de sus propias manifestaciones, mediante el ingenio y la voluntad humana. Así, la filosofía significaba el domoño del mundo mediante el conocimiento<sup>1009</sup>.

Pero de todas la ciudades jonias una tiene un *statu quo* que la hace estar a salvo del peligro persa, ésta es, precisamente Mileto. Señala, al respecto del clima y espíritu

---

<sup>1008</sup> “Quoad congeriem vero, conficimus historiam non solum naturae liberae ac solutae (cum scilicet illa sponte fluit et opus suum peragit), qualis est historia coelestium, meteororum, terrae et maris, mineralium, plantarum, animalium; sed multo magnis naturae constrictae et vexatae; nempe, cum per artem et ministerium humanum de statu suo detruditur, atque premitur et fingitur.” Bacon, F. (1620) *Novum Organum. Distributio operis*.

<sup>1009</sup> “(…); y como para los griegos la conducta correcta depende siempre del conocimiento verdadero, la filosofía se convierte en el arte de dominar la vida, y su tarea es el dominio del mundo por el conocimiento.”. Nestle, W. (1940) *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta finales del siglo V. Introducción*. p. 23. Traducción de Manuel Sacristán. Ariel. Barcelona, 2010.

jonios y de lo especial de Mileto, Heródoto: *“Estos jonios, a quien pertenece el templo de Panionio, han tenido la buena suerte de fundar sus ciudades bajo un cielo y un clima que es el mejor de cuantos habitan los hombres, al menos los que nosotros conocemos. Porque ni en la región superior, ni en el inferior, ni la que está situada al Occidente, logran iguales ventajas, sufriendo unas los rigores del frío y la humedad, y experimentando otras el excesivo calor y la sequía. No hablan todos los jonios una misma lengua, y puede decirse que tienen cuatro dialectos diferentes. (...) De estos pueblos jonios, los milesios se hallaban a cubierto del peligro y del miedo por su trato con Ciro, y los isleños nada tenían que temer de los persas, porque todavía no eran súbditos suyos los fenicios, (...) la causa porque los milesios se habían separado de los demás griegos no era otra sino la poca fuerza que tenía todo el cuerpo de los griegos, y en especial los jonios, sobremanera desvalidos y de casi ninguna consideración.”*<sup>1010</sup>.

Son indudables las raíces, o, si se prefiere, las vinculaciones, fenicias de Mileto, como indudable es que tal vinculación preservaba a la ciudad jónica de la opresión persa que los otros helenos sí conocían. También en las palabras del de Halicarnaso vemos la situación de fragilidad de Jonia, completamente desvalida ante el poderío persa<sup>1011</sup>. Cuando aparecen los primeros filósofos, los milesios: Tales, Anaxímenes y Anaximandro, la ciudad de Mileto hacía quinientos años que había sido fundada. En el siglo VI a. C., época donde comenzará a florecer la filosofía, Mileto era una metrópoli

---

<sup>1010</sup> Heródoto *Los nueve libros de la historia*. I. CXLII. pp. 72-73. Traducción de P. Bartolomé Pou. Edaf. Madrid, 1972.

<sup>1011</sup> *“De grado o por la fuerza, las ciudades griegas del Asia dependían de sus buenas o malas relaciones con los grandes imperios que se alzaban o derrumbaban por aquella parte del mundo. A mediados del siglo VI, se habían visto obligadas, con la excepción ilustre de Mileto, a abdicar de su independencia y someterse al último y más grande de los monarcas lidios Creso, cuyo imperio se extendía desde el Egeo hasta el río Halis. Pero, a su vez, Lidia fue sometida por un naciente poder: Persia, bajo su monarca fundador, Ciro, que derrotó a Creso en batalla campal, capturó su capital, Sardes, y le arrebató el trono. Ciro pereció en un combate, en 529, y fue sucedido por su hijo Cambises, que conquistó Egipto. El tercero en la sucesión fue Darío (521-485). Bajo éste, los griegos europeos tuvieron el primer conflicto con el poder persa.”*. Petrie, A. (1932) *Introducción al estudio de Grecia. Historia, antigüedades y literatura*. 25. *Lidia y Persia: Creso y Ciro*. Traducción de Alfonso Reyes. FCE. Madrid, 1993.

jonía con noventa colonias; dice Plinio el viejo: “*Milesius Ioniae caput..., super XC urbium per cuncta maria genatrix.*”<sup>1012</sup>. Mileto, a mediados del siglo VII a. C., fundó en Egipto, en el Delta del Nilo, el emporio de Naucratis. Aunque, ciertamente, existen dos versiones distintas sobre la fecha de fundación de la colonia. Mientras una señala al siglo VII y al faraón Psamético I, como fecha de fundación y faraón que lo autorizó, otra, en cambio, marca el siglo VI y al faraón Ahmose II. Sea como fuere esto, al parecer Naucratis fue erigida sobre una antigua factoría de colonos milesios. Naucratis se convirtió en centro cultural y comercial excepcional, de hecho, podríamos considerarla como “la puerta griega de Egipto”. Durante mucho tiempo, el único puerto autorizado por el faraón en el delta del río Nilo fue Naucratis, lo que le daba una relevancia y privilegio máximos, pues para que cualquier barco que arribará del Mediterráneo con la pretensión de adentrarse en el Nilo, por forzosa necesidad, debía pasar por el puerto de Naucratis. Naucratis estaba bajo la influencia jónica pero otras sangres helenas tenían influjo sobre ella también; ciudades, aparte de Mileto, como Egina y Corinto tenían su poder en la colonia. Por esta colonia, sin duda alguna, personajes como Solón, Tales, o Pitágoras debieron pasar.

Mileto era una ciudad riquísima, en ella se daba un centro comercial de manufacturas y de materias primas importantísimo. A su vez, Mileto era productora de un buen número de productos manufacturados en la isla. Las conexiones con el resto del mundo eran muchas, a occidente la Magna Grecia, a poniente la península de Anatolia y más allá Mesopotamia, al septentrión se abría al Mar Negro y al meridión a Egipto. El poderío marítimo y comercial de Mileto, en el siglo VII a.C., entraba en rivalidad con el de la imponente Lidia. Se regía el gobierno de Mileto por un sistema de gobierno aristocrático. Dice Guthrie al respecto de la idiosincrasia de los aristócratas milesios, los

---

<sup>1012</sup> Plinio, *Naturalis Historia* V, 112

cuales no se hallaban en deuda alguna por su bonanza con las divinidades: “(...) sus ciudadanos principales vivían rodeados de lujo e inmersos en una cultura que puede ser considerada de tendencia humanística y materialista. Su alto nivel de vida era tan evidentemente el producto de la energía, la inventiva y la iniciativa humanas como para no reconocer a los dioses deuda alguna.”<sup>1013</sup>. Era tal el grado de sofisticación de la ciudad jonia, sofisticación que inspiró a otras grandes urbes de la historia, que el trazado de las ciudades del imperio romano, en trazado reticular, está basado por entero en el plan urbanístico de Hipódamo de Mileto para su ciudad<sup>1014</sup>. El factor crucial en la historia de Mileto y, por añadidura, en el de la filosofía, es que el Imperio Aqueménida decidiera no invadir y respetar a la ciudad jonia. Este hecho originó que el contacto con las civilizaciones orientales se intensificará y que mucho de la “ciencia” y saber oriental impregnará al espíritu heleno de nuevas posibilidades. Hete aquí, posiblemente, uno de los factores, no el único, por supuesto, más señalados para que el pensamiento occidental racional naciera<sup>1015</sup>. Pero, al final, Mileto, en el 494, caería en manos de los persas; esta terrible situación quedará immortalizada en la tragedia de Frínico *La toma de Mileto*, que resultó en un escándalo para el público ateniense, pues se recordaba como Mileto, “la joya jónica”, había sucumbido desastrosamente en manos del persa. Su autor Frínico fue multado por unos versos que como pocos despertó la conciencia de su audiencia mediante una catarsis que no se basaba ya en el inspirador cuerpo mítico y épico, sino en la realidad más cercana. Esta situación bélica, obviamente, acabó por

---

<sup>1013</sup> Guthrie, W. K. G. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos Los comienzos de la filosofía en Grecia*. p. 40. Versión española de Alberto Median González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>1014</sup> “Hipódamo, el más grande de los urbanitas de la antigüedad, puede calificarse de ingeniero pitagórico. Su filosofía fue la fuente de sus innovaciones urbanísticas.”. Farrington, B. (1947) *Mano y cerebro en la antigua Grecia*. I. *El Carácter de la primitiva ciencia griega*. p. 53. Traducción de E.M. de V. Ayuso. Madrid, 1974.

<sup>1015</sup> A estas razones hay que sumarle que, al contrario de lo que pasaba con las civilizaciones orientales, en Mileto, y, de hecho, en ninguna πόλις helena, no existía una estricta sociedad teocrática, que por definición siempre está posicionada en las antípodas del pensamiento libre, como ya comentamos supra. No cabe duda de que este hecho ayuda a comprender el abandono paulatino, y sin demasiadas trabas, de la forma de pensamiento propia a lo mitológico entre los griegos.

entero con el estatus de Mileto que permanecía inviolada y respetada desde que Cresos de Lidia es derrotado por Ciro II en el 547 a. C., el mismo año, aproximadamente, en que Tales de Mileto y Anaximandro mueren a una avanzada edad. Sin embargo, poco después la filosofía ya estaba diseminada por otras ciudades de la Magna Grecia y por Éfeso; la mecha que prendió en Mileto<sup>1016</sup> se expandió hasta hacer “arder” a otros lugares y a otros hombres griegos en el “fuego” filosófico. La filosofía que surgirá después de la de los milesios, sin duda, añadirá una nueva dimensión a la historia del pensamiento.

Podemos observar como la filosofía va ir variando, ampliando si se prefiere, sus temáticas de pensamiento y ganando, o perdiendo, positividad o negatividad acorde con el contexto temporal que la circunscribe<sup>1017</sup>. Así, la filosofía de la escuela milesia, representada por Tales, Anaximandro y Anaxímenes, que está contextualizada en el momento histórico en que Mileto es un lugar próspero y puntero en su marco geopolítico, con estrechas relaciones con oriente y occidente, y que se halla en el irreplicable momento más álgido de su bonanza y protagonismo, es una filosofía que miraba a la naturaleza del mundo y del cosmos como entidades metodológicamente observables, y no a la ética<sup>1018</sup>, por ejemplo. Señala al respecto de los milesios Guthrie: *“Esos hombres, habitantes de una de las más grandes y prósperas ciudades griegas, (...) dotados de una curiosidad infatigable sobre la naturaleza del mundo exterior, el*

---

<sup>1016</sup> “(...) Aristóteles. Él atribuye el inicio de la filosofía a la cultura de Mileto. Es, por supuesto, algo completamente incierto si el primero que, según Aristóteles, practicó allí la filosofía legó un texto de su pensamiento fijado por escrito. Al menos, sabemos aproximadamente cuándo tomó impulso la cultura de Mileto, de qué manera está conectada con la época colonial en la que toda la cultura mediterránea y sus riberas se fueron poblando de colonias griegas y nuevas fundaciones. Si pedimos ahora consejo a Aristóteles, nos las veremos enseguida con una prolongada cadena de transmisión (...)”. Gadamer, G. (1996) *El inicio de la sabiduría. El concepto de naturaleza y la ciencia natural*. p. 135. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Paidós. Barcelona, 2001.

<sup>1017</sup> Cfr. Eje cronológico sobre los presocráticos.

<sup>1018</sup> “En cuanto a la época en que la filosofía natural apareció con gran esplendor entre los griegos, fue muy efímera, pues en los primeros tiempos, los siete sabios, como se les llamaba, todos, a excepción de Tales, se consagraron a la moral y a los derechos civiles; y en los últimos, después que Sócrates hizo descender la filosofía del cielo a la tierra, la filosofía moral adquirió mayor predicamento y apartó las inteligencias de los estudios naturales.”. Bacon, F. (1620) *Novum Organum: aforismos sobre la nueva interpretación de la naturaleza y el reino del hombre I*, LXXIX. Orbis. Barcelona, 1984



*proceso mediante el cual se alcanzó su estado presente y su composición física. En sus intentos de dar satisfacción a este anhelo intelectual de conocimiento, no excluyeron en modo alguno la posibilidad de una intervención divina, sino que lograron una concepción de la misma muy distinta del politeísmo imperante en la sociedad griega contemporánea. Ellos creían que el mundo surgió de una unidad primigenia y que esa sustancia continuaba siendo la base permanente de todo su ser, aunque entonces se mostrasen en formas y manifestaciones diferentes. (...) Aún no se había cobrado conciencia de la distinción entre un principio material y un principio eficiente, y era natural pensar que la entidad primaria merecería el calificativo de “divina”, (...).<sup>1019</sup>*

Los milesios filósofos viven bajo el gran apogeo del Gran Rey persa Ciro II, Ciro “El Grande”, y, de ellos, sólo Anaxímenes conocerá la conquista de Jonia por parte del imperio Aqueménida encabezado por Ciro. De todos los presocráticos fue Tales el más longevo<sup>1020</sup>, nacido en el último cuarto del siglo VII a. C., como Anaximandro, vivió unos setenta y ocho años, mientras que Anaxímenes, nacido en el siglo VI a. C., el más joven de ellos, murió con sesenta y seis años; Anaximandro tuvo una esperanza de vida de sesenta y tres años. La escuela milesia no vivirá la caída de Egipto en manos persas, acaecida en el 525 bajo el poder de Cambises II. Ya en los últimos años de la vida de Anaxímenes, Babilonia y Sardes serán conquistadas por Ciro, esto ocurrió en el 539 y en el 546, respectivamente.

A la muerte de Tales, y a la de Anaximandro, Pitágoras de Samos tiene, aproximadamente, unos quince años, y poco antes de que éste cumpla treinta años Polícrates comenzará su tiranía en Samos, la cual se prolongará durante unos diez y

---

<sup>1019</sup> Guthrie, W. K. G. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos. Introducción y sumario*. p. 18 Versión española de Alberto Median González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>1020</sup> Estos datos, en lo que se refiere a la edad de los filósofos, por supuesto, son aproximativos. Hemos seguido para ello a: *Los filósofos presocráticos*. Introducción General de Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1978; Kirk, G. S., Raven, J. E, Scholfield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

ocho años, esto es, del 540 al 532 a. C.; con el poder de Polícrates Pitágoras abandonará Samos, como muchos otros aristócratas samios, ora “geomores”<sup>1021</sup>, ora artesanos y comerciantes coloniales<sup>1022</sup>. Con la figura del filósofo Pitágoras la filosofía nacida en Jonia se establecerá en los límites occidentales del mundo griego, la Magna Grecia. Ahora bien, la filosofía que fomentará Pitágoras y su secta-escuela está impregnada de un impulso espiritual e intelectual harto distinto al de la prístina escuela milesia, advierte Guthrie: “*De la satisfacción del puro deseo de saber y comprender, su objeto pasó a ser el proveerse de bases intelectuales para cimentar un modo de vida religioso, y la filosofía adquirió un carácter menos físico, más abstracto y más matemático. Del estudio de la materia se pasó al estudio de la forma.*”<sup>1023</sup> Desde las costas del Asia Menor, desde Colofón, Jenófanes, el cual tuvo una vida larga, siguiendo la estela de Pitágoras, y, presumiblemente, huyendo de los persas, arribará a la Magna Grecia. La filosofía de Jenófanes es de clara laya reformista; la denuncia, la crítica, la expurgación de lo teológico que anida en los viejos mitos configuran, de manera general, el tono de la voz filosófica del de Colofón. Si, como veremos, se puede dividir la filosofía antigua griega en dos grandes tendencias, a saber, la jónica y la itálica, en Jenófanes hallamos una mezcolanza<sup>1024</sup> entre la tendencia cosmológica milesia y el espíritu religioso-filosófico pitagórico y su concepción matemática, decantada intelectualmente a la forma. Dice Gigon: “*Jenófanes de Colofón es el primero que ha emprendido la tarea de unir el nuevo mensaje pitagórico con la cosmología de los jonios. (...) tanto su obra como su figura humana representan un nuevo tipo de presocrático.*”<sup>1025</sup> Las vidas de

---

<sup>1021</sup> Cfr. *supra* nota 22.

<sup>1022</sup> Cfr. *supra* nota 23.

<sup>1023</sup> Guthrie, W. K. G. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos. Introducción y sumario*. p. 18 Versión española de Alberto Median González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>1024</sup> “*Hubo incluso algunas fertilizaciones, fruto de cruces, como por ejemplo cuando Jenófanes, desde Colofón, (...), fue tras las huellas de Pitágoras y se estableció en la Magna Grecia.*”. *Ibid.*

<sup>1025</sup> Gigon, O. (1968) *Los orígenes de la filosofía griega. Jenófanes* p.171. Traducción de Manuel Carrión Gútiérrez. Gredos. Madrid, 1985.

Jenófanes y la de Pitágoras se extenderán hasta bien entrado el primer cuarto del siglo V a.C., en el cual, entre otros hitos, se dará la Revuelta jónica, del 499 al 493; la toma de Mileto por Darío II, en el 490; la primera Guerra Médica, del 492 al 490; la victoria ateniense en Maratón, en el 494; la batalla naval de Lade, en el 494; la batalla de las Termópilas, en el 480; la instauración de la Liga de Delos, en el 477, etc. Cinco reyes de la dinastía Aqueménida, Ciro, Cambises, Darío, Jerjes y Artajerjes, serán “Reyes de Reyes” en el dilatado tiempo vital que abarca las vidas de Jenófanes y de Pitágoras.

El siglo VI, además de los citados y de Parménides, del cual hablaremos posteriormente, alberga dos personalidades filosóficas también remarcables, a saber: Heráclito y Epicarmo<sup>1026</sup>. Del segundo la tradición<sup>1027</sup> nos dice que estaba vinculado con el pitagorismo, Jámblico<sup>1028</sup>, a su vez, enuncia que Epicarmo fue un “oyente externo” de Pitágoras, aunque aquél no llegó a pertenecer a la escuela-secta pitagórica. Pero el de Calcis dice algo más sobre Epicarmo y su poesía: *“Éste, llegado a Siracusa, se abstuvo de filosofar abiertamente a causa del tirano Hierón, pero puso en verso el pensamiento de aquellos hombres difundiendo así de forma festiva y soterrada las enseñanzas de Pitágoras.”*<sup>1029</sup>. Aunque la noticia de Jámblico<sup>1030</sup> está fechada entre el siglo III y IV d. C., existen otras nuevas a tenor de Epicarmo que merecen ser tenidas en

---

<sup>1026</sup> “Según la Suda, Epicarmo hacía representar sus obras en Siracusa seis años antes de la Guerras Médicas, es decir, en torno al 486/5 a.C., esa es, además, la fecha en que el tirano Gelón de Gela incorpora la ciudad de Siracusa a sus dominios y la convierte en capital del Estado.” Rodríguez-Noriega Guillén, Lucía (1995) *Epicarmo de Siracusa. Testimonios y fragmentos*. Edición crítica bilingüe. Introducción. I. *Datación*. p. IX. Universidad de Oviedo, Servicio de publicaciones. Oviedo, 1996.

<sup>1027</sup> Cfr. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, VIII, 78.

<sup>1028</sup> Cfr. Jámblico, *Vida pitagórica*, 266.

<sup>1029</sup> Jámblico, *Vida Pitagórica*, 266. p. 151. Traducción de Enrique Ramos Jurado. Etnos. Madrid, 1991.

<sup>1030</sup> Para Lucía Rodríguez-Noriega, la noticias del de Clacis que vinculan a Epicarmo con los pitagóricos son del todo espurias; señala la filóloga ovetense: *“Tampoco merece ningún crédito la afirmación de Jámblico de que Epicarmo tuvo que transmitir las doctrinas de Pitágoras bajo el disfraz del género cómico por temor a las represalias de Hierón. Ni que decir tiene que si Epicarmo se dedicó a la comedia fue simplemente porque su inspiración y su gusto le inclinaron a ello, pero Jámblico (y seguramente otros antes que él) se veía en un apuro a la hora de conciliar la personalidad del cómico con los serios y sesudos poemas pseudoepicarmeos, que creía salidos de la misma pluma. La explicación de que las comedias eran un subterfugio obligado por la necesidad resultaba, evidentemente, muy socorrida.”*. Rodríguez-Noriega Guillén, Lucía (1995) *Epicarmo de Siracusa. Testimonios y fragmentos*. Edición crítica bilingüe. Introducción. 3. *Otras noticias sobre la vida de Epicarmo*. pp. XII-XIII. Universidad de Oviedo, Servicio de publicaciones. Oviedo, 1996.

cuentas, a saber, aproximadamente en la segunda mitad del siglo IV a.C., presumiblemente, poco después de la muerte de Platón en el 347, el historiador greco-sículo Álcimo, en uno de los cuatro libros que dedicó al filósofo y matemático Amintias, indica que la teoría de las ideas platónicas estaba influida por Epicarmo<sup>1031</sup>; recordemos que, a su vez, Jámblico nos dice que Epicarmo en sus versos difundía la filosofía-doctrina pitagórica. Por tanto, podemos especular que Epicarmo<sup>1032</sup> se relaciona con los primeros pitagóricos y, por añadidura, con el platonismo; con los primeros por inspirarse en su filosofía para sus versos “cómicos”, y con lo segundo, y siempre según Álcimo, por servir de fuente de inspiración a parte de la filosofía que Platón pensará, ahora bien, si aceptamos la influencia pitagórica en Epicarmo, debemos aceptar que dicha influencia será la que inspirará a Platón.

En cuanto a la figura de Epicarmo y su poesía-filosofía en los diálogos de Platón, podemos señalar que el nombre del comediógrafo aparece tan sólo mentado una sola vez, en concreto, lo hallamos en *Teeteto*, 152 e; en cambio, según algunos escolios<sup>1033</sup>, podemos hallar versos de Epicarmo en los siguientes diálogos platónicos: *Gorgias*,

<sup>1031</sup> Cfr. Epicarmo, *Frag.* 1 Diels-Kranz = 170 a Kaibel; *Frag.* 3 Diels-Kranz = 171 Kaibel; *Frag.* 4 D-K = 172 Kaibel; *Frag.* 5 Diels-Kranz = 173 Kaibel; *Frag.* 6 Diels-Kranz = 254 Kaibel. Diógenes Laercio, III, 9-17.

<sup>1032</sup> También hallamos unos versos de Epicarmo (“*Por fatigas nos venden los dioses todo bien*”; “*Desgraciado, no busques lo blando, no sea que consigas lo duro.*”) en la boca del Sócrates que protagoniza los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte, lo cual implica que Epicarmo era conocido, y considerado filosóficamente, en Atenas, al menos, una generación antes de Platón. En *Recuerdos de Sócrates*, II, 1, 20 leemos: “μαρτυρεῖ δὲ καὶ Ἐπίχαρμος ἐν τῶιδε: Τῶν πόνων πολλοῦσιν ἡμῖν πάντα τὰγάθ’ οἱ θεοί. καὶ ἐν ἄλλοι δὲ [τόπω] φησὶν: Ὡς πονηρὸν, μὴ τὰ μαλακὰ μῶσο, μὴ τὰ σκληρὰ ἔχῃς.” *Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους*.” Bibliotheca Augustana. Textus: Xenophontis opera omnia. Tomus II: Memorabilia. ed. E.C. Marchant, Oxford: Clarendon Press, 1921.

<sup>1033</sup> En cuanto a *Gorgias*, 451 e: “5. *Schol. Plat. Grg.* 451 *Este escolio unos dicen que es de Simónides, otros que de Epicarmo. Se trata de lo siguiente: “tener salud es lo mejor para el hombre mortal; lo segundo, ser hermosos de cuerpo; lo tercero, ser rico sin engaño; y lo cuarto estar en plenitud de fuerzas en medio de los amigos”* 6. *Ath. XV* 693 f-694 e *Había recordado la mayoría también aquellos escolios áticos (...)* “*tener salud es lo mejor para el hombre mortal; lo segundo, ser hermoso de cuerpo; lo tercero, ser rico sin engaño; y lo cuarto, estar en plenitud de fuerzas en medio de los amigos*” (...) *También el noble Platón (Grg. 451 e) lo menciona como excelente dicho.*”. En relación a *República*, 563c: “2. *Clem. Al. Paed.* 3, 11, 73,3 “*Cual el ama, tal también la perra*”, *dicen los paremiógrafos.* 3. *Schol. Clem. Al. Ad locum* “*las perras se vuelven iguales a sus amas*”, *según el refrán.* 4. *Cic. ATT. v* 11, 5 *Si es verdad aquello de que “cual el ama...”*”. Cfr. Rodríguez-Noriega Guillén, Lucía (1995) *Epicarmo de Siracusa. Testimonios y fragmentos*. Edición crítica bilingüe. *Fragmentos de autenticidad dudosa*. pp. 180-181; pp. 190-191. Universidad de Oviedo, Servicio de publicaciones. Oviedo, 1996.

451e; *República*, 563c. También se le nombra y se le cita en el diálogo apócrifo *Axioco*, 366c. Ahora bien, atendiendo a *Teeteto*, 152e podemos afirmar algo muy claro sobre como consideraba Platón a Epicarmo, y, por ende, a la filosofía de éste, a saber, de tendencia heraclítea<sup>1034</sup>; dice Platón, en boca de Sócrates: *“Efectivamente, nada es jamás, sino que está siempre en proceso de llegar a ser. Y en esto, uno tras otro todos los sabios, excepto Parménides, están de acuerdo, tanto Protágoras como Heráclito y Empédocles y los más eminentes poetas de uno y otro género, Epicarmo, en la comedia, y Homero, en la tragedia, (...) afirmó que todo se engendra a partir del flujo y del movimiento.”*<sup>1035</sup>. Ante estas palabras de Platón, podríamos pensar que Homero y Epicarmo no son filósofos, hay quien así lo cree; prestemos atención a las siguientes palabras de Rodríguez-Noriega, la cual en su argumentación cita a Marcello Gigante, son estas: *“Ahora bien, hemos de insistir en que Epicarmo no era filósofo, ya que en realidad, de nuevo en palabras de Gigante, “la partecipazione al movimento ideologico si risole, per lui, sempre sul piano ed a servizio dell’arte; adesione o polémica non avevano valore assoluto e determinate, erano moduli della fantasia, stimoli della creazione. Epicarmo restò, sempre, fundamentalmente artista anche là dove il puro gioco comico cede il posto al motto argutto o alla sentenza seriosa”.* Cuando Epicarmo, empleaba en sus dramas frases proverbiales o daba paso a una discusión filosófica, lo hacía siempre de modo subordinado a la comicidad del argumento, a modo de sátira o parodia y para hacer reír. Lo que ocurre es que esa perspectiva se pierde cuando, como hace Alcimo, los pasajes “filosóficos” son sacados

---

<sup>1034</sup> A excepción de Parménides y los eleatas, Platón ve en el pensamiento poético-filosófico antiguo una clara tendencia panheraclítea, como denota *Crátilo*, 401 b ss.

<sup>1035</sup> *Teeteto*, 152 e. Traducción de Álvaro Vallejo Campos. Gredos. Madrid, 1992.

de su contexto original, el de la obra cómica, en la que el espectador tiene claro que queda excluida cualquier interpretación seria”.<sup>1036</sup>.

No compartimos la postura de Gigante y de Rodríguez-Noriega por varios motivos. Uno de ellos es que al no preservarse las obras del poeta (que es así como lo llama Platón, junto con el adjetivo “eminente”, y vinculándolo con el género teatral de la comedia), nos hemos de fijar en la opinión y en el impacto de la obra de Epicarmo en aquellos que lo citan o lo nombran. Generaciones antes de Platón, como representaría la generación de Sócrates, el poeta siciliano<sup>1037</sup> era tenido en alta consideración, ejemplo de esto que decimos lo hallamos en los *Recuerdos de Sócrates*, II, 1, 22 de Jenofonte, y es tenido en cuenta más por la “sabiduría” que anida en los dichos de sus versos que por la comicidad de los mismos. No es baladí que Platón lo nombre directamente en relación al estudio del ser, como ocurre en *Teeteto*, como hemos señalado arriba<sup>1038</sup>, la palabra del poeta y del filósofo tienen como razón de ser la misma meta, la verdad<sup>1039</sup>. Gigante y Rodríguez-Noriega argumentan que todo en Epicarmo estaba supeditado al arte, a la sonrisa e ironía de la comedia; ahora bien, si empleamos el mismo argumento con otro poeta teatral, trágico en este caso, como sería Eurípides, o cualquiera de los trágicos, ¿seguiría siendo válido el argumento? ¿Son los trágicos filósofos? ¿Podemos considerar que los dichos de los versos de sus tragedias, sus temáticas morales y filosóficas están simplemente al servicio del arte, la fantasía y la creación? Sirva como respuesta primera a estas cuestiones las siguientes palabras del helenista Alegre Gorri:

---

<sup>1036</sup> Cfr. Rodríguez-Noriega Guillén, Lucía (1995) *Epicarmo de Siracusa. Testimonios y fragmentos*. Edición crítica bilingüe. *Introducción*. 3. *La formación del corpus pseudoepicarmeo*. pp. XXXVI-XXXVII; notas 59 y 60. Universidad de Oviedo, Servicio de publicaciones. Oviedo, 1996. Cita: M. Gigante, Epicarmo, Pseudo-Epicarmo e Platone, PP 8 1953, pp.161-175.

<sup>1037</sup> Epicarmo no nació en Siracusa, pero nos referiremos a él en relación a esa ciudad siciliana, en tanto, fue allá donde aquél parece que se consagró en su arte poético. Se barajan distintos lugares para su nacimiento: Cos, Crastos, Mégara Hiblea, o la misma Siracusa. Cfr. Rodríguez-Noriega Guillén, L. (1995) *Epicarmo de Siracusa. Testimonios y fragmentos*. Edición crítica bilingüe. *Introducción*. 2. *Lugar de nacimiento*. p. XI-XII. Universidad de Oviedo, Servicio de publicaciones. Oviedo, 1996.

<sup>1038</sup> Cfr. *supra* notas 946, 947 y 1031.

<sup>1039</sup> Cfr. *supra* nota 947.

“¿Qué hacer con Ésquilo, Sófocles y Eurípides? ¿Olvidarlos, diciendo que pertenecen a literatura, como género que nada tiene que ver con la filosofía? Pues no.”<sup>1040</sup>. La respuesta es un no rotundo, y la clave está, pensamos en la utilización indebida del término “arte” para aplicarlo a la comedia y a la tragedia antigua. Para un griego estos géneros son parte de la “poesía”, y el “arte” se halla en la destreza aplicada a cualquier ámbito productivo, así artista era el zapatero, el naviero, el herrero, el político, el cocinero, el médico, el estratega, etc. El arte para el heleno era habilidad productiva aprendida; la poesía era hija de la inspiración, y su estatus era otro, más elevado y exclusivo. Así, lo mismo que aplicamos a los Trágicos aplicaremos a Epicarmo, por poeta. La comedia antigua, y en concreto la ática, heredera de Epicarmo y Formis, entre otros, es la imagen de la esencia humana y de la pluralidad del espíritu heleno; señala a tenor de la Comedia Jaeger: “(...) los antiguos la denominaron “espejo de la vida”, en la eterna naturaleza humana y en sus debilidades. (...) Uno de sus valores inapreciables consiste en presentarnos conjuntamente el estado, las ideas filosóficas y las creaciones poéticas, en la corriente viva de aquellos movimientos. (...) Sólo la poesía nos permite aprehender la vida de una época con toda la riqueza de sus formas y coloridos y en la eternidad de la esencia humana.”<sup>1041</sup>.

Es por ello que nos parece crucial la importancia que da a Epicarmo Platón en el *Teeteto*, y sobre todo lo es por la temática y vinculación filosófica que Platón señala del comediógrafo siracusano. Y, también, es por ello que hay que considerar los comentarios de Álcimo sobre Epicarmo, al menos, como una consideración de la obra del poeta siracusano centrada en su vertiente filosófica. Ora los sofistas (Platón cita en el texto del *Teeteto* que seguimos a Protágoras), ora los filósofos, ora los poetas, cada

---

<sup>1040</sup> VV. AA. Alegre Gorri (1997) *Historia de la Filosofía Antigua. Los filósofos presocráticos*. IV. *Positividad: materialistas e idealistas, o materialistas o formalistas (¿?)* p. 52. Edición de Carlos García Gual. Trotta. Madrid, 1997.

<sup>1041</sup> Jaeger, W. (1933) *Paideia: los ideales de la cultura griega*. V. *La comedia de Aristófanes*. p. 323. Traducción Joaquín Xirau. Fondo de Cultura Económico. Madrid, 2004.

cual a su modo y género de expresión, hablan y tratan de lo mismo: el ser, esto es, de la realidad.

Cinco filósofos nacidos en el siglo VI a. C. extenderán su periplo vital, y sus filosofías, hasta bien entrado el siglo V, son éstos: Heráclito, Epicarmo, Pitágoras, Jenófanes y Parménides. El siglo V verá nacer a filósofos como Anaxágoras, Empédocles, Zenón, Meliso, Demócrito, Filolao, Arquitas, etc. Éstos son considerados como los últimos presocráticos, pues es en ese preciso siglo cuando nacerá Sócrates, y, por ende, podríamos afirmar que la denominada filosofía presocrática abarca dos siglos, el VI y el V a. C. La filosofía que denominamos presocrática es mentada así, en tanto está completamente libre de la influencia del hijo de Sofronisco, en cambio, tras él, toda filosofía posterior helena alberga, en cierta manera, el influjo de Sócrates; por lo que podríamos considerar una filosofía presocrática y otra “pos-socrática”. EL siglo V será un tiempo crucial para los griegos, pues en él se fraguará el gran conflicto del Peloponeso, con sus marcadas consecuencias políticas e históricas. Atenas, durante ese periodo, se convirtió en el centro intelectual y cultural de la Hélade, aunque tal situación no duró demasiado, señala Guthrie: *“Atenas había llegado a ser la directora de Grecia, por todos reconocida, en el orden intelectual y en otros ordenes; de suerte que los pensadores de las otras partes del mundo griego, como Anaxágoras y Protágoras, se sentían atraídos por Atenas y se establecían en ella. Pero desde el año 431, la ciudad estaba empeñada en una guerra larga y terrible que produjo su caída treinta años más tarde, y poco después de haber estallado la guerra sufrió todos los horrores de la peste. Si la investigación científica desinteresada exige, como dijo con razón Aristóteles, un mínimo de sosiego y de circunstancias materiales propicias, Atenas no era ya el lugar en que la investigación resultase fácil, sino al contrario, una ciudad en que los*



*problemas de la vida y de la conducta humanas eran cada día más apremiantes.*”<sup>1042</sup>.

Mas, eso es otra historia.

### **III.I.II. Dos escuelas; cuatro vertientes; tres etapas y una secta.**

Resulta claro que el afán clasificador de la historiadores, digamos, modernos, y de los doxógrafos antiguos, ha llevado a los estudios de la filosofía presocrática, y de los filósofos que dan razón de ser a tal denominación, a ser agrupados y estructurados de cierta manera general que atiende en su criterio clasificatorio a la evolución y filiación de la filosofía y de tales filósofos conforme a ciertos postulados y formas concretas, a veces compartidas, a veces antitéticas, de pensamiento. Ahora bien, dicha forma taxonómica erudita parece apelar a una homogenización dicotómica que en verdad parece dejar de lado la rica y real heterogeneidad especulativa y vital de tales hombres. Así, Teofrasto<sup>1043</sup>, el mentado como “padre de la Botánica”, y después de él, otros escritores de “sucesiones”<sup>1044</sup> (léase doxógrafos<sup>1045</sup>) consolidaron una visión de la filosofía presocrática sistematizada clasificatoriamente bajo el concepto de “escuela/s”, o de otra forma expresado: maestro y discípulo/s. Soción de Alejandría, Filodemo de Gadara, Heráclides, Sosícrates, Nicias, Alejandro Polyhistor, Diógenes Laercio, Apolodoro, Aecio y los conocidos como “Padres de la Iglesia” siguieron la pauta y

---

<sup>1042</sup> Guthrie, W. K. C. (1950) *Los filósofos griegos*. IV. *La reacción hacia el humanismo. Los sofistas y Sócrates*. pp.75-76. Traducción de Florentino M. Torner. Fondo de Cultura Económico. Madrid, 2003.

<sup>1043</sup> Teofrasto fue un académico platónico que con el tiempo acompañó a Aristóteles en el Liceo, institución que llegaría a dirigir tras la muerte del Estagirita durante unos largos 35 años. Nació en Ereso circa del 371 a.C. y murió circa del 287 a. C.

<sup>1044</sup> “Las “sucesiones” son un género híbrido en el que las obras y los principios de la doctrina son encadenados de acuerdo con las herencias intelectuales del filósofo, aún en el caso de que un discípulo hubiera sido un disidente del pensamiento recibido.”. Pérez Cortés, S. (2004) *Palabras de filósofos: oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua*. I. *Las formas de pensamiento*. p. 66. Siglo XXI. Méjico, 2004

<sup>1045</sup> “La antigüedad practicó (...) dos formas de recuperar la tradición filosófica (...): la doxografía y la biografía. La primera, de carácter más textual, tiene su expresión más acabada en la recopilación sistemática de opiniones organizada en forma a ciertos temas cruciales, a la manera de Teofrasto. Es el género más apreciado actualmente porque supone la expresión coherente, organizada en tópicos, de los argumentos y principios de cada doctrina, sin que intervengan consideraciones históricas o biográficas de los filósofos.”. *Ibid.* pp. 66-67.

forma clasificatoria de Teofrasto, la que no siempre resulta acertada<sup>1046</sup>. De tal manera que se hablará de la escuela milesia, la escuela atomista, la escuela eleata y la escuela pitagórica. Como ya hemos señalado, la escuela de Mileto consta de Tales, Anaxímenes y Anaximandro; la escuela atomista alberga a Leucipo y a Demócrito; la escuela eleata tiene entre sus pertenecientes a Jenófanes, Parménides, Zenón y a Meliso; en la escuela pitagórica (propriadamente, la única real escuela-secta, debido a su talante místico religioso) hallamos a Pitágoras, Éurito, Arquitas, Filolao y muchos más<sup>1047</sup>. Aunque las sucesiones de los filósofos se fundamentan en el paradigma de lo escolar eso no significa que realmente fuera así. De hecho, la moderna erudición ha propendido a rechazar tal sistematización divisoria estructurada en escuelas. Así, en los trabajos sobre los filósofos griegos de Kirk, Raven y Schofield la división por escuelas es casi substituida por una sistematización geográfica, donde hallamos pensadores jónicos y pensadores de la Magna Grecia, o, también nombrados como pensadores del occidente griego (en su trasfondo intelectual esta división geográfica también se sustenta en posiciones filosóficas distintas). Lo mismo ocurre con la edición de Diels sobre los presocráticos<sup>1048</sup>, en ella el concepto de escuela no tiene razón de ser. Jaeger<sup>1049</sup>, al

---

<sup>1046</sup> “No tuvo Teofrasto un éxito mayor que el que cabía esperar en la inteligencia de los móviles de un período anterior al suyo y con un mundo de pensamiento diferente. Otro defecto suyo consistió en que, una vez acuñado un canon general de explicaciones, en especial para los hechos cosmológicos, propendió a imponerlo, tal vez con demasiada audacia, en casos en que carecía en absoluto de pruebas, casos que no parecen haber sido infrecuentes. Es, por consiguiente, legítimo sentirse completamente seguro de la intelección de un pensador presocrático sólo cuando la interpretación de Aristóteles o de Teofrasto, incluso en el caso en que ésta pueda reconstruirse con toda precisión, queda confirmada por los extractos correspondientes, completamente auténticos, procedentes del filósofo en cuestión.”. Kirk, G. S., Raven, J. E., Scholfield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Nota introductoria. Las fuentes de la filosofía presocrática.* p. 23 Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>1047</sup> Jámblico nos da, en su *Vida Pitagórica* XXXVI, 267, una lista pitagórica de 235 nombres -218 hombres y 17 mujeres- repartida por toda Grecia. Nótese que si sumamos las unidades que conforman tal cifra hallamos el número sagrado de los pitagóricos, a saber, 2+3+5= 10.

<sup>1048</sup> Cfr. Diels, H. (1903) *Die Fragmente der Vorsokratiker.*

<sup>1049</sup> Cfr. Jaeger, W. (1947) *La teología de los primeros filósofos griegos. II. La teología de los naturalistas milesios.* pp.24-34. Traducción de José Gaos. Fondo de Cultura Económico. Méjico, 2011.

menos, considera a la escuela milesia, como tal. Guthrie<sup>1050</sup> en su *Historia de la Filosofía griega*, en el volumen que dedica a los primeros presocráticos y a los pitagóricos, habla de la escuela milesia y de la pitagórica, pero los demás pensadores son tratados sin filiación escolar, como mucho, sí se trazan acercamientos o alejamientos entre esos pensadores y las escuelas antes mencionadas. Gigon en sus estudios sobre el origen de la filosofía griega<sup>1051</sup> trata a los milesios como un grupo de pensadores, más o menos, unificado, en cambio, con la llegada de Pitágoras a la palestra del pensamiento el filólogo suizo habla de una cesura con la prístina tradición milesia, cesura que modificará y dará pie la filosofía posterior.

Si nos remontamos al platónico texto del *Sofista*, 242c-243a<sup>1052</sup>, en el que Platón nos brinda la “*historia más antigua de la filosofía*” (sin contar la de Jenofonte en sus *Recuerdos de Sócrates*), advertiremos que Platón basa su división, o estructuración sistemática, de la filosofía que le precedió, precisamente, en considerar “*la definición de cuántos y cuáles son los entes*”. Así, y considerando que esta lista que da el Huésped de Elea, la cual no es sencilla de descifrar y en la que sólo caben hipótesis plausibles de desciframiento, nos dice, irónicamente, que tales definiciones del ente son mitos para niños; en ella se nos enumeran cuatro posibilidades, cuatro definiciones. La primera

<sup>1050</sup> “En apoyo de la expresión “escuela” podemos decir, con seguridad, que todos fueron ciudadanos de la misma ciudad, que sus vidas coincidieron en parte, que la tradición posterior describió sus vidas como las de maestro y discípulo, compañeros o sucesores unos de otros, y que un hilo de continuidad puede discernirse en lo que conocemos de sus doctrinas. Ir más allá es hacer deducciones o conjeturas, aunque con toda seguridad, sean bastantes probables.”. Guthrie, W. K. G. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos. Los Milesios*. p. 53. Versión española de Alberto Median González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>1051</sup> Gigon, O. (1945) *Der Ursprung der Griechischen Philosophie*.

<sup>1052</sup> “Μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεται μοι διηγεῖσθαι παισὶν ὡς οὖσιν ἡμῖν, ὁ μὲν ὡς τρία τὰ ὄντα, πολεμεῖ δὲ ἀλλήλοισι [ἐνίοτε αὐτῶν ἅπτα πη, τοτὲ δὲ καὶ φίλα γιγνόμενα γάμους τε καὶ τόκους καὶ τροφὰς τῶν ἐκγόνων παρέχεται· δύο δὲ ἕτερος εἰπών, ὑγρὸν καὶ ξηρὸν ἢ θερμὸν καὶ ψυχρὸν, συνοικίζει τε αὐτὰ καὶ ἐκδίδωσι· τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἑλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἐνός ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις. Ἰάδες δὲ καὶ Σικελαὶ τινες ὕστερον Μοῦσαι συνενόησαν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστατον ἀμφοτέρω καὶ λέγειν ὡς τὸ ὄν πολλά τε καὶ ἓν ἐστίν, ἔχθρα δὲ καὶ φιλία συνέχεται. Διαφερόμενον γάρ ἄει συμφέρεται, φασὶν αἱ συντονώτεροι τῶν Μουσῶν· αἱ δὲ μαλακώτεροι τὸ μὲν ἄει ταῦτα οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἓν εἶναι φασὶ τὸ πᾶν καὶ φίλον ὑπ' ἀφροδίτης, τοτὲ δὲ πολλά καὶ πολέμιον αὐτὸ αὐτῶ διὰ νεϊκός τι. Ταῦτα δὲ πάντα εἰ μὲν ἀληθῶς τις ἢ μὴ τούτων εἶρηκε, χαλεπὸν καὶ πλημμελὲς οὕτω μεγάλα κλεινοῖς καὶ παλαιοῖς ἀνδράσιν ἐπιτιμᾶν”. Oeuvres de Platon. *Le Sophiste*. Traduction française Victor Cousin. Vol. XI. Rey et Gravier, Libraires. Paris, 1846.

respuesta de cuáles y cuántos son los entes, es que los entes son tres; dice el huésped de Elea: “*Unos dicen que los entes son tres, que a veces pelean entre sí, y que otras veces, convertidos en amigos, llevan a cabo casamientos y nacimientos, y alimentan a sus descendientes.*”<sup>1053</sup>.

No es fácil identificar a esos “unos”. Hay que tener en cuenta que el uso del plural por parte de Platón es una forma de referencia, digamos, estándar para referirse a un filósofo mediante aquellos que comparten las ideas de aquél<sup>1054</sup>. Isócrates en su *Antidosis* 268, dice que Ión de Quíos propugnaba la existencia de tres realidades. Juan Filópono señala que los tres entes son: Fuego, tierra y aire<sup>1055</sup>. Ión fue un poeta del siglo V a. C., afincado en Atenas, que cultivó distintos géneros poéticos: la tragedia, la monodia, ditirambos, sátira, elegías, etc. También escribió en prosa sobre historia y filosofía, precisamente existe constancia, como denota Isócrates, que Ión escribió una obra filosófica intitulada *Triagmós*. Es en este escrito donde el de Quíos postula un principio por el que toda estructura se componía de tres partes. Entre los historiadores de la filosofía, caso de Zeller<sup>1056</sup> o Campbell<sup>1057</sup>, en vez de ser Ión de Quíos el protagonista del comentario de Platón, sería Ferécides de Siro, y los tres elementos serían, según la terminología místico-simbólica del de Siro: Zas, Chronos y Gea. Sea el uno, sea el otro, una cosa es cierta, la primera alusión a los que analizan el ser parece estar vinculada con la tradición poética, pues, si analizamos la ontología presocrática, exclusivamente filosófica, no hallamos un pensador que apele a tres elementos como esencia radical de lo que es<sup>1058</sup>. Tampoco sabemos de una “escuela” acorde con lo

---

<sup>1053</sup> *Sofista* 242 c-d. Traducción y notas M<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero. Gredos. Madrid, 1998.

<sup>1054</sup> *Ibid.* nota 167, p. 404.

<sup>1055</sup> *De gen. et cor.*, p. 207, 18 Vit.

<sup>1056</sup> Cfr. *Platonische Studien*.

<sup>1057</sup> Cfr. *The Sophistes and Politicus of Plato*.

<sup>1058</sup> Advertamos que en la protología de las “Doctrinas no escritas” de Platón, de las que nos habla el Estagirita, *Física*, IV, 209b, 11-35; 210a, la justificación última del Ser, precisamente, tiene tres elementos, a saber: el Uno, y la Díada indefinida de lo grande y lo pequeño.

dicho. Aun así, Platón habla de una definición de cuáles y cuántos son los entes que propugna una tríada, y que ésta se relaciona con tres de los elementos naturales.

La siguiente definición del ser que nos brinda el Huésped de Elea es la siguiente: “Otro dice que son dos, lo húmedo y lo seco, o lo caliente y lo frío, que cohabitan y se casan”<sup>1059</sup>. Aquí no aparece el plural, sino que se nombra en singular, parece que se nos habla de una propuesta ontológica sin seguidores. Quizás el pensador oculto tras este decir sea Arquelaos, el que según la tradición doxográfica fue maestro de Sócrates. Diógenes Laercio<sup>1060</sup> nos dice que Arquelaos, alumno de Anaxágoras, fue el primero que trajo la filosofía natural al corazón del Ática (de hecho, si esto es así, y considerando que con Sócrates, a la sazón discípulo de Arquelaos, finaliza lo que nosotros conocemos como filosofía presocrática, podríamos ver en Arquelaos al último presocrático, o bien, al último “físico”, pero si esto es así, qué hacemos, entonces, con Demócrito y Leucipo). Hay algo que no acaba de encajar en las palabras del Laercio, a saber, si Arquelaos fue discípulo de Anaxágoras, y éste último, como sabemos, estuvo afincado en Atenas durante treinta años, entonces, ha de ser el de Clazómenas el que introdujo la filosofía física en Atenas y no Arquelaos. Dejando de lado esta disquisición, para Arquelaos (si es que éste es el protagonista de las palabras del *Sofista* que estudiamos), según el Huésped de Elea, los primeros principios eran el calor y el frío. Es curioso que un siglo antes que Arquelaos postulara sobre el frío y el calor como definición y numeración del ser, Anaxímenes con sus conceptos de rarefacción y condensación, pensamos, superaba intelectualmente a la postura de Arquelaos, pues tanto lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco para el milesio eran consecuencias de un proceso, o ciclo, mayor y más sustancial, como hemos señalado, el de la condensación y la rarefacción. La propuesta de Anaxímenes radica en el aire como sustancia ontológica primera. Al

---

<sup>1059</sup> *Sofista* 242 d.

<sup>1060</sup> Diógenes Laercio, II, 16-17.

respecto dice Plutarco: “(...) concedamos que ni lo frío ni lo caliente pertenecen a la sustancia, como pensó Anaxímenes cuando era viejo, sino que son disposiciones comunes de la materia que sobreviven en los cambios; pues afirma que lo que se comprime y se condensa es frío, mientras que lo que es raro y “laxo” (por emplear sus propias palabras) es caliente. Por lo que no carece de fundamento su afirmación de que el hombre emite lo caliente y lo frío por la boca: el aliento se enfría cuando se comprime y se condensa con los labios, pero, cuando se abre la boca, el aliento se escapa y se calienta por su rarefacción.”<sup>1061</sup>.

Desde luego, la forma expositiva y de expresión del texto platónico no se preocupa ni de ser clara, ni clarificadora, tan sólo expone muy ligeramente y vagamente, cuando no oscuramente; sus intereses son otros<sup>1062</sup>. Aun así, nos podríamos cuestionar si la propuesta segunda, la de que los entes son dos, y que se asocia con Arquelao, significa, o bien un retroceso en la especulación filosófica, en relación a la filosofía milesia de Anaxímenes, o bien una prolongación de aquella por parte del maestro de Sócrates. Siendo Arquelao discípulo de Anaxágoras, aquél tuvo que seguir y aceptar ciertos postulados de su maestro, así como reflexionar sobre las filosofías que precedieron a Anaxágoras, Empédocles, Zenón, Parménides y el último milesio, Anaxímenes. No obstante, si atendemos a Simplicio y a Hipólito hallaremos en ambos la observación de

---

<sup>1061</sup> Plutarco, *de prim. frig.* 7, 947 f (DK 13 b 1). Kirk, G. S., Raven, J. E, Scholfield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Anaxímenes de Mileto. El aire en Anaxímenes.* pp. 219-220. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987

<sup>1062</sup> Quizás la clave para entender esta platónica forma tan peculiar de considerar la filosofía que antecedió al filósofo ático, por la cual cobra la importancia lo dicho por encima del que dice, podemos hallarla en unas palabras del *Fedro* 275c: “Pues los hombres de entonces, como no eran sabios como vosotros los jóvenes, tal ingenuidad tenían que se conformaban con oír a una encina o a una roca, sólo con que dijese la verdad. Sin embargo, para ti la cosa es diferente, según quién sea el que hable y de dónde. Pues no te fijas únicamente es si lo que dicen es así o de otra manera.” A tenor de este texto señala Eggers Lan, citando a Cherniss, lo siguiente: “Tal vez los investigadores modernos pequemos, al estudiar la historia de la filosofía griega, de lo que se le imputa a Fedro. Pero lo que aquí importa, dice Cherniss, es “la confesión de Platón de que, para él, la importancia de una teoría o de un juicio reside en su significación y validez y no en su autor o en su origen; mas también es la defensa de Platón de su propia técnica de presentar en forma de historias temporales temas que él cree en realidad trascienden la temporalidad.”” *Fedro* 275c. Traducción de E. Lledó Íñigo. Gredos. Madrid, 1992. *Los filósofos presocráticos. Introducción general. Cuestionamiento de las referencias de Aristóteles.* p.30-31. Nota 18. Gredos. Madrid, 1978.

que la cosmogonía de Arquelaos era distinta a la de su maestro. Dice Simplicio: *“El ateniense Arquelaos, discípulo de Anaxágoras, con quien se dice que estuvo relacionado Sócrates, trata de introducir algo propio en la cosmogonía y en las demás temáticas, pero sigue manteniendo los mismo primeros principios que su maestro. Ambos sostienen que (los primeros principios) son infinitos en número y diferentes en especie y postulan como principios a las homeomerías.”*<sup>1063</sup>.

Si según Simplicio los primeros principios, tanto para Arquelaos como para Anaxágoras, son infinitos en número, cómo podemos entender que en la lista del *Sofista* se nos diga que son dos: lo caliente y lo frío. Creemos que la respuesta a ello es que para Arquelaos el origen del movimiento es el frío y el calor; señala Hipólito: *“Arquelaos (...). Creyó en una mezcla material como la de Anaxágoras y sus primeros principios fueron los mismos; pero defendió que había una cierta mezcla inmanente en la Mente desde el principio. (2) El origen del movimiento se debe a la mutua separación de lo caliente de lo frío; lo caliente se mueve, mientras que lo frío se mantiene quieto. Cuando el agua se licúa, fluye hacia el centro, donde se quema completamente y se convierte en aire y tierra; el aire es llevado hacia arriba y la tierra ocupa una posición debajo. (3) Ésta es la razón por la que la tierra nació y se mantiene quieta en el centro, sin constituir, por así decirlo, una fracción apreciable de la totalidad del universo. (El aire) producido por la conflagración (controla el universo) y de su combustión original procede la sustancia de los cuerpos celestes. El mayor de todos es el sol, después la luna, y de los otros, unos son más pequeños y los otros más grandes. (...)”*<sup>1064</sup>.

---

<sup>1063</sup> Simplicio, *Fis.* 27, 3. *Ibid.* *Arquelaos de Atenas. Cosmología y Zoogonía.* pp.538-539.

<sup>1064</sup> Hipólito, *Ref.* I, 9, 1. *Ibid.* p. 539.

Por lo que nos dice Hipólito, para Arquelaos el principio del movimiento es debido a la reciproca separación entre lo frío y lo caliente; así como que el aire<sup>1065</sup> es la sustancia que controla el universo mediante conflagración y combustión prístina, como proceso dual originario de la sustancia de los cuerpos astrales. La filosofía de Anaxímenes, de alguna manera, como hemos intentando mostrar, está presente en la filosofía de Arquelaos, la cual es deudora de Anaxágoras, su maestro directo, pero también del milesio. Mas, dicho todo esto, cabe plantearse la siguiente cuestión: si es Arquelaos el referente de la segunda proposición de definición de cuántos y cuáles son los entes que se nos da en el *Sofista*, ¿confunde el Huésped de Elea el principio original del movimiento en Arquelaos, éste es, el proceso que alterna lo caliente y lo frío, en vez de considerar a las homeomerías como la definición de cuáles y cuántos son los entes, o nos confundimos nosotros, Simplicio e Hipólito? No se puede negar que las homeomerías, esto es, los primeros principios infinitos en número, son para Arquelaos la sustancia de toda la realidad material e infinita y cualitativamente variada en su pluralidad.

La siguiente respuesta a la cuestión de los entes que encontramos en el *Sofista* en boca del Huésped de Elea es la que sigue: *“El grupo eleata, que partió de nosotros y que comenzó con Jenófanes y antes aún, expone en sus mitos que la llamada multiplicidad no es sino un solo ente.”*. En estas palabras podemos significar la existencia de una escuela, “*Ἐλεατικὸν ἔθνος*”; leemos, en la traducción al castellano que estamos utilizando del *Sofista*, el siguiente comentario: *“éthnos, en este contexto no tiene connotaciones “étnicas”. Se trata de un grupo de pensadores con un interés*

---

<sup>1065</sup>“La sustancia primera. -Aunque algunos autores antiguos sugieren que hizo al aire la sustancia primaria (...), pocas dudas pueden haber de que las citas de Simplicio e Hipólito conservan la tradición más fidedigna y que su punto de partida fueron, como en el caso de Anaxágoras, “las homeomerías”. Pero, mientras éste hizo a la separación de “lo denso, lo húmedo, lo frío y lo oscuro” de “lo raro, lo caliente y lo seco”(…), él parece (...) asignarle la causa del movimiento a la separación aparentemente automática de lo caliente y lo frío.”. *Ibid.* p. 541.



común, caracterizado por la pólis en que se desarrollaron su actividad los representantes más notorios del grupo.”<sup>1066</sup>. Dichas palabras también pueden ser aplicadas a los milesios, un grupo de pensadores con un interés común que desarrollaron su filosofar en el contexto de una ciudad concreta: Mileto. Así que bajo los derroteros actuales de nuestros estudios, podemos afirmar, aunque resulte obvio, que existieron una escuela milesia y una escuela eleata de filosofía, y que éstas, por necesidad y criterios cronológicos, tuvieron que estar estructuradas bajo la forma pedagógica y didáctica de maestro y discípulo/s.

En cuanto a la escuela Eleata, el texto de Platón que estamos analizando, es, de hecho, el testimonio directo más antiguo de su existencia (de nuevo, sin tener en cuenta a Jenofonte). Hay que señalar que tal y como expresa el texto, la idea de que la multiplicidad de entes en realidad es sólo un ente, es una doctrina que no es originaria de este grupo en cuestión, sino que es incluso anterior al presunto fundador de la susodicha escuela, éste es, Jenófanes. La doctrina o teoría es el monismo<sup>1067</sup>. Hemos de entender que esta antigua doctrina, en el contexto heleno, debe ser localizada en el ámbito poético<sup>1068</sup>. Filósofos presocráticos monistas pueden ser considerados pensadores como Tales, Anaxímenes, Anaximandro, Heráclito, Jenófanes, Parménides,

---

<sup>1066</sup> Platón *Sofista*. nota 164. p.403. Traducción N. L. Cordero. Diálogos V. Gredos. Madrid, 1988.

<sup>1067</sup> Sobre el monismo y el pluralismo leemos en la *Enciclopedia Oxford de Filosofía*: “Doctrinas relativas al número de sustancias que existen, y que pueden referirse a tipos de sustancias o a sus sustancias individuales. El monismo respecto a los tipos de sustancia sostiene que sólo existe un tipo, mientras que el pluralismo admite una multiplicidad de tipos. El monismo respecto a las instancias de un tipo sustancial dado, sostiene que sólo existe o puede existir un individuo, y el pluralismo dice que hay o puede haber muchos. Así, un materialista que sea también atomista es monista respecto a los tipos de sustancia que existen, pero pluralista respecto al número de sustancias individuales existentes de ese tipo. En contraste con esto, Descartes era pluralista respecto a los tipos de sustancia que existen y pluralista también respecto al número de sustancias mentales individuales; pero, al rechazar el atomismo, era monista respecto al número de sustancias materiales individuales.” *Enciclopedia Oxford de Filosofía* (1995). Edición de Ted Honderich. **Monismo y pluralismo**, p. 743. Traducción de Carmen García Trevijano.

<sup>1068</sup> La forma de expresión escritural de Jenófanes es la elegía (a la manera de Solón, Mimnermo o Teognis); en la elegías de Jenófanes predominan, como características expresivas, la brevedad y la subjetividad. Sin duda, esta forma poética elegida por Jenófanes se aparta del poema teogónico hesiódico y de la prosa milesia.

Zenón, Meliso, Leucipo y Demócrito. Así la escuela milesia, la eleática, la atomista y la heraclíteica comparten, al menos, un trazo general en sus pensamientos, a saber, el monismo. Aunque el monismo puede ser concebido desde la perspectiva materialista o desde una posición idealista, como denota la lista de filósofos monistas que hemos mentado anteriormente. No obstante, las palabras del Huésped de Elea son claras, pues aunque se expresa la antigüedad de la teoría (cosa que en Platón es sinónimo de respetabilidad), parece que la potencia de dicha forma de entender la filosofía cobra especial empaque y enjundia con el grupo eleata que se forma desde Jenófanes.

Aparte del texto del *Sofista* que estamos siguiendo, en *Metafísica* A 5, 986 B 18, Aristóteles nos dice lo siguiente a tenor del Ἐλεατικὸν ἔθνος: “*Parménides parece adherirse a lo que es uno según la razón; Meliso, en cambio, a lo que es uno según la materia; por eso, aquél dice que es limitado y éste que es ilimitado. Jenófanes, que fue el primero en postular la unidad (pues se dice que Parménides fue discípulo suyo), no aclaró nada.*”<sup>1069</sup>. Por las palabras del Estagirita se entiende que entre los eleatas existía una diversidad de criterio relacionada con la extensión de lo uno, ésta para unos era limitada y para otros ilimitada. El Estagirita, aparte de señalar cierta parquedad en las razones explicativas filosóficas de Jenófanes<sup>1070</sup>, se hace eco de la posible vinculación maestro-discípulo entre Jenófanes y Parménides; “(...) un encuentro que resulta decisivo para (...) la historia de la filosofía.”<sup>1071</sup>. No debemos descuidar que Jenófanes

---

<sup>1069</sup> *Ibíd. Jenófanes de Colofón. Asociación de Jenófanes con Elea.* p.243.

<sup>1070</sup> “Es evidente que Aristóteles no fue capaz de entender lo que Jenófanes quiso significar con su dios uno e inmóvil y, por esta razón, le acusó de que “no clarificó nada”, tildándole a él y a Meliso de “un tanto rústicos” (μικρὸν ἀγροικότεροι). La perplejidad de Aristóteles sugiere que Jenófanes no hizo una elaboración discursiva de sus opiniones teológicas, que, en realidad, no debieron trascender lo que reflejan los fragmentos transmitidos al respecto.”. Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Jenófanes de Colofón.* , p. 252. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>1071</sup> Gigon, O. (1968) *Los orígenes de la filosofía griega. Jenófanes.* p. 171. Traducción Manuel Carrión Gútierez. Gredos. Madrid, 1980.

también se vio influenciado por Pitágoras (como, sin duda, Parménides<sup>1072</sup>, y, por extensión, la escuela eleata); señala Gigon: “*El influjo de Pitágoras por sí solo es más que suficiente para explicar los fragmentos que conservamos. Pero junto a ellos, poseemos una información sobre la teología de Jenófanes, que no tenemos el derecho de despreciar; si es auténtica, Jenófanes sufrió, en edad muy avanzada, la influencia de la filosofía de Parménides, y esta influencia ha hecho cambiar a su teología no en los puntos capitales, pero sí en los detalles.*”<sup>1073</sup>. Gigon se refiere a los siguientes fragmentos sobre la teología de Jenófanes que hallamos en Clemente, Simplicio y Sexto Empírico: Clemente señala que para Jenófanes: “*εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὐτι δέμας θνητῶσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα.*”<sup>1074</sup>; Simplicio añade a tenor de la concepción teológica de Jenófanes: “*αἰεὶ δ’ ἐν ταῦτῳ μίμνει κινούμενος οὐδὲν οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλη, ἀλλ’ ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κροδαίνει.*”<sup>1075</sup>; Sexto además, dice sobre el dios de Jenófanes: “*οὔλος ὄρᾳ, οὔλος δὲ νοεῖ, οὔλος δὲ τ’ ἀκούει.*”<sup>1076</sup>. Para Jenófanes solo existe un dios (rechazó el politeísmo antropomórfico cultural homérico<sup>1077</sup>) que en nada se asemeja al hombre, ni en existencia, ni en pensamiento, este dios es inmóvil y es generador, desde su pensamiento inefable, de todo lo que se mueve y de todo movimiento; todo en este ser

---

<sup>1072</sup> “*El fundador de la escuela eleática se educó en la tradición pitagórica. Aceptaba, por tanto, las premisas de que el Límite, la Unidad y el Reposo son buenos, y, en consecuencia, atributos de lo real. Mas, con un lógica que parecía irrefutable, expuso la contradicción latente en el pitagorismo del siglo VI, el cual había intentado combinar estas premisas monistas con un sistema dualista de la Naturaleza. Si lo real es en verdad uno, la Naturaleza no puede ser un campo de batalla para dos poderes opuestos, el bien y el mal, la luz y la tiniebla –y que sean ambos igualmente reales–. Si el Uno está en reposo, inmóvil, no puede después volverse dos y a continuación ser múltiple; siempre tendrá que ser uno. La pluralidad, el devenir, el movimiento, el cambio, y el tiempo mismo tienen que ser, en algún sentido, irreales. Es menester escoger entre el monismo y el dualismo.*”. Conford, F.M. (1931) *Antes y después de Sócrates*. p. 143. Traducción de Antonio Pérez-Ramos. Ariel. Barcelona, 1980.

<sup>1073</sup> *Ibid.* p.178.

<sup>1074</sup> Fr. 23, Clemente, *Strom.* v 109, 1.

<sup>1075</sup> Fr. 26+25, Simplicio, *Fís.* 23,11 + 23,20

<sup>1076</sup> Fr. 24, Sexto, *adv. math.* IX 144

<sup>1077</sup> “*Jenófanes llegó al concepto de un dios por reacción contra el politeísmo antropomórfico de Homero, mientras que Parménides llegó a su concepción de la esfera del Ser desde un axioma puramente existencial. Son procesos completamente diferentes (...).*” Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Jenófanes de Colofón.* , p. 252. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

único y divino es puro pensamiento y omnipresencia. Así, con dichas características del dios de Jenófanes, no es de extrañar que se le vincule con el Ser parmenídeo<sup>1078</sup>; señala Kirk: “*La identificación del dios de Jenófanes con el Ser de Parménides se debió probablemente a su unidad inmóvil y a que más tarde incorporó alguna de sus propiedades.*”<sup>1079</sup>.

La última definición de cuáles y cuántos son los entes que nos da el Huésped de Elea es la que sigue: “*Luego, ciertas Musas de Jonia y de Sicilia pensaron que era más fácil combinar ambos mitos y decir que el ser es múltiple y uno, pues el odio y la amistad lo unen. Discordando, siempre concuerda, dicen las más ásperas de estas Musas, mientras que las más suaves permiten que esto no sea siempre así y sostienen que unas veces el todo es uno y amigo gracias a Afrodita, y que otras veces es múltiple y enemigo de sí mismo, en virtud de cierta enemistad.*”<sup>1080</sup>. Antes de entrar al comentario del texto en cuestión, quisiéramos hacer notar que tanto en la propuesta tercera, la de los eleatas, y en esta última, sí aparece cierto criterio geográfico, en el caso de ésta se nos nombra Jonia y Sicilia. Así, en las dos primeras propuestas, la de Ión de Quíos, o, en su defecto, Ferécides, y en la de Arquelaos no se nos da la más mínima referencia geográfica. Es importante destacar que para la mejor identificación de las filosofías que se nos comentan en el texto platónico, sin duda, el criterio geográfico es verdaderamente reseñable. Así, ahora estamos entre Jonia y Sicilia. La definiciones de cuáles y cuántos son los entes que vienen de allá, según el Huésped de Elea, son una combinación de los dos criterios de extensión de la propuesta monista eleata, a saber, el uno entendido desde la multiplicidad, o el uno, obviamente, entendido desde la

---

<sup>1078</sup> “(...) no basta con decir que aquí se cuelgan sencillamente al concepto de Dios los atributos del ser. (...) pero presupone una teología que sólo ha podido formarse después del poema de Parménides sobre el ser.” Gigon, O. (1968) *Los orígenes de la filosofía griega. Jenófanes*. p. 216. Traducción Manuel Carrión Gútiez. Gredos. Madrid, 1980.

<sup>1079</sup> *Ibid.* nota 1, p. 250.

<sup>1080</sup> *Sofista* 242 d-e.

unicidad. Así, desde Jonia parece que nos habla Heráclito, y desde Sicilia la voz filosófica proviene de Empédocles. Parece que la propuesta de Heráclito le resulta “áspera” al interlocutor extranjero de Teeteto, dice éste: “*Discordando, siempre concuerda, dicen las más ásperas de estas Musas, (...)*. Hipólito recoge la siguiente afirmación atribuida a Heráclito: “οὐ ξυνιάσιν ὄκως διαφερόμενον ἑωυτῶ ξυμφέρεται παλίντονος ἄρμονίην ὄκωσπερ τόξου καί λύρης.”<sup>1081</sup>. En este dicho oscuro, como no podría ser de otra manera en lo que proviene de Heráclito, se puede intuir el mundo como una totalidad en acción de separación y unión entre opuestos, una armonía, en apariencia desarmonizada, o, si se prefiere, o una visible discordia invisiblemente concordante. Señala Kirk: “*(...) cualquier par, o suma de pares, puede ser considerado o a) como heterogéneo y analizable en términos de extremos separados, o b) como que tiende a formar consigo mismo una unidad. Viene a continuación una adición importante: hay (...) una conexión o medios de unión (tal es la significación literal de ἄρμονίην) a través de tensiones opuestas, que garantizan la coherencia -de la misma manera que la tensión en la cuerda del arco o de la lira, equilibrada por la tensión opuesta ejercida por los brazos del instrumento, produce un complejo coherente, unificado, estable y eficiente-*.”<sup>1082</sup>. Esto propone la desabrida Musa que canta en Éfeso, allá en Jonia.

Más “dulce” es la Musa que canta en Sicilia: “*estas Musas, (...) las más suaves permiten que esto no sea siempre así y sostienen que unas veces el todo es uno y amigo gracias a Afrodita, y que otras veces es múltiple y enemigo de sí mismo, en virtud de cierta enemistad.*”<sup>1083</sup>. El eco de esta voz dulce podemos localizarla en la ciudad de Agrigento, y su “caja de resonancia” es el pensamiento de Empédocles a tenor del ciclo

---

<sup>1081</sup> Fr. 51, Hipólito, *Ref.* IX 9, 1.

<sup>1082</sup> Kirk, G. S., Raven, J. E., Scholfield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Nota introductoria. Heráclito de Éfeso.* p. 281. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>1083</sup> Platón. *Sofista*, 242 e-243 a.

del cambio. Simplicio recoge la filosofía de Empédocles, dice el matemático y filósofo bizantino: “δίπλ’ ἐρέω τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ἠϋξήθη μόνον εἶναι ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ’ αὖ διέφω πλέον’ ἐξ ἑνὸς εἶναι. δοιὴ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιὴ δ’ ἀπόλειψις τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ’ ὀλέκει τε, ἢ δὲ πάλιν διαφουμένων θρεφθεῖσα διέπτει. καὶ ταῦτ’ ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει, ἄλλοτε δ’ αὖ δίχ’ ἕκαστα φορευόμενα Νείκεος ἔχθει. (οὕτως ἦ μὲν ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι) ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον’ ἐκτελέθουσι, τῆ μὲν γίνονται τε καὶ οὐ σφισιν ἔμπεδος αἰὼν ἦ δὲ διαλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει, ταύτη δ’ αἰὼν ἔσσιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον.”<sup>1084</sup>. Esta es la doctrina esencial de Empédocles, señala Kirk: “*Su comienzo contiene resonancias intencionales de Parménides y le contradice retadoramente (...). Sin embargo culmina (...) con una afirmación que parece querer preservar algo de la posición metafísica de Parménides. (...)*”<sup>1085</sup>.

En la filosofía de Empédocles se señala un proceso dual por el cual lo uno alcanza su génesis mediante lo múltiple, y, también al revés, lo múltiple alcanza su génesis gracias a lo uno. Dicho proceso dual es un ciclo constante, y, por ende, ininterrumpido, donde dos fuerzas, el Amor y la Discordia son las potencias motrices alternantes en las que se fundamenta este ciclo. Hay algo de Heráclito en esta posición de Empédocles, pues como en el de Éfeso se da el cambio en lo particular, pero en lo general, como es el cambio como ciclo, se da una constancia, digamos, universal. Así los seres, debido a la incesante alternancia entre lo uno y lo múltiple, o lo múltiple y lo uno, permanecen siempre inmóviles en el ciclo de las mutaciones. Dice Kirk: “*La idea crucial de la reconciliación radica en que, mientras que el proceso dual descrito (...) se repite incesantemente, los seres relacionados con el proceso tienen una especie de*

<sup>1084</sup> Fr. 17, 1-13, Simplicio, in *Phys.* 158, 1.

<sup>1085</sup> .” Kirk, G. S., Raven, J. E., Scholfield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Empédocles de Acragas*. p. 410. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

*inmutabilidad. La unidad se compondrá siempre a partir de la pluralidad y viceversa; y será siempre la misma unidad y la misma pluralidad. Como, en Heráclito, “hay un cambio local”, (...) “pero también una estabilidad global”*<sup>1086</sup>.

En el texto del *Sofista* que sucintamente hemos analizado, si nos fijamos con atención, parece que no se trata de una “historia de la filosofía” desde sus inicios, y con mención a todos sus protagonistas, sino, más bien, parece que se trata de un repaso a las posiciones filosóficas más en boga en el tiempo dramático del *Sofista*. Esto quiere significar que no podemos considerar a este texto como una visión global de los meandros de lo filosófico hasta los tiempos de Sócrates, más bien hay que tenerlo como un comentario parcial de las corrientes predominantes filosóficas en aquellos momentos, este texto pretende ser un prelude literario-filosófico a la exposición de algunos elementos de la filosofía platónica que se desarrollarán en el *Sofista*. Aun así, hemos podido identificar elementos suficientes para poder vislumbrar la existencia de formas de pensamiento filosófico hechas tendencia, hechas escuelas.

Si volvemos nuestra mirada al Estagirita, desde su doctrina de la causación<sup>1087</sup> que hallamos en el primer libro de su *Metafísica*, podemos concluir que la filosofía “pre-aristotélica”, o bien era materialista, o bien formalista, en tanto estos filósofos atendían, ora a la causa material, ora a la causa formal. El materialismo, en esencia, aboga porque todo es materia. No obstante, qué hemos de entender por materia. Existe una chanza victoriana que dice: “¿Qué es materia? Nada que importe a la mente. ¿Qué es la mente? Nada que tenga importancia material”<sup>1088</sup>; por esta argucia irónica podemos sonsacar que es más sencillo contrastar la materia con otra cosa, que definir qué es. Sin

---

<sup>1086</sup> *Ibid.* pp. 410-411.

<sup>1087</sup> “Como Aristóteles dijo, la única definición completa es aquella que incluye la declaración de la causa.”. Guthrie, W. K. G. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos. Los comienzos de la filosofía en Grecia*. p. 48. Versión española de Alberto Median González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>1088</sup> *Enciclopedia Oxford de Filosofía* (1995) **materia**, p.689. Traducción de Carmen García Trevijano. Edición de Ted Honderich. Tecnos. Madrid, 2001.

embargo, si tomamos a la materia (sea lo que esta fuere) como la categoría ontológica primera, o última, resulta que ésta no está sola, pues, o la materia se piensa a sí misma, o bien “alguna otra cosa” la piensa, y, generalmente, aquello que piensa no suele ser material: “alma”, “espíritu o “mente” parecen ser aquello inmaterial que piensa lo material. El contraste entre lo pensado y lo que piensa es parte del problema de la ontología (y no sólo de la filosofía antigua helena). La materia parece ser cierta noción por la que se entiende: aquello que puede ser estudiado mediante cierta metodología propia a la filosofía, o la ciencia<sup>1089</sup>, natural. De hecho, para el Estagirita el verdadero filósofo es, precisamente, aquel que estudia la materia tal y como la acabamos de referir; señala el helenista Alegre Gorri: “*Pero el Estagirita también nombra a los que considera filósofos; y para él, filósofos sólo son los fisiólogos, es decir, los que se ocupan de la phýsis, de la naturaleza, del Kosmos, del mundo.*”<sup>1090</sup>. Las nociones de forma y materia<sup>1091</sup>, complementarias, y no necesariamente antitéticas, serán esenciales en la filosofía metafísica, tanto del Estagirita, como de Platón; estas nociones como problemas filosóficos se remontan a la filosofía presocrática y su devenir. De manera muy general, diremos que ni la materia informe y rudimentaria, esto es, la materia prima, ni las formas, por más puras que éstas sean, parece que no tienen existencia independiente una de otra. La problemática entre materia y forma devendrá en la cuestión sobre los universales, y, por extensión, sobre el mundo y su estructuración.

---

<sup>1089</sup> “En su origen, la filosofía era ciencia universal, y más exactamente, en el sentido de la antigüedad, una fuerza que dirige y determina la vida. En la medida en que las ramas particulares de la ciencia ganan en extensión, (...), cristalizan, por decir así, en el agua madre y se transforman en disciplinas especiales.”. Gomperz, T. (1909) *Pensadores griegos*. Tomo I. *De los comienzos a la época de las luces. I. Los antiguos filósofos naturalistas jónicos*. p.79. Traducción de Carlos Guillermo Körner, J: R. Bumantel; Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2002.

<sup>1090</sup> VV. AA. (1997) *Historia de la Filosofía Antigua*. Alegre Gorri, A. (1997) *Los filósofos presocráticos. I. Propileos*. p.46. Trotta, CSIC. Madrid, 1997.

<sup>1091</sup> “Los dos tipos son claramente discernibles entre los antiguos griegos. Unos definían las cosas con referencia a su materia, o como también decían los griegos, a “aquello de que está hecha”. Para otros, lo esencial era el destino o función, incluyendo en esto la forma, porque (como, por ejemplo, lo dice Platón en el *Crátilo*) la estructura sirve a la función y depende de ella.”. Guthrie, W. K. C. (1950) *Los filósofos griegos. I. Modalidades del pensamiento griego*. p. 29. Traducción de Florentino M. Torner. Fondo de Cultura Económico. Madrid, 2003.



Señala Guthrie: “(...) *la primera oposición que se presentó a la mente griega fue la que existe entre materia y forma, llevando este último término siempre implícita la noción de función. Y al responder a la pregunta eterna, los pensadores jonios primero y después los atomistas contestaron en términos de materia, y los pitagóricos, Sócrates, Platón y Aristóteles en términos de forma. Esta división de los filósofos en materialistas y teleologistas -filósofos de la materia y filósofos de la forma- es quizá la más fundamental que pudo hacerse en cualquier época, incluida la nuestra.*”<sup>1092</sup>.

Así, centrándonos en el primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles, la σοφία, que es otro nombre de la metafísica, es definida por el Estagirita como la forma absoluta de conocimiento a la que puede aspirar el hombre. Este saber supremo radica en conocer las causas y los principios, pero las causas y principios prístinos, primordiales, primeros; aquellos principios anteriores y generadores del todo. Aristóteles en su *Física*, II, 3 y 7, ya dilucidó tales causas y tales principios; éstos son: causa formal, causa material, causa eficiente y causa final. El Estagirita, en libro A de su *Metafísica*, muestra como toda la tradición filosófica-teológica que le precedió tiene como hilo unitario, precisamente, el estudio de tales causas y principios. No obstante, el Estagirita también señala que estas filosofías antecedentes<sup>1093</sup> que tratan sobre las primeras causas

---

<sup>1092</sup> *Ibid.* pp. 29-30.

<sup>1093</sup> Queremos resaltar que en este repaso del Estagirita de la filosofía anterior a él, no aparece Anaximandro, ni su ápeiron (de hecho, lo que nosotros, y, sorprendentemente, Teofrasto, entendemos por escuela milesia, en Aristóteles parece no mantener la misma estructura). ¿Rompió los esquemas aristotélicos la filosofía de Anaximandro? Para responder a esta cuestión, prestemos atención a las siguientes palabras de Eggers Lan sobre Aristóteles y Anaximandro: “(...) *paradójicamente, en esa enumeración que inicia con Tales, Aristóteles omite a Anaximandro. Pero no es una omisión casual. Aun cuando acaso lo sustancial en el pensamiento de Anaximandro sea considerar el movimiento universal con un proceso con sentido (como algo “principal”, para decirlo con un vocablo próximo al término técnico que emplea Aristóteles, “principio” o arche’: con algo que es principio y fin de todo), ese pensamiento no se ajusta a los esquemas aristotélicos, y pocas veces –muy pocas- puede ser aludido sin que ellos ejerzan sobre aquél violencia. (...) Aristóteles, en toda su obra, menciona por su nombre sólo cuatro veces a Anaximandro; pero en ningún caso lo conecta con Tales ni con Anaxímenes (al menos, explícitamente). Estos dos, a su turno, sólo aparecen en un mismo pasaje aristotélico en la enumeración de *Metafísica* I, 3, donde se hace a Tales el pionero en el tipo de filosofía que culminará en Aristóteles. pero como entre ellos no figura Anaximandro, y Anaxímenes figura con Diógenes de Apolonia, de otro tiempo y de otro lugar, nadie podría leer allí la existencia de una “escuela de Mileto”, ni siquiera una cronología Tales- Anaximandro-Anaxímenes. Pero no es concebible que Teofrasto haya inventado*

y principios lo hacen de manera incompleta, o inexacta. De hecho, según Aristóteles, en una argumentación que media entre lo teórico y lo crítico-histórico, sólo él llega a tratar de todas las causas y principios, y, en especial, la causa final. Mientras que sus predecesores sólo las abordan parcialmente.

Así, los hay que tratan de la causa material, caso de Tales, Anaxímenes, Diógenes, Hípaso, Heráclito, Empédocles y Anaxágoras. Ahora bien, estos filósofos parece que también acabaron tratando sobre la causa motriz; señala Reale: *“Aquellos filósofos, sin embargo, no tardarían en percatarse de que el principio material no bastaba para explicar el devenir de las cosas y se vieron obligados por la realidad misma a ir más lejos en busca de otro principio, el principio motor.”*<sup>1094</sup>. Otros, en cambio, descuidaron la causa motriz, centrándose exclusivamente en la causa material, caso del atomismo de Leucipo y Demócrito. Aun así, ni la causa material ni la motriz daban explicación completa del Todo, pues asuntos como la belleza que acompaña a las cosas y a los seres no puede ser explicada por dichas causas. Así, Aristóteles analiza, endespués, a los pitagóricos y a los eleatas. En cuanto a los primeros, el Estagirita señala que la filosofía pitagórica era dependiente de la matemática, pues la secta veía en los números y en sus especiales características, en concreto: par e impar, el principio esencial de las cosas. Según Aristóteles, este principio numérico es la causa material para los pitagóricos. El Estagirita también señala que la escuela pitagórica, aunque de manera tosca, trata sobre la causa formal, al referirse a la esencia. Dice de los pitagóricos Aristóteles. *“ἐκ τούτων γὰρ ὡς ἐνυπαρχόντων συνεστάναι καὶ πεπλάσθαι*

---

*gratuitamente tal cronología y la recíproca relación de maestro-alumno que leemos en las doxografías.”. Los filósofos presocráticos, Tales, Anaximandro y Anaxímenes de Mileto. 2. Directrices generales de nuestra interpretación. p. 57 y 59. Introducción General de Conrado Eggers Lan. Introducciones, traducciones y notas por Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Gredos. Madrid, 1978.*

<sup>1094</sup> Reale, G. (1997) *Guía de lectura de la “Metafísica” de Aristóteles. 2. Estructura de la obra y contenido. 1. Análisis del libro I (A).* p.25. Traducción de J. M. López de Castro. Herder. Barcelona, 2003.

φασὶ τὴν οὐσίαν.”<sup>1095</sup>. En cuanto a los segundos, la filosofía de los eleáticos, al reducir todo a una única realidad inmóvil, queda fuera de los parámetros de las primeras causas. El Estagirita, a pesar de ello, asocia el Uno parmenídeo, que es finito, a la causa formal, mientras que el Uno de Meliso de Samos es vinculado por el Estagirita con la causa material. Sigue en su argumentación Aristóteles con el análisis de la filosofía platónica, de la cual, aparte de señalar que ésta trató la causa formal pero de manera poco clarificadora, sólo diremos que, aunque con cosas propias, es asemejada a la de los pitagóricos<sup>1096</sup>; señala el fundador del Liceo, presumiblemente, aludiendo a los pitagóricos: “Μετὰ δὲ τὰς εἰρημένους φιλοσοφίας ἢ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν.”<sup>1097</sup>.

Tras haber expuesto (interesadamente) las filosofías de sus antecesores, el Estagirita muestra los argumentos por los cuales critica a las mismas. A los físicos monistas los impugna con cuatro cuestiones, a saber, la primera, que las causas que defendían eran incapaces de explicar las cosas incorpóreas, pues éstas sólo daban razón de lo corpóreo; la segunda, su imprecisión al hablar de la causa motriz; la tercera, que nunca dieron cuenta de la causas formal; la cuarta, que el elemento originario que era propugnado por estos filósofos era del todo impropio. A los pluralistas, caso concreto de Empédocles, les objeta el haber introducido dos causas opuestas para el movimiento, y el tener como principio a los cuatro elementos, cuatro elementos que se convierten unos en otros constantemente. A los pitagóricos Aristóteles les critica que, aun habiendo propuesto elementos como principio mucho más elevados que los físicos, se limitaron a explicar el mundo físico y sus fenómenos, además, la secta pitagórica, según el

---

<sup>1095</sup> *Metafísica*, I, V, 286b, 5.

<sup>1096</sup> Asunto que para Gadamer, como ya señalamos, es de crucial importancia para los estudios y comprensión de la filosofía antigua (idea que compartimos totalmente). Cfr. nota 882.

<sup>1097</sup> *Ibid.*, VI, 30.

Estagirita, no dio explicación alguna del principio de movimiento, ni aclararon satisfactoriamente cómo los cuerpos físicos y sus caracteres se derivan de los números, ni cómo todas las cosas son fruto del número (algo parecido se le achacará a Platón, cambiando ideas por números y imitación por participación).

Por lo dicho y estudiado hasta el momento en este apartado, la filosofía antigua tiene una cuádruple vertiente, a saber, monismo y pluralismo, y, materialismo y formalismo; éstas pueden estar combinadas entre ellas de distintas maneras. Todas las escuelas y pensadores de la filosofía antigua helena (presocrática y pos-socrática) se circunscriben a tales parámetros. Y aunque podemos hablar de, al menos, cuatro escuelas concretas de pensamiento: milesia<sup>1098</sup>, eleata, atomista y pitagórica, sin embargo, atendiendo al criterio geográfico, más general, tan solo cabría hablar de dos, éstas son, la escuela jónica y la escuela itálica. A este tenor, merece tener en consideración las palabras del doxógrafo Diógenes Laercio, éste nos dice: *“Dos han sido los principios de la filosofía: el uno a partir de Anaximandro y el otro Pitágoras, aquél discípulo de Tales, y Ferécides había instruido a Pitágoras. Y una escuela se llamaba la Jónica, porque Tales era jonio, puesto que era de Mileto, e instruyó a Anaximandro. La otra Itálica por Pitágoras, que filosofó la mayor parte en Italia.”*<sup>1099</sup>

.Si hiciéramos un listado de los integrantes de estas escuelas tal y como nos dice Diógenes Laercio, teniendo muy en cuenta que la palabra “presocrático” era del todo desconocida en la antigüedad, veríamos que pesa sobremanera la coordenada de “maestro-discípulo”, así hallaremos que Sócrates o Platón, pertenecen, bajo estos

---

<sup>1098</sup> No todos los eruditos están de acuerdo con la existencia de una escuela milesia. Señala Eggers Lan: *“No ha habido una “escuela de Mileto”, aunque no es improbable que Anaximandro haya aprendido algo de Tales, y, a su vez, Anaxímenes haya aprendido algo de Anaximandro.”* Los filósofos presocráticos. Introducciones, traducciones y notas de C. Eggers Lan y V. E. Juliá. *Tales, Anaximandro y Anaxímenes de Mileto*. VI. *Datos biográficos de Anaximandro*. p. 83; nota 30. Gredos. Madrid, 1978.

<sup>1099</sup> Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, I, 12-13. Traducción de Carlos García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

parámetros a la escuela Jónica, o que Epicuro pertenece a la escuela itálica. Éste sería el listado del Laercio:

1. ESCUELA JÓNICA: Tales; Anaxímenes; Anaximandro; Anaxágoras; Arquelaos; Sócrates; Antístenes; Diógenes el Cínico; Crates de Tebas; Zenón de Citio; Cleantes; Crisipo; Platón y los demás socráticos; Espeusipo; Jenócrates; Polemón; Crantor; Arcesilao; Lácidas; Carnéades; Clitómaco; Aristóteles; Teofrasto.
2. ESCUELA ITÁLICA: Ferécides; Pitágoras; Telauges; Jenófanes; Parménides; Zenón; Demócrito (de éste muchos); Nausífanos; Naucides; Epicuro.

En esta lista del Laercio echamos de menos a Heráclito, alrededor del cual, y de su oscura filosofía, sabemos que se formó un grupo de seguidores (caso de Crátilo, uno de los maestros de Platón, según el Estagirita<sup>1100</sup>), y al que deberíamos alistar, según el criterio geográfico de Diógenes, en la escuela Jónica. Ahora bien, este criterio es sólo local, pues no se le asocia ningún maestro al de Éfeso, sea ésta, quizás, la causa por la que no aparece Heráclito en las listas de Diógenes. El Laercio da otros criterios clasificatorios<sup>1101</sup>, como resultan la división de los distintos filósofos según si éstos eran “dogmáticos”, o bien, “efectivos”; si eran, o no, ágrafos; el tipo de disposición, o inclinación, de sus filosofías; el tipo de creencia de las mismas; la naturaleza de sus investigaciones; la aplicación de sus postulados éticos; los que se preocupan por la problemática de los razonamientos (dialécticos); acorde con las ciudades donde ejercieron su filosofar, etc.

---

<sup>1100</sup> “Ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτεῖσι δόξαις, ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ρεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν”. Aristóteles, *Metafísica* I, VI, 987a, 30. La *Métaphysique* d’Aristote. Texto bilingüe. Tome I. Traducción de Alexis Pierre y Charles Zevort. Ébrard; Joubert. París, 1840.

<sup>1101</sup> Diógenes Laercio, I, 16-17.

Sin duda, muchos pueden ser los criterios de clasificación de los presocráticos, como hemos visto con suficiencia, pero, las divisiones de monistas/pluralistas, materialistas/formalistas, parecen abarcar la esencia del tipo de investigación filosófica que éstos realizaban, así como, las principales trazas de sus propuestas filosóficas. El rasgo geográfico también es importante, pues nos permite ver cómo la filosofía se consolida en tradición sobre un marco territorial y humano concreto, fundamentada en un “diálogo” que atravesará los siglos; prueba absoluta de cierto principio de continuidad y desarrollo filosófico ininterrumpido<sup>1102</sup>, desarrollado en un espacio físico y en un tiempo concreto. Dos son los puntos focales de encuentro de la tradición presocrática, Jonia y la Magna Grecia. Parece que cada pensador, incluido el “primer presocrático” Tales de Mileto, ha tenido ante su inteligencia sustratos de pensamiento ya vigentes, esto es, heredados, sobre los cuales se verterán mejoras o superaciones propias y debidas a cada filósofo individualmente, y, por extensión, en algunos casos, “*escolarmente*”; seguimos al pie de la letra la siguiente consideración de Whitehead: “*Cuando hagáis la crítica de la filosofía de una época, no dirijáis principalmente la atención a la posiciones intelectuales que sus partidarios crean necesario defender explícitamente. Siempre habrá en ellas algunos supuestos fundamentales que los partidarios de todos los diversos sistemas de la época presuponen inconscientemente.*”<sup>1103</sup>. De hecho, aceptamos también cierta fórmula que nos brinda Guthrie para entender a eso que llamamos “filósofos”, dice el filólogo clásico escocés:

---

<sup>1102</sup> “*La singularidad del individuo no es lo primero, sino lo último y más alto en lo que debe fijar sus ojos la consideración histórica. A primera vista, está todo unido en estrecha continuidad. Todo lo nuevo surge frente a algo viejo, de lo que se desgaja y delimita. Hasta es dependiente de algo viejo, junto a lo que crece, porque todo futuro necesita el apoyo inmediato de algo dotado de estabilidad antes de adquirir la fuerza suficiente para levantarse por encima de lo estable. De este modo, cada árbol resulta ser primero una única rama y un único fruto de un árbol ya existente.*”. Gigon, O. (1968) *Los orígenes de la filosofía griega. Prólogo*. p. 8. Traducción de Manuel Carrión Gútez. Gredos. Madrid, 1985.

<sup>1103</sup> Guthrie, W. K. C. (1950) *Los filósofos griegos. I. Modalidades del pensamiento griego*. p. 19 Traducción de Florentino M. Torner. Fondo de Cultura Económico. Madrid, 2003.

*“Los filósofos no piensan en el vacío, y sus ideas pueden considerarse como el producto de temperamento x experiencia x filosofías anteriores.”*<sup>1104</sup>.

No se puede apartar la etiqueta de “los orígenes” a estos primeros filósofos, pero esta idea alberga cierta propensión a la relatividad, pues, no es seguro que los temas sobre los que se instauró el edificio de la filosofía helena fueran originales, ni de los helenos, ni de aquellos tiempos, precisamente; lo original en ellos es el “método filosófico” que se irá trenzado en poco más de dos siglos. La tradición filosófica presocrática muestra el desarrollo intelectual basado en la contemplación y la abstracción, pero también, muy a pesar de la tendencia habitual a no considerarlo así, es la culminación de procesos efectivos de prácticas técnicas, en algunos casos altamente especializadas (v.g. el Túnel de Eupalino), como es la gnómica, la astronomía, la cartografía, la metalurgia, la medicina, la navegación, la agrimensura, el urbanismo, la arquitectura o la construcción de obras de ingeniería, etc. De hecho, se nos dice que la civilización helena al ser esclavista no le era menester desarrollar técnicas prácticas, señala al respecto Alegre Gorri: *“La civilización griega antigua fue esclavista; no necesitaban desarrollar técnicas prácticas, pues los esclavos subvenían a muchas necesidades de la vida.”*<sup>1105</sup>. Seguramente, lo que nos dice el helenista vascongado es del todo cierto, pero los esclavos, ni tan siquiera el común de los helenos, por regla general, no diseñaban obras como el Partenón, el estadio de Olimpia, el puerto de Samos, y tantos maravillosos ingenios, aquéllos pueden ser mano de obra, fuerza de consecución, propiedad-instrumento según Aristóteles<sup>1106</sup>, pero las mentes pensantes, aunque pocas y selectas, dominaban técnicas prácticas, pero, como ya hemos dicho, técnicas prácticas altamente sofisticadas; una cosa es hacer algo y otra los

---

<sup>1104</sup> *Ibid.* p. 27.

<sup>1105</sup> VV. AA. Alegre Gorri (1997) *Historia de la Filosofía Antigua. Los filósofos presocráticos*. I. *Propileos* p. 47. Edición de Carlos García Gual. Trotta. Madrid, 1997.

<sup>1106</sup> Cfr. Aristóteles. *Política*, I, 2.

conocimientos para saber hacer ese algo. Además, tampoco hay que perder de vista que en aquellos tiempos se podía caer en la esclavitud con cierta facilidad, todo dependía del lado donde caía la victoria en la guerra, o por donde andaba uno indebidamente, como ejemplifica la historia de la venta de Platón como esclavo<sup>1107</sup>, de la cual no nos importa su veracidad sino la certeza intrínseca de que algo así pudiera acaecer en aquellos tiempos, y a cualquier tipo de mente, selecta o común.

Los griegos no desarrollaron procesos metodológicos experimentales; señala Guthrie: *“Sin embargo, es importante recordar la ausencia total en la Grecia Clásica de todo método de experimentación científica, que es el que ha conducido a los descubrimientos de los tiempos modernos, permitiendo someterlos a prueba. Por qué los griegos, con toda su brillante inteligencia, hicieron en aquel tiempo tan poco uso de los métodos experimentales y no realizaron ningún progreso en la invención de un procedimiento para verificar los experimentos, es cuestión muy complicada.”*<sup>1108</sup>. El filólogo escocés, aunque aceptando el papel del orden esclavista de la sociedad griega, piensa que no es bastante tal presunto motivo para dar razón de la falta de uso de procesos y métodos de experimentación; señala Guthrie: *“Sin duda, tienen cierta relación con esto la tradición aristocrática y la existencia de esclavos, pero no son explicación suficiente.”*<sup>1109</sup>. Aun aceptando más la propuesta de Guthrie sobre la ausencia de procesos experimentales generalizados, que la de nuestro estimado maestro Alegre Gorri y la falta de técnicas prácticas, no acabamos de estar del todo de acuerdo con el erudito escocés.

En la antigua Grecia la especulación abstractiva debió surgir, de manera natural y consecuente, de cierto nivel de experiencia, propia de la actuación y de la inspiración

---

<sup>1107</sup> Cfr. Diógenes Laercio, III, 19-20.

<sup>1108</sup> Guthrie, W. K. C. (1953) *Los filósofos griegos*. III. *El problema del movimiento*. p. 68. Traducción Florentino M. Torner. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 2003.

<sup>1109</sup> *Ibíd.*



de un pueblo con un espíritu tan dado al asombro y a la reflexión, como a la acción y a la inventiva. No estaba, humildemente pensamos, en la mente de los griegos la producción de algo así llamado “Ciencia”, a la manera moderna se entiende, que es la que usa Guthrie cuando nos dice: “(...) *es importante recordar la ausencia total en la Grecia clásica de todo método de experimentación científica, que es el que ha conducido a los descubrimientos de los tiempos modernos, (...)*”. De hecho, fue Aristóteles<sup>1110</sup> quién clasificó filosóficamente lo que era ciencia para los helenos, clasificación que, por cierto, perduró hasta el Renacimiento. Y sabido es que cualquier conocimiento que no fuera, ora artístico, ora técnico, en el Renacimiento era asignado automáticamente a la filosofía. Mas, recordando al Estagirita, éste al saber lo agrupó bajo el signo de influencia y definición de dos términos: episteme y filosofía, además de dividir el saber en tres especies, éstas son: Teoría, el saber por el saber, Praxis, el saber práctico racional que regula la acción humana, y, la Poesis, el saber creador poético, así como el saber técnico de la artesanía y el de la producción de bienes. Sin duda, el sentido y significación del saber entre los helenos era muy distinto, al que tendrá el término “ciencia” para la modernidad y sus hijos. Así, pedirle al saber heleno que se comporte como la ciencia moderna es del todo anacrónico. Valoremos que el saber heleno es un paso evolutivo previo de lo que será la ciencia moderna, y no se puede ir contra el orden natural de concatenación propia y esencial de ningún proceso de desarrollo unitario mismo, por claras razones de coherencia lógica, y por caso de no caer en la más pura paradoja. Preguntarnos cómo es posible que los griegos no hubieran desarrollado los procesos de experimentación científica propios de la ciencia moderna, es como cuestionarnos, y nos disculpamos de antemano por lo grosero de la analogía, sobre la causa de que aun y todo habiendo ideado la primera máquina a vapor, conocida

---

<sup>1110</sup> Cfr. *Metafísica* 980a-980b; *Política* I, 11.

como eolípila, Herón de Alejandría y su indudable talento e inteligencia no hubieran originado algo así como la “protorevolución industrial”; pura incongruencia, creemos.

Con todos esos asuntos no queremos expresar en absoluto que la filosofía griega sea totalmente práctica, la filosofía helena fue especulativa, pero también fue práctica, en tanto de ella aquella surgió. Pues, si aceptamos que la tradición presocrática va de lo concreto a lo abstracto, entonces, lo práctico, que persigue lo útil mediante la destreza, necesita de lo concreto, en tanto, proceso de concreción de lo práctico; y en el tiempo de los presocráticos lo especulativo resultó, sin duda, el escabel de lo abstracto. La filosofía presocrática en su primer encuentro con lo práctico, antes de elevarse hacia lo abstracto, se sirvió de la inventiva, de la acción, de la experiencia, luego le vino la especulación y la abstracción, y no al revés. Señala muy acertadamente, pensamos, Farrington: *“Los filósofos jónicos no fueron simples contempladores de la naturaleza, sino que la interferían también activamente, pues el filósofo y el hombre de acción eran uno mismo todavía. Señalaron la diferencia entre la necesidad y la inventiva, esto es, entre los procesos espontáneos de la naturaleza y la acción del hombre sobre ella. Quisieron penetrar en la comprensión de los procesos de la naturaleza: el reino de la necesidad; a la luz de los procesos controlados: el reino de la inventiva. De tal manera que aún cuando no se había desarrollado la investigación experimental, las especulaciones eran limitadas porque estaban referidas a la experiencia.”*<sup>1111</sup>.

Quizás, la clave de todas estas cosas esté en que la experiencia y la técnicas sofisticadas estaban limitadas a un muy reducido número de personas, de tal manera que, precisamente, por tener una sociedad económica sustentada, entre otros pilares, en el esclavismo, no fue menester desarrollar procesos experimentales estandarizados y de alto impacto que conformaran y conformasen un engranaje de producción científica, o

---

<sup>1111</sup> Farrington, B. (1947) *Mano y cerebro en la antigua Grecia. Prefacio*. pp. 19-20. Traducción de E.M. de V. Ayuso. Madrid, 1974.

industrial (motor muchas veces en la actualidad de la ciencia), más propia de nuestros tiempos que, desde luego, de aquéllos. En aquellos tiempos se comenzaba en Europa a dominar la naturaleza, como demuestra el Túnel de Eupalino. No obstante, tanto las técnicas prácticas como la experiencia existieron en la antigua Grecia, la “cara oculta” de los presocráticos nos lo indica así<sup>1112</sup>. Recordemos, como complemento a lo que decimos, que Heródoto habla de Tales de Mileto, de manera muy distinta a la que lo hará Aristóteles, para el historiador de Halicarnaso el milesio era un “ingeniero”<sup>1113</sup>, pero no dice que fuera un “físico”, eso lo dirá el Estagirita<sup>1114</sup>. Es razonablemente posible que nuestra visión de la filosofía presocrática esté demasiado influida por las visión platónico-aristotélica de la misma, aun así, ésta es indispensable para el estudio de aquélla. Pero sería conveniente tener siempre en cuenta, que tras la focalización interesada de la susodicha perspectiva y sus planteamientos físicos-metafísicos quedan en sombras otros aspectos del pensamiento de aquellos filósofos primeros, que no por el hecho de estar oscurecidos dejan de ser, también, filosofía presocrática. La escuela milesia basó su filosofía especulativa, precisamente, en la observación y en la experiencia, este es el primer momento de la ciencia occidental, ahora bien, el dominio de la observación y de la experiencia para poder acceder a la unidad y orden del universo sólo se hará modelo metodológico de progreso como base de la ciencia en la época moderna. Con el surgimiento de la filosofía pitagórica (y su crítica Parmenídea, y su ampliación y mejora platónica), la observación y la experiencia no serán ya la mejor manera de conocer las leyes naturales. La matemática, la geometría, en definitiva, el

---

<sup>1112</sup> “(...) si poseyésemos los cuadernos de notas de los primeros filósofos griegos con un registro de tallado de sus investigaciones (suponiendo que se hubieran preocupado de guardar uno), encontraríamos que alcanzaron sus conclusiones, que ahora están registradas como meros pronunciamientos dogmáticos, gracias a métodos que recuerdan a los de los modernos hombres de ciencia, aunque con un nivel de conciencia menor sobre la necesidad de tener cuidado con las pruebas experimentales que se diseñan.” Conford, F. M. (1952) *Principium sapientiae*. I. Problemas y propósitos de la filosofía natural antigua. p.19. Traducción de Rafael Guardiola Iranzo y Francisco Giménez Gracia. Visor. Madrid, 1988.

<sup>1113</sup> Cfr. Heródoto, I, 75;

<sup>1114</sup> Cfr. *Metafísica*, I, 3,983b, 6.

raciocinio puro serán la nueva herramienta para conocer el cosmos. Los pitagóricos eran filósofos matemáticos, los jonios físicos. A este respecto nos dice el cosmólogo Carl Sagan en su documental de divulgación científica *Cosmos*: “*Muchos jónicos creían que la armonía y unidad del universo eran accesibles a través de la observación y el experimento, método que en la actualidad domina la ciencia. No obstante, Pitágoras seguía otro sistema diferente. Creía que las leyes naturales podían deducirse por simple raciocinio. Él y sus seguidores no eran fundamentalmente experimentadores, eran matemáticos y filósofos.*”<sup>1115</sup>.

A pesar del tiempo y esfuerzo dedicado al estudio de aquella época del pensamiento occidental, no es óbice señalar que la filosofía presocrática está y continuará aún abierta a la interpretación. Los presocráticos son un todo filosófico coherente que se fundamenta tanto en la inteligencia individual como en el conocimiento conectado entre sí, en un contexto geográfico, histórico, espiritual y humano común y concreto. Y si bien hemos apuntado que la especulación filosófica, en su camino de abstracción especulativa, se fundamenta en técnicas prácticas sofisticadas<sup>1116</sup> y en la experiencia que éstas generarán en ciertas mentes inquietas, enmarcadas en un sistema de valores tradicionales que comienza a plegarse en su insuficiente e inane mentalidad para abordar los signos del tiempo nuevo y las flamantes situaciones y problemáticas que éstos acarrearán, podemos, a su vez, dividir la filosofía que se desarrollará a través del período que va de la filosofía presocrática hasta el peripato, estamos hablando de unos trescientos años, acorde con las formas e idiosincrasia del variado pensamiento filosófico de aquel dilatado período de filosofía helena.

---

<sup>1115</sup> Sagan, C.; Druyan, A.; Soter, S.; (1980) *Cosmos*. VII. *La espina dorsal de la noche*. Director: Adrian Malone. Public Broadcasting Service. U.S.A.

<sup>1116</sup> Muchas de ellas provenientes de otros pueblos, otras latitudes y otros tiempos, y que en muchos casos fueron mejoradas y modificadas por los helenos.

Así, aceptando que la filosofía milesia, la prístina filosofía, según la ortodoxia erudita, se nos presenta especulativa, los siguientes ramales de lo filosófico tomarán otros sesgos imbuidos por nuevas motivaciones y abastos. Las velas mayores del pensamiento heleno no se mantuvieron fijas siempre al mismo ronzal, el ronzal de la preocupación especulativa milesia, otros cabos y nudos hicieron presa de ellas, variando, o encauzando, la deriva y el rumbo de lo filosófico. Del qué es sustancialmente la realidad, llegará el advenimiento del problema, o maravilla, de la materia y de la forma, de ahí, a la par, una nueva cuestión, el problema del movimiento vendrá a preocupar, más si cabe, a la filosofía, y, desde todo esto, quizás el mayor misterio y trabazón que puede y debe abordar el pensamiento humano aparecerá enorme y crucial: el hombre mismo y sus capacidad de pensar y conocer. En el fondo, la filosofía helena queriendo, aparentemente, dejar tras de sí el pasado mítico-sapiencial, quizás sin saberlo, o, quizás deliberadamente, volvió a centrarse en un viejo y divino adagio gnómico, inscrito tanto en la piedra del pronaos del templo délfico consagrado a Apolo, como en el corazón de todo griego, “γνῶθι σεαυτόν”. Eso sí, con otro empaque y otro trasfondo mental, político-social y religioso, que permitía realizar tan alta tarea desde los nuevos, y ya asentados, modelos del pensamiento filosófico, y, en algunos casos, a la manera de la “vida filosófica”. No es una nonada señalar que no hallaremos noticia alguna en los archivos de los tiempos y su memoria sobre un tipo de vida “milesia”, o, “atomista”, por poner algún caso, pero sí que oiremos hablar de la “vida pitagórica”<sup>1117</sup>, y si apuramos, aguzando los “oídos”, podemos barruntar algo así como

---

<sup>1117</sup> Ya hablamos en su momento de la “vida órfica”, otro modelo religioso-espiritual heleno que tanto parentesco guarda con el pitagórico. Pero, además, quisiéramos señalar que el modelo de vida órfico-pitagórico fue imitado allende la Hélade, y más allá de la época que abrigó en el tiempo a dicha conjunción de sectas. Tito Flavio Josefo, el historiador judío fariseo, en sus *Antigüedades de los Judíos*, XV, 10, 4, asemejaba la forma de vida de los esenios entre los judíos a la de los pitagóricos entre los helenos. Nos dice Josefo: “Ἀφείθησαν δὲ ταύτης τῆς ἀνάγκης καὶ οἱ παρ ἡμῖν Ἑσσαῖοι καλοῦμενοι. γένος δὲ τοῦτ ἔστιν διαίτη χρώμενον τῇ παρ Ἑλλησιν ὑπὸ Πυθαγόρου καταδεδειγμένη.” Flavius Josephes. *Ouvres completes*. Ed. bilingüe: griego-francés. Edición de Théodore Reinach. Publications de la Société des études juives. Paris 1838. No es baladí señalar que en la filosofía pitagórica, que es en

una vida “socrática”, modal y singular, y, de una vida “platónico-académica”, sofisticada, grupal y casi milenaria a la sombra de los olivos de la Academia. Dice Sócrates, en la apología que Platón parece le confeccionó: “(...) *una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, (...)*”<sup>1118</sup>, esta frase, este pensamiento, es muy distinto a decir, lo que según nos señala Aristóteles<sup>1119</sup> profería Tales de Mileto: “*Todo es agua*”<sup>1120</sup>, mas a ambos, Sócrates y Tales, llamamos y llamaremos: filósofos.

Lo que pretende introducir el párrafo anterior, es la posible periodización a la que podemos sumir la filosofía antigua helena para su estudio. Para ello, seguiremos a Guthrie<sup>1121</sup> en casi todo, a excepción de alguna disquisición que pensamos adecuada para nuestro estudio y visión de análisis. El filólogo escocés divide la antigua filosofía helena en tres grandes vertientes, a saber: Especulativa, Práctica y Crítica. A la primera, la Especulativa, también mentada: “Científica”, se le confiere delimitar el momento en que se constituyen las intenciones del hombre en comprender el cosmos, aquello denominado: macrocosmos. Sobre el siguiente momento de desarrollo de la filosofía, el Práctico, dice Guthrie: “*(que incluye el aspecto ético y el político) lo constituye el estudio del hombre mismo, del microcosmos, de su naturaleza y lugar en el mundo, y sus relaciones con sus semejantes. (...) lo que motiva este estudio no es la mera curiosidad, como ocurre con la especulación acerca de la naturaleza del universo, sino el fin práctico de averiguar cómo pueden mejorarse la vida y la conducta*

---

esencia una vida religiosa, hallamos un rasgo característico y caracterizador propio, a saber, la penetración íntima del sentimiento religioso y lo moral, como forma inseparable y constituyente de lo filosófico. Un vivir filosófico que va más allá del mero pensar especulativo de los físicos milesios.

<sup>1118</sup> *Apología de Sócrates*, 38a. p. 180. Traducción de J. Calonge Ruiz. Gredos. Madrid, 1981.

<sup>1119</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, A III, 983 b 6.

<sup>1120</sup> Quisiéramos, aunque la distancia y la vocación son hartamente distintas, quizás la reflexión no lo es tanto, comparar esta admiración filosófica por el elemento agua atribuida al milesio con las siguientes palabras de Teresa de Jesús: a propósito del agua y del misterio de la creación: “*(...) agua, como sé poco y el ingenio no ayuda, y soy tan amiga de este elemento, que le he mirado con más advertencia que otras cosas; que en todas las que crió tan gran Dios, tan sabio, debe haber hartos secretos, de que nos podemos aprovechar, y así lo hacen los que lo entienden, aunque creo que en cada cosita que Dios crió hay más de lo que se entiende, aunque sea una hormiguita.*”. Teresa de Jesús (1577) *Las moradas o el Castillo interior. Morada cuarta*, c. 2. p.51. Espasa Calpe, colección Austral, nº 86. Madrid, 1976.

<sup>1121</sup> Cfr. Guthrie; W. K. C. Los filósofos griegos. I. *El pensamiento griego*. pp. 24-27. Traducción de Florentino Torner. Fondo de Cultura Económico. Madrid, 2003.

*humanas.*”<sup>1122</sup>. La última fase, la denominada Crítica, es el momento en que el hombre comienza a preguntarse por sí mismo, esto es, en la madurez del proceso avanzado y constituyente del pensamiento filosófico heleno el hombre piensa en la particularidad y distinción de sus propias capacidades y dones naturales para poder preguntarse tanto por el macrocosmos, como por el microcosmos. En esta fase de la filosofía se incluye la gnoseología y, por supuesto, la lógica. Dice Guthrie: “*Éstas son las cuestiones que corresponden a la filosofía crítica, que tiene por asunto el pensamiento en sí mismo. Es una filosofía que tiene conciencia en sí misma. (...) como hicieron, cada uno a su manera, Heráclito y Parménides en la Grecia de principios del siglo V. Esta filosofía no hizo muchos progresos hasta los últimos años de Platón; (...)*”<sup>1123</sup>.

Nos parece adecuada la división sobre la filosofía antigua helena que realiza el filólogo escocés, es una buena generalidad explicativa, ahora bien, hay que destacar que hubo unos filósofos, los pitagóricos, que aun incluidos en alguna de estas fases que coligen la filosofía helena, presentan un rasgo único y peculiar, a saber, un misticismo-intelectual. En la filosofía pitagórica, da la impresión, encontramos la más extrañas supersticiones y curiosas creencias, y, por otro lado, los más elevados razonamientos matemático-geométricos; ambas tendencias, además, están estructuradas y aparejadas, como si fueran una sola cosa distribuida, dispuesta y, por ende, manifestada en ambos aspectos. Si consideramos que la filosofía presocrática es un abandono de lo religioso-mítico por lo filosófico-especulativo, dónde, o cómo, encaja la secta-escuela pitagórica en este aparente paso del mito al logos. ¿Significa un retroceso, o representa, quizás, una superación, mediante la simbiosis práctica de creencia y razón, tanto de lo meramente mítico-religioso, como de lo simplemente abstractivo? Éste es el matiz, o variante, que presentamos a la división general de Guthrie, que por otra parte, como ya

---

<sup>1122</sup> *Ibid.* p. 25.

<sup>1123</sup> *Ibid.* p. 26.

manifestamos, con ella concordamos en su planteamiento general completamente. La filosofía pitagórica, como nos dice Gigon<sup>1124</sup>, es una cesura, su forma de filosofar, posiblemente, pone fin transitivo, sin concluir su tradición, a la forma de filosofar milesia, observacional y experimental, a la vez que pone las bases para la filosofía de la Época Clásica, en concreto, la platónica, y esto acece así, una vez ella misma ha puesto su pie, su marca, la de la divina razón matemática y geométrica, en los senderos del devenir filosófico heleno.

Como ya se señaló, la filosofía milesia, según los indicios que tenemos, nace en un ambiente de opulencia y de bonanza política y económica innegables, el hombre milesio poco parecía deber a los dioses. Los filósofos milesios meditaban sobre el Todo y su Principio, maravillados por los múltiples fenómenos y bellezas que sus ojos de viajeros y su espíritu colonizador contemplaron y sintieron. En cambio, los hombres de la Magna Grecia, lejos ya de la metrópoli, se enfrentan a la inestabilidad, a la superposición en un mundo, en principio ajeno, donde las nuevas oportunidades no solo fomentaban lo mejor del hombre, sino también lo peor. No es de extrañar que la filosofía de la secta pitagórica se cierre sobre sí misma, en una vida en comunidad cerrada, reglada por normas de vidas comunes y fundamentadas en un mismo cuerpo de creencias, así como en un conjunto de saberes, pues, a diferencia de los milesios y de lo oportuno de todo lo que le rodeaba, lo hostil se confrontaba con la vida y el lugar y el tiempo que alumbró y propició lo pitagórico. Pero la voluntad política y moral de esta escuela, parece, que en un principio no era la del aislamiento de lo sociedad, más al contrario, su verdadera y genuina vocación era la de la supremacía moral e intelectual de ella misma sobre lo demás; su aspiración era modelar la polis desde todo sus ámbitos, y para ello lo primero a reformar era el individuo, en su comportamiento, en

---

<sup>1124</sup> Cfr. Gigon, O. (1968) *Los orígenes de la filosofía griega. Pitágoras*. p.132. Traducción de Manuel Carrión Gútiez. Gredos. Madrid, 1985.



sus creencias y en su conocimientos. Su talante político no es escindido, no es autárquico, ni pasivo, ni disgregador, sino, más bien, aglutinador, aristocrático, participativo y reformador, eso sí, con sus estrictas particularidades sectarias. El filósofo milesio piensa, una vez vive, *“Primum vivere deinde philosophari”*; para el pitagórico se vive y se muere pensando. Sin duda, estamos, ante los pitagóricos, contemplando la surgente epifanía de una nueva cuestión sobre la que girará parte de la filosofía helena desde entonces, nos estamos refiriendo al alma y su destino, al alma y su sesgo de divinidad, esto es, su inmortalidad.

Sin embargo, un misterio, uno de entre otros muchos, se cierne sobre el fundador Pitágoras, a saber: éste, siendo su procedencia y educación jónica, es heredero de la tradición milesia, cómo, entonces, se convirtió su pensamiento-religión en una cesura para la tradición filosófica que le formó. Nos dice Gigon: *“(…) Pitágoras procede del mundo de Arquíloco y Tales, y es un jónico aristócrata, al que los azares políticos obligaron a emigrar de su isla de Samos hacia el oeste. En virtud de no sabemos qué determinada influencia o de qué vivencia concreta desconocida para nosotros, abjuró de la tradición jónica del humanismo ilustrado en la que había sido educado y se acercó a los poderes de la fe que la tradición citada se había empeñado siempre en ignorar. (...) Pitágoras es el primero que eleva el pensamiento religioso griego y sus vivencias a la esfera del espíritu y enriquece la filosofía griega con todo un nuevo conjunto de problemas y posibilidades. (...) al hablar de la existencia personal del alma y de la divinidad, ha vuelto de revés la evolución jónica de la meditación sobre lo puramente objetivo.”*<sup>1125</sup>. Se pregunta Gigon sobre qué influencia pudo ser la instigadora de la “conversión” de Pitágoras, nosotros, sin desarrollar nuestras razones, de momento, vamos a sugerir, mediante una simple cuestión y una comparanza, una de

---

<sup>1125</sup> *Ibid.* pp. 134-135.

las posibles fuente de inspiración para el genial samio, allende del horizonte espiritual jonio. Si alguien nos preguntará qué nos dice Aristóteles sobre las creencias más profundas y esenciales de los pitagóricos, deberíamos decirle que el Estagirita nos advierte que para los pitagóricos los principios de las matemáticas eran los principios de todos los seres, dicho de otra manera más burda, “todo es número”. Y, si a su vez recordamos con qué palabras comienza el Papiro Ahmes, el papiro egipcio de problemas matemáticos-geométricos, las cuales son: “*Cálculo exacto para entrar en conocimiento de todas las cosas existentes y de todos los oscuros secretos y misterios.*”<sup>1126</sup>, o, expresado toscamente: “Todo, lo existente y sus secretos, es calculable, ergo, todo es número”, sin duda, intuimos quién y qué son la influencia que varió el pensamiento y la mentalidad mística y matemático-geométrica de Pitágoras, y, por añadidura, los derroteros de la filosofía helena. De todo ello, por supuesto, trataremos como se merece a su debido momento.

Como se dijo, con Pitágoras el alma entra con fuerza inusitada en el ámbito de lo filosófico, y, por añadidura, el sentido de ésta es renovado por completo en el mundo heleno. Esto, aparentemente, se puede expresar con cierta sencillez, v.g.: “[sc. Pitágoras] afirmaba que el alma es inmortal; (...), y que se trasladaba a otros géneros de animales; (...), que los acontecimientos pasados se repiten en un proceso cíclico y que nada es nuevo en sentido absoluto y, finalmente, que se han de considerar emparentadas todas las cosas que poseen alma. Se cuenta que Pitágoras fue el primero en introducir en Grecia estas opiniones.”<sup>1127</sup>. Lo que no resulta sencillo, precisamente, es ejecutar tal gesta, nos referimos a introducir una nueva creencia místico-religiosa en una estructura establecida de creencias heredadas. Ésta es una reforma de la religión

---

<sup>1126</sup> Cfr. Berciano Alcaraz, A. *Matemáticas en el antiguo Egipto. Un paseo por la Geometría*. 1. *Tipos de escrituras y papiros*, p. 122. Euskal Herriko Unibertsitatea, Facultad de Ciencia y Tecnología. Dpto. de Matemática Aplicada, Estadística e Investigación Operativa.

<sup>1127</sup> Hernández De la Fuente, D. (2011) *Vidas de Pitágoras*. III. *Vida de Pitágoras*. Porfirio de Tiro. 19. Traducción David Hernández De la Fuente, p.226. Atalanta. Girona, 2011.

helenos en toda regla. Para los helenos, tal concepción religiosa significó una sacudida espiritual y una agitación de las bases de su mentalidad común, que influyó no sólo en la nueva manera de filosofar, que era ya una forma de vivir, sino, también, en el sentido y significado profundo de lo que es la muerte y el morir. La idea de un alma que tras la muerte, a la manera de humo, aire o sombra espectral, se desvanecía para tomar rumbo a un lugar invisible y intraterreno, *in saecula saeculorum*, alejada de la luz y de los colores y placeres de la vida material, ajena de los sentidos corporales y de la profusa variedad sensorial del mundo de la consistencia material y física, era la creencia conformada en la mente y en el espíritu de los helenos, herederos de esta doctrina, y de otras muchas cosas, de la religión olímpica homérica, una religión poética, de una escatología negativa, donde prima el Más Acá, muy por encima del Más Allá. Señala Casadesús a este tenor: *“De las descripciones homéricas se deduce que las almas, si bien conservaban su identidad, carecen de solidez y firmeza al estar desprovistas de la vida, y sienten su reclusión en el Hades como una especie de condena perpetua.”*<sup>1128</sup>.

No cabe duda de que el impacto de la nueva creencia “evangelizada” por Pitágoras, a saber, que el alma nunca pierde su consistencia divina e inmortal y que puede renacer en una nueva vida encarnada en otro cuerpo, incluso, en otra forma de existencia distinta a la humana, tuvo que descolocar los parámetros establecidos en la mentalidad griega, asombrada, resultando en fuente de, algo así como, una crisis de creencias. Este mensaje nuevo y radical de fuerte impronta soteriológica y de una escatología positiva, sumado al indudable carisma de su divulgador, fue, sin duda, una de las claves del surgir de la secta pitagórica, así como, uno de los toques diferenciales en relación a la filosofía milesia. Hay que resaltar un rasgo definitorio de la sagaz mentalidad de Pitágoras, por el cual pudo convertirse en autoridad sobre esta nueva

---

<sup>1128</sup> VV.AA. (2011) *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Casadesús, F. *Pitágoras y el concepto de transmigración*. 1. *La concepción arcaica del alma*. p.212. Abada. Madrid, 2011.

cuestión religiosa a los ojos de sus seguidores. El samio utilizará elementos propios a la religión homérica para afianzar su doctrina sobre el alma, como ardid. Pitágoras se decía capaz de recordar sus propias vidas pasadas, así como las de cualquier otro. Pues bien, nos cuenta la tradición doxográfica<sup>1129</sup> que Pitágoras se sabía dos hombres de otros tiempos, (no un arbusto, un pez o un pájaro, como sí vivió-recordó Empédocles<sup>1130</sup>), éstos eran: Etálicas y Euforbo. Dicho así, no se le ve el misterio por ningún lado, pero si ahondamos en la ascendencia divina de estos dos hombres, veremos que Pitágoras se manifestaba a los helenos como descendiente de dos linajes divinos, el de Hermes<sup>1131</sup>, por Etálicas, y, cómo no, el de Apolo<sup>1132</sup>, por Euforbo. Nos dice Casadesús sobre esta manera de obrar de Pitágoras: “(...) *estrategia expositiva que busca, sobre todo, resaltar la procedencia divina de Pitágoras, al relacionar su alma, indirecta y sucesivamente, con dos dioses olímpicos de singular relevancia en la épica homérica.*”<sup>1133</sup>.

La vinculación con el dios Hermes, el dios psicopompo, vinculaba a Pitágoras con la potestad de esa divinidad de conducir a las almas de los difuntos al inefable y terrible mundo de Hades, y, por otro lado, la filiación con el distante dios Apolo, otorgaba al astuto samio la luz de la verdad apolínea, y el talante apotropaico y catártico del dios, a los ojos de los creyentes de la nueva doctrina. La mentalidad de la vieja y homérica creencia arcaica fue el utensilio intelectual y religioso, épico y poético, del que se valió el genial samio para introducir la nueva, y extraña, doctrina de la transmigración e inmortalidad del alma. Pitágoras que venía, según nos dicen decía él, del linaje de los héroes y, por añadidura, de los dioses, y no de cualquier divinidad,

---

<sup>1129</sup> Cfr. Diógenes Laercio 8, 4-5.

<sup>1130</sup> Cfr. Empédocles, fra. 117 D-K.

<sup>1131</sup> Cfr. Porfirio, *Vida de Pitágoras* 45.; Apolonio de Rodas 1, 640-647.

<sup>1132</sup> Cfr. Diógenes Laercio 8, 11; Jámblico *Vida de Pitágoras*, 140; Aristóteles fra. 191a Rose.

<sup>1133</sup> VV.AA. (2011) *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Casadesús, F. *Pitágoras y el concepto de transmigración*. 1. *La concepción arcaica del alma*. p.212. Abada. Madrid, 2011.

Apolo y Hermes, era un inmortal. Cosas de esta índole no parece que les acaeciera a ninguno de los milesios. A todo esto habremos de volver con dedicación. Mas, con todo lo mencionado hasta el momento, hemos apuntado que de la filosofía presocrática sabemos más de lo que comprendemos, pues la sabemos especulativa pero no penetramos, pensamos, del todo en la manera experimental sobre la que se basó tales especulaciones. Y que en el “mito” moderno del paso del mito al logos, faltan algunos “cantos”, hermosos y bellos, sorprendentes y cautivadores. Sin éstos, pensamos, el panorama no está completo.

Así, antes de continuar tratando, con cierta profundidad, sobre aquellos presocráticos que podríamos denominar: “pre-pitagóricos”, vamos a centrar nuestros estudios en tres “ciencias”<sup>1134</sup>, o, si se prefiere, “saberes” que fomentaron, bajo nuestra opinión, la aparición del pensamiento filosófico heleno, a saber: gnomónica, astronomía<sup>1135</sup> y matemáticas-geometría, relacionándolas con los filósofos en cuestión. Posiblemente, al hablar de “matemáticas” antes de Pitágoras, podemos caer en un anacronismo, más si aceptamos lo que nos dice la doxografía sobre cierta “sección” de la secta pitagórica, la que formaban, precisamente, los matemáticos, aquellos que albergaban y modulaban el saber científico de la escuela, encaminado, como nos dice Aristóteles, a la matemática, una matemática mística<sup>1136</sup>. Pero una cosa es la palabra y

---

<sup>1134</sup> “Se suele presentar la historia de la ciencia griega, (...) como un conjunto de ideas, hipótesis o teorías, más o menos independientes entre sí, pero desprovistas de un nexo común o de una relación metateórica de algún tipo.”. Pérez Sedeño, E. (1986) *Teoría y experiencia en la astronomía griega. Los prejuicios sobre la astronomía griega*. p. 1. Siglo XXI. Madrid, 1986.

<sup>1135</sup> Estamos con Eulalia Pérez Sedeño cuando nos dice: “(...) desde los orígenes mismos de la astronomía griega hay una corriente, que denominaremos “observacional” o “empírica”, que constituye la columna vertebral de la astronomía hasta el propio Ptolomeo. Dicha corriente se caracteriza por tratar un corpus de problemas bastante bien delimitado, y su rasgo fundamental lo constituye un constante recurso a la experiencia, la búsqueda del acuerdo más estricto posible con los hechos observacionales. En otras palabras, se distingue por la cientificidad con que desarrolló, desde un principio, la astronomía.”. *Ibíd.* p. 4.

<sup>1136</sup> “Las ideas divinas, que crearon y mantienen el universo, son el número. El estudio de la aritmética es el camino de la perfección. A través de él y de los preceptos de la secta, el individuo puede descubrir nuevos aspectos del plan divino y de las reglas matemáticas que rigen el universo. De este principio, viene la devoción al estudio del número. La fusión íntima de religión y razonamiento que comienza con esta doctrina daría lugar a la teología intelectualizada característica de Occidente desde Platón hasta

otra lo que ésta nombra, y lo que es nombrado, por nosotros y por los griegos pitagóricos, salvando las distancias, como matemáticas, existía mucho tiempo antes de que la palabra griega que usamos tuviera la distinción de nombrar lo que nombra<sup>1137</sup>.

Hecho este apunte, prosigamos.

### III.II. Gnomónica y Astronomía.

En uno de los libros proféticos del Antiguo Testamento, en concreto, en el segundo libro de los Reyes 20: 8-12, así como en el libro profético de Isaías 38: 8, uno de los textos de los Profetas Mayores, leemos una curiosa historia. En este relato bíblico hallamos la primera alusión escritural a tenor del uso de un reloj de Sol, el cuadrante de Acaz, o, quizás, mejor expresado<sup>1138</sup> como: la escalera de Acaz. Muy someramente, podríamos resumir la narración que aparece en el Antiguo testamento señalando que el profeta Isaías, mediante un emplasto de higos, cura la terrible enfermedad que padecía

---

*San Agustín y Tomás de Aquino, y después Descartes, Spinoza y Leibniz. Por inspiración pitagórica, la filosofía y la ciencia occidentales tuvieron durante siglos una inspiración moral y participaron del mundo eterno que se podía revelar al intelecto y no sólo a los sentidos.”* Alsina, C. (2011) *La secta de los números. El teorema de Pitágoras. Filosofía y ciencia de los pitagóricos.* p. 27. RBA. Barcelona, 2011.

<sup>1137</sup> “En un principio, las nociones primitivas de número, magnitud y forma pueden haber estado relacionadas más bien con diferencias y contrastes que con semejanzas, tales como son la diferencias entre un lobo y muchos, la desigualdad en tamaño entre un pececillo y una ballena, el contraste entre la redondez de la luna y la derechura de un pino. Después, y de una manera gradual, debe haber surgido, a partir de la confusión de un gran número de experiencias desordenadas, la constatación de que hay ciertas igualdades o semejanzas, y de esta conciencia de las semejanzas, tanto en el número como en la forma, nacieron la matemática y la ciencia en general. (...) Este reconocimiento de una propiedad abstracta que tienen en común ciertos grupos, y a la que nosotros llamamos número, representa ya una importante etapa en el camino hacia las matemáticas modernas. Es completamente improbable que un descubrimiento como éste haya sido la obra de un hombre individual ni de una única tribu; más probablemente debió ser una especie de conciencia gradual que pudo haberse producido dentro del desarrollo cultural humano tan tempranamente al menos como el uso del fuego, hace unos 400.000 años probablemente. El hecho de que el desarrollo del concepto número fue efectivamente un largo y lento proceso viene sugerido por el dato de que algunas lenguas, incluido el griego, hacen sólo la distinción dual en el “número” gramatical entre singular y plural. (...) La conciencia del número se hizo al fin lo suficientemente extendida y clara como para que se llegase a sentir la necesidad de expresar esta propiedad de alguna manera, al principio presumiblemente sólo en un lenguaje simbólico. (...) Los miles de años que necesitó el hombre para extraer los conceptos abstractos de situaciones concretas repetidas son testigo de las dificultades que se han debido encontrar y superar para establecer unas bases, incluso muy primitivas, para la matemática.” Boyer, C. B. *Historia de la matemática.* I. Los orígenes primitivos. 2. *Bases de numeración primitivas.* Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

<sup>1138</sup> Aunque en muchas traducciones bíblicas (caso, entre otros, de: (1982) *La Biblia.* Dujovse, L.; Konstantynowski, M.; Konstantynowski, M. (1980) *El Libro del pueblo de Dios.* Levoratti, A.J. y Trusso A.B. (1976) *La Biblia.* Serafin de Ausejo) se traduce la palabra hebrea “*ma. `alóth*” como “reloj”, o, “cuadrante”, el verdadero significado de la misma es el de “gradas”, o, “peldaños”.

Ezequías<sup>1139</sup>, Rey de Judá del siglo VIII a. C., que sufrió el asedio de los asirios enseñoreados por el Rey Senaquerib. Ezequías desea saber en cuánto tiempo se alargarían sus días por la bendición de su Dios. El profeta Isaías anuncia al regio y enfermo Ezequías que su vida se alargaría en quince años; dice el texto bíblico lo que sigue: “Esta será la señal del SEÑOR para ti, de que el SEÑOR hará lo que ha dicho: ¿avanzará la sombra diez grados o retrocederá diez grados?” Y Ezequías respondió: “Es fácil que la sombra decline diez grados; pero no que la sombra vuelva atrás diez grados.” El profeta Isaías clamó al SEÑOR, y Él hizo volver atrás la sombra diez grados en las gradas por las que había declinado, en las gradas de Acaz.”<sup>1140</sup>.

Más allá del portento divino de hacer retroceder al Sol, esto es, la maravilla antinatural de hacer retroceder el tiempo, lo que nos interesa en nuestro análisis es el hecho de que el padre de Ezequías, el Rey Acaz, parece que disponía de cierto medio de medición solar, que se origina o remonta, al menos, para los judíos, en las culturas egipcias y babilónica, desde, como mínimo, el siglo VIII a. C. Existe, a tenor de este relato sobre la escalera de Acaz, un detalle explicado por el historiador judío Flavio Josefo<sup>1141</sup>, en sus *Antigüedades Judías*, por el cual se nos señala que las “gradas de Acaz” estaban en el palacio del rey, por lo que, pensamos, parece más que plausible que el relato bíblico<sup>1142</sup> nos hable, por tanto, de una escalera, antes que de un reloj de Sol vertical o uno no vertical. Así, y considerando seriamente el influjo asirio sobre Judá en los tiempos de Acaz, podríamos decantarnos por pensar que el relato que hallamos en el segundo libro de Reyes y en Isaías nos está hablando de un zigurat o templo solar; una construcción parecida a la siguiente imagen:

---

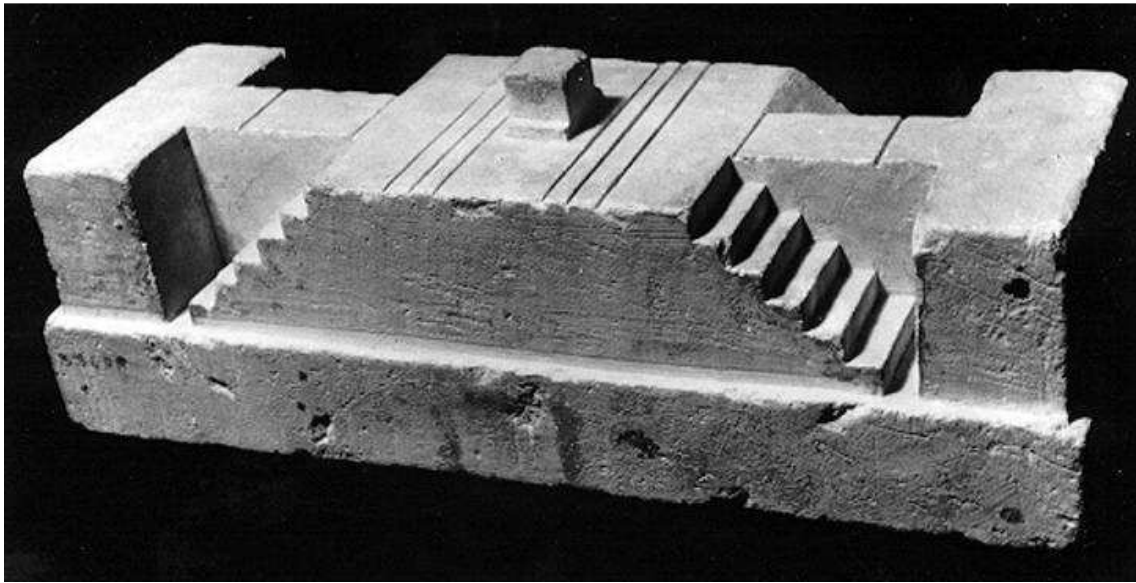
<sup>1139</sup> Ya hemos mentado con anterioridad a Ezequías en nuestro trabajo, en concreto, cuando estudiábamos el Túnel de Eupalino. Ezequías, recordemos, hizo construir el llamado Túnel de Siloé. Cfr. supra nota 109, p. 50. II.I.III.I *El Túnel de Eupalino*.

<sup>1140</sup> (1989) *Nueva Biblia Latinoamericana de hoy (NBLH)*, Segunda de Reyes 20: 9-11. The Lockman Foundation.

<sup>1141</sup> Cfr. Flavio Josefo. *Antigüedades judías*, X, II, I

<sup>1142</sup> En el mismo primer capítulo del *Génesis*, en su versículo 14, se nos dice a las claras que el Sol y la Luna sirven al hombre, entre otras cosas, como señales que marcan los días, las estaciones y los años.

**Figura 91**<sup>1143</sup>:



El zigurat era una edificación escalonada por sus dos lados. El tiempo era medido contando los grados cubiertos por la sombra de sus propios bordes en relación con la posición del Sol en el movimiento diurno; así se contaban las horas. La palabra “hora” es de origen egipcio, y por ella no sólo se nos refiere a una medida temporal, sino que, además, significa “deber sacerdotal”. Con el tiempo los romanos hicieron suya la palabra, e, incluso hallaremos en el panteón romano a las *Horae*, las diosas que presidían las estaciones y guardaban las puertas del cielo<sup>1144</sup>. Aunque el origen de estas

---

<sup>1143</sup> **Figura 91:** Escalas solares egipcias. Fuente: Museo Egipcio del Cairo. Autor: NebMaatRa. GNU General Public License.

<sup>1144</sup> Quisiéramos llamar la atención sobre dos textos, a saber, la *Iliada* y el Proemio del Poema de Parménides. En el proemio del eleata leemos: “(...) Cuando las hijas del sol (*Ἡλιόδες*), después de abandonar la morada de la Noche y quitados los velos de sus cabezas con sus manos, se apresuraron a llevarme ante la luz. Allí están las puertas de los caminos de la Noche y el Día, que sostienen arriba un dintel y abajo un umbral de piedra. Elevadas en el aire, se cierran con grandes puertas y la Justicia, pródiga en castigos, guarda sus llaves alternativas. Rogándole las doncellas con suaves palabras, hábilmente la convencieron de que las desatara rápidamente de las puertas el fijador del cerrojo; y éstas, tras hacer girar alternativamente sobre sus goznes los ejes de bronce, provistos de remaches y clavos, originaron, al abrirse, una inmensa abertura.” Así, en el canto V de la *Iliada* leemos: “Y Hera, rápidamente, con la fusta, claro está, fustigaba los caballos con un golpe suave y con cuidado; y por sí mismas las puertas del cielo rugieron al abrirse, esas puertas que las Horas tenían a su cargo (a quienes les están encomendados el elevado cielo y el Olimpo), bien para abrirlas, empleando espesa nube como tranca o bien para cerrarlas.” Sin entrar en ello, ¿cuánto de las Horas homéricas hay en las Heliádes de Parménides? Pues, parece que las puertas del cielo, para el poeta épico, como para el poeta filosófico, son lo mismo. Kirk, G. S., Raven, J. E., Scholfield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Parménides de Elea. El proemio* p. 350. Versión española de J. García Fernández.



diosas romanas es griego<sup>1145</sup>: Ἑσπέραι<sup>1146</sup>. Entre los sacerdotes egipcios del alto clero podemos hallar cuatro tipos de colegio sacerdotal, a saber: sacerdocio ritualista, sacerdocio astronómico, sacerdocio del horóscopo y sacerdocio propio a los relojes, estos últimos eran los “vigilantes de las horas”. Los antiguos egipcios ingeniaron un instrumento de medición solar, aproximadamente en el 1.500 a. C., en tiempos del Faraón Tutmosis III, sexto Faraón de la Dinastía XVIII, denominado “*Sechat*”<sup>1147</sup>, que al parecer sería el primer reloj umbra-solar portátil<sup>1148</sup>. Este *Sechat* medía el tiempo acorde con la longitud de las sombras. Este reloj portátil egipcio tiene forma similar a la letra “T” latina, conformada por dos listones entrecruzados de tamaño heterogéneo. El listón más largo era denominado “*merkhyt*”, y, sobre éste, se posicionaba perpendicularmente el listón más pequeño, mentado “*sechat*”. Para medir la hora solar, el *merkhyt* era posicionado hacia el este, siendo que el *sechat* proyectaba su sombra sobre una de las cinco marcas talladas en el listón *merkhyt*. El *sechat* sólo mesuraba diez de las doce horas diurnas. En algunos de los *sechat* hallados se encuentran inscripciones que nombran a ciertas horas del día de una manera de la cual desconocemos, hoy por hoy, su sentido; algunas de estas horas son llamadas como sigue: “la que amanece”, seguramente, la primera hora del día; “la que introduce”; “la que protege a su señor”; la “secreta”; la “de la llama”; la “estante”, posiblemente, la que alude al mediodía.

---

Gredos. Madrid, 1987. *Iliada*. V, 749-754. Edición y traducción de Antonio López Leire.p.244. Cátedra. Madrid, 1999.

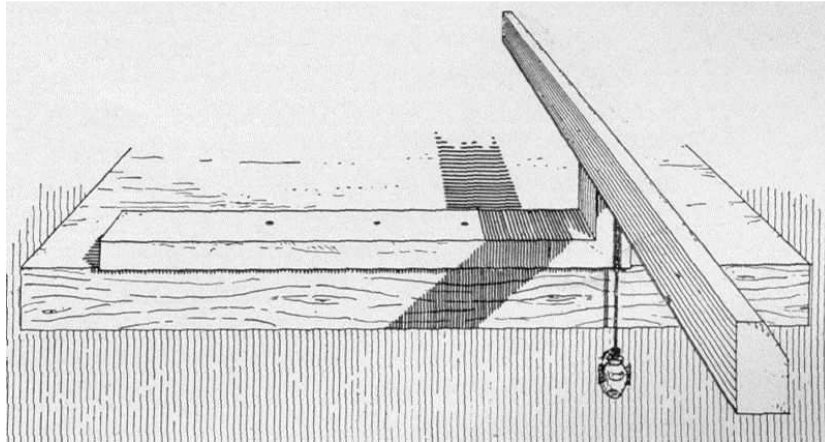
<sup>1145</sup> Cfr. Hes. *Teog.*, 901 ss.; Hom. *Il.*, V, 749 ; VIII, 393; Píndaro, fragm. 30; *Olimpicas*, XIII, 6 ss...

<sup>1146</sup> Nos dice Grimal sobre las Horas: “*Se llama Horas, por una traducción abusiva de su nombre latino Horae, a las divinidades de las estaciones. Hasta época muy tardía no llegaron a personificar las Horas del día. (...) son consideradas como seres abstractos, de personalidad incierta, y casi no desempeñan ningún papel en las leyendas. (...)*” Grimal, P. *Diccionario de Mitología griega y romana. Horas* (Ἑσπέραι) p. 276. Traducción F. Payarols. Paidós. Barcelona, 1981.

<sup>1147</sup> Cfr. Sánchez Rodríguez, Ángel (2000). *Astronomía y Matemáticas en el Antiguo Egipto*. pp. 96-101. Aldebarán. Madrid, 2000.

<sup>1148</sup> Cfr. Bruins, E.M. (1965). *The Egyptian shadow clock*. Janus 52.

**Figura 92**<sup>1149</sup>:



Del Imperio Antiguo egipcio, periodo que abarcan las dinastías que van de la III a la VI, ambas incluidas, cronológicamente del 2686 al 2181 a. C., poseemos variadas muestras de tablas describiendo relojes estelares<sup>1150</sup>. En los textos de las Pirámides hallamos el ideograma correspondiente a la división horaria, éste se transcribe como “*wnwt*”. Los sacerdotes horólogos egipcios usaban un sistema de veinticuatro divisiones para dividir el día. Cada división era denominada “hora”, siendo que la longitud de ésta variaba en el transcurrir del año. De tal manera, las horas diurnas estivales y primaverales eran más extensas que sus respectivas noches. En el otoño y durante el invierno esto se invertía, las horas diurnas se iban acortando y las horas nocturnas alargando. La división horaria del día y la noche se hacía mediante el número doce. El número 12 es el número entero, después de la decena, que tiene mayor función divisor. Desde el 2400 a. C. otro pueblo del creciente fértil, los sumerios, fueron hábiles con el calendario; dividían el año en 12 partes, 12 meses, cada mes de 30 días, como

<sup>1149</sup> **Figura 92:** Sechat. Reconstrucción gráfica del susomentado reloj solar portátil acorde con los restos hallados en el cenotafio de Seti I, Dinastía XIX., 1294-1274, el conocido como Osireion en Abidos. Fuente: Ludwig Borchardt. *Altägyptische Zeitmessung*, 1920. Imagen de dominio público. De este tipo de antiguo reloj solar egipcio conservamos ocho pertenecientes al reinado de Tutmosis III, y algún que otro ejemplar correspondientes al tercer periodo medio. Fue, precisamente, el arquitecto y egiptólogo alemán Ludwig Borchardt al que debemos, gracias a un papiro incompleto hallado en Tanis, nuestro conocimiento sobre el sechat. Cfr. Borchardt, L. (1899) *Der zweite Papyrusfund von Kahun und die zeitliche Festlegung des mittleren Reiches der ägyptischen Geschichte*. ZÄS 37.

<sup>1150</sup> Cfr. Clagett, M. (1995) *Calendars, clocks, and astronomy*. In: *Ancient Egyptian science*. Bd. 2, American Philosophie Society. Philadelphia ,1995.

también hacían con el día. Así, dos horas nuestras, para los sumerios, eran una “*danna*”, y cada *danna*, a su vez, contaba de 30 “*ges*”, y cada *ges* tenía la duración de cuatro minutos nuestros, esto es, 240 segundos. El heredero natural de muchas técnicas y saberes de los sumerios, sin duda, fue el pueblo asirio-babilónico; conocimientos de irrigación y agricultura, conocimientos de ingeniería, aplicada a sistemas de presas, canales, diques, etc., cartografía, arquitectura, urbanismo (para el cual es necesario sistemas de medición y de nivelación complejos), conocimientos astronómicos, y, por supuesto, conocimientos gnomónicos. El sistema sexagesimal sumerio, sistema de notación posicional del que se derivan la división de la hora en 60 minutos o la división del círculo en 360 grados, facilitó el desarrollo del álgebra y la aritmética babilónicas. Heródoto nos dice<sup>1151</sup>: “(...) los griegos aprendieron de los babilonios el reloj, el gnomon y el repartimiento civil de las doce horas del día.”<sup>1152</sup>.

Sin duda, la mensuración del tiempo solar, lunar, estacional y anual, proporcionaba a las civilizaciones que la fomentaban una base sólida para el desarrollo racional y metodológico de la agricultura. Este saber daba preeminencia a estas civilizaciones “*cronomensuradoras*”, por encima de cualquier otra cultura ignorante en estas tareas, o con las mismas poco desarrolladas. Por supuesto, que tales estudios y registros conllevan implícito, en sí mismos, el desarrollo aritmético, geométrico, y, por ende, matemático. La horología, o gnomónica, es tanto parte de la matemática como de la astronomía, por ende, desde el momento en que podemos vislumbrar el empleo de tal técnica, a pesar del grado de desarrollo de ésta, en cualquier civilización estamos barruntando un proceso de alta cultura, cultura científico-tecnológica. El ingenio para el

---

<sup>1151</sup> “πόλον μὲν γὰρ καὶ γνώμονα καὶ τὰ δωδέκα μέρη τῆς ἡμέρης παρὰ Βαβυλωνίων ἔμαθον οἱ Ἕλληνες.” Heródoto, II, CIX. Textus secundum editionem A. D. Godley, London 1920/24 ex paginis Perseus cum multis correctionibus; capitula secundum editionem Caroli Hude, Oxford 1927 Bibliotheca Augustana.

<sup>1152</sup> Heródoto. *Los nueve libros de la Historia*. II, CIX. p. 157. Traducción de P. Bartolomé Pou. EDAF. Madrid, 1972.

diseño y la concepción de los relojes para la mensura del tiempo, implica conocimientos geométricos y matemáticos, adquiridos, precisamente, en, y por, la observación del tiempo y del orden invariable que rige a los cuerpos celestes. Lo que verdaderamente es, las leyes invariables del movimiento, el mismo concepto de lo temporal y de lo intemporal, de lo variable y de lo invariable, pueden intuirse y plantearse mediante la observación astronómica y del estudio y sistematización de las medidas temporales fijadas. La antigüedad, desde Stonehenge al gnomon de Anaximandro, culminando en el extraordinario mecanismo de Anticitera, da pruebas innegables de que con la percepción del tiempo astronómico la civilización humana incrementará su inteligencia, y, por ende, fundará lo que sin duda ya podemos denominar sin comillas algunas como: ciencia, y, por supuesto, la filosofía.

Podríamos decir, con cierta laxitud, que a la par que el hombre comprendía cada vez mejor el movimiento aparente del Sol sobre la esfera celeste, y después el de los demás astros, su capacidad de abstracción numérica, conceptual y, quizás, religiosa también fue aumentando progresivamente en sofisticación. Ya sea bajo el amparo de lo religioso-sapiencial, ya sea bajo el signo del desarrollo económico y social, la gnomónica es, como parte de la astronomía, uno de los primeros fundamentos del formalismo y del método geométrico-matemático sobre los que se fundamentará de manera harto eficiente la civilización científica; la gnomónica es y fue una ciencia. Su antigüedad, irremisiblemente, nos remite, de nuevo, suspicazmente a reconsiderar el paso del mito al logos. Hablábamos *supra* sobre las observaciones del movimiento aparente del Sol<sup>1153</sup> como la piedra angular de la aparición, desde el Neolítico, de la civilización científico-filosófica, y, además, Heródoto nos decía que los griegos eran

---

<sup>1153</sup> “En la antigüedad tales observaciones convirtieron al Sol en un reloj y un calendario, aplicaciones ambas que constituyeron un motivo de primer orden para continuar y perfeccionar las correspondientes técnicas observacionales.”. Khun, T. S. (1957) *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento*. 1. *El antiguo universo de las dos esferas. El movimiento aparente del sol*. p. 33. Traducción de Domènech Bergadá. Ariel. Barcelona, 1996.

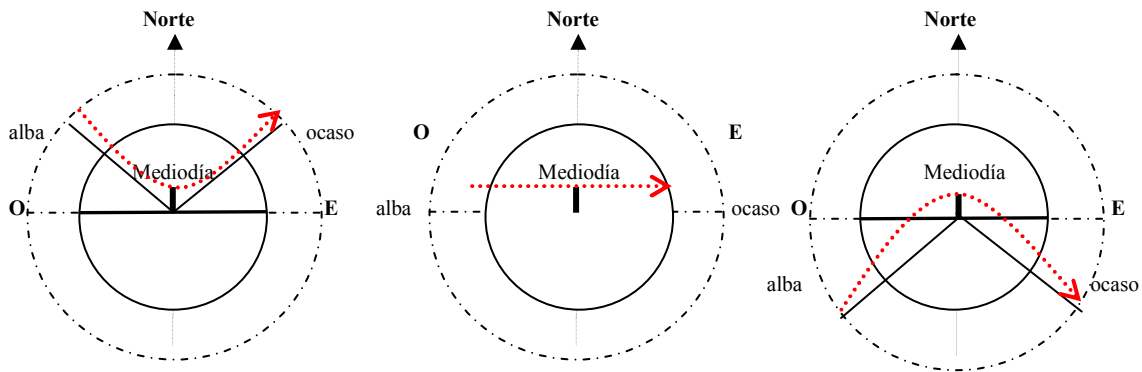
deudores de los babilonios del reloj, del gnomon y de la división en 12 de las horas civiles.

El gnomon, que como hemos estudiado, posiblemente se remonte a los sumerios, con los babilonios y los egipcios alcanza su implantación y un alto impacto como útil científico civilizador. El gnomon es una varilla graduada, que se levanta perpendicularmente sobre una superficie lisa y horizontal, de tal manera que la sombra que éste proyecta acorde con el movimiento aparente del Sol nos señala la altura, así como la dirección del astro rey; señala Kuhn: *“Puesto que la posición aparente del sol, la extremidad del gnomon y la extremidad de la sombra están alineados durante todos y cada uno de los instantes de un día despejado, la medición de la longitud y de la dirección de la sombra en un instante dado determinan completamente la dirección del sol. Cuando la sombra es corta, el sol está alto en el cielo; cuando la sombra está orientada, digamos hacia el este, el sol está situado en el oeste. Así pues, repetidas observaciones de la sombra del gnomon pueden sistematizar y cuantificar un vasto número de conocimientos comunes, aunque vagos, sobre la variación cotidiana y anual de la posición del sol.”*<sup>1154</sup>. Vamos a representar gráficamente la sombra de un gnomon imaginario en latitud boreal, esta representación será tripartita, a saber, se representará la sombra del gnomon durante el solsticio de invierno, los equinoccios de primavera y otoño, así como durante el solsticio de verano.

---

<sup>1154</sup> *Ibíd.* p.32

**Figura 93**<sup>1155</sup>:



**a. Solsticio invernal.    b. Equinoccio primaveral y otoñal.    c. Solsticio estival**

En el orto y ocaso solar, la sombra del gnomon, como vemos en el gráfico anterior, se alarga hasta el infinito, así, su extremo parece juntarse en la línea de trazo discontinuo de tono rojo. Mientras que en el orto y el ocaso, la extremidad de la sombra del gnomon se desplaza a lo largo de la línea, al mediodía, la sombra del gnomon está dirigida hacia el Norte exacto.

Desde los tiempos del hombre homérico<sup>1156</sup>, y podemos estar seguro que antes también, los hombres de habla helena discernían entre tres partes del día solar, a saber: la aurora, (ἠώς), o la mañana que despunta; (μέσον ἡμαρ), el mediodía; (δείλη), la tarde. Mas, también distinguían tres partes del día en su periodo nocturno<sup>1157</sup>, estas partes de la noche eran divididas acorde con las posiciones de los astros, no tenemos certeza de si estas partes de la noche eran mentadas con algún nombre en concreto, se suele referirse a ellas por su orden. En el Canto X de la *Iliada*, en sus versos 251 al 253, leemos: “ἀλλ’ ἴομεν μάλα γὰρ νύξ ἀνεταί, ἐγγύθι δ’ ἠώς, ἄστρα δὲ δὴ προβέβηκε, παροίχωκεν δὲ πλέων νύξ τῶν δύο μοιράων, τριτάτη δ’ ἔτι μοῖρα λέλλειται.”<sup>1158</sup>. Heródoto es el

<sup>1155</sup> **Figura 93**: Esquema de los movimientos de las sombra de un gnomon en latitudes septentrionales, durante las estaciones anuales. Seguimos el esquema de Khun. *Ibid.* p. 33. Realización propia.

<sup>1156</sup> Cfr. *Il.* XXI, 111; *Od.* VII, 288.

<sup>1157</sup> Cfr. *Il.* X, 251-253; *Od.* XII, 312.

<sup>1158</sup> *Ἰλιάς*, X 251-253. Textus: Homeri Opera in five volumes, ed. D. B. Monro/Th. W. Allen. Oxford. Oxford University Press. 1920.

primero, entre los textos helenos antiguos que perduran, que nos dice que el gnomon, el reloj y la división de las horas en base sexagesimal, utensilios y método proveniente de los babilonios, son adoptados en Grecia. Sabemos mediante la doxografía que se atribuye a Anaximandro, el milesio, la introducción del gnomon en tierras helenas. Diógenes Laercio, que sigue en esto, concretamente, a Favorino, dice al respecto: “*Fue el primero que inventó el gnomon y lo puso para medir la sombra de Lacedemonia*”<sup>1159</sup>, obviamente, y a tenor de nuestros estudios, no podemos aceptar que fuera Anaximandro el “inventor” del gnomon, nosotros creemos que el milesio bien pudiera ser el introductor de dicha tecnología en la Hélade<sup>1160</sup>. La *Suda* nos dice: “*Anaximandro, hijo de Praxiades de Mileto, filósofo conciudadano, discípulo y sucesor de Tales. Fue el primero en descubrir el equinoccio, los solsticios, un indicador de horas y que la tierra está situada en el centro. Introdujo el gnomon y, en general, dio a conocer un esbozo de geometría. Escribió Sobre la Naturaleza, Circuito de la Tierra, Sobre las estrellas fijas, una Esfera celeste y algunas otras obras. Fue el primero que descubrió el Equinoccio, los Solsticios y los relojes.*”<sup>1161</sup>. En cuanto a los solsticios y el paso de las estaciones relacionadas con los astros, en Hesíodo ya aparecen nociones, ahora bien, aceptando que fuera Anaximandro el introductor de los relojes solares en la Hélade, sin duda, esto significa, si seguimos a Heródoto, que el milesio hizo suyos ciertos saberes y sus posibles aplicaciones provenientes de los babilonios.

<sup>1159</sup> Diógenes Laercio, II, 1.

<sup>1160</sup> “No fue Anaximandro quien descubrió el gnomon, (...) Es posible en cambio que sea exacta la afirmación de la *Suda* cuando sugiere que Anaximandro lo introdujo en Grecia; aunque no podemos tener seguridad de que Tales no empleara alguna forma de dicho instrumento y es posible que Anaximandro cobrara fama accidentalmente porque lo usó de un modo más sofisticado. No se le atribuyeron descubrimientos que implicaran un empleo especial del gnomon y que no se le fueran atribuidos a Tales (...) La noticia de que colocó un gnomon en Lacedemonia ἐπὶ τῶν σκιοθήρων es misteriosa. Un σκιοθήρον (o σκιοθήρης) era un reloj de sol, pero, (...) nuestra sugerencia es que hubo un promontorio en Esparta, conocido más tarde por el nombre de “Relojes de Sol”, debido al gnomon o gnómones que allí hubo; (...), el terreno junto al gnomon estaba graduado de tal manera que marcaba la hora del día, la posición del sol sobre la eclíptica y, en consecuencia, la estación del año.” Kirk, G. S., Raven, J. E., Scholfield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Nota introductoria. Anaximandro de Mileto. Fecha, libro y actividades científicas.* pp. 157-158. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>1161</sup> *Suda* .s v. *Ibid.* p.154.

Pero, hay otras ideas y artefactos que se relacionan con Anaximandro (el filósofo presocrático que no aparece mentado, como ya señalamos, en el primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles<sup>1162</sup>), que deben ser estudiados para cerciorarnos de que la filosofía presocrática no sólo fue especulativa, nos referimos, al modelo cosmológico y a la construcción de una esfera. En el mismo texto de Diógenes Laercio que citábamos anteriormente leemos sobre Anaximandro: “*Afirmaba éste que el principio y elemento fundamental era lo infinito, sin definirlo como aire, agua u otra cosa. Y es que las partes se alteran, pero el todo es inalterable. Que la tierra está en medio, manteniendo una posición de centro, siendo esférica. Que la luna tiene una luz falsa, y que está iluminada, desde el sol, y que el sol no es menor que la tierra y es purísimo fuego. (...) también fue el primero en (...) construir una esfera.*”<sup>1163</sup>. Por todas estas noticias, podríamos significar que Anaximandro pudo marcar un antes y después en la cosmología-astronomía helena, y, por ende, en el ámbito filosófico también (no olvidemos que el ἄπειρον de Anaximandro se eleva intelectualmente, pensamos, por encima de cualquier ἀρχή basado en uno de los cuatro elementos, o en todos). Plinio el Viejo señala sobre Anaximandro: “*Haber comprendido la oblicuidad (del Zodiaco) -lo cual significa haber abierto la puerta (hacia la comprensión) de las cosas- es asignado por la tradición a Anaximandro de Mileto por primera vez en la Olimpiada 58ª. (548-554).*”<sup>1164</sup>. Como ya se señaló en su momento, lo que sabemos de los presocráticos, como es el caso de Anaximandro, nos llega de tercera y cuarta mano, pero, aun así, parece que con este pensador milesio aparece el primer esquema del universo basado en

---

<sup>1162</sup> Cfr. *Los filósofos presocráticos, Tales, Anaximandro y Anaxímenes. Introducción. 2. Directrices generales de nuestra interpretación.* pp.57-60. Introducción General de Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1978. “*Aristóteles -nota curiosa- sólo mencionó a Anaximandro por su nombre cuatro veces (...)*” Kirk, G. S., Raven, J. E., Scholfield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Anaximandro de Mileto.* p. 166. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>1163</sup> Cfr. *supra* nota 1156.

<sup>1164</sup> Plinio, *Hist. Natur.* II 31. (DK 12 A 5). *Los filósofos presocráticos, Tales, Anaximandro y Anaxímenes.* 152 pp.116-117. Introducción General de Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1978.



una estructura, o modelo, geométrico. Además, Hipólito en su *Refutación de todas las herejías*, I, 6, 3 nos dice: “*Su forma (de la tierra) es curva, redonda, semejante a un fuste de columna; nosotros caminamos sobre una de sus superficies planas; la otra está en el lado opuesto. La tierra está en lo alto y nada la sostiene; se mantiene en reposo por su equidistancia de todas las cosas.*”<sup>1165</sup>. El hecho de que la Tierra, cilíndrica y llena de puntos referenciales de posición con sus respectivas antípodas, que para Tales flotaba en el agua, no esté sostenida por ningún elemento, y que esté equidistante de los demás cuerpos celestes, sin duda, es una teoría harto interesante e innovadora, aun así, ésta sigue siendo de talante especulativo. Señala Pérez Sedeño: “*La teoría manejada por Anaximandro -si es que se le puede llamar así- (...) presenta muchísimas lagunas e incongruencias, pero es bastante interesante no sólo porque la podemos considerar, (...), la primera de que tenemos noticia, sino porque también es la primera en intentar separar lo que podríamos llamar razones mágicas de las razones naturales, (...) a causas pretendidamente naturales (...)*”<sup>1166</sup>.

Ahora bien, cuando se nos dice que Anaximandro decía que la forma de la Tierra era cilíndrica, similar a un pilar de piedra, pudiera ser que la imagen no fuera nueva para algunos helenos. Si comparamos el betilo Ónfalos, “ὄμφαλός”, sito en el pasado en el apolíneo Templo de Delfos, con la definición de la Tierra del milesio, veremos que existe cierto parangón; recordemos la expresión de Hipólito: “*Su forma (de la tierra) es curva, redonda, semejante a un fuste de columna.*”<sup>1167</sup>. No tenemos noticia alguna que dé testimonio de la presencia del físico milesio en Delfos, sí la tenemos sobre su posible estancia en Lacedemonia<sup>1168</sup>, sin embargo, Anaximandro, de alguna manera, está

---

<sup>1165</sup> *Ibid.* pp.198-199.

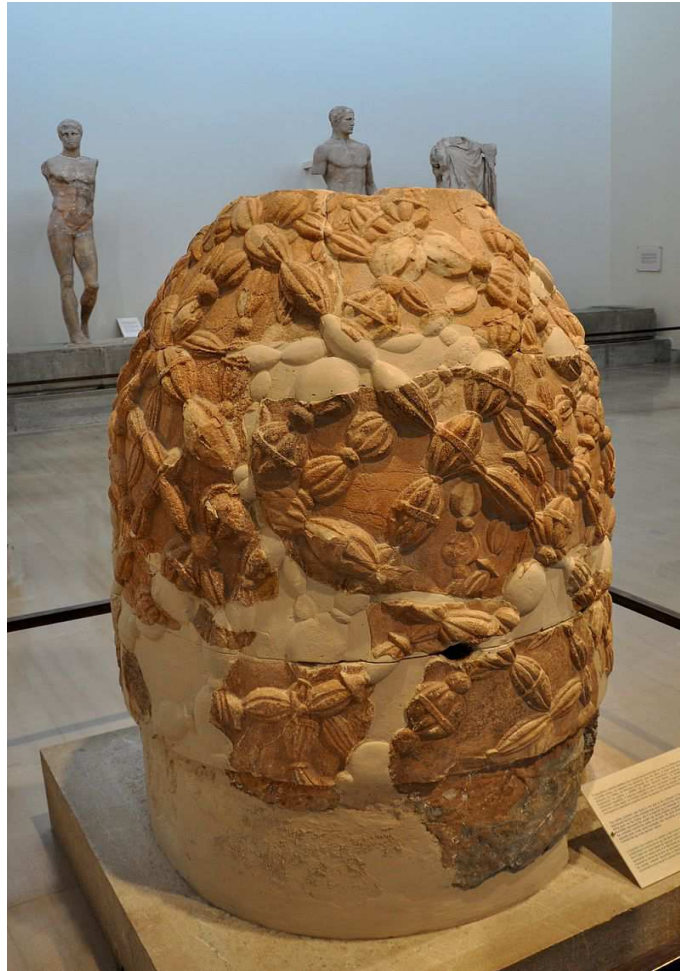
<sup>1166</sup> Pérez Sedeño; E. (1986) *El rumor de las estrellas. Teoría y experiencia en la astronomía griega*. 5.2 *Un modelo geométrico: Anaximandro*. p. 57. Siglo XXI. Madrid, 1986.

<sup>1167</sup> Cfr *supra* nota 1161.

<sup>1168</sup> Cfr. *supra* nota 1155.

vinculado con el culto apolíneo. Eliano<sup>1169</sup> nos dice (como ya señalamos cuando estudiamos a la “cofradía del norte”) que el filósofo milesio estuvo al frente de la expedición milesia que fundó la colonia de Apolonia pónica.

**Figura 94**<sup>1170</sup>:



Sea como esto fuere, cuando se nos habla de que Anaximandro construyó una esfera, esto es, una esfera celeste, se nos está hablando de la representación física de una esfera ideal, lo que significa que ya no estamos del todo sólo ante lo especulativo; lo experimental, parece, cobra empaque. Otra cosa muy distinta es considerar si es posible

<sup>1169</sup> Eliano, H. V. III, 17. (DK 12 A 3).

<sup>1170</sup> **Figura 94:** Piedra Ónfalo. Museo Arqueológico de Delfos. Imagen:Helen Simonsson. Licencia Creative Commons.

que la esfera celeste pueda remontarse a la época del milesio, y a él mismo como hacedor de una; leemos en *Los filósofos presocráticos* de Kirk, Raven y Schofield a tenor de la información que nos daba Diógenes Laercio<sup>1171</sup>, (información que también nos brinda la *Suda*<sup>1172</sup>) sobre la factura de una esfera celesta por parte de Anaximandro: “(...) “el construyó también una esfera (es decir, una carta de los cielos) es poco sólida y, a la luz de su teoría sobre los cuerpos celestes improbable.”<sup>1173</sup>.

Bien; la teoría de los cuerpos celestes atribuida a Anaximandro, esencialmente, nos es conocida por Hipólito<sup>1174</sup> y Aecio<sup>1175</sup>. Hipólito de Roma nos dice que en la cosmología de Anaximandro los cuerpos celestes se organizan en una estructura anillar. Así, los cuerpos celestes surgen de un círculo de fuego que está rodeado de aire, y separado de la Tierra. Estos cuerpos astrales pueden ser observados gracias a “*ciertos pasos en forma de tubo*”<sup>1176</sup>, que unas veces están abiertos y otras cerrados; a tenor de estas aperturas y oclusiones se originan los eclipses, lo mismo explica las fases menguantes y crecientes de la Luna. El círculo, o anillo, del Sol es 27 veces mayor que el círculo, o anillo, de la Tierra, y 18 veces que el de la Luna. El círculo del Sol está arriba y el círculo de los astros fijos abajo de aquél. Aecio, por su parte, nos informa de dos proporciones distintas para el círculo del Sol en contraposición con el de la Tierra, una de estas proporciones es igual que la que nos da Hipólito, ésta es, el círculo del Sol es 27 veces mayor que el de la Tierra, la otra proporción, es distinta, ésta es, el círculo del Sol es 28 veces mayor que el de la Tierra. Aecio también nos comunica que para Anaximandro los cuerpos celestes son transportados por los círculos y las esferas sobre las que cada uno de ellos transita; esto nos habla de un sistema circular sobre una matriz

---

<sup>1171</sup> Cfr. *supra* notas 1155 y 1159.

<sup>1172</sup> Cfr. *supra* nota 1157.

<sup>1173</sup> Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Anaximandro de Mileto.*, p. 159. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>1174</sup> Cfr. Hipólito, *Ref.* I 6, 4-5.

<sup>1175</sup> Cfr. Aecio, II 20,1; II 21, 1; II 16, 5.

<sup>1176</sup> “(...) πόρους τινὰς ἀπλώδεις (...)” Hipólito, *Ref.* I 6, 4.

esférica. Desde luego, en todas estas cosas hay una imagen matemática del cosmos<sup>1177</sup>, donde la explicación basada en lo geométrico y en la proporcionalidad suple a toda razón mítica. Aecio utiliza dos analogías para mejor discernir el sistema cosmológico del físico milesio, a saber, para los círculos anillares: semejante a una rueda<sup>1178</sup> de carro<sup>1179</sup>; para las aberturas y oclusiones (los conductos con forma de tubo de los que hablaba Hipólito) por las que son visibles los astros: la boquilla de un fuelle<sup>1180</sup>.

Ante toda esta información, podemos sonsacar algunas premisas; la primera es que toda relación de proporción entre los elementos estelares y sus círculos respectivos guardan una relación proporcional aritmética<sup>1181</sup>, a saber, todos son múltiplos de tres: el “fuste de piedra” que es la tierra tiene un diámetro que es tres veces su altura, y, los anillos del Sol, la Luna y el de las estrellas fijas, también son todos múltiplos de tres (recordemos que el nueve, tres veces tres, es el número sagrado de Apolo). Así, Hipólito nos dice que el anillo del Sol es 27 veces mayor que el de la Tierra, esto es,  $3 \times 9 = 27$ ; el anillo del Sol es 18 veces mayor que el de la Luna, esto es,  $3 \times 6 = 18$ ; que el diámetro de

---

<sup>1177</sup> “Anaximandro, pues, dio a la estructura del mundo una base matemática, desarrollando la suposición (...) de que está ordenado –incluso de modo groseramente cuantificable y de que es determinable. Es posible, que esta idea de las distancias proporcionales influyera a Pitágoras.” Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Anaximandro de Mileto.*, p. 202. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>1178</sup> Compárese esta analogía de la rueda de un carro con el símbolo número 14 de la Tabla de los símbolos representados en el Sombrero de Ezelsdorf-Buch, que presentamos *supra*, p. 342. De hecho, si comparamos todo el sistema anillar cosmológico de Anaximandro con los símbolos que hallamos en los Sombreros-calendario de oro que hemos estudiado, sorprendentemente, hallamos una más que considerable similitud, al menos, en lo figurativo.

<sup>1179</sup> “(...) ἄρματεῖω τροχῶ παραπλήσιον, (...)” Aecio, II 20,1.

<sup>1180</sup> “(...) πρηστιῆρος αὐλοῦ.” *Ibid.*

<sup>1181</sup> “Nos hallamos de nuevo ante la proporcionalidad matemática (...). El paralelo más próximo lo tenemos en la Teogonía de Hesíodo (722 sigs.). (...) “Porque, bajando del cielo nueve días y nueve noches, al décimo se llegaría a un yunque de bronce sobre la tierra; y, descendiendo nueve días y nueve noches, desde la tierra, al décimo se llegaría al Tártaro. La imagen no es la misma, pero también aquí se encuentra el número nueve como medida de las distancias cósmicas. Es difícil decir hasta qué punto Anaximandro ha sido influido directamente por Hesíodo, pero lo importante es la significación del nueve –tres veces tres– en general. Nueve es también acaso el número santo de Apolo. Lo que resulta evidente, en cualquier caso, es que la elección de este número no es fruto de la experiencia, sino de consideraciones especulativas. Tanto dentro del cosmos como en las relaciones de los mundos ente sí, Anaximandro ha tenido ante todo buen cuidado de conservar la absoluta igualdad de las distancias.(...) Es esta estructura regular la que, acaso por primera vez, Anaximandro ha bautizado expresamente con el nombre de cosmos.” Gigon, O. (1968) *Los orígenes de la filosofía griega. Anaximandro.* pp.101-102. Traducción de Manuel Carrión Gútierez. Gredos. Madrid, 1985.

la tierra es tres veces su altura. Eulalia Pérez Sedeño<sup>1182</sup>, siguiendo a Heath<sup>1183</sup>, nos dice: “Como en algunos textos se dice que el anillo o círculo del Sol es veintisiete veces el diámetro de la Tierra y en otros veintiocho, Heath considera que estos tamaños se refieren a los círculos interno y externo respectivamente del anillo del Sol, por lo que concluye que la anchura de dicho anillo sería igual al diámetro terrestre, como afirma Aecio que sostenía Anaximandro. (...) el anillo de las estrellas fijas debía ser tres veces el diámetro terrestre, quedando así unas relaciones basadas en el número tres, elegidas claramente ad hoc, bien por razones religiosas, numerológicas o de otro tipo, y no determinadas por la observación directa: el cilindro terrestre tiene un diámetro que es tres veces su altura y los diámetros de los anillos de las estrellas, la Luna y el Sol, son múltiplos de tres.”<sup>1184</sup>.

Cuando se nos dice en la anterior cita que las relaciones basadas en el número tres lo son por razones de orden religioso-numerológico, y, por ende, no discernidas por la observación directa, creemos, no se considera que, precisamente, sí hay una razón, extremadamente obvia, y del todo determinada en la observación directa, a saber, los cuerpos celestes considerados, a parte de las estrellas fijas, son tres: Tierra, Luna y Sol. No es de extrañar que el número tres tuviera la relevancia que se le da en el modelo cosmológico de Anaximandro, un modelo de pensamiento proporcional triádico. La tríada planetaria, Sol, Luna y Tierra, son tres elementos vinculados entre sí. Forman una estructura cosmológica triádica innegable; posiblemente la más certera observación astronómica, y prístina, que se puede hacer desde la Tierra. Otra cosa es que tras esta primera observación astronómica, a tal verdad observacional se le confieran sentidos y

---

<sup>1182</sup> Pérez Sedeño; E. (1986) *El rumor de las estrellas. Teoría y experiencia en la astronomía griega*. 5.2 *Un modelo geométrico: Anaximandro*. pp. 49-57. Siglo XXI. Madrid, 1986.

<sup>1183</sup> Cfr. Heath, T. (1913) *Aristarchus of Samos, The ancient Copernicus*, Oxford University Press. Edición corregida y editada en Dover Bud. 1981 (2. Vols.).

<sup>1184</sup> Pérez Sedeño; E. (1986) *El rumor de las estrellas. Teoría y experiencia en la astronomía griega*. 5.2 *Un modelo geométrico: Anaximandro*. p.52. Siglo XXI. Madrid, 1986.

amplificaciones religiosas, numerológicas, filosóficas<sup>1185</sup> o místicas, por otra parte, todas ellas muy respetables y dignas de consideración como posibles vectores de estudio.

Otra de las premisas que podemos sonsacar de las noticias sobre el sistema cosmológico de Anaximandro<sup>1186</sup>, sin duda, es poder discernir qué imagen del cosmos y su orden conlleva ésta. Así, aparte de la aritmética base proporcional tríadica del sistema anillar, hay que atender a la disposición, propia y conjunta, de los aros. Señala Pérez Sedeño: *“Por lo que respecta a esta cuestión también hay diversas opiniones. La más extendida y generalmente aceptada es aquella según la cual los aros o anillos son concéntricos a la Tierra.”*<sup>1187</sup>. Aunque el asunto se complica cuando Aecio nos dice que Anaximandro decía: *“(…) que la Luna es de un círculo 19 veces mayor que la tierra, semejante (a la rueda) de un carro que tiene el borde hueco y lleno de fuego como el sol, y que está situado oblicuamente como aquél.”*<sup>1188</sup>. El problema es que de la oblicuidad de los anillos solar y lunar de la que nos habla Aecio ( la que también, no olvidemos, nos hablaba Plinio el Viejo<sup>1189</sup>) no sabemos a qué se remite con exactitud; advierte Pérez Sedeño: *“(…) aunque no se sepa muy bien a qué se refiere Aecio con*

---

<sup>1185</sup> Este comentario nuestro sobre la tríada Sol, Luna y Tierra sería una posible respuesta aplicable a las palabras finales del comentario de Guthrie que citamos *supra*, nota 946, sobre el papel del número tres en la filosofía antigua.

<sup>1186</sup> *“Desde el punto de vista astronómico, estos conceptos son mucho más avanzados que los de los egipcios. Los dioses han cedido el lugar a una serie de mecanismos familiares al hombre. (...) En (...) Anaximandro (...) las trayectorias diurnas de las estrellas y del sol son tratadas de forma bastante satisfactoria al presentara a los cuerpos celestes como orificios sobre las llantas de ruedas en rotación. Los mecanismo imaginados para dar cuenta de los eclipses y del trayecto anual del sol (estimado este último a través de la posición oblicua del círculo solar) son menos satisfactorios, pero tienen el mérito de haber sido un primer paso hacia la resolución de dichos problemas. La astronomía comienza a desempeñar un papel de primera magnitud dentro del pensamiento cosmológico. No todos los filósofos y astrónomos griegos estaban de acuerdo con Anaximandro. algunos de sus contemporáneos y de sus sucesores adelantaron otras teorías distintas, pero en todas ellas se enfrentaban con los mismos problemas y empleaban las mismas técnicas para darles solución.”* Kuhn, T.S. (1957) *La Revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento*. 1. *El antiguo universo de las dos esferas. El nacimiento de la cosmología científica: El universo de dos esferas*. p.54. Ariel. Barcelona, 1996.

<sup>1187</sup> Pérez Sedeño; E. (1986) *El rumor de las estrellas. Teoría y experiencia en la astronomía griega*. 5.2 *Un modelo geométrico: Anaximandro*. p.53. Siglo XXI. Madrid, 1986.

<sup>1188</sup> Aecio, II 25,1. (DK 12 A 229 *Los filósofos presocráticos, Tales, Anaximandro y Anaximenes*. 153 p.118. Introducción General de Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1978.

<sup>1189</sup> Cfr. *supra* Nota 1161.

oblicuidad, ya que la oblicuidad de la eclíptica no fue descubierta hasta Oinopides (459 a.C., aproximadamente), según testimonio bastante fiable de Dercillides, relatado por Teón de Esmirna, y no fue determinada hasta Eratóstenes.”<sup>1190</sup>. Ciertamente es que la oblicuidad de la eclíptica fue descubierta mucho tiempo después de Anaximandro, unos noventa años después, por Oinopides, pero eso no quita que de alguna manera, digamos primitiva Anaximandro la haya vislumbrado o intuido. Además, los griegos entre los siglos VII y VI a.C. estaban familiarizados con el Zodíaco babilónico<sup>1191</sup>. El Zodíaco consta de doce constelaciones, las que en el sistema de Anaximandro identificamos de manera general con las estrellas fijas y su zona anular. Así, si pensamos en un universo esférico y geocéntrico, la línea del Ecuador, la línea que divide imaginariamente en dos secciones idénticas en forma y proporción, se prolonga de manera imaginaria hacia la propia periferia de la esfera celeste, siendo que esta proyección del ecuador terrestre se convierte, por extensión, en el ecuador celeste. Pero un observador competente del cielo

---

<sup>1190</sup> Pérez Sedeño; E. (1986) *El rumor de las estrellas. Teoría y experiencia en la astronomía griega*. 5.2 *Un modelo geométrico: Anaximandro*. p.53. Siglo XXI. Madrid, 1986.

<sup>1191</sup> No todos los eruditos comparten la idea aceptada comúnmente de que el zodíaco sea de procedencia babilónica; sin entrar a analizar esta interesantísima hipótesis del filólogo y prehistoriador español Jorge María Ribero-Meneses, vamos, al menos, a hacernos eco de algunas de sus afirmaciones. “*Como todo aquello que se relaciona con los orígenes de nuestra cultura, el Zodíaco pasa por ser una invención de los pueblos asiáticos. En cualquier libro que consultemos podremos encontrar la misma interpretación: “el zodíaco fue ingeniado por los sacerdotes y astrónomos de Babilonia”. Y en cuanto a su nombre, el Diccionario le atribuye un origen latino a partir de la voz griega (...) que significa animal. Pues bien, nada de nada, Ni Zodíaco es una palabra latina, ni procede de un término griego, ni tiene un origen asiático, ni fue concebido por los sacerdotes astrólogos de Babilonia. Todo un cuento, como casi siempre. Pero vayamos por partes. Para empezar, Zodíaco es una forma moderna, corrompida, del primitivo y genuino nombre del calendario astrológico: Zoriako = Zorigako = Zorigako... Y no se trata de un nombre gestado en Asia..., sino en el norte de España. Lo que viene a refrendar mi afirmación de que el primer calendario nació en la Península Ibérica, hallándose en ésta la raíz de todas las modalidades de cómputo temporal que se han creado desde entonces, cimentadas siempre sobre la observación y el estudio de los astros. Si afirmo que Zodíaco es una palabra ibérica y que otrora se denominó Zoriako es de un lado porque nos encoramos ante un término que sólo existe en la lengua euskérica conservada por los Baskos y de otro porque son innumerables las palabras que han visto transformarse en d una letra r situada en el tramo central de una palabra. (...), Y si el Zoriako se ingenio en España, habida cuenta de su impresionante complejidad y del calibre de los conocimientos astronómicos que se requieren para confeccionarlo, ello viene a significar que el estudio y la veneración rendida a los astros surgieron igualmente en Iberia. Conclusión esta en la que desembocara el historiador alemán Waldemar Fenn, absolutamente olvidado amén de desconocido para todos los europeos a pesar de haber realizado todo un cúmulo de descubrimientos fundamentales en relación con el origen de la escritura.”. Ribero- Meneses, J.M. (1999) *El calendario y el Zodíaco, códigos secretos de la Prehistoria*. II. *El año comienza en Aries. El comienzo del zodíaco*. pp. 31-32. Ediciones de Cámara. Barcelona, 1999.*

sabe que el Sol durante el año no siempre tiene su orto y su ocaso con exactitud en el oriente ni el occidente, de lo que se deduce que existe cierta inclinación de ángulo entre la línea del ecuador y la línea de la eclíptica<sup>1192</sup> (la línea donde se producen los eclipses al posicionarse el Sol y la Luna de manera simultánea en tal posición, esta línea corresponde con el trayecto anual del Sol a través de los cielos); a esta inclinación de ángulo la denominamos: oblicuidad de la eclíptica. Dice al respecto Eggers Lan: “A través de una tableta babilónica del siglo VII a. C. con información anterior (la *Mul’lapin*), Kahn, E.G: *Astro. Páginas 103 sigs.*, piensa que los griegos pueden haber llegado a la noción de un “zodiaco empírico” que “requiere sólo la identificación de algunas estrellas situadas a lo largo del camino anual del Sol”.<sup>1193</sup>.

Sobre la tablilla *Mul’lapin* ya tratamos en nuestros estudios<sup>1194</sup>, pero, desde luego, el conocimiento del Zodiaco babilónico por parte de los griegos les permitió, en concreto al milesio Anaximandro, tener como referencia celeste desde la Tierra una franja espacial concreta que comprende alrededor de ocho grados por cada extremo de la eclíptica, sobre la cual se dan las traslaciones de la Luna y los planetas, el Sol sólo se mueve aparentemente en la línea de la eclíptica. Aun cuando se nos dice que Anaximandro consideraba que la Tierra era el centro de la esfera matriz de todos los demás anillos y sus correspondientes cuerpos celestes a ellos asociados, y que ésta tenía forma cilíndrica similar a un fuste de piedra y que se daba suposición de antípodas, la idea, o concepción, de una línea del ecuador sigue siendo más que válida, más allá de la forma esférica de la Tierra; un forma cilíndrica puede ser cortada, o dividida, por una línea imaginaria ecuatorial. Por tanto podríamos representar el modelo de Anaximandro,

---

<sup>1192</sup> “Se denomina eclíptica al camino que sigue el Sol alrededor de la Tierra y es un círculo cuyo plano está inclinado con respecto al plano del ecuador terrestre 23° 30’ aproximadamente. Es la inclinación de la eclíptica, precisamente, lo que produce las estaciones, cuya diversidad de condiciones es tan importante para nuestro planeta.” *Ibid.* p. 9.

<sup>1193</sup> *Los filósofos presocráticos, Tales, Anaximandro y Anaxímenes.* Nota 72. pp.118-119. Introducción General de Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1978.

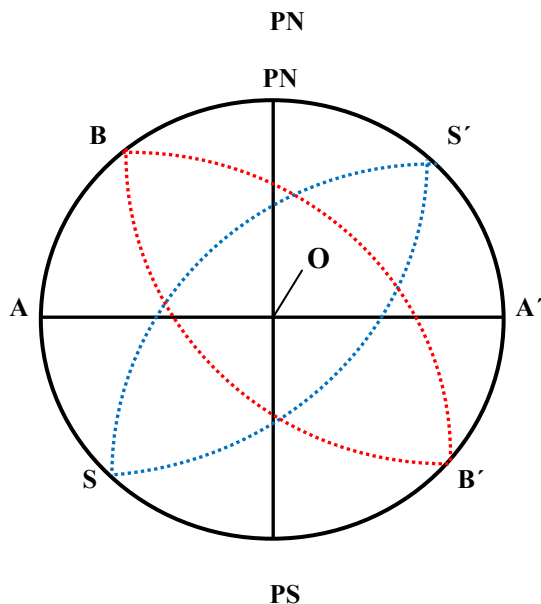
<sup>1193</sup> *Ibid.* pp.198-199.

<sup>1194</sup> Cfr. *supra* Figura 36.



tal y como recoge Pérez Sedeño según la teoría de Neuhäuser que cita Heath; hete aquí el modelo que reproducimos tal y como lo muestra la filósofa de la ciencia.

**Figura 95**<sup>1195</sup>:



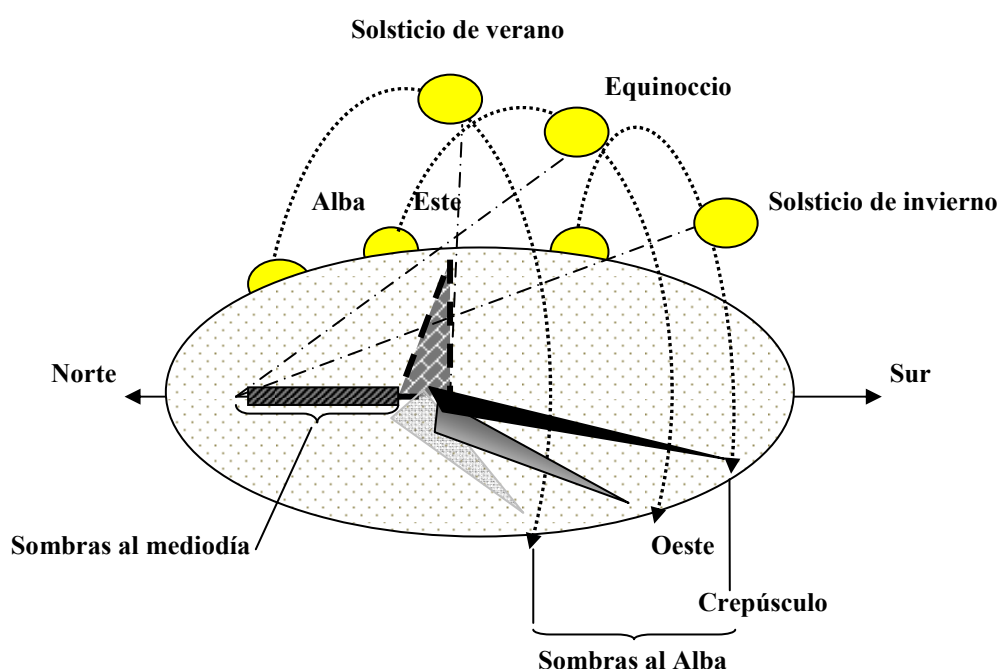
Explica Pérez Sedeño el gráfico anterior: “La línea PN-PS es el eje celeste, siendo PN el polo norte celeste y PS el polo sur celeste, O el centro de la Tierra y AA’ el ecuador celeste. Según Neuhäuser el círculo del Sol oscilaría de la posición SS’, en la que se encontraría en el solsticio de verano, a la posición BB’, que sería la que tendría en el solsticio de invierno.”<sup>1196</sup>. Por este esquema la oblicuidad, en el círculo del Sol, y en el de la Luna, de la que nos hablaba Aecio en el modelo cosmológico de Anaximandro, no es oscilante, sino más bien fija. Si bien es cierto que el sistema matemático-geométrico del cosmos de Anaximandro es especulativo, nosotros pensamos que se basa en la experimentación y en la observación, sumados a ciertos conocimientos y técnicas alógenas; en concreto, creemos, como vamos a tratar de mostrar, de que sobre la base de la observación durante un año de las posiciones solares

<sup>1195</sup> **Figura 95:** Reproducción del modelo de Anaximandro de Neuhäuser según Heath. Pérez Sedeño; E. (1986) *El rumor de las estrellas. Teoría y experiencia en la astronomía griega. 5.2 Un modelo geométrico: Anaximandro.* Figura 2.7. p.53. Siglo XXI. Madrid, 1986.

<sup>1196</sup> Pérez Sedeño; E. (1986) *El rumor de las estrellas. Teoría y experiencia en la astronomía griega. 5.2 Un modelo geométrico: Anaximandro.* p.54. Siglo XXI. Madrid, 1986.

y de las distintas sombras del gnomon en el transcurrir de las estaciones que forman la añada, pudo postular Anaximandro su modelo cosmológico anillar y esférico<sup>1197</sup>. Teniendo en consideración el esquema anterior que hemos tomado de Pérez Sedeño, vamos a observar una representación de la relación entre la posición del Sol en su orto, su zénit y su ocaso y la variación umbrosa diaria y estacional que marca un gnomon en posición septentrional en un año sidéreo.

**Figura 96**<sup>1198</sup>:



Así, a la repetición cíclica estacional anual del movimiento solar describiendo giros aparentes tripartitos, Solsticio estival e invernal y el propio al Equinoccio, representados en el gráfico anterior, le podemos asignar todas las coordenadas expuestas en el modelo cosmológico de Anaximandro que propone Neuhäuser (*supra* Figura 95).

Por ende, si en el gráfico de la Figura 96 el eje terrestre lo marcan las latitudes que

<sup>1197</sup> Aecio II, 16,5: “Anaximandro dice que los astros son movidos por los círculos y las esferas en las cuales se encuentra cada astro.” *Los filósofos presocráticos*, I. p.112. Introducción General de Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1978.

<sup>1198</sup> **Figura 96:** Representación de la posición solar en su orto, su zénit y ocaso acorde con la variación estacional de la sombra del gnomon. Seguimos el esquema de Khun, (1957) *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento*. 1. *El antiguo universo de las dos esferas. El movimiento aparente del Sol*. Figura 2. p. 34. Traducción de Domènech Bergadá. Ariel. Barcelona, 1996.

delimitan norte /sur, la extensión de este eje, teniendo en cuenta siempre que el modelo cosmológico de Anaximandro, es un modelo geocéntrico, se convertirá en el eje celeste que son las coordenadas en el esquema que recoge Pérez Sedeño PN/PS. De la misma manera, el eje ecuatorial terrestre este/oeste en su extensión celeste se convertirá en la línea ecuatorial celeste, en el gráfico de Neuhäuser ésta correspondería a las posiciones AA', y en la Figura 96 correspondería al anillo que marca el Equinoccio, cuando el Sol alcanza su zénit en el ecuador terrestre. Así, los puntos del gráfico de la Figura 95 mentados como SS', y, BB', corresponderían en la Figura 95, respectivamente, al anillo del solsticio estival y al solsticio hibernal. En cuanto a la cuestión de la oscilación de la oblicuidad de la eclíptica, que según Sedeño, siguiendo a Neuhäuser y Heath, dice: “(...) *no hay nada en los textos de que disponemos que indiquen tal oscilación. Más bien sería adecuado inclinarse por una oblicuidad fija, (...)*”<sup>1199</sup>, nosotros pensamos que quizás tendríamos que adoptar una posición intermedia, ésta es, la oscilación, tal y como indica las sombras del gnomon, se puede intuir al reparar que el orto solar no siempre tiene su orto y su ocaso con precisión en el oeste ni en el oeste exacto<sup>1200</sup>, sino que este va variando, va oscilando, esto es, el ocaso y orto solar van efectuando en el ciclo anual de las estaciones aparentes movimientos a manera, digamos, pendular. Por tanto, hay un algo fijo y un algo oscilante en este sistema; lo fijo, es el ciclo anual de tal oscilación. Creemos, que esta hipótesis nuestra cobra aún más fuerza si aceptamos el conocimiento por parte de Anaximandro del concepto de “Zodiaco empírico” babilonio del que nos hablaba Kuhn<sup>1201</sup>, que se basa en el reconocimiento en el cielo nocturno de

---

<sup>1199</sup> Pérez Sedeño; E. (1986) *El rumor de las estrellas. Teoría y experiencia en la astronomía griega. 5.2 Un modelo geométrico: Anaximandro.* p.53. Siglo XXI. Madrid, 1986. Cfr. *supra* nota 1184.

<sup>1200</sup> Cfr. *supra* nota 1152.

<sup>1201</sup> Cfr. *supra* nota 1186.

ciertas estrellas<sup>1202</sup>, y sus respectivas constelaciones, acorde con el movimiento anual del Sol<sup>1203</sup>.

De todo esto deducimos que el sistema cosmológico especulativo de Anaximandro es consecuencia de la observación empírica originada, por un lado, de la aplicación y estudio del fenómeno celeste que mide el gnomon, y por otro, el conocimiento de principios y registros técnicos-astronómicos provenientes de egipcios y mesopotámicos (sobre todo de persas, no olvidemos que durante la vida de Anaximandro y la de Tales la ciudad de Mileto tenía una *statu quo* privilegiado en la Jonia al ser respetada por Ciro el Grande; sin duda, Mileto entro en contacto profundo con la cultura oriental). El pensamiento cosmológico especulativo del milesio, en parte, se mueve gracias a la “palanca” de lo experimental y al “punto de apoyo” de lo observacional, como hemos creído mostrar. Es precisamente la estricta observación la que permitirá al milesio plantear su modelo cosmológico especulativo.

Además, acorde con los gráficos mostrados, y teniendo en cuenta la forma del betilo “ὄμφαλός”<sup>1204</sup>, el cual puede que sea un modelo terráqueo, así como, el conocimiento de la posición anual de ciertas estrellas, o artefactos como la tableta *Mul’lapin*<sup>1205</sup>, o la antigua existencia del mismísimo Disco celeste de Nebra<sup>1206</sup> (el cual nos dice que el hombre desde muy antiguo ha sido capaz de representar el cielo acorde con su mirada y capacidad, por muy paupérrima o escasamente desarrollada que sean

---

<sup>1202</sup> Sobre las estrellas fijas en el sistema cosmológico de Anaximandro, nos dice Gigon: “*Es digno de notarse el orden de los astros. Anaximandro los divide de manera inusual en toda la filosofía griega, sólo presente en el discípulo de Demócrito, Metrodoro de Quíos y el filólogo estoico tardío Crates de Mallos, que probablemente creyó encontrar este orden en Homero. Fuera de ello, se mantiene el orden habitual, es decir, a partir de la tierra, la luna, el sol y las estrellas. Pero el orden de Anaximandro concuerda, por el contrario, con el babilónico-persa. Es, pues, al menos posible una influencia oriental.*” Gigon, O. (1968) *Los orígenes de la filosofía griega. Anaximandro*. p.102. Traducción de Manuel Carrión Gútiez. Gredos. Madrid, 1985.

<sup>1203</sup> Este conocimiento por parte de los helenos del “Zodiaco empírico” oriental, quizás, puede ser vislumbrado en algunos textos homéricos. Cfr. *supra* Nota 1154.

<sup>1204</sup> Cfr. *supra* Figura 94.

<sup>1205</sup> Cfr. *supra* notas 1185, 1186 y Figura 36.

<sup>1206</sup> Cfr. *supra* nota 777 y Figura 78.

ambas), no estamos de acuerdo con la hipótesis que se señala en la obra de Kirk, Raven y Schofield<sup>1207</sup> sobre la improbabilidad por parte de Anaximandro de realizar una esfera celeste, o carta celeste, según los susodichos eruditos, precisamente por la idiosincrasia de la propia teoría cosmológica de Anaximandro. Como hemos visto, el sistema anillar de Anaximandro es lo suficientemente (pedimos disculpas por el siguiente término) “simple” para poder ser representado<sup>1208</sup>; esto es plausible, más para alguien capaz de hacer una gnomon, fundar una colonia, o pensar filosóficamente el orden de lo existente.

Es más, es necesario que, como mínimo, en el siglo VI a. C. comenzarán a darse utensilios y registros tanto astronómicos como geográficos y cosmográficos entre los helenos, sino sería bastante difícil de entender que en la Atenas del siglo V a. C. existieran aparatos celestes y geométricos, así como cartas de mapas, como denota la comedia de Aristófanes *Nubes*<sup>1209</sup>. En ésta, cuando el ingenuo Estrepsiades ingresa por vez primera en el “Pensadero” de Sócrates (el “Sócrates” propio al arquetipo del filósofo de la Comedia antigua<sup>1210</sup>) y de sus pálidos y enjutos discípulos, se nos habla de ciertos “aparatos” y “registros”, unos dedicados a la astronomía, otros a la geometría, y, otros, a la cartografía (posiblemente todos estos saberes llegaron a Atenas desde la Jonia y desde la Magna Grecia). Atenas, como veremos posteriormente, en el siglo V a. C. dará a astrónomos como Metón y Eutecmón, los cuales, acorde con sus estudios astronómicos, están muy alejados de la cosmología especulativa, sus intereses son otros, más empíricos: los calendarios; en breve trataremos de ello. Sobre *Nubes* de Aristófanes y su capital importancia para estudiar el pitagorismo, así como la introducción de éste y

---

<sup>1207</sup> Cfr. *supra* Nota 1170.

<sup>1208</sup> Aecio, II 15, 6: “Anaximandro, Metrodoro de Quíos y Crates dicen que arriba de todo está apostado el sol, tras él la luna y bajo ellos las estrellas fijas y los planetas.”. *Los filósofos presocráticos*, I. p.112. Introducción General de Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1978.

<sup>1209</sup> Cfr. Aristófanes, *Nubes*, 200-210.

<sup>1210</sup> Cfr. Melero Bellido, A, (1972) *Atenas y el pitagorismo (Investigación en las fuentes de la comedia)*. II. *El tipo del filósofo en la Comedia antigua*. pp.17-20. Universidad de Salamanca. Salamanca, 1972.

su establecimiento e impacto en la Atenas de los siglos V y IV a. C., entraremos *in extenso* en nuestro estudio de lo pitagórico-platónico. Continuemos, pues, una vez apuntado esto, bajo la luz de las estrellas vistas por el espíritu griego; previamente, habiendo dejado claro que Anaximandro fue muy capaz de realizar una carta, o esfera, celeste en la que su modelo matemático-geométrico del cosmos pudiera ser representado figurativamente, lo contrario, nos parece, es minusvalorar al milesio, y, de paso, deformar la historia de la astronomía helena, que, en parte, es desvirtuar la historia natural, o regular, de la filosofía antigua.

Sin duda, con Tales y Anaximandro no sólo se “funda” la filosofía entre los griegos sino que también surge la astronomía. De Anaximandro podemos comentar, como hemos obrado, un modelo cosmológico de cariz especulativo pero que se basa, por necesaria coherencia -no olvidemos que estamos, según la tradición, en el paso del mito al logos-, en ciertos razonamientos que no pueden ser sólo fruto de la abstracción, o de la más lúcida imaginación, esto es, se basa en el “logos” que puede sustraerse de la observación del gnomon solar; el gnomon es un indicio de la preocupación por la regulación y medida del tiempo horario, su consecuencia directa, sin duda, son los calendarios. De Tales las noticias son más dispersas, y en ocasiones poco fidedignas; Aecio nos dice: *“Tales, Pitágoras y sus seguidores han dividido la esfera del cielo íntegro en círculos, que denominan “zonas”. Una de ellas es llamada “ártica” y es siempre visible; otra, trópico estival; otra, “equinoccial”; otra, “trópico invernal”, y otra “antártica” e invisible. Oblicuo a las tres zonas centrales se ve el llamado “Zodiaco”, que cae sobre las tres del medio. El meridiano, en cambio, las corta a todas en línea recta desde el ártico hasta el polo opuesto.”*<sup>1211</sup>. Este misma información sobre la división en cinco zonas de la esfera celeste también es atribuida, y con

---

<sup>1211</sup> Aecio, II 12, 1. *Los filósofos presocráticos*, I. p.81. Introducción General de Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1978.

exclusividad, a Parménides, como indica Estrabón: “Dice Posidonio que el pionero en la división en cinco zonas fue Parménides, pero que éste afirma que la zona tórrida es aproximadamente el doble (que la intermedia en los trópicos), en cuanto a extensión, por atravesar cada uno de los trópicos hasta el exterior y hacia la zona templada.”<sup>1212</sup>.

El fondo verosímil de la nueva sobre la división en cinco zonas, bien puede retrotraerse al contexto de los presocráticos en general, asociar a Tales, o cualquier otro de estos filósofos con tal división parece tarea complicada de acuerdo con nuestras escasas y secundarias fuentes, aunque, hay una pista sugerente en dos de las zonas, a saber, que existe una parte ártica y su antípoda antártica, parece que nos remite a los pitagóricos. O, bien, podemos considerar que el estudio y desarrollo de la astronomía, y por extensión de la geometría y la matemática, está indisolublemente ligado a los presocráticos y a la filosofía, o, al menos, para ser más precisos, a algunos de los presocráticos.

Sin embargo, parece más que probable, como atestiguan testimonios antiguos, caso de Heródoto<sup>1213</sup>, y otros menos antiguos<sup>1214</sup>, que Tales<sup>1215</sup> estudió y conoció los eclipses solares. La predicción de eclipses, sin duda, sólo puede ser fruto, en primera instancia, de una vasta y registrada observación empírica, cosa, que a su vez, no implica que de ésta se generó una posible teoría científica, o pre-científica, que persiga explicar las causas naturales de tal evento. Pero como hemos visto, en el caso de Anaximandro, si se pretendía dar cierta explicación especulativa de la causa de los eclipses, como es el caso de su “teoría” de los conductos que se abren y se cierran. El famoso eclipse predicho por Tales, según la tradición doxográfica, bien pudiera ser nueva cierta, más

---

<sup>1212</sup> *Ibid.* Estrabón, I 94. p.455.

<sup>1213</sup> Cfr. Heródoto I, 74.

<sup>1214</sup> Cfr. Aecio II 24, 1; Cicerón, *De div.* I 49,112; Clemente, *Strom.* I 65.

<sup>1215</sup> “(...), deberíamos pensar en él como un científico importante, (...), pues son muchas las historias de la ciencia que se remontan a él como primer cosmólogo-científico.” Pérez Sedeño, E. (1986) *El rumor de las estrellas. Teoría y experiencia en la astronomía griega.2. Los problemas de la astronomía griega anterior a Eudoxo.* 5.1. *Tales y los eclipses.* p. 42. Siglo XXI. Madrid, 1986.

que por la observación empírica del milesio, por el conocimiento por parte de éste de los registros astronómicos babilónicos<sup>1216</sup>. Sin embargo, hay otra noticia sobre Tales que merece ser comentada. Según Diógenes Laercio, siguiendo a Eudemo, Tales predijo solsticios, reparando que el ciclo de éstos no siempre era igual. En este punto entran en liza el marcador de solsticios, ἡλιοτρόπιον. Dice Diógenes: “*Algunos creen que fue el primero (...) en predecir los eclipses de sol y los solsticios, como dice Eudemo (...).*”<sup>1217</sup>. Hemos de entender que el milesio reparó que las duraciones de las estaciones del Sol en el transcurso del año variaban, y de esta manera se pudo hacer una división entre solsticios y equinoccios. Nosotros hemos visto que este tipo de conocimiento, así como marcadores astronómicos celestes sin par, se remonta al Neolítico, en concreto a Stonehenge. Por tanto, parece que considerar a Tales el descubridor de la división solsticios/equinoccios, no es del todo acertado, cosa distinta es que quizás sea el primero, o de los primeros (recordemos que a Ferécides se le relaciona con el ἡλιοτρόπιον<sup>1218</sup>, y por tanto relacionado con las revoluciones del Sol), de los introductores en Grecia de tales conocimientos astronómicos.

No es baladí que dos de las grandes autoridades de la antigüedad, nos referimos a Platón y al Estagirita, aunque a través de materia de anecdotario, vinculen a Tales directamente con las estrellas y su estudio. En *Teeteto* 174 a, Platón narra como una esclava tan sagaz como lúcida se chanceaba del “pobre” Tales que absorto en los cielos cayó en un hoyo, siendo incapaz de ver lo que acaecía bajos sus pies y a su vera por

---

<sup>1216</sup> “*Los sacerdotes babilonios habían hecho ya, al menos desde el año 721 a. C. observaciones de los eclipses de sol, tanto parciales como totales, por motivos religiosos; y es probable que ya, en el siglo VI, se hubiera establecido un ciclo de solsticios (o, menos verosíblemente, de lunaciones), dentro de los cuales podían acontecer eclipses en determinados puntos. Es sumamente probable que la prodigiosa predicción de Tales se debiera a su acceso a estos registros babilonios (cf. Más ampliamente Kahn, Anaxiamder and the Origins of Greek Cosmology, new York, 1960, p. 76, n.2), ya que sabemos que muchos griegos cultos visitaban Sardes en esa época y que sus relaciones con Jonia eran muy estrechas.*”. Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Tales de Mileto.* p. 128. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>1217</sup> *Ibid.* p.127. Diógenes Laercio, I 23.

<sup>1218</sup> Cfr. Diógenes Laercio, I 119.



estar mirando con avidez los límites celestes y su magnificante espectáculo, según el reproche de la sierva forzosa. Por otro lado, Aristóteles<sup>1219</sup> asocia el conocimiento astronómico de Tales como uno de los medios que le sirvió a éste, en primer lugar, para enriquecerse, y, en segundo lugar, para demostrar que la filosofía es algo útil, retruco que usaba contra la opinión extendida. Sea como fuere, en el relato de Platón<sup>1220</sup>, el cual no deja de ser, más allá de la veracidad de la historia en sí, la idea arquetípica, ya en aquellas épocas, del sabio distraído, se relaciona a la filosofía y a su “primer filósofo” con la astronomía. En la anécdota de Aristóteles, más seria que la de Platón, nos llama la atención, y ella reclamamos para lo que nos dice el Estagirita, el hecho que sea mediante la astronomía que Tales muestre la utilidad de la filosofía, lo cual, nos dice a las claras, que la astronomía, entre otros estudios, era parte del logos del filósofo.

Así, podemos afirmar que los primeros astrónomos entre los griegos eran filósofos, y sean éstos: Tales y Anaximandro. Y por lo estudiado en estos dos filósofos, podemos concluir que la *ἀστρολογία* presocrática, en sus inicios, se preocupó de la observación de eclipses, constatando los registros orientales; la observación y medida de las estaciones solares en sus revoluciones anuales; estudio de ciertas estrellas y de las constelaciones a las que éstas pertenecían; la gnomónica, proveniente de oriente, en vistas al uso civil de los límites horarios diarios, y, por extensión, estacionales y anuales, esto significa poder realizar calendarios fijos<sup>1221</sup>. Todos estos saberes no sólo

---

<sup>1219</sup> Cfr. *Política* A 11, 1259a 9.

<sup>1220</sup> “La adición del detalle de la esclava ingeniosa hace más mordaz la situación y es probable que sea un vestigio de una broma diferente y ligeramente maliciosa a expensas del filósofo. A Platón le gustaba mofarse de los presocráticos, detalle que, con frecuencia, se olvida en la interpretación de algunos pasajes menos claros.” Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Tales de Mileto*. p. 127. Versión española de J. García Fernández. Gredos, 1987.

<sup>1221</sup> “Los calendarios de la antigüedad siguieron fundamentalmente uno de estos dos caminos: bien el solar, como es el caso del calendario egipcio, bien el lunar, como sucedió con babilonios y griegos. Tarde o temprano, sin embargo, la importancia práctica del año solar, con su recurrencia y alternancia de las estaciones, propició la elaboración de calendarios y ciclos que combinaran los fenómenos lunares y los solares, aunque también se utilizaron las estrellas con propósitos calendáricos.”. Pérez Sedeño, E. (1986) *El rumor de las estrellas. Teoría y experiencia en la astronomía griega. I. Los caminos de los astros*. p.16. Siglo XXI. Madrid, 1986.

enriquecían la “ciencia” helena en lo teórico, sino que eran utilizados de manera práctica en ámbitos como el de la navegación, la agricultura, y la economía (como denota la anécdota que refiere Aristóteles concerniente a Tales).

### **III.III. Calendarios y astronomía, o, “astronomía calendárica”.**

Así, desde el siglo VI al IV a. C. la astronomía helena puede ser considerada desde los dos modelos astronómicos que ésta presenta, a saber, un modelo especulativo y un modelo observacional. Dice Pérez Sedeño: *“Porque, si bien se ha hecho demasiado hincapié en las primeras “teorías” filosófico-astronómicas de corte especulativo-cosmológico, los astrónomos griegos no dejaron de mirar al cielo, obteniendo datos en muchos casos precisos.”*<sup>1222</sup>. De hecho, es impensable poder realizar un calendario, tarea propia de un astrónomo, sin contar con datos astronómicos precisos, variados, y, lo que es más importante, constatados. Sin duda, para comenzar a realizar un calendario es menester conocer las revoluciones del Sol en su movimiento aparente en redor de la Tierra. Desde la antigüedad más remota se pudo constatar que el Sol, de manera cíclica, se pone por el oeste y sale por el este, estos dos datos pueden ser verificados por la sombra de un gnomon. A su vez, se pudo observar otro dato cíclico, a saber, que el tiempo en que se prolonga el astro rey para volver a posicionarse en la misma estrella fija es de unos 365 días, aproximadamente; esta observación es la del año sidéreo. En el transcurso de las revoluciones del Sol en un año sidéreo hay cuatro estaciones sumamente importantes y que son, a su vez, subdivisiones del año en sí, a saber, los solsticios, el invernal y el estival, y los equinoccios, el otoñal y el primaveral. En el solsticio estival se puede observar como los días tienen la mayor duración de luz solar, así como que la noche tiene su mínima duración; todo esto en el solsticio invernal es al contrario. En los equinoccios tanto el día como la noche tienen la misma duración.

---

<sup>1222</sup> *Ibid.* p. 9.

Pero no sólo el Sol, nos sirve para realizar calendarios, (calendarios que miden distintos fenómenos celestes y sus respectivos ciclos, no solo el solar), tanto la Luna como las estrellas, y en algunos casos los planetas<sup>1223</sup>, v.g., el calendario basado en Venus<sup>1224</sup>, son base para la realización de los mismos. En lo que se refiere a la Luna, sin duda, nos encontramos con un cuerpo celeste que, observado e influyente desde y para la Tierra, presenta movimientos y cambios verdaderamente sobresalientes. La notabilidad del ciclo lunar y del satélite en sí, fue muy importante en la más remota antigüedad, así como en la época de la Grecia Clásica; Platón<sup>1225</sup> nos dice, por ejemplo, a tenor de una etimología sobre el nombre de Selene, que fue precisamente Anaxágoras quien postuló que la Luna estaba iluminada por la luz solar y no por ella misma. Y, precisamente, teniendo en consideración que la luz lunar varía acorde con las posiciones aparentes del Sol, el satélite junto a la Tierra producen un fenómeno astronómico conocido como: fases lunares. La observación de las fases lunares condujo a la distinción de dos tipos de meses, a saber, el mes sidéreo y el mes sinódico. El mes sinódico es el lapso de tiempo transcurrido entre dos lunas llenas consecutivas, unos 29 días y medio, aproximadamente. A su vez, el mes sidéreo, de uno poco más de 27 días, es la observación de la órbita lunar en redor la Tierra, teniendo como referente el fondo estelar fijo, esto es, el tiempo que tarda la Luna a retronar a un punto concreto en relación con ciertas estrellas fijas.

---

<sup>1223</sup> Los hindúes confeccionaban calendarios teniendo como base a Júpiter. Cfr. Pannekoek, A. (1961) *A history of astronomy*, George Allen & Unwin LTD. Londres, 1961.

<sup>1224</sup> El calendario venusiano era utilizado, junto a otros sistemas de calendario, por algunas culturas precolombinas, caso de mayas, mexicas, etc. Venus es el segundo planeta a distancia del Sol, la Tierra es el tercero. Así, al tener su posición orbital más cercana al Sol que la Tierra, Venus siempre está cercano al Sol, siendo que desde la Tierra puede ser contemplado justo unas pocas horas antes del orto solar, durante ciertos meses de la añada, así como, visto unas pocas horas después del ocaso solar. sin embargo, en los momentos de más luminosidad solar sobre Venus, éste es el tercer cuerpo celeste que puede ser visto a pleno día desde la Tierra, junto al Sol y la Luna. Venus es el segundo cuerpo celeste más brillante del cielo tras nuestro satélite. Desde antiguo se pensó que Venus eran dos cuerpos celestes distintos, la estrella de la mañana, y, la estrella de la tarde.

<sup>1225</sup> Cfr. *Crátilo*, 409 a-b.

Como ya apuntamos, también las estrellas fijas pueden servir como referentes para elaborar calendarios. Las estrellas fijas pueden ser visibles o invisibles según sus posiciones con respecto al Sol. Son denominadas estrellas fijas en tanto su posición relativa no cambia en su movimiento de oriente a poniente. Éstas aparecen dispuestas sobre la denominada esfera celeste. Las fases estelares de las estrellas fijas lo son acorde con su visibilidad o invisibilidad en relación al astro rey, así, el orto helíaco de una estrella fija es cuando ésta es visible a luz matutina del Sol, y, el orto acrónico, o vespertino, es cuando la estrella fija es vista en el crepúsculo solar. De la misma manera, cuando la estrella fija se pone a la salida de Sol, hablamos del ocaso helíaco, y, cuando la estrella fija es visible al comienzo de la noche, referimos el ocaso acrónico.

Hay que diferenciar, a la hora de hablar de calendarios, entre el calendario civil y el calendario astronómico. El calendario astronómico compagina el ciclo solar con el lunar, éste se basa, por necesidad, en la observación celeste más rigurosa y en la mensuración más exacta posible de los fenómenos celestes implicados en la confección calendárica. Así, el calendario civil, que ordenaba los ámbitos religiosos, económicos, y sociales, tenía unos meses de 21 días y otros de 30, y, los días de final y principio de año variaban. Señala Pérez Sedeña: *“Como este número de días atribuido a los doce meses lunares arroja un total de trescientos cincuenta y cuatro días, resulta evidente la diferencia entre el años civil y solar, diferencia que carecía de importancia a efectos civiles. (...) Aunque los astrónomos se esforzaron por crear patrones intercalares que ajustaran año solar y lunar, sus conciudadanos griegos no aceptaron esos patrones, del mismo modo que tampoco aceptaron un calendario único para todas la ciudades hasta época muy tardía.”*<sup>1226</sup>.

---

<sup>1226</sup> Pérez Sedeño, E. (1986) *El rumor de las estrellas. Teoría y experiencia en la astronomía griega. I. Los caminos de los astros.* p.16. Siglo XXI. Madrid, 1986.

Hoy por hoy, tan sólo conservamos cuatro calendarios astronómicos líticos helenos, denominados: “*παραπήγματα*”. El más antiguo de ellos está datado entre el 109 o 108 a. C., se trata del *parapégmata* de Mileto. Aunque, en el siglo V a. C. ya existía un calendario astronómico de piedra, el de la pareja de astrónomos formada por Metón y Eutecmón. En cuanto a las razones que obligaron a los astrónomos a fijar estos calendarios astronómicos, las tesis al respecto son fundamentalmente tres<sup>1227</sup>. Por un lado, existe la hipótesis<sup>1228</sup> que debido a la proliferación de distintos calendarios civiles (seguramente en proporción a la fundación de nuevas y numerosas colonias), los cuales suelen estar totalmente descompasados del tiempo astronómico, fue necesario establecer un uso calendárico compartido por todas las polis helenas; el calendario al uso fue una compaginación de los ciclos lunares y solares, éste es, el calendario lunisolar. Por otra parte, hay quien defiende<sup>1229</sup> que más allá de los intereses del calendario civil, éstos son, festividades religiosas, eventos políticos o sociales, etc., lo finalidad que perseguía el calendario astronómico era poder fijar las fechas en que eran observables con precisión ciertos fenómenos celestes cíclicos. Señala Eulalia Pérez Sedeña: “*De ese modo, se podría determinar en cualquier momento el intervalo transcurrido ente “un hecho A ocurrido el día 6 del mes de Μεταγειρνιών del segundo año del ciclo y el suceso B ocurrido el 21 del mes de Άνθεστηριών del cuarto año”*. Eso explicaría la coexistencia de estos calendarios con los de las demás ciudades griegas.”<sup>1230</sup>. La tercera posición al respecto sugiere<sup>1231</sup> que el objetivo de los calendarios astronómicos era el de fijar una utilidad predictivo-meteorológica, esto es, poder predecir el tiempo atmosférico, así como, reglar las actividades acorde con las lunas llenas, o neomenias.

<sup>1227</sup> Seguimos la exposición de Eulalia Pérez Sedeño. *Ibid.* pp. 23-24.

<sup>1228</sup> Cfr. Bickerman, E. J. (1968) *Chronology of the ancient world*. Thames & Hudson. Londres, 1980.

<sup>1229</sup> Cfr. Toomer, G. J. (1968) Metón, *Dictionary of Scientific Biography*, vol. IX, pp. 337-340.

<sup>1230</sup> Pérez Sedeño, E. (1986) *El rumor de las estrellas. Teoría y experiencia en la astronomía griega*. 2. *Los problemas de la astronomía griega anterior a Eudoxo*. 3. *Los parapégmata*. p.24. Siglo XXI. Madrid, 1986.

<sup>1231</sup> Cfr. Neugebauer, O. (1975) *A history of ancient mathematical astronomy*, 3 vols. Springer Verlag. Berlín-Nueva York, 1975.

Pérez Sedeña<sup>1232</sup> presenta interesantes objeciones a cada una de las tres hipótesis, las cuales vamos a resumir y presentar a continuación. A la primer tesis, que defendía que ante la profusa cantidad de distintos calendarios civiles era necesario fijar un calendario astronómico único para todas las ciudades, Pérez Sedeño indica que si esto era así no se explica muy bien que ambos calendarios, civil y astronómico, continuaran existiendo, y que, tal y como presuntamente perseguía la instauración de los *parapêgmata*, los calendarios civiles, por tanto, no hubieran caído en el desuso. En cuanto la segunda teoría, la que aboga porque los *parapêgmata* eran para poder fechar los acontecimientos celestes, con exclusividad; señala la filósofa española de la ciencia: *“La principal crítica que se le formula es que ya existía ese sistema de referencia fijo que supuestamente pretenderían ser los parapêgmata. Ese esquema, de gran simplicidad y eficacia, era el calendario egipcio y fue utilizado como tal no sólo por Ptolomeo y Copérnico, sino incluso por otros astrónomos hasta bien entrado el siglo XVIII.”* De la importancia del calendario solar egipcio, cuyo año, recordemos, era de 365 días, tenemos las siguientes palabras de Heródoto, II 4: *“Decían haber sido los egipcios los primeros en la tierra que inventaron la descripción del año, cuyas estaciones dividieron en doce partes o espacios de tiempo, orientándose en esta economía por las estrellas. Y en mi concepto, ellos aciertan mejor que los griegos, pues los últimos, por razón de las estaciones, acostumbran a intercalar el sobrante de los días al principio de cada tercer año; al paso que los egipcios, ordenando doce meses por año y treinta días por mes, añaden a este cómputo cinco días cada año, logrando así un perfecto círculo anual con las mismas estaciones que vuelven siempre constantes*

---

<sup>1232</sup> Pérez Sedeño, E. (1986) *El rumor de las estrellas. Teoría y experiencia en la astronomía griega*. 2. *Los problemas de la astronomía griega anterior a Eudoxo*. 3. *Los parapêgmata*. pp.24-26. Siglo XXI. Madrid, 1986.

y uniformes.”<sup>1233</sup>. Así como estas otras palabras, del todo revolucionarias para la época, éstas que nos dice Platón en *Leyes VIII*, 828 b: “*Que no falten en ninguno de los trescientos sesenta y cinco días; (...)*”<sup>1234</sup>, las cuales denotan, a nuestro entender que el calendario de la Academia platónica se basaba en el calendario solar egipcio. Señala, al respecto de estas palabras de Platón en *Leyes*, Francisco Lisi: “*El año solar de 365 días divididos en doce meses que se propone es una innovación revolucionaria, dado que lo habitual era la utilización del calendario lunar. En el siglo II a. C. comienzan en Atenas las inscripciones que revelan el uso de los dos calendarios. (...)*”<sup>1235</sup>. En relación con la tercera hipótesis, aquella que postula que el interés del establecimiento del calendario astronómico radica en la prescripción meteorológica y en las neomenias, señala Pérez Sedeña: “*(...) cuesta trabajo creer que astrónomos entrenados y acostumbrados a efectuar rigurosas observaciones del cielo (...) no se hubieran percatado de la aleatoriedad de la coincidencia de fenómenos celestes y meteorológicos, (...)*”.

Nosotros pensamos que hay que tener en cuenta que a medida que la ciencia astronómica y la filosofía helena avanzan, por sus propias observaciones y por los registros y saberes orientales, reconocen un orden celeste invariable y cíclico, esto es, hallan la mejor pauta para medir todo tiempo, a saber, el tiempo astronómico, que marca referencialmente el tiempo de lo que es en el tiempo. Ya los egipcios reglaron este asunto, de ahí las palabras de Heródoto, el cual nos dice, cosa que merece ser subrayada, que el calendario egipcio logra: “*(...) un perfecto círculo anual con las mismas estaciones que vuelven siempre constantes y uniformes.*”, hete, aquí, quizás, el verdadero fin del calendario astronómico, del cual muchos ámbitos de la vida humana

---

<sup>1233</sup> Heródoto *Los nueve libros de la historia*. II. IV. p. 109. Traducción de P. Bartolomé Pou. Edaf. Madrid, 1972.

<sup>1234</sup> Platón, *Leyes*. Traducción y notas F. Lisi. Gredos. Madrid, 1999.

<sup>1235</sup> *Ibíd.* vol. IX. Nota 2. p.78.

se beneficia, ora en la agricultura, ora en lo económico, ora en lo científico, incluso en lo civil, pues, como hemos señalado, el orden del tiempo astronómico implica sincronía exacta a todo evento o efeméride que bajo él se mida. A esto hay que sumarle que la observación de estos astrónomos, digamos no especulativos, necesitaba de ser registrada, como denota la existencia de los *parapêgmata*, no sólo por fines prácticos relacionados con lo civil, o con la agricultura, sino que también para el enriquecimiento y desarrollo de la ciencia astronómica en sí, así como de los hombres y sociedades que lo desarrollaran; de qué sirve un conocimiento si éste no se aplica. Tampoco hay que descuidar que el calendario solar egipcio, así como los 365 días del año de los que nos habla Platón en *Leyes*, conllevan una connotación místico-religiosa, a saber, el culto solar; en Grecia este culto está significado por el culto a Apolo, y por su templo en Delfos, como ya hemos estudiado anteriormente. Por tanto, preferimos aceptar la siguiente explicación de Platón sobre el verdadero interés y propósito de los calendarios astronómicos que las tres hipótesis modernas antes resumidas por Pérez Sedeña. Dice Platón en *Leyes* VI, 809c-d: “(...) *los cálculos de los que decíamos que necesitaban no sólo todo lo que debe saber cada ciudadano para la guerra, la administración de su casa y de la ciudad, sino también, lo que es útil para todo eso de los seres divinos que realizan revoluciones, a saber, de las estrellas, el sol y la luna, todo lo que debe organizarse toda ciudad en esto -¿de qué hablamos, pues? Del orden de los días en los periodos de meses y de los mese en cada año, para que las estaciones, los sacrificios y las fiestas, la recibir cada una lo conveniente a sí misma con su celebración natural, al producir una ciudad viviente y despierta, honren a los dioses y a los hombres los hagan más inteligentes en esos asuntos-(...).*”<sup>1236</sup>. Señalada es la afirmación del Viejo Ateniense por la cual se manifiesta que la “astronomía calendárica” mantiene, gracias al

---

<sup>1236</sup> Platón *Leyes*. p. 48. Nota 95. Traducción y notas F. Lisi. Gredos. Madrid, 1999.



cálculo matemático y al estudio de los astros, a la ciudad y a sus hijos “*despierta y viva*”. De la misma manera que hay que señalar la relación astronómica con las fiestas de la ciudad; seguir el calendario honra a los dioses, que son los planetas, “*(...) de los seres divinos que realizan revoluciones, a saber, de las estrellas, el sol y la luna, todo lo que debe organizar toda ciudad en esto -(...) para que los sacrificios y las fiestas, al recibir cada una lo conveniente a sí misma con su celebración natural,(...) honre a los dioses y a los hombres los hagan más inteligentes en esos asuntos-*”. Los cálculos a los que Platón hacía referencia son mentados en *Leyes VII*, 818e-819a; leemos allá: “*Bien, hay tres materias de estudio para los hombres libres: el cálculo y los números constituyen una disciplina; también el arte de la extensión, de la superficie y la profundidad forma, como un único ámbito, la segunda materia, mientras que la tercera es el estudio de las revoluciones de los cuerpos celestes, cómo es el movimiento natural de unos en relación con los otros.*”<sup>1237</sup>.

Son estos cálculos: los de la primera materia, “logística” y aritmética; la segunda materia, la geometría y la estereometría; y la tercera materia es la astronomía. Para Platón y los académicos los números y los astros eran eternos, como, sin duda, lo eran para los pitagóricos<sup>1238</sup>. Tanto para Platón como para Pitágoras (como para los egipcios, como hemos visto en el breve proemio del Papiro de Rhind) el número era la clave del conocimiento para el hombre del orden y misterio del cosmos, de un cosmos divino; nos dice al respecto Spengler: “*Tanto Platón como Pitágoras -almas de temple*

---

<sup>1237</sup> *Ibid.* p. 62.

<sup>1238</sup> “*Las doctrinas de Pitágoras, que comenzaron con el misticismo aritmético, influyeron sobre toda la filosofía y matemática siguiente con mayor profundidad de lo que generalmente se cree. Los números eran inmutables y eternos, como los astros celestes; los números eran inteligibles: la ciencia de los números era la llave del Universo.*” Russell, B. (1903) *Los principios de las matemáticas*. p.12. Traducción Juan Carlos Grimberg. Espasa-Calpe. Madrid, 1983.

*religioso- tuvieron clara conciencia de que por medio de los números habían logrado penetrar en la esencia de un orden divino del Universo.*”<sup>1239</sup>.

### **III.IV. Cosmologías y astronomía planetaria.**

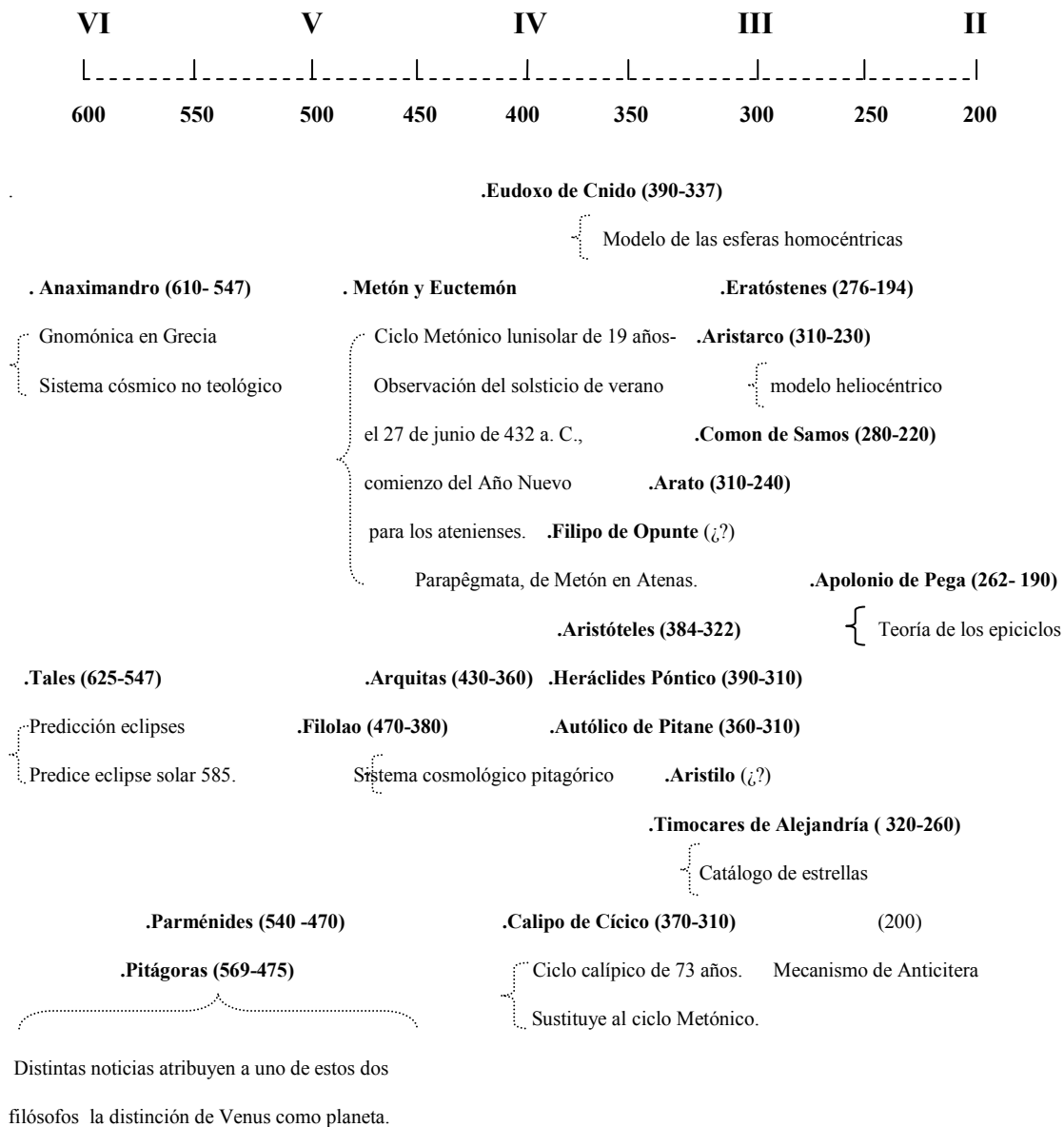
Si prestamos atención a un eje cronológico que abarque desde el siglo VI a. C., siglo en que se nos dice que aparece la filosofía helena, hasta el siglo II a. C., y en el cual indiquemos los nombres y fechas de los astrónomos que la antigua Grecia dio al mundo, veremos que muchos de ellos son filósofos. Si, además, a estos datos añadimos otros respecto a las teorías y observaciones astronómicas, así como, a los aparatos y registros que se van utilizando y desarrollando en el ámbito temporal indicado, veremos cómo queda latente un desarrollo y sofisticación de la astronomía verdaderamente excelente. Así, la cosmología especulativa, de seguro, va siendo modificada a tenor de los hallazgos astronómicos, cuestión que puede ser contemplada mediante el estudio de las cosmologías distintas y variadas que este período de la historia de la Grecia antigua conocerá. Desde el sistema de Anaximandro, al sistema cósmico pitagórico, y su armonía de la esferas, desde el *Timeo* de Platón, o la cabalgata de los dioses en el discurso dedicado a Urania en el *Fedro*, al sistema aristotélico, de la Academia al Liceo, de los milesios a los eleatas, a los atomistas, del calendario lunisolar medido en ciclos de 19 años, caso del de Metón<sup>1240</sup>, al de un ciclo de 73 años, caso del de Calipo de Cícico, del catálogo de estrellas de Aristilo y de Timocares de Alejandría, lo cosmológico y lo astronómico forman parte de lo filosófico. Lo mismo podríamos decir del gnomon, de las reglas, rectas y curvas, las cuerdas de medida, el compás, o el mecanismo de Anticitera, pues, mucho de lo práctico de esta tecnología, pensamos, se ha nutrido y ha nutrido a la filosofía.

---

<sup>1239</sup> Spengler, O. (1918) *La decadencia de Occidente*. I. *El sentido de los números*. p. 160. Traducción Manuel García Morente. Austral. Madrid, 1988.

<sup>1240</sup> Cfr. *supra* pp. 234-235, y, notas: 552, 552, 553 y 556.

**Figura 97: Eje cronológico de las astrónomos griegos del siglo VI al III a. C**



Como queda manifiesto en el eje cronológico anterior, el siglo VI a. C. representa el surgir de la astronomía helena de la mano de Tales y Anaximandro, dos filósofos presocráticos de Mileto, dos filósofos jonios; el primero, en el año 585, predice un eclipse, y el segundo, elabora el primer modelo cosmogónico donde lo geométrico-matemático sustituye la cosmología de las distintas tradiciones míticas y religiosas, esto es, sustituye a los dioses. Pero los sustituye no con otro logos religioso, sino con el logos geométrico. Para ello no sólo lo abstracto sirvió para cambiar la cosmovisión, sino

que sin la observación, constatación y registración de los fenómenos celestes sería del todo impensable pensar en el desarrollo de la astronomía que estamos comentando. Así, Anaximandro con su modelo cosmológico, sumados a su fama de ser el introductor de la gnomónica en la Hélade, con la cual la capacidad de medir el año, los días y los meses se vuelve cada vez más exacta, se constituye como el primer filósofo con una visión e inclinación astronómica, podríamos decir, más completa. De hecho, posiblemente al milesio le sería difícil, por no decir impensable, separar lo astronómico de la investigación de la φύσις, esto es, de la filosofía. Por otro lado, a dos filósofos itálicos, el samio Pitágoras y al eleata Parménides se les asocia con el descubrimiento de que la estrella vespertina y la matutina, en realidad, es el mismo cuerpo celeste: el planeta Venus. De la escuela pitagórica, en el siglo V a. C., filósofos como Filolao y Arquitas desarrollaran la cosmología y la astronomía pitagórica. Por otro lado, en ese mismo siglo, Metón y Eutecmón de Atenas harán que la astronomía observacional pueda presentar sistemas cíclicos computacionales astronómicos donde el tiempo solar y el lunar estén en sincronía.

De Metón conservamos una curiosa y breve caricatura en las *Aves*<sup>1241</sup> de Aristófanes. En ella se nos presenta al astrónomo, más bien como geómetra; se le representa sobre unos coturnos (quizá resaltando cómicamente cierta presunción en el personaje, o en el arquetipo que éste representa, no olvidemos que este calzado está asociado en la Tragedia ática con la solemnidad y la prestancia<sup>1242</sup>) y “armado” con un

---

<sup>1241</sup> Aristófanes, *Aves*, 990-1019.

<sup>1242</sup> Como el personaje de Metón en la comedia *Aves* es representado en el vestir, como denota el hecho que calce coturnos, algo pomposo y, quizás, afectado, y teniendo en cuenta que el Metón de Aristófanes más que un astrónomo se nos presenta como un geómetra y un arquitecto, bien pudiera ser que la persona real que inspira las características del Metón aristofánico sea Hipódamo de Samos. En el libro II, capítulo V, de *Política* Aristóteles nos describe a Hipódamo de la siguiente manera: “*Hipódamo de Mileto hijo de Eurifón, inventor de la división de las ciudades en calles que aplicó al Pireo, y que por otra parte mostraba en su manera de vivir una excesiva vanidad, complaciéndose en arrostrar la opinión pública que le censuraba por la compostura de su cabellera y la elegancia de su vestido, usando lo mismo en verano que en invierno trajes a la vez ligeros y de abrigo, hombre que tenía la pretensión de no ignorar*

compás y unas reglas, curva y recta. Esta caricaturización de Metón, el cual, en el corto espacio que abarca su presencia en la comedia, representa, entre otros modelos, el tipo de persona/personaje que copaban la Atenas que se les hacía insoportable a los personajes principales de la comedia, éstos son, Pistetero y Evélpides. Esta retahíla de indeseables personajes que pasamos a listar, sin respetar su orden de aparición en la trama, son: un hierofante, un poeta, un pregonero de oráculos, un parricida, otro poeta, en este caso histórico, se trata de Cinesias poeta ditirámico, un sicofanta y Metón, el geómetra que se propone como arquitecto para la nueva ciudad de los pájaros y de los dos atenienses desencantados, la sin par “Nefelococigia”, la ciudad de las nubes y los cucos, “frontera poderosa para hombres y dioses”.

El breve momento cómico de Metón no tiene desperdicio, ni en lo cómico ni en la materia informativa que podemos sonsacar para los intereses actuales de nuestro estudio. Se presenta Metón ante Pistetero, la cabeza pensante y líder, por voluntad de las buenas aves, del “nuevo orden del mundo”, respondiendo a la interpelación del para qué de su presencia allá, contestando que ha venido para medir el aire y dividirlo en parcelas; a convertir el círculo en cuadrado. De hecho, Metón dice: *“Tomaré las medidas usando una regla recta, par que el círculo se te convierta en un cuadrado. Y en medio, el ágora, a cuyo centro conducirían caminos rectos: como si ese espacio fuera una estrella circular de la que surgen brillando rayos rectos por doquier.”*<sup>1243</sup>. Como sabemos la “Ciudad de las nubes y los cucos” es una ciudad que no tiene firme alguno, de hecho, los ladrillos de sus inmensas murallas son de puro aire, hete aquí uno de los recursos cómicos del cuadro de circunstancias cómicas de la comedia en cuestión, ahora bien, lo que nos interesa sobremanera de este fragmento son las siguientes palabras de Metón: *“Y en medio, el ágora, a cuyo centro conducirán caminos rectos: como si ese*

---

*nada de cuanto existía en la naturaleza,(...)”* Aristóteles, *Política*. traducción de Patricio de Azcarate. Medina y Navarro. Madrid, 1874-1875.

<sup>1243</sup> Aristófanes, *Aves*, 1004-1007. p. 409. Traducción de Luís M. Macía Aparicio. Gredos. Madrid, 2007.

*espacio fuera una estrella circular de la que surgen brillando rayos rectos por doquier.*”. Si se tratara de una representación de un plan urbanístico, a la manera del milesio y pitagórico Hipódamo, sin duda, podríamos reconocer un plan de ordenación de la imaginaria ciudad, sin embargo, Aristófanes presenta una disposición radial, y no lineal o en retícula, como correspondería al urbanista milesio; quizás se trate meramente de un elemento cómico basado en la contraposición de imágenes. Mas, de dónde saca, nuestro comediógrafo, tal peculiar disposición de la ciudad que proyecta el personaje cómico Metón, donde al ágora tiene forma de estrella. Una respuesta fácil y para nada discutible, sería responder, sin más, que le surge de su imaginación de artista. Tenemos en la literatura griega otra ciudad dispuesta de manera circular con arranque en un centro, aunque bastante posterior a *Aves*, pues el escritor al que nos referimos contaba aproximadamente trece o catorce años cuando la comedia aristofánica que comentamos se alzó con el segundo premio en las Grandes Dionisias del año 414 a. C., nos referimos a la ciudad de los atlantes que Platón describe en *Critias* 115d-117e. En el mismo diálogo platónico, *Critias* 118c-e, también hallamos una división en cuadrilátero rectangular de la llanura Atlante. Por tanto, podemos afirmar que es en esta comedia de Aristófanes donde hallamos el primer diseño urbano circular en la literatura helena.

Ahora bien, más allá de la originalidad de tal plan de disposición de la ciudad, nosotros quisiéramos sugerir que, posiblemente, en la descripción del ágora que proyecta Metón para la ciudad de las nubes y los cucos, podemos intuir algo de la apariencia o forma que quizás tuviera el *parapêgmata* que Metón construyó e ideó para poder medir y marcar su ciclo metónico, también llamado “número áureo”. Recordemos las palabras del Metón aristofánico: “(...) *Y en medio, el ágora, a cuyo centro conducirían caminos rectos: como si ese espacio fuera una estrella circular de*

*la que surgen brillando rayos rectos por doquier.*”<sup>1244</sup>; atendiendo a éstas, bien pudiera ser que la peculiar forma del ágora del Metón de *Aves* esté inspirada en la forma del marcador astronómico que Metón erigió en Atenas, a saber, “ (...) *una estrella circular de la que surgen brillando rayos rectos por doquier.*” Cuando se nos habla de una estrella circular de la que surgen brillando rayos rectos por doquier como centro del aéreo ágora de la ciudad de las aves, como ya hemos señalado, posiblemente se nos esté dando cierta descripción del marcador de Metón<sup>1245</sup>, sabemos, además, que el “número áureo”<sup>1246</sup> era el año en curso que era medido de los diez y nueve años del ciclo metónico, marcado con letras de oro que quedaba fijado en una columna del templo de Atenas, el Partenón. De hecho, creemos que es precisamente el modelo del marcador astronómico de Metón lo que le sirve a Aristófanes para “idear” una ciudad dispuesta de manera radial, con un ágora tan peculiar.

Así, volviendo al marcador de Metón, éste debía proporcionar los siguientes datos: diez y nueve marcas, que son los diez y nueve años del ciclo, quizás los rayos que surgen brillando por doquier en la estrella de la comedia de Aristófanes podrían ser la representación de aquéllos; de estos diez y nueve rayos, 12 rayos, que representan doce años de 12 meses de 29 y 30 días, y otros siete rayos, que representan 7 años de 13 meses, se trata de años con mes embolístico, sabemos que los años con mes embolístico en el ciclo de Metón, correspondían a los años segundo, quinto, octavo, décimo, décimo tercero, décimo sexto y décimo octavo (claramente relacionados a una progresión aritmética). Así, el ciclo metónico consta de 110 meses de 29 días y 125 meses de 30 días, esto es, 235 meses lunares, o, lo que es lo mismo, 6940 días. Si comparamos este número de días del ciclo metónico con los días que albergan diez y nueve años según el calendario egipcio del que nos hablaba Heródoto, que en esencia, a excepción del

---

<sup>1244</sup> *Ibid.* 1006-1009.

<sup>1245</sup> Toomer, G. J. *Dictionary of Scientific Biography*. “Meton.” 9:337-40.

<sup>1246</sup> Cfr. *supra* nota 1236.

decimal, la misma añada que nos refería Platón en el libro VIII de *Leyes*, resulta que hablamos de 6935 días, y si hiláramos más fino y contáramos los días que tienen diez y nueve años trópicos, de los cuales cada año tiene 365,5 días, resulta, entonces, que tenemos 6944,5 días. Sin duda, el ciclo de los diez y nueve años lunares de Metón se acerca bastante al computo de días de los diez y nueve años trópicos. Por ende, el objetivo del ciclo metónico de hacer sincrónicos el calendario solar con el lunar, sin duda, es harto acertado. Mas volviendo a la hipotética recreación del marcador del ciclo de Metón, teniendo en cuenta los datos que son barajados en tal cómputo, así como, la descripción de Aristófanes podríamos representar<sup>1247</sup> el siguiente esquema, en el cual no vamos a fijar un año de comienzo para el ciclo, aun a sabiendas que el calendario de Metón se comenzó a usar el 27 de junio del año 431 a. C. (lo que nos permitiría realizar un calendario, al menos, hasta el 412 a. C, y así hasta el 330, año en que se dejó de usar, substituido por el ciclo calípico).

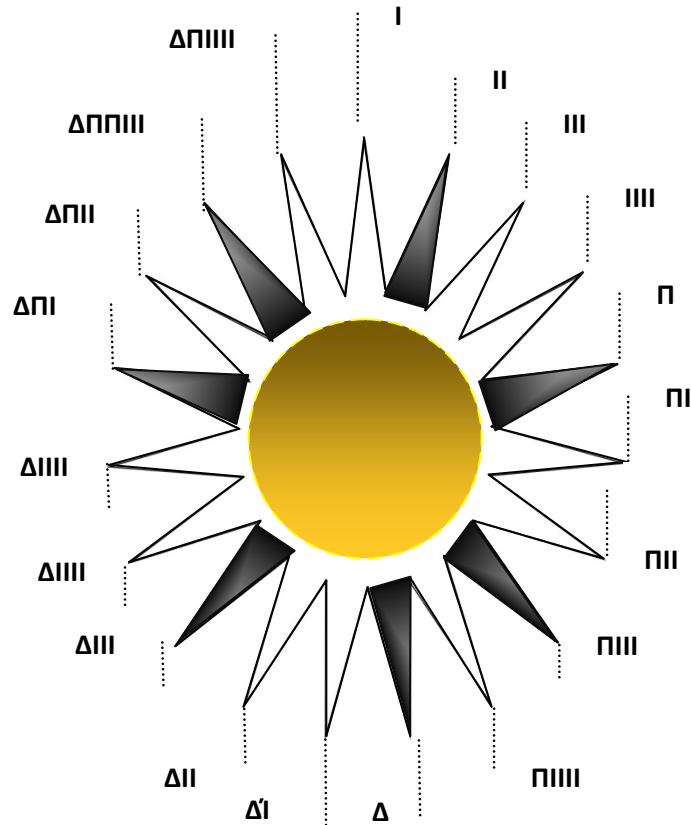
Así, en esa forma de la que nos hablaba el Metón aristofánico, “(...) *una estrella circular de la que surgen brillando rayos rectos por doquier.*”, podemos representar el ciclo de Metón, el ciclo de 19 años. Las puntas de la estrella aparecerán señaladas con el sistema numérico ático, o acrofónico, vigente hasta el siglo IV a. C., momento a partir del cual fue sustituido por el sistema numérico jónico; los rayos coloreados en tono oscuro son los años con mes embolístico, esto es, de 13 meses cada uno, éstos son, según el orden del ciclo de Metón, los años: 2º; 5º; 8º; 10º; 13º; 16º; 18º (II; Π; ΠΙΙΙ; Δ; ΔΙΙΙ; ΔΠΙΙ; ΔΠΙΙΙ). Todos los demás años, en tono blanco, son de doce meses cada uno. Cada año tenía su correspondiente numeración, y el año en curso del ciclo era destacado en números de oro en una columna del Partenón, para conocimiento público.

---

<sup>1247</sup> El gran astrónomo persa Al-Biruni, entre el siglo IX y X de nuestra era, ya recreó el ciclo metónico mediante dos tipos de gráficos el uno circular, y, el otro, utilizando diez y nueve triángulos pitagóricos. Cfr. Sachau, C. E. *Al Biruni: Chronologie orientalischer Völker von Alberuni. Herausgegeben.* Brockhaus. Leipzig, 1878.



**Figura 98**<sup>1248</sup>:



Será bueno recordar el texto de Diodoro sículo que sirvió, en nuestro estudio anterior sobre los Hiperbóreos, el “Baile de los Astros”, Stonehenge y la religión apolínea, como principal vector de estudio, a saber: *“Se dice también que el dios se presenta en la isla cada diecinueve años, en los cuales se llevan a término los rÉposicionamientos de los astros; y, por eso, el tiempo de diecinueve años se denomina “año de Metón” por los griegos. Y, durante esa manifestación, el dios toca la cítara y baila continuamente por las noches desde el equinoccio primaveral hasta la salida de la Pléyade, alegrándose por sus propios éxitos.”*<sup>1249</sup>. Si comparamos<sup>1250</sup> la estrella que proponemos como hipotética forma del calendario de Metón con las diez y nueve

<sup>1248</sup> **Figura 98:** recreación de la posible forma del parapégmata de Metón, siguiendo la descripción del ágora imaginario que proyecta el personaje de Metón para la “Nefelococigia” de la Aves de Aristófanes, 1004-1007. Realización de Jordi Guzmán Piferrer y Abraham Pérez.  
<sup>1249</sup> Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*, II, 47, 6. p. 400. Traducción de Francisco Parreu Alasà. Gredos. Madrid, 2001.  
<sup>1250</sup> Cfr. *supra* pp. 298-299.

piedras de riolita que forman la Herradura de piedras azules<sup>1251</sup> del templo circular megalítico de Stonehenge, y tenemos en cuenta lo estudiado y analizado *supra* (caso de los Sombreros-Calendarios de oro, la repetición de los eclipses como forma de medir el tiempo<sup>1252</sup>, el viaje de Apolo desde Delfos a un templo circular cada diez y nueve años para participar del “Baile de los astros), así como lo que estamos tratando en esta sección dedicada a la astronomía helena antigua, podremos intuir y considerar que aquello que denominamos como “ciclo metónico” ya era conocido y observado en el Neolítico en la Europa Occidental<sup>1253</sup>.

Para acabar con nuestro análisis del personaje de Metón en *Aves* de Aristófanes, quisiéramos reparar, una vez más, en que nuestro astrónomo es presentado como geómetra, como mensurador. El astrónomo observacional que era Metón era, de hecho, un “*cronomensurador*”, pero, además, para realizar el trazado y disposición de la estrella de diez y nueve puntas, sin duda, es menester el trazado de un polígono de diez y nueve lados y diez y nueve vértices iguales inscrito en una circunferencia, éste es, un eneadecágono regular. Al que se puede llegar gracias al denominado segundo teorema de Tales, en el que una de las propiedades de los punto cocíclicos, así como la aplicación de los ángulos inscritos dentro de una circunferencia, nos permiten realizar una polígono de N lados en una circunferencia dada. Pensamos que este matiz del personaje geómetra-arquitecto, que parece iría más acorde con Hipódamo de Mileto, vertido sobre un astrónomo, de manera general nos muestra que en el ideario colectivo de los atenienses que contemplaban la comedia de Aristófanes dichos saberes estaban correlacionados, y lo estaban en sus técnicas y en sus métodos, la diferencia, si es que

---

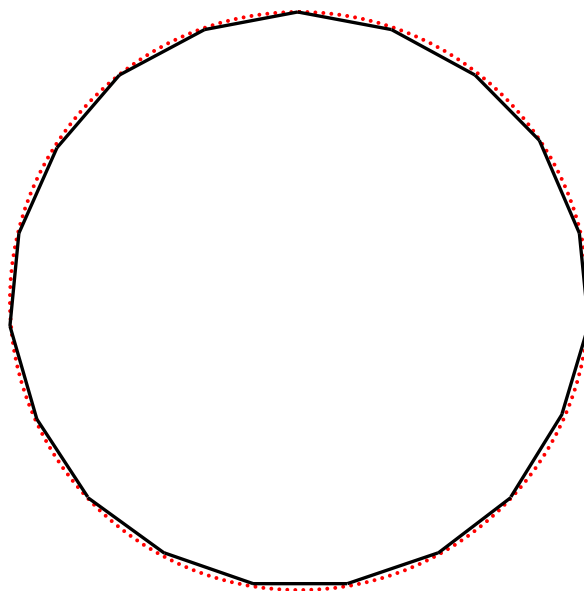
<sup>1251</sup> Cfr. *supra* Figura 51, nota 681.

<sup>1252</sup> Plinio el Viejo nos recoge está antiquísima información en época del emperador Tito; dice el caballero ecuestre: “*Es cosa comprobada que los eclipses se repiten en los respectivos globos a los doscientos veintitrés meses, (...)*” Plinio el Viejo, *Historia Natural*, II, 13, 56. Traducción y notas de Antonio Fontan. Planeta. Barcelona, 1995.

<sup>1253</sup> Como también por antigüedad, como hemos estudiado, Stonehenge es el primer “monumento” donde hallamos la utilización práctica del triángulo de Pitágoras.

en verdad se puede trazar alguna, radica en la utilidad y practicabilidad que se les daba a tales conocimientos<sup>1254</sup>.

**Figura 99**<sup>1255</sup>:



Mas, entre el ciclo metónico, s. V a. C. y el sistema cosmológico de Anaximandro, siglo VI a. C., hallamos dos filósofos que presentaron influyentes tesis cosmológicas de carácter especulativo, nos referimos a Pitágoras y a Parménides; como del filósofo samio y su escuela trataremos con profundidad en la segunda sección de esta tesis, vamos, pues, a centrarnos en la cosmología de Parménides, así como, a posteriori, en la noticia sobre el planeta Venus que se atribuye a ambos filósofos. Así, despidiéndonos, cariñosamente, de Metón a la manera de Aristófanes: “¡Lárgate a otra parte y mídete tú mismo!”<sup>1256</sup>, nos adentramos en la visión del cosmos del eleata, o, quizás, mejor expresado, la visión del cosmos que el eleata expresa en una parte de su poema.

---

<sup>1254</sup> Cfr. *supra* nota 896.

<sup>1255</sup> **Figura 99:** Eneadecágono. Realización propia.

<sup>1256</sup> Aristófanes, *Aves*, 1020. p. 410. Traducción de Luís M. Macía Aparicio. Gredos. Madrid, 2007.

### III.V. La cosmología del “padre” Parménides.

Nos hallamos ante un pensador, Parménides, que expresa su filosofía en un poema; en una parte de éste, conocida como: “Vía de la Verdad”<sup>1257</sup>, podemos ver una polémica de talante cosmológico y metafísico vertida por el eleata que se “enfrenta” con su pensamiento contra la filosofía de los jonios, así como *versus* la de los pitagóricos. Parménides quiere comprender el mundo, pero no de manera seccionada mediante variadas alteraciones e instancias impugnativas (gradaciones del Ser) unas de otras afectadas por el tiempo, que propenden a lo múltiple, lo engendrado o lo perecedero. El cosmos que comprende Parménides es uno, y no dual, como para alguno de los milesios<sup>1258</sup>, no engendrado e imperecedero (estas dos últimas propiedades del cosmos de Parménides son iguales a las propiedades del *ápeiron* de Anaximandro); esta opinión, según la tradición doxográfica<sup>1259</sup> no era nueva, Jenófanes<sup>1260</sup> ya la preveía<sup>1261</sup>,

---

<sup>1257</sup> “De la lectura pormenorizada de la “Vía de la Verdad” surge una visión del universo harto curiosa y contraria al sentido común y a la observación; a saber, que la realidad (estoy absolutamente convencido de que Parménides pensaba en la realidad y en el cosmos cuando hablaba del ser y sus signos) es indivisible, inmóvil, semejante a una esfera, en la que no cabe ni el tiempo ni el vacío ni la pluralidad. ¡Pero el universo que se nos muestra a los sentidos no es así! ¿Cómo pudo llegar Parménides a ofrecernos una visión tal de la realidad?”. Alegre Gorri, A. (1985) *Estudios sobre los presocráticos*. II. *Parménides el reto de pensar el Ser. Reconstrucción*. p.48. Anthropos. Barcelona, 1990.

<sup>1258</sup> “Como dual era la descripción del cosmos, dualidad del *ápeiron-arjé* y de las cualificaciones de él surgidas (Anaximandro y otros), lo cual planteaba, a todos los niveles, la diferenciación y necesidad de conciliación o, cuando menos, de explicación entre lo uno y lo múltiple.”. *Ibid.* p.49.

<sup>1259</sup> Cfr. Aecio, II 1, 2; II 4, 11. Hipól., I 11,1.

<sup>1260</sup> Dice sobre Jenófanes Eggers Lan: “El caso de Jenófanes es muy particular dentro de la historia del pensamiento griego. Ya Burnet, (...), declara que “Jenófanes no fue filósofo, al menos más que Epicarmo”, y Cherniss, en un artículo de 1951 (“The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy”, (...)), decía que se trataba de “un poeta y rapsoda, que ha llegado a figurar por error en la historia de la filosofía griega” (...); Guthrie, en cambio, le abre de par en par las puertas de su prestigiosa historia de la filosofía griega: “Es un poeta, el único cuyos escritos genuinos hallan lugar tanto entre los Filósofos Presocráticos de Diels como en la Antología Lírica de Diehl” (...). Los filósofos presocráticos. *Jenófanes. Introducción*. p. 265. Traducción y notas de C. Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1978.

<sup>1261</sup> “(...) para Jenófanes el cosmos era un cuerpo esférico, vivo, consciente y divino, la causa de sus propios movimientos internos y del cambio. Él se mantenía en la tradición jonia. Anaximandro había enseñado ya que la materia del universo era viva y divina. Pero, mientras Anaximandro estaba pensando en una masa indefinida de materia de la cual y en la cual el cosmos se originó, Jenófanes insistió en que el mismo cosmos era la divinidad y, por ello, no tenía principio ni disolución, sino que era eterno, esto le dio unidad en un sentido nuevo y más absoluto que él mismo consideró importante (“Dios es uno”) y que, a los ojos de Platón y Aristóteles, justificó una concepción de él como padre espiritual de los eleáticos, cuya contribución a la filosofía consistió en una negación estricta de toda pluralidad. Probablemente su “unificación” de las cosas llegó incluso un poco más lejos. Él no fue exclusivamente, y ni siquiera primariamente, un filósofo de la naturaleza, de acuerdo con Teofrasto, y con toda seguridad

aunque según alguna fuente no de la misma manera<sup>1262</sup>, señala al respecto Pseudo Plutarco<sup>1263</sup>: “*Parménides el eleata, amigo de Jenófanes, por un lado proclamó a su vez las opiniones de éste, por otro sostuvo la posición contraria. En efecto, declaró que el universo es eterno e inmóvil, según la verdad de las cosas, y que es “único”, solo en su género, imperturbable e inengendrado*”... *Pero dice que si, junto al ente, existe algo, esto no es ente; y el no-ente no es en absoluto. Así, pues, deja al ente inengendrado.*”

Parménides es el filósofo del Ser Uno<sup>1264</sup>, eterno, homogéneo y limitado<sup>1265</sup>.

Sin embargo, vamos a centrarnos, acorde con los intereses actuales de nuestro estudio, en la segunda parte del poema del eleata, aquel que trata sobre las “opiniones/creencias de los hombres”; opiniones engañosas, sí, pero, a la vez, capaces

---

*tampoco un lógico como Parménides. Fue un poeta que tomó en serio la función didáctica de la poesía. Lo que le causó impresión fue que, si el hiloísmo jonio, o algo semejante, era correcto, demostraba la falsedad de la teología homérica; y, puesto que las lecciones de esta teología eran moralmente indeseables, suministró la base intelectual para una lección de la que la humanidad se hallaba muy necesitada; debía evidenciarse que su concepción de la divinidad era totalmente indigna.”. Guthrie, W. K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. VI. *Jenófanes*. 6. *Teología constructiva*. p. 361. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 1984*

<sup>1262</sup> “*La sua dottrina è anzi una fisica ne senso antico e più ampio della parola, e in quanto si discosta anche da altre teorie puramente fisiche, questo suo carattere risulta, se la confrontiamo con le astrarre proposizioni di Parmenide, sempre in modo tanto evidente, che non senza ragione la si è designata come la transizione fra la ricerca ionica e la compiuta dottrina eleatica del puro essere. Senofone stesso, secondo Teofrasto, era un discepolo di Anassimandro, e non c’è nulla che c’impedisca di ammettere che appunto da lui sia stato stimolato a riflettere sull’essenza dei principi del mondo.*”. Zeller, E. – Mondolfo, R. (1892) *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*. Sezione II.- *Senofane*. 9. *Carattere della sua dottrina*. p. 159. Traduzione di Rodolfo Mondolfo. La nuova Italia. Firenze, 1967.

<sup>1263</sup> *Los filósofos presocráticos. Parménides*. III. *El universo y la realidad*. a) *El cosmos: uno, ingendrado e imperecedero*. 890 (28 a 22) Ps. Plut., 5. p. 425. Traducción y notas de C. Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1978.

<sup>1264</sup> “*Las premisas de Parménides establecen de una forma más abstracta la primera suposición común a todos sus predecesores, milesios o pitagóricos: en último lugar, existe un Ser Uno. Su pensamiento se desarrolla a partir de este concepto abstractivo, intentando averiguar cuáles atributos pueden pertenecer lógicamente a un ser que es uno y cuáles no. Al mismo tiempo, este Ser Uno no es una mera abstracción; resulta ser una sustancia única, continua y homogénea que llena la totalidad del espacio.*”. Conford, F. M. (1939) *Platón y Parménides*. 2. *La Vía de la Verdad de Parménides*. pp.72-73. Traducción de Francisco Giménez García. Visor. Madrid, 1999.

<sup>1265</sup> Sobre el Ser Uno y sus atributos señala Gigon: “*Los atributos concretos son agrupados en tres principios: la eternidad, la homogeneidad y la limitación. (...) El ente es eterno porque no puede disolverse en la pluralidad del desarrollo temporal, en la pluralidad de pasado y futuro. Es homogéneo porque en su sustancia no manifiesta diferencia alguna, o sea, pluralidad de ninguna clase. La homogeneidad no es más que una forma de expresar la unidad. Asimismo, por fin, la misma limitación brota de la totalidad del ser, que es un todo y no deja nada fuera. En última instancia, pues, el ser es uno y no muchos.*”. Gigon, O. (1954) *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. XXVIII *Parménides*. p. 303. Traducción de Manuel Carrión Gútiérrez. Gredos. (1980)

de penetrarlo todo. Sin duda, la transición que hace el eleata en su poema<sup>1266</sup>, del “Discurso de la Verdad” al de las “Opiniones de los hombres”, para el estudioso del poema parmenídeo no resulta ciertamente una tarea nada fácil de emprender<sup>1267</sup>. Las opiniones de los mortales, como discurso contrapuesto al “Discurso de la verdad”, son presentadas como algo verosímil, engañoso, desordenado y confuso, pero penetrante y, por ende, no necesariamente falso<sup>1268</sup>. Así lo trasmite Simplicio<sup>1269</sup>, el cual señala que a pesar de la idiosincrasia conjetural y engañosa de “las opiniones de los hombres”, que ocupan la segunda parte del poema parmenídeo, éstas surgen de la inteligible verdad a través de lo sensible y de lo fenoménico, y es, precisamente, a partir de lo sensible y lo fenoménico que los hombres conjeturan lo verdaderamente inteligible, y que si bien se forman juicios sobre la verdad por indicios, observaciones y razonamientos engañosos, no por eso dejan de cumplir la condición de la penetrabilidad propia al singular

---

<sup>1266</sup> “Y también dentro de cada una de las dos secciones del poema se presentan problemas, que atañen sobre todo a la primera, ya que en cuanto a la segunda dependen en buena medida de lo que se haya resuelto sobre su sentido en el conjunto de la obra. Problemas gramaticales y estilísticos, como por eje, el relativo al sujeto de la forma verbal “es” que vemos repetidamente desde el fragmento hasta el 8. O problemas filosóficos de fondo, como los que de saber qué es este “Ser” o “Ente” o “Existente” (o, simplemente, “lo que es”) que hace por primera vez irrupción en la historia de la filosofía, y qué tiene que ver con el pensamiento de sus predecesores, y qué significan los distintos atributos y/o propiedades que se enumeran en el poema.”. *Los filósofos presocráticos*. p. 425. *Parménides. III. El universo y la realidad*. a) *El cosmos: uno, ingendrado e imperecedero*. pp. 403-404. Traducción y notas de C. Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1978.

<sup>1267</sup> “Entre los intérpretes modernos es opinión recibida que el poema de Parménides se dividía en dos partes principales (sin contar el proemio): una, la *Alétheia* o “vía de la verdad” acerca del Ser o de lo-que-es; la otra, sobre las opiniones o creencias de los mortales, que se ha dado en llamar la *Dóxa* o “vía de la opinión”, y que incluía un elaborado sistema de doctrinas cosmológicas, cosmogónicas, astronómicas y biológicas, de las cuales sólo se han conservado unos pocos fragmentos literales y escasas y confusas noticias en otros autores. El sentido preciso de esa segunda parte del poema y su relación con la primera han venido siendo, desde hace más de un siglo, materia de interminable controversia entre los estudiosos.”. Bredlow, L.A. (2013) *Parménides científico y las opiniones de los mortales (Apuntes para una nueva interpretación)* *Méthexis, Revista internazionale di filosofia antica* XXVI, p.5. Academia, 2013. pp.5-22.

<sup>1268</sup> “Lo que él presenta son “opiniones de los mortales” no sólo seguramente ajenas, sino también las propias, en cuanto a ellas no reposan sobre el fundamento inquebrantable de una presunta necesidad de pensamiento. Al presentarla al lector le advierte al mismo tiempo que no le conceda credulidad absoluta, hablando de la “estructura engañosa” de su exposición y calificando su correspondiente teoría del “plausible” o “aceptable”, en oposición a la “verdadera fuerza de la convicción” del conocimiento fundado en los conceptos o la razón.”. Gomperz, Th. (1896) *Pensadores griegos II. Parménides*. p. 224. Traducción de Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000

<sup>1269</sup> Simplicio, *Física* 39,10-12.

pensamiento humano. Aristóteles<sup>1270</sup> señala que Parménides a pesar de considerar la existencia única del Ser, mediante el pensamiento, tuvo que considerar lo fenoménico y la multiplicidad, debido a los sentidos. Así, parece que la primera parte del poema del eleata aborda el Ser acorde a la razón, y, la segunda parte del poema se centra en el Ser de acuerdo a las sensaciones. Plutarco nos dice que Parménides realizó un sistema, u orden, por el cual mediante la consideración de dos principios esenciales de orden cosmológico, en apariencia antagónicos, luz y oscuridad<sup>1271</sup>, todo lo sensible se manifiesta: la Tierra, el cielo, la Luna, el Sol, las constelaciones, etc. Recoge Simplicio: “*χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυλέος ἀτρεμῆς ἤτορ ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης. ἀλλ’ ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.*”<sup>1272</sup>.

Podemos señalar dos rasgos básicos en la cosmología del eleata; uno: que es, como también lo es su cosmogonía (de hecho, todo su poema/filosofía es una “revelación divina”), una “cosmología revelada”, pues, es la diosa quién instruye al “joven”. Por ende, se puede, y se debe, afirmar que existe un trasfondo religioso en el poema parmenídeo. Sin embargo, esta inclinación a lo sacro y venerable no está relacionado con la creencia dogmática, sino con la actitud religiosa<sup>1273</sup>, esto es, con una disposición a la verdad, a lo que verdaderamente es, por la cual la obligación de conciencia del filósofo, que es en esencia la virtud de cumplir con el saber y pensar lo verdadero, se alcanza con la dedicación, precisamente, a lo verdadero; esta alta meta de la verdad sustancial una se alcanza por la razón y no por la mera creencia, se logra por la

<sup>1270</sup> *Metafísica* A, 986 19-31.

<sup>1271</sup> Aristóteles dice que estas dos causas que propugnaba el eleata eran: lo Caliente y lo Frio. A su vez el Estagirita nos dice que lo Caliente y lo Frio eran la maneras de referir por parte de Parménides al Fuego y a la Tierra. *Ibid.*

<sup>1272</sup> Fr. I, 28-32, Simplicio, *de caelo* 557, 25.

<sup>1273</sup> Señala Conford, al que en esto seguimos, al respecto: “(...) *la investigación de la verdad es comparable una actividad religiosa, la verdad que descubre no está animada por una creencia religiosa. Nunca llama “dios” a su Ser Uno. Parménides es una curiosa mezcla de profeta y lógico.*” Conford, F. M. (1939) *Platón y Parménides. 2. La Vía de la Verdad de Parménides.* p.72. Traducción de Francisco Giménez García. Visor. Madrid, 1999.

inteligencia lógica abstractiva antes que por los sentidos, la sensación o la representación, esto es, antes que por la *δοξα*<sup>1274</sup>. Además, Parménides sigue la tradición poética<sup>1275</sup> de Homero y Hesíodo, ambos poetas “inspirados por las Musas”. De hecho, el poema, de estilo didáctico-épico, del eleata está escrito en versos hexámetros, y la lengua poética que eligió el filósofo fue el dialecto homérico. Así que esta “revelación” bien pudiera ser un mero artificio poético-literario (quizás en respuesta a la prosa de Anaximandro) con mimbres religioso; mera alegoría. Aunque a falta de demostración de lo anterior, también hay que considerar lo contrario, esto es, que la fuerza mística y sagrada del mensaje de Parménides esté vinculada, desde una posición filosófica, con lo teológico en mayúsculas, sin más. No olvidemos que Platón considera, como hace con Hesíodo, al eleata, aparte de “padre”<sup>1276</sup>, como un hacedor de teogonía<sup>1277</sup>.

El poema de Parménides (que no conservamos en su integridad) refiere una experiencia místico-religiosa<sup>1278</sup> cuya doble esencia, didáctica y crítica, es filosófica<sup>1279</sup>.

---

<sup>1274</sup> Sobre la palabra helena “Doxa” dice algo verdaderamente interesante e importante para comprender a Parménides, e incluso, añadimos nosotros, a Platón y su “Símil de la Caverna”, Gomperz, dice el filósofo checo: “(...) la palabra griega que tuvimos que traducir por “Doxa”, la que, sin embargo, está irisada de múltiples matices de concepto, porque significa tanto la percepción sensorial (lo que aparece al hombre) como la representación, el punto de vista, la opinión (lo que le parece ser verdad). Hablar de verdad, subjetiva o relativa y tratar de ella con firme seguridad no le fue posible, pues, al eleata debido a los hábitos de pensamiento y de lenguaje de su época.” Gomperz, Th. (1896) *Pensadores griegos II. Parménides*. p. 224. Traducción de Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000

<sup>1275</sup> “En la puesta en escena de su poema, Parménides sigue a la tradición apocalíptica: la verdad se la revela una diosa que le que le visita en una región que está más allá de las puertas del día y de la noche. Esta actitud no es nueva. Hesíodo afirmaba que le habían enseñado las Musas del Helicón.” Conford, F. M. (1939) *Platón y Parménides. 2. La Vía de la Verdad de Parménides*. p.72. Traducción de Francisco Giménez García. Visor. Madrid, 1999.

<sup>1276</sup> Cfr. *Sofista*, 241d. Cfr. *infra* nota 1382.

<sup>1277</sup> Cfr. *Banquete*, 195c.

<sup>1278</sup> A tenor del proemio del poema parmenídeo señala Thomson: “Este pasaje no debiera ser considerado como una alegoría, sino más bien como una explicación de una experiencia religiosa que había adquirido la forma tradicional de iniciación mística; Parménides, en su carácter de pitagórico, conocía los deberes de una sociedad secreta que era al mismo tiempo religiosa y científica.” Thomson, G. (1975) *Los primeros filósofos*. p. 333. Siglo XXI. Buenos Aires.

<sup>1279</sup> “Para comprender la doctrina de Parménides hay que considerar las siguientes variables:

- 1) Las anteriores reflexiones en torno al cosmos, sobre las que Parménides incide correctiva y críticamente.
- 2) Las críticas al dualismo de los pitagóricos.
- 3) Las influencias religiosas.
- 4) La situación del lenguaje y la gramática.
- 5) La mezcla entre lo formal y lo material.



Esta experiencia mística y filosófica se enmarca, presumiblemente, en una catábasis de clara reminiscencia órfica<sup>1280</sup>. Jenófanes y los pitagóricos, elementos formativos y educadores del eleata, están estrechamente vinculados con lo religioso. De hecho, cuando hablamos y pensamos sobre la filosofía de éstos, referimos y reflexionamos también sobre religión. El otro de los sustentos básicos que podemos advertir sobre la cosmología del eleata<sup>1281</sup> es que ésta, dejando de lado, por supuesto, la cosmología pitagórica, la cual en el comienzo de la secta<sup>1282</sup>, como casi todo en ella, es de difícil penetración por la oscuridad que envuelve sus orígenes, resulta una de las más remotas teorías helenas sobre el universo y su estructuración, por supuesto, junto a la cosmología de Anaximandro. Así, en la sistematización y estructuración que plantea el eleata, según la tradición doxográfica, podemos hallar ideas como la esfericidad de la Tierra<sup>1283</sup>, la proveniencia solar de la luz lunar<sup>1284</sup>, la diferenciación de cinco zonas climáticas en la esfera terrestre<sup>1285</sup> y la identificación de Venus con el lucero vespertino y el del alba<sup>1286</sup>.

---

6) *Las reflexiones en torno a la ley y los caminos múltiples hacia la abstracción.*”.

Alegre Gorri, A. (1985) *Estudio sobre los presocráticos. II. Parménides. El reto de pensar el Ser. Reconstrucción*. p. 48. Anthropos. Barcelona, 1990.

<sup>1280</sup> “A partir del siglo VI pueden haber abundando los poemas del tipo del descenso de Orfeo al mundo subterráneo. Esa actitud tradicional del poeta hacia su obra nos es un mero artificio estéril. Puede compararse a cuando Heráclito dice reproducir en su tratado a la Verdad que permanece para siempre.”. Conford, F. M. (1939) *Platón y Parménides. 2. La Vía de la Verdad de Parménides*. p.72. Traducción de Francisco Giménez García. Visor. Madrid, 1999.

<sup>1281</sup> “Con plena seguridad podemos considerar que conoció la forma esférica de la tierra, puesto que se dice que fue el primero que la proclamó en forma literaria, y que, de acuerdo con los primeros pitagóricos, no discutió todavía la ubicación central del globo terrestre en el Universo. Además desarrolló la doctrina de las distintas zonas inhabitables a causa del calor, porque lo inducían a error probablemente las falsas analogías de las zonas del cielo, las que transportó a la tierra, situada en el centro. Declaró que las diferentes regiones celestes, que llamaba “coronas”, se encerraban mutuamente sobre círculos concéntricos y que consistían en parte en “fuego puro”, en parte en mezclas del mismo con la sustancia oscura o terrestre. En la investigación de la naturaleza depende de las doctrinas de Anaximandro, en parte de los pitagóricos.”. Gomperz, Th. (1896) *Pensadores griegos II. Parménides*. p. 225. Traducción de Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000

<sup>1282</sup> En tanto escuela, pensamos que hemos de considerar la cosmología pitagórica contemporánea, y, también, algo anterior al eleata.

<sup>1283</sup> Cfr. Diógenes Laercio IX 21; VIII 48.

<sup>1284</sup> Cfr. Parménides B 14. Aecio II 26, 2. Plutarco, *De fac. lun.* 929a.

<sup>1285</sup> Cfr. Aecio III 11, 4. Estrabón I 49

<sup>1286</sup> Cfr. Aecio II 15, 4. Diógenes Laercio IX 23; VIII 14.

Es precisamente en un texto de Aecio donde hallamos, de manera única<sup>1287</sup>, el recuerdo del sistema y estructuración del mundo en sus vertientes cosmológica y cosmogónica, así como teogónica, del poema parmenídeo; vertientes, que en el caso de lo cosmológico<sup>1288</sup>, tal y como la tradición nos ha legado, ciertamente, no resultan del todo claras. Por otra parte, Aecio también presenta un sistema anillar (expresado: coronario) atribuido a Parménides, que varios autores han intentado reconstruir como si éste fuera la representación del elata, o bien de órbitas astrales, o bien como una esquematización del mundo conocido. Sin embargo, existen discrepancias al respecto, pues también hay autores que piensan y argumentan que tal sistema anillar, quizás, no es más que una estructuración cosmogónica de tipo arquetípico. Dice al respecto Bredlow: “(...) *nada en el texto de Aecio ni en el fragmento de Parménides nos indica que hayamos de entender las coronas como órbitas astrales ni buscar en ese esquema una representación del mundo que conocemos: el texto de las coronas (Dox. 335.4-16 = Vors. 224.3-9) de la cosmogonía (Dox. 335.16-22 = Vors. 224. 10-13) y la cosmología (Dox.335.22-336.3 = Vors. 224. 13-14), momentos que nada nos autoriza a confundir; de modo que lo más razonable es entender el sistema de las coronas, con Reindhart, como una construcción puramente cosmogónica o acaso como una “especie de arquetipo (Urtypus) que se repite en infinitas variaciones en el cosmos entero así como cada cosa particular.”*”<sup>1289</sup>.

<sup>1287</sup> “(...) el único texto que recapitula el conjunto del sistema del mundo parmenídeo, el fragmento de Aecio II 7,1 (Dox. 335.3-336.3=28 A 37 DK, Vors. I 224.3-14), se distingue claramente no sólo la cosmogonía (Dox.335.16-22=Vors. 224.10-13) de la cosmología u ordenación actual del mundo (Dox. 335.22-336.3=Vors. 224.13-14), sino que ambas aparecen nítidamente destacadas a su vez de la enigmática descripción del sistema de coronas o anillos (Dox. 335.4-16=Vors. 224.3-9), al que alude también el fragmento literal B12.” Bredlow, L. A.(2010) *Cosmología, cosmogonía y teogonía en el poema de Parménides. Introducción*. p. 278. *Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásica* (EM) LXXVIII, 2, julio-diciembre de 2010.

<sup>1288</sup> “Ma la nostre tradizioni sulle concezioni cosmologiche di Parmenide sono non solo lacunose, bensí anche in gran parte troppo difficili da meter d’accordo fra loro, perché sia possibile, partendo da esse, raggiungere una rappresentazione chiara e sicura del suo sistema astronomico.” Zeller, R.; Mondolfo; R. (1852) *La filosofía del grieci nel suo svilppo storico. Parte prima*. Vol. III. A cura di Giovanni Reale. p.273. *Sezione III-Parmenide. 5. La cosmología*. A nuova Italia. Florencia, 1997.

<sup>1289</sup> *Ibid.* p. 282-283.

El texto de Aecio (seguimos la traducción de Eggers Lan) dice: “*Parménides dice que hay anillos que se enroscan uno sobre el otro, unos compuestos de los sutil y otros de lo denso; y entre ellos hay otros mixtos, compuestos de luz y oscuridad. Y lo que lo rodea a todos es sólido como una muralla, bajo la cual hay un anillo ígneo; también sólido es lo que está más en el centro de todos, y a su vez ígneo el que está a su alrededor. Y el más central de todos los anillos mixtos es tanto (principio) como (causa) del movimiento y de la generación, a la cual denomina divinidad gobernante y portadora de las llaves, Dike y Necesidad. Y el aire se segrega de la tierra a causa de la violenta comprensión de ésta, que provoca la evaporación; el sol y la Vía láctea son exhalaciones del fuego, mientras la luna en una mezcla de ambos, esto es, del aire y del fuego. Y en lo más alto de todo está el éter circundante, colocado bajo el cual eso ígneo que denominamos fuego, y a su vez bajo éste las (regiones) que rodean la tierra.*”<sup>1290</sup> Vamos a mostrar tres reconstrucciones<sup>1291</sup> del sistema anillar de eleata que se identifican con elementos esenciales cosmológicos: la de Morrison, la de Bredlow y la de Areyh Finkelberg. Comencemos con la del filósofo israelí.

Finkelberg reconstruye el sistema coronario del eleata partiendo de la premisa de que el modelo del universo pitagórico<sup>1292</sup> es, en esencia, el modelo seguido por Parménides. Así, la esférica Tierra se ubica en el centro del sistema de anillos concéntricos, identificando a su vez los anillos ígneos con el éter, y, la diosa es

---

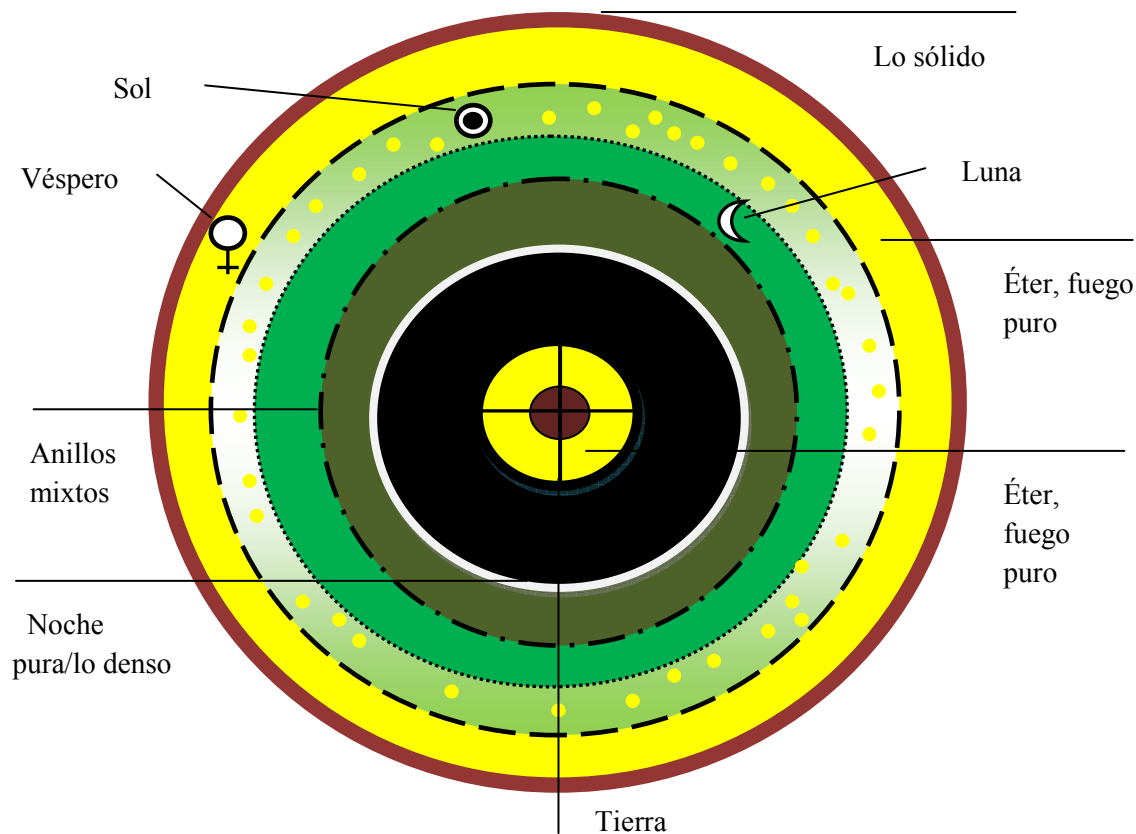
<sup>1290</sup> **1002** Aecio, II 7, 1 (28 A 37) *Los filósofos presocráticos, Parménides. e) la conformación del universo*. pp.457-458 Introducción General de Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1978.

<sup>1291</sup> Por supuesto, existen otra gran cantidad de interpretaciones. Para ver un buen listado de ellas: Cfr. Bredlow, L. A. (2010) *Cosmología, cosmogonía y teogonía en el poema de Parménides*. 1. *Las coronas y la diosa*. Nota 8. p. 282. *Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásica* (EM) LXXVIII, 2, julio-diciembre de 2010.

<sup>1292</sup> Pensamos que sería bueno en este punto considerar que si Parménides, como señala Finkelberg, parte del modelo del universo pitagórico, debemos advertir que el modelo pitagórico al que se refiere el filósofo israelí es, sin duda, un modelo proveniente del pitagorismo arcaico, pues, los modelos cosmológicos pitagóricos se darán, al menos, durante dos siglos VI y V a.C., y entre ellos podemos señalar un gran y radical diferencia, a saber, unos, los más antiguos, son geocéntricos, y, otros, “pirocéntricos”, como el de Filolao. De ellos trataremos a su momento.

identificada con el fuego subterráneo. Así, el esquema interpretativo que el filósofo israelí muestra es representado de la siguiente manera:

**Figura 100**<sup>1293</sup>:



La otra interpretación que queremos mostrar es la de J. S. Morrison. El helenista inglés (al que debemos, además de sus estudios filológicos y de la historia de la filosofía, en el campo de la arqueología experimental, la reconstrucción de una trirreme ateniense de la época clásica, la “Olimpia”, cosa que, sin duda, merece ser mencionada) en su señalado artículo de 1955: *Parmenides and Er*<sup>1294</sup>, se muestran los paralelismos del mito de Er de *República*, 616b–621d de Platón con el poema de Parménides. Al abordar el fragmento 12, Morrison<sup>1295</sup> considera que se puede reconstruir el sistema cosmológico del eleata mediante un sistema anillar superpuesto, según lo expuesto por el eleata en dicho fragmento, así como por lo descrito por Aecio. En este sistema, que,

<sup>1293</sup> **Figura 100**: Sistema anillar de Parménides según Finkelberg, (1986) *The Cosmology of Parmenides*, p. 317. *American Journal of Philology* 107:303-317. 1986.

<sup>1294</sup> Morrison, J. S. (1955) *Parmenides and Er*. *The Journal of Hellenic Studies* 75. pp. 59-68. 1955.

<sup>1295</sup> *Ibid.* p. 63.

por cierto, parece ceñirse a los postulados esenciales de la cosmología milesia, como los de Anaximandro<sup>1296</sup> y su sistema de “ruedas”, y a los de la poesía<sup>1297</sup>, como resultaría la de Hesíodo<sup>1298</sup>, en los roles de la divinidad. Debemos especificar que en el comienzo del fragmento 12, que nos llega citado por Simplicio<sup>1299</sup>, y en la referencias de Aecio<sup>1300</sup> se hace mención a unos στεφάναι, “coronas/anillos”<sup>1301</sup>, en los cuales todo elemento y cuerpo cosmológico se integra ordenadamente. Algunos de estos anillos son de puro fuego y otros una mezcla de oscuridad y fuego, y aun otros que son una mezcla de lo denso y lo sutil. Ἀνάγκη<sup>1302</sup> (Δίκη, según Aecio) está en el centro del anillo central y es la divinidad<sup>1303</sup> (una de las divinidades principales en el culto órfico<sup>1304</sup>) que origina

<sup>1296</sup> Cfr. Aecio, II, 20, 1; 21, 1; 16, 5)

<sup>1297</sup> “We should observe, in conclusion, that Parmenide’s general scheme (...) whereby an upper firmament and system of elementary masses in rings is repeated below the earth is only another and more precise form of the Hesiodic picture in which the lower world, like upper, has its firmament of bronze, and holds a reservoir of the elementary masses. Further, Hesiod’s good Eris (Works and Days 16 ff.), who is the elder daughter of Night and is set by Zeus “at the roots of the earth” has a power of living creatures similar to Ananke’s in Parmenides. She “turns even the shiftless to toil”, by causing emulation between the like, an activity complementary to Ananke’s power of bringing the unlike together.” Morrison, J. S. (1955) *Parmenides and Er. The Journal of Hellenic Studies* 75. p. 65. 1955.

<sup>1298</sup> Hesíodo, *Teogonía* 382. *Los trabajos y los días*, 16.

<sup>1299</sup> Fr. 12 Simplicio, in *Phys.* 39, 14; 31, 13.

<sup>1300</sup> Aecio II, 7, 1 =A37.

<sup>1301</sup> Cicerón no habla de anillos sino de coronas; dice al respecto el arpinate: “*Parménides ideó algo semejante a una corana (stephánê la llama), un círculo pleno de fuegos y luz que circunda el cielo*”. Eggers Lan señala al respecto de las “coronas” que menta Cicerón: “(...) La palabra “stepháne”, que Cicerón transcribe y a la vez traduce “corona”, nos parece más correcto entenderla aquí como “anillo”. Cicerón, *De nat.deor.* I 11, 28: (28 A 37). *Los filósofos presocráticos. Parménides. d) La esfericidad del universo.* ) 979, p. 453-454. Nota 31. Traducción Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Gredos. Madrid, 1978.

<sup>1302</sup> La relevancia de Necesidad en el sistema anillar de Parménides, es comparada, caso de Morrison, con el que tiene esta misma divinidad en el mito platónico de Er. Recordemos que el armenio habla de torteras, que representan las distintas esferas celestiales, donde se sustentan la astros fijos, así como los planetas, el Sol y la Luna, dispuestas concéntricamente, estando en el centro de todas ellas Ἀνάγκη. Por supuesto, en nuestro estudio de Platón, así como sobre las cosmologías pitagóricas, a todo esto habremos de retornar. Sobre la diosa Necesidad señala Grimal: “*La Necesidad, personificación de la obligación absoluta de la fuerza coercitiva de los fallos del Destino, es una divinidad “sabia”. En Grecia figura sólo, con el nombre de Ananke, en la teogonía órfica, donde, junto con su hija Adrastea, es nodriza de Zeus niño. Es hija de Crono, así como la Justicia (Dice). Son sus hijos Éter, Caos y el Érebo. La necesidad interviene en las construcciones cosmogónicas y metafísica de los filósofos. Por ejemplo, en el mito platónico de la República. Ananke es la madre de las Moiras (...) Poco a poco, y especialmente en la mentalidad popular, Ananke se convierte en una divinidad de la muerte: la Necesidad de morir. Pero en los poetas, sobre todo los trágicos, sigue siendo la encarnación de la suprema fuerza, a la que incluso los dioses han de obedecer. (...)*”. Grimal, P. (1951) *Diccionario de mitología griega y romana. Necesidad.* p. 373. Traducción de Francisco Payarols. Paidós. Barcelona, 1981.

<sup>1303</sup> Cfr. *Orf.* Fr. 36 (Abel); *Arg. Orf.* 12 ss.; Estob. *Égle.* I, 49; 4,4 ss.; *Plat. Rep.*, X, 617c ss.; *Esq., Prom.*, 517; *Eur., Hel.*, 513; *Hor.; Od.* I. 35, 17 ss.

<sup>1304</sup> A tenor de la divinidad órfica y el uso de ella que hace Parménides, advierte Gomperz: “(....) se coloca aquí (...) sobre el terreno de la fe popular modificada por la influencia órfica e introduce

y preside todo movimiento y toda génesis<sup>1305</sup>. Dice Gigon al respecto de esta diosa en el poema de Parménides: *“De esta divinidad, que es en el cosmos aparential el más genuino representante del ente, hay que separar cuidadosamente las esencias divinas que cita Cicerón en segundo lugar. Pertenecen a la diosa situada (28 B 12) en el medio del orbe compuesto inferior, o sea, en el círculo de la luna. La tarea de esta diosa está señalada con claridad en 28 B 12. Por un lado, provoca la unión de lo masculino y lo femenino; es, pues lo que en otras partes se llama, por ejemplo, Afrodita. Pero es también “la que envía las almas tan pronto de lo visible a lo invisible como de lo invisible a lo visible”. Esto es todavía más chocante, porque no es otra cosa que el ritmo incesante de la inmortalidad pitagórica, la sucesión de muerte y reencarnación. Ciertamente, esta doctrina se halla también instalada sobre el principio de las dos formas. El cambio se realiza entre la luz y la noche (...)”*<sup>1306</sup>. Así, la diosa Necesidad está presente en la tradición órfica, en la pitagórica, en la eleática y en la filosofía platónica<sup>1307</sup>. Por otra parte, en este sistema anillar la Tierra no es una esfera. El éter, lo rodea todo y lo sólido central, también es de esta substancia. Éste sería, aproximadamente, el esquema de Morrison.

---

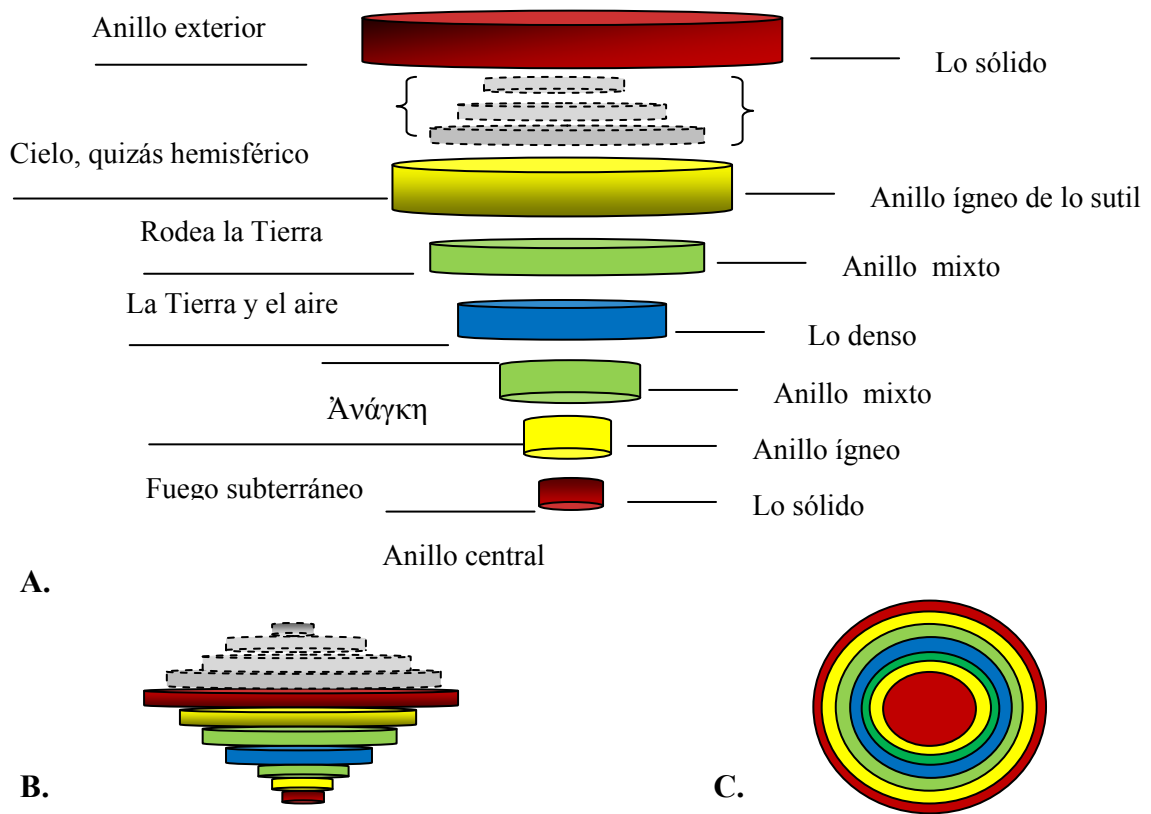
*deidades como “la diosas que todo lo dirige” que tiene su trono en el “Centro del Universo”, y “Eros, el primero que ha sido creado”, persistiendo la duda de en qué medida tenemos que ver aquí meras personificaciones de fuerzas y factores naturales.”* Gomperz, Th. (1896) *Pensadores griegos II. Parménides*. p. 224. Traducción de Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

<sup>1305</sup> No hay que olvidar que Platón, en Banquete 241 d, considera a Parménides, en la voz de Agatón, como un modificador de la teogonía como ya señalamos supra, en la nota 1265.

<sup>1306</sup> Gigon, O (1968) *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. XXVIII *Parménides* p. 315. Traducción de Manuel Carrión Gútiez. Gredos. Madrid, 1985.

<sup>1307</sup> En el mito escatológico de Er el armenio volveremos a ver a Necesidad en su trono. *República*, 621, a.

**Figura 101**<sup>1308</sup>:



La última interpretación que queremos mostrar es la que realiza Luís Andrés Bredlow, que aparte de seguir el texto de Aecio, se basa en el texto del Arpinate<sup>1309</sup>, *De nat. d.* I, 11, 28. Dice Cicerón: “*Nam Parmenides quidem commenticium quiddam (sc. Deum voluit esse) coronae similem efficit -στεφάνην appellat- continentem ardorem lucis orbem qui cingit caelum, quem apellat deum; in quo neque figuram divinam neque sensum quisquam suspicari potest.*”; Bredlow traduce el texto tal que así: “*Parménides (quiso que fuera dios) cierto invento suyo: construye un círculo parecido a una corona -lo llama στεφάνην- que, reteniendo el ardor de la luz, rodea el cielo, y al que llama*

<sup>1308</sup> **Figura 101:** Sistema anillar de Parménides según J. S. Morrison. **A.** Nombre y disposición de los siete anillos. **B.** Perfil del sistema anillar. **C.** Planta del sistema anillar. Morrison, J. S. (1955) *Parmenides and Er. The Journal of Hellenic Studies* 75. p. 63. Realización propia.

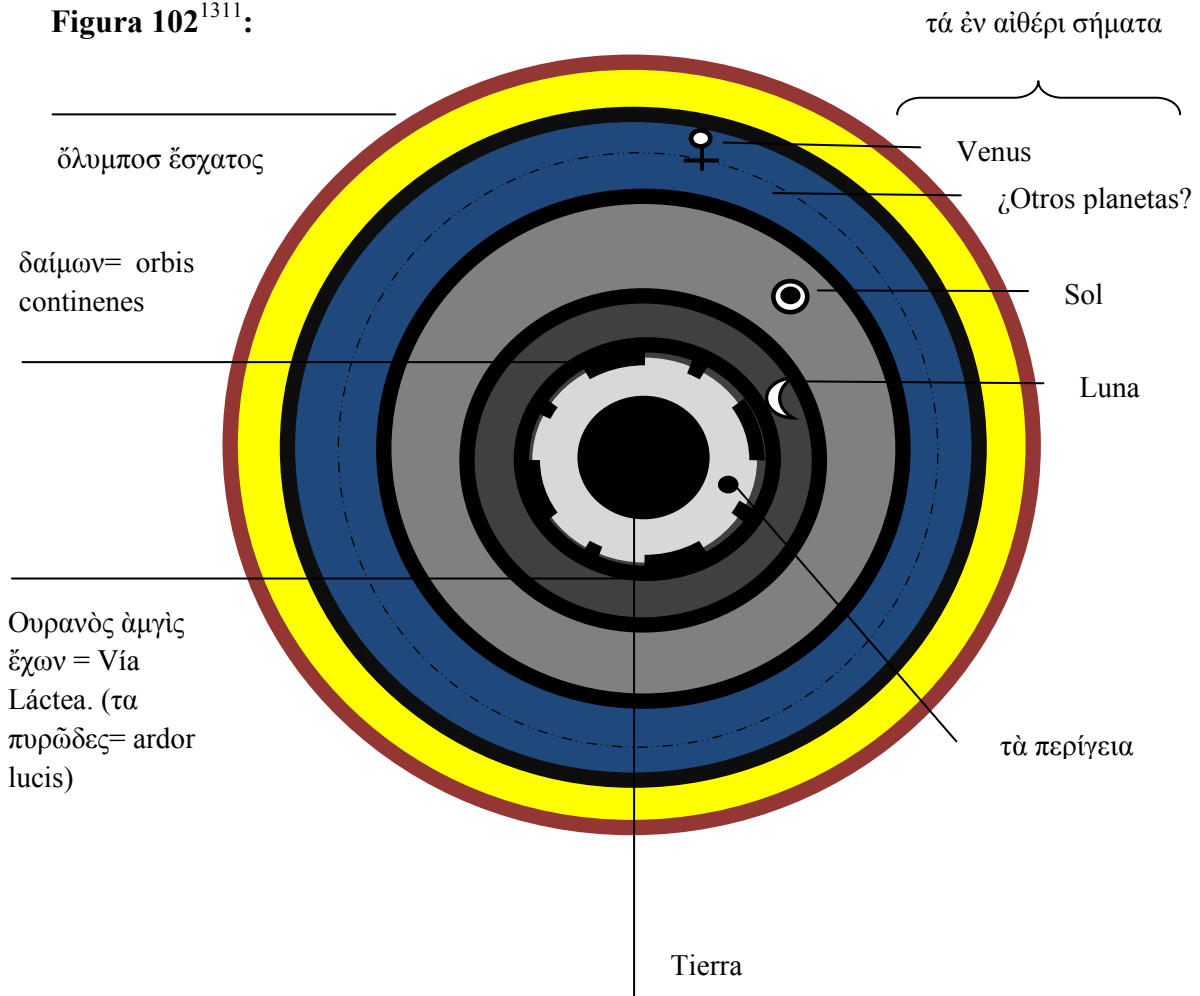
<sup>1309</sup> “(...) el texto de Cicerón concuerda sin mayor dificultad con el de Aecio, quien identificaba a la diosa gobernadora con la más céntrica de las coronas mixtas. Si suponemos que el orden presente del mundo refleja la estructura pre-cosmogónica de las coronas por lo menos en lo que a la posición de la diosa se refiere (...)” Bredlow, L. A. (2010) *Cosmología, cosmogonía y teogonía en el poema de Parménides*. 1. Las coronas y la diosa. p. 294. *Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásica* (EM) LXXVIII, 2, julio-diciembre de 2010.

<sup>1309</sup> Cfr. Aecio II, 15. 6.

*dios; en lo cual nadie pude sospechar ni condición divina ni sensibilidad alguna.*<sup>1310</sup>.

Así, éste es el esquema que presenta Bredlow:

**Figura 102**<sup>1311</sup>:



Del cotejo de estas tres interpretaciones, la de Morrison, la de Finkelberg y la de Bredlow basadas, a su vez, en las distintas fuentes doxográficas que hemos citado, podemos sonsacar ciertas particularidades del sistema anillar parmenídeo, a saber: un anillo exterior que rodea a todos los demás, configurado de lo sólido<sup>1312</sup>; un subsiguiente anillo, conformado de los sutil/éter, donde la estrella Véspero tiene su

<sup>1310</sup> Bredlow, L. A.(2010) *Cosmología, cosmogonía y teogonía en el poema de Parménides*. 1. Las coronas y la diosa. p. 284. *Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásica* (EM) LXXVIII, 2, julio-diciembre de 2010.

<sup>1311</sup> **Figura 102:** Esquema del orden cósmico de Parménides a tenor de los textos de Aecio y Cicerón, según Luis Andrés Bredlow. *Ibid.* p. 294. Realización propia.

<sup>1312</sup> Cfr. Aecio, II 7,1.



ubicación celeste<sup>1313</sup>, el cielo; unos anillos mixtos<sup>1314</sup>, donde se encuentran, respectivamente, la Vía Láctea<sup>1315</sup>, el Sol y la Luna, ésta bordeando el anillo de lo denso; anillo/s de lo denso, donde pertenece la noche; un anillo ígneo subterráneo; el centro de lo sólido donde está la tierra<sup>1316</sup>. Desde luego, son múltiples las interpretaciones y distintas posiciones, encontradas y alejadas, a tenor de los elementos cosmológicos que se ubican en el sistema anillar parmenídeo, así de cómo son ordenados. Además, podemos señalar, siguiendo a Hipólito<sup>1317</sup> y a Simplicio<sup>1318</sup>, que el cosmos que piensa Parménides es absolutamente homogéneo y es en sí mismo pura totalidad.

Ahora bien, como ya se señaló anteriormente<sup>1319</sup>, no todos los eruditos están de acuerdo en aceptar que el sistema anillar que Aecio vincula a Parménides sea, en realidad, una imagen del mundo y su ordenación sistemática. Señala Bredlow: “(...) parece imposible hacer coincidir el esquema de las coronas aecianas con algún sistema concebible del mundo. Si con cierto esfuerzo de imaginación aún cabe identificar las coronas concéntricas con las órbitas astrales, difícilmente se ve a qué pueda corresponder la sustancia ígnea que rodea el núcleo sólido (que habríamos de suponer es la Tierra); dificultad que se resuelve, en cambio, con bastante sencillez si suponemos que la descripción de Aecio no se refiere al orden actual del mundo, sino más bien a una fase primitiva de la cosmogonía, anterior a la formación del aire y de la Vía Láctea, del Sol y la Luna.”<sup>1320</sup>. Aceptando que esto sea de tal manera, cuando hallamos en el sistema las regiones celestes a las estrellas Venus, el Sol, la Luna y la Tierra, sin

---

<sup>1313</sup> Cfr. Aecio II 15, 4.

<sup>1314</sup> Cfr. Simpl. Fís. 145,9-10. Aecio, II 7, 1.

<sup>1315</sup> Cfr. Anón Bizant., 52, 19.

<sup>1316</sup> Cfr. *supra* nota 1281.

<sup>1317</sup> Hipól. I, 11,2.

<sup>1318</sup> Simpl., Fís. 145,5.

<sup>1319</sup> Cfr. *supra* Nota 1268.

<sup>1320</sup> Bredlow, L. A.(2010) *Cosmología, cosmogonía y teogonía en el poema de Parménides*. 1. Las coronas y la diosa. p. 282. *Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásica* (EM) LXXVIII, 2, julio-diciembre de 2010.

duda, ya no nos encontramos en un momento, digamos, cosmogónico prístino. Más bien, estamos ante el orden cósmico del mundo, pensamos. De hecho, este orden cósmico recuerda al de Anaximandro<sup>1321</sup>: que desde el límite exterior al centro del sistema del milesio el orden astronómico y planetario es Sol, Luna y las estrellas, y en el orden del eleata sería, desde el exterior al centro del sistema, Venus, Sol, Luna y estrellas fijas. El hecho de que en el sistema de Anaximandro no se miente a la estrella de la mañana, y que en el sistema del eleata sí, implica, aparentemente, que Parménides conocía el desplazamiento, y, por ende, la órbita independiente anual de Venus respecto al anillo de las estrellas fijas, tal y como se podía observar con la Luna, así como con el movimiento aparente del Sol. Advierte Bredlow: *“Parménides parece haber sido, por consiguiente, el primer griego que alcanzó a distinguir al menos uno de los planetas de las estrellas fijas, lo cual hace probable que tuviera también alguna noción, cuando menos rudimentaria, del movimiento de los demás planetas.”*<sup>1322</sup>. Mas antes de entrar con cierta profundidad en ello, es menester intentar discernir sobre si la segunda parte del poema de Parménides, el de la “Vía de la opinión”, propia a los mortales, en verdad, hace alusión a las opiniones de “otros”, o, en realidad, lo que allí se dice pertenece al mismo Parménides.

Esta dicotomía a tenor de la segunda parte del poema de Parménides puede multiplicarse en distintas propuestas; nos resume Bredlow al respecto de tales posibilidades: *“(…) un mero compendio de opiniones ajenas, como una doctrina pitagórica que Parménides expone sólo para refutarla, un diagnóstico de los desvaríos del género humano, un modelo ejemplar de los errores humanos, cuya refutación habrá de servir para refutación de todos, o bien como conjunto de hipótesis o conjeturas*

---

<sup>1321</sup> Cfr. Aecio II, 15. 6.

<sup>1322</sup> Bredlow, L. A.(2010) *Cosmología, cosmogonía y teogonía en el poema de Parménides*. 4. *El sistema del mundo*. p. 290. *Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásica* (EM) LXXVIII, 2, julio-diciembre de 2010.

*plausibles o verosímiles, a diferencia de la certeza absoluta de la verdad, y aun, sobre todo en los estudios de los últimos decenios como unas teorías físicas propias sin más de Parménides mismo.*"<sup>1323</sup> Nosotros indagaremos en la hipótesis que alude a los pitagóricos y su doctrina.

Hemos de tener en consideración que los comentaristas antiguos, caso de Simplicio, o del mismo Estagirita, conocedores del poema del eleata en su integridad, atribuían sin más a Parménides dichas opiniones<sup>1324</sup> (nosotros, como queda patente, nos estamos centrado con exclusividad en el aspecto cosmológico de la segunda parte del poema, pero en ella hay más que cosmología, a saber, fisiología reproductiva humana, consideraciones sobre la estructura del pensamiento humano, teorías físicas, etc.). Y, de hecho, siguiendo a los antiguos, podemos barruntar que la "física parmenidea" se sustenta en un principio común, a saber, el de la unión y mezcla de opuestos<sup>1325</sup>. Ahora bien, la consideración de opuestos implica, necesariamente, la dualidad, y la dualidad, en la filosofía helena antigua, pertenece al ámbito pitagórico, así como, en la tradición oriental, al mazdeísmo, el cual articula su doctrina religiosa bajo la tensión

---

<sup>1323</sup> Bredlow, L. A. (2013) *Parménides científico y las opiniones de los mortales (apuntes para una nueva interpretación)* pp. 5-6 *Méthexis, Rivista internazionale di filosofia antica*, XXVI. 2013.

<sup>1324</sup> Señala Gomperz sobre la "Vía de las opiniones": "No es admisible creer que la segunda mitad, que contiene muchas de sus teorías más raras, las que toda la antigüedad ha tomado muy en serio y en parte ha apreciado altamente, estaba destinada únicamente a formar un fondo oscuro para destacar el esplendor de la "doctrina de la verdad". Gomperz, Th. (1896) *Pensadores griegos II. Parménides*. p. 224. Traducción de Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

<sup>1325</sup> "(...) Plutarco atestigua que Parménides "compuso una ordenación del mundo y habiendo mezclado como elementos lo luminoso y lo oscuro, a partir de éstos y por medio de ellos produce todos los fenómenos" (adv. Col. 1114b); y Aristóteles escribe que "los que establecen dos principios, como Parménides el fuego y la tierra, hacen de los intermedios, el aire o el agua, mezcla de aquéllos" (De gen. II, 3, 330b13-15), reduciendo, como suele, a la terminología precisa de su propio sistema las libérrimas alternancias, vacilaciones y vaguedades del original, sin que por eso hayamos de sospechar mayor infidelidad de lo que tal intento de por sí entrañaba. En lo mismo redundan, en fin, los testimonios doxográficos: la Vía Láctea se formó de la mezcla de "lo denso y lo ralo" (Aecio III, 1, 4, = A43a), y de ellas se separaron el sol, de la parte de mezcla más rara y caliente y lo frío (Diógenes Laercio IX 22); el pensamiento, la memoria y el olvido se producen "según la mezcla" de los elementos (Teofrasto, De Sens. 3-4 = A46), y de la disminución del elemento caliente resulta el sueño (Tertuliano, De AN. 43, 2 = A46b), la vejez (Aecio V 30, 4 = A46a) y la muerte (Teofrasto, ib): noticias que, por más confusas y dudosas que sean en los detalles, tomadas en conjunto confirman con bastante credibilidad que el principio general que, en la teoría de Parménides, regía los procesos físicos era la mezcla y unión de opuestos." *Ibid.* pp. 13-14.

armonizadora de una dualidad de divinidades, Ahura Mazda y Angra Mainyu, o lo que es lo mismo, el principio del Bien y el principio del Mal, respectivamente -advirtamos, también, que el zoroastrismo es una religión monoteísta enmarcada en el dualismo-. Dejando de lado a los magos, de momento, el Estagirita sobre los pitagóricos nos dice: “(...) dicen que los principios son diez y los disponen en dos series paralelas:

*Límite e ilimitado.*

*Impar y par.*

*Uno y múltiple.*

*Derecho e izquierdo.*

*Masculino y femenino.*

*Estático y dinámico.*

*Recto y curvo.*

*Luz y oscuridad.*

*Bueno y malo.*

*Cuadrado y oblongo.*<sup>1326</sup>.

Ahora bien, Aristóteles, también en *Metafísica*, cuando nos habla de su maestro Platón, al cual equipara en muchos aspectos con los pitagóricos, nos dice lo siguiente a tenor del filósofo ateniense: “Coincidió con los pitagóricos en que el Uno es sustancia y que no puede predicarse de otra cosa existente (...)”<sup>1327</sup>. Por otra parte, hemos de advertir que uno de los pares de opuestos pitagóricos parece crucial en las “opiniones de los hombres”, a saber, el par: “Luz y oscuridad”<sup>1328</sup>. Pero, tanto Plutarco<sup>1329</sup> como

---

<sup>1326</sup> Aristóteles. *Metafísica* A 5, 985 b 23. Traducción de María Luisa Alía Alberca. Alianza. Madrid, 2010.

<sup>1327</sup> *Ibid.* A 6, 987 b 20

<sup>1328</sup> <sup>a</sup> “Entre esas oposiciones que han establecido los mortales, la primera y más fundamental es la de la “Luz” o “fuego celeste” frente a “Noche” o “tiniebla”. La elección de esos dos principios no puede ser gratuita: si tenemos en cuenta el significado que esos términos tenían para los griegos arcaicos, me parece evidente que esa oposición de “luz” y “noche” no puede ser otra que la oposición de “vida” y “muerte” esto es, la oposición entre el mundo de los vivos, “que ven la luz del día”, y el mundo subterráneo de los muertos o “los que no ven” o, en la imaginería mítica o religiosa, entre los dominios de Zeus y Hades (el “Invisible” según la etimología vulgar). Entre los varios sentidos, más o menos

Aristóteles<sup>1330</sup>, hacen mención de ello, pero atribuyéndoselo directamente al eleata, y no a los “hombres”. Así, podemos preguntarnos: ¿Son “las opiniones de los hombres”, que para los antiguos eran propias de Parménides, el reflejo quizás de la influencia pitagórica sobre el eleata, o, como nos decía Bredlow, quizás: “(...) *una doctrina pitagórica que Parménides expone sólo para refutarla (...)*”<sup>1331</sup>

Una cosa sí parece clara, la “Vía de las opiniones de los hombres”, al contrario de lo que ocurre en la “Vía de la Verdad”, no parte de la deducción lógica, sino que se erige sobre la creencia en lo aparente captado por los sentidos<sup>1332</sup>; señala a este respecto Conford: “(...) *la Vía de la Apariencia (...) no es verdadera o consistente con la verdad. Según esto, esta segunda parte no tienen la forma de una deducción lógica sino que se trata de una cosmogonía escrita de la forma tradicional.*”<sup>1333</sup> Pero, a qué tradición, a la jónica o a la pitagórica. Dice, también, Conford: “*La formación pitagórica de Parménides se debe a sus preferencias por la unidad, el reposo y el límite, y su aversión por la pluralidad, el movimiento y lo limitado, a los cuales los filósofos jónicos no ponían ningún tipo de objeción.*”<sup>1334</sup> Pero si aceptamos que la “opinión de los hombres” es una doctrina pitagórica que pretende ser refutada, y, a su

---

*literales o traslaticios, que “Luz” y “noche” tenían para los griegos, era éste sin duda el único que podía servir de punto de partida a toda una ordenación del mundo, y con más razón si esa ordenación del mundo era la que les era la más familiar a los oyentes contemporáneos del poema.*”. Bredlow, L. A. (2013) *Parménides científico y las opiniones de los mortales (apuntes para una nueva interpretación)* p. 15. *Méthexis, Rivista internazionale di filosofia antica*, XXVI. 2013.

<sup>1328</sup><sub>b</sub> “*La cosmogonía de Parménides parte de dos proto-sustancias que recuerdan de una manera llamativa la primera de las segregaciones del proto-ser de Anaximandro: ésta es tenue, luminosa, liviana: aquélla espesa, sombría, pesada. El nacimiento del Universo lo encuentra explicable únicamente por la cooperación de ambos factores, que también son llamados directamente luz y noche; condena expresamente la suposición de una sola proto-sustancia y la pretensión de que la segunda no sea necesaria, condenación que alcanza a las teorías de un Tales, de un Anaxímenes, de un Heráclito, (...)*”. Gomperz, Th. (1896) *Pensadores griegos II. Parménides*. p. 225. Traducción de Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

<sup>1329</sup> Cfr. Plutarco, *adv. Col.* 1114b.

<sup>1330</sup> Cfr. Aristóteles, *De gen.* II, 3, 330b13-15; *Metafísica A*, 986 19-31.

<sup>1331</sup> Cfr. *supra* nota 1307.

<sup>1332</sup> “(...) *las Palabras de la Opinión, (...) se sitúan sobre el terreno del mundo fenoménico.*” Gomperz, Th. (1896) *Pensadores griegos II. Parménides*. p. 223. Traducción de Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

<sup>1333</sup> Conford, F. M. (1939) *Platón y Parménides. 2. La Vía de la Verdad de Parménides*. p.73. Traducción de Francisco Giménez García. Visor. Madrid, 1999.

<sup>1334</sup> *Ibid.* pp. 71-72.

vez, aceptamos que Parménides está bajo la influencia intelectual de la escuela-secta, entonces, cabría preguntarse sobre qué es aquello que motiva tal crítica; dice Alegre Gorri: “(...) ¿por qué atacó Parménides a los pitagóricos? Los mismos pitagóricos, en cuyo entorno se formó, le dieron los elementos del ataque. La esencia del pitagorismo es la dualidad.”<sup>1335</sup> Hemos de considerar la posibilidad de que ese ataque no fuera en exclusiva dirigido a los pitagóricos, si es que verdaderamente se trata de un ataque contra los pitagóricos, o versus quién fuere, y que, posiblemente, también se hallen aludidas en esta aparente “diatriba filosófica eleática” las corrientes jónicas de pensamiento, así como las creencias que parten de la poética religión homérica y de la hesiódica.

En lo que a lo filosófico se refiere, es menester perfilar el bagaje formativo que estructurará al singular pensamiento de Parménides; al respecto del perfil configurador del pensar de Parménides nos dice Gomperz: “*Discípulo de los pitagóricos, veníale muy bien desarrollar la doctrina del todo-uno en la forma de una rigurosa deducción de índole matemática, mientras que por otra parte la peculiar orientación de la filosofía pitagórica no lo satisfacía plenamente. Si, por tanto, la estructura de su pensamiento debe al panteísmo de Jenófanes el fundamento y a la matemática de Pitágoras la forma, es un tercer sistema, el de Heráclito, el que en cierto modo le dio la orientación. Porque fue la “doctrina del fluir” del sabio de Éfeso la que más profundamente conmovió al espíritu de Parménides, le inspiró las dudas más persistentes, y, lo mismo que a sus sucesores, le impulsó hacia aquella clase de soluciones en las que la particularidad especulativa de los eleatas se perdía con los rasgos más vigorosos.*”<sup>1336</sup>.

Más allá de la posible influencia heraclíteica en Parménides, de la que nos habla Gomperz

---

<sup>1335</sup> Alegre Gorri, A. (1985) *Estudios sobre los presocráticos. II. Parménides el reto de pensar el Ser. Reconstrucción. Adversus pitagóricos.* p.67. Anthropos. Barcelona, 1990.

<sup>1336</sup> Gomperz, Th.(1896) *Pensadores griegos II. Parménides.* p. 211. Traducción de Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

en la cita anterior, sin duda, en el poema del eleata se vincula su ontología lógica propia, con elementos cosmológicos milesios, como son las cosmologías de Anaximandro, en particular, la estructuración del mundo, y la de Anaxímenes, en concreto, un tipo de formulación etiológica que abarca todo cuerpo celeste, incluida la propia Tierra. Por otra parte, hay una clara propensión a respetar la teología “esférica” de Jenófanes, la cual es puesta en armonía tanto con ciertos elementos de la tradición órfica como de la religión olímpica. Además, parece incuestionable que la filosofía matemática pitagórica y su cosmología racionalizada, así como su cosmogonía primitiva, tradición enmarcada en el contexto itálico como lo es la del elata, hallan fuerte eco en el poema parmenídeo, ora como influjo, ora como vector de reacción.

Tarea difícil es decir si lo expresado en la “Vía de los mortales” es de otros o del propio Parménides; posiblemente, por lo estudiado hasta aquí, tanto de otros como de Parménides, todos mortales. Las opiniones-sensaciones-impresiones de los mortales, eso que nombra la palabra helena δόξα en el poema de Parménides, parecen, aparentemente, y en relación a la “Vía de la verdad”, alejada de los sentidos y fundamentada en la razón, no ser más que algo así que una representación sin verdadera realidad de la verdadera realidad, que se erige en una incierta forma de conocimiento, donde tal manera de “conocer” prima sobre lo que se debe conocer; en palabras de Zeller, traducidas al italiano por Mondolfo, refiriéndose a la interpretación de Reinhardt sobre la dóxa parmenídea: “(...) δόξα una sorte di illusione trascendentale”<sup>1337</sup>. Creemos que no sería descabellado expresar que el poema de Parménides, en esencia, pretende mostrar que saber no es creer.

---

<sup>1337</sup> Zeller, R.; Mondolfo, R. (1852) La filosofia del greci nel suo *sviluppo storico. Parte prima*. Vol. III. A cura di Giovanni Reale.. *Sezione III-Parmenide. Il significato della sua fisica. 4. L'interpretazione gnoseologica del Reinhardt*. p. 309. A nuova Italia. Florencia, 1967.

### III. V.I. ¿Venus y Parménides, o, Venus y Pitágoras?

Son dos textos, uno de Diógenes Laercio, el cual sigue a Favorino<sup>1338</sup>, y, otro de Aecio, los que sirven para atribuir a Parménides el ser el primero (al menos, entre los helenos) en advertir que la estrella de la mañana y la de la tarde eran, en realidad, un solo cuerpo planetario, el planeta Venus. Dice el texto de Diógenes Laercio sobre Parménides: “*Parece que fue el primero en observar que la estrella de la tarde y el lucero de la mañana son la misma, según cuenta Favorino (...). Otros lo atribuyen a Pitágoras.*”<sup>1339</sup> Entre estos otros que atribuyen, más bien que al eleata, a Pitágoras la observación de la identidad compartida de las estrellas vespertina y matutina, según el mismo Laercio en el libro octavo de sus *Vidas*, está, ni más ni menos, que el propio Parménides -si es que se trata del eleata y no de otro, el Laercio no lo especifica-; dice el Laercio sobre Pitágoras: “*(...) el primero en identificar el lucero de la tarde con la estrella matutina, según dice Parménides.*”<sup>1340</sup> No menciona Diógenes donde dice Parménides tal cosa, sólo dice que éste dijo eso mismo.

Bien; como hemos visto anteriormente, la segunda parte del poema de Parménides trata sobre las “Opiniones de los hombres”. Hemos visto también, que el sistema anillar que se expresa en el poema del eleata, así como su visión del mundo, parecen estar basados en modelos ya existentes previamente al poema de Parménides, caso de los modelos cosmológicos pitagóricos<sup>1341</sup> y de los jónicos, como resulta el de Anaximandro, caso de la vertiente religiosa que implica a la diosa Necesidad, vinculada con los órficos, así como la posición monista ya vislumbrada en Jenófanes, y, con el

---

<sup>1338</sup> Según el Laercio, en el libro cuarto de *Recuerdos* de Favorino se hallaba esta noticia astronómica sobre Parménides y el planeta Venus.

<sup>1339</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres*. IX, 23. p. 468. Traducción de C. García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

<sup>1340</sup> *Ibid.* VIII, 14.

<sup>1341</sup> “*Nella descrizione della costituzione del mondo egli si recollega al sistema cósmico pitagórico, senza tuttavia seguirlo in tutto; (...)*” Zeller, R.; Mondolfo, R. (1852) *La filosofía del griego en su desarrollo histórico. Parte primera*. Vol. III. A cura di Giovanni Reale. p.263. *Sezione III-Parmenide. 5. La cosmología*. A nuova Italia. Florencia, 1967.



mismo espíritu místico e iniciático, tan propio de órficos y de pitagóricos, que representaría la catábasis reveladora que gobierna y enhebra el poema parmenídeo<sup>1342</sup>. En el caso de la observación de Venus, así como su identificación con Héspero<sup>1343</sup> y Heósforo<sup>1344</sup>, la estrella vespertina y la estrella del alba<sup>1345</sup>, respectivamente, nosotros nos inclinamos, apoyados por los consecuentes argumentos que vamos a desarrollar, a pensar que pertenecen al ámbito pitagórico las observaciones sobre Venus, y que Parménides se hace eco de ello. Ello no quiere decir, como se pensaba en la antigüedad, y hasta hace nada, que fuera Pitágoras el primero que descubrió tal error astronómico, sino más bien, según creemos, el primero que dio a conocer entre los helenos una verdad ya conocida por los mesopotámicos<sup>1346</sup>.

Para empezar, como ya hemos mostrado, uno de los textos, el de Diógenes Laercio, en el que se basa cierta tradición para vincular a Parménides con la observación de Venus, resulta que también señala a Pitágoras como el descubridor, o primer observador de tal cuerpo planetario, entre los griegos. En otro texto del Laercio se nos dice que Parménides decía que fue Pitágoras el observador de Venus. El otro texto que sirve para asignar a Parménides la observación de Venus es el de Aecio; dice el filósofo peripatético: *“Parménides ordena en el éter primeramente la estrella matutina -que es*

---

<sup>1342</sup> “(...) Pitágoras. Cuando dejó su isla natal de Samos para dirigirse a Italia, llevó consigo las tradiciones de Anatolia, las técnicas de incubación para descender al mundo de los muertos. (...) Las historias sobre él cuentan que enseñó a sus discípulos más cercanos a hacer lo mismo, y el lenguaje de las crónicas indica que lo que les había enseñado era la práctica de la incubación. Los misterios del inframundo, siguieron siendo capitales para pitagóricos posteriores, así como el papel que los pitagóricos siguieron dando a la incubación. (...) No es nada nuevo establecer una relación entre ellos y Parménides. Lo complicado es saber qué significado tiene esta relación.” Kingsley, P. (1999) *En los oscuros lugares del saber. Iatromantis*. pp.98-99. Traducción Carmen Francí. Atalanta. Girona, 2006.

<sup>1343</sup> Cfr. Homero, *Iliada*, XXII, 318; Diodoro Sículo, *Historia natural*, III, 60; Higino, *Astronomía Poética*, II, 42; Fábulas, 65.

<sup>1344</sup> Cfr. Homero. *Iliada*, XXIII, 226; Hesíodo, *Teogonía*, 381; Píndaro, *Ístmicas*, III, 42; Conón, *Narraciones*, 17.

<sup>1345</sup> Antorcha de Eos, Antorcha de la aurora.

<sup>1346</sup> “Los mayores expertos ha averiguado algo que cuesta admitir: en realidad, los descubrimientos más famosos de Pitágoras no fueron tales: hacía ya siglos que se conocían en Babilonia y el mayor mérito de Pitágoras fue llevar esos conocimientos a Grecia y adaptarlos al mundo de los griegos.” Kingsley, P. (1999) *En los oscuros lugares del saber. Focea*. p. 23. Traducción Carmen Francí. Atalanta. Girona, 2006

*considerada por él la misma que la vespertina-, después de ella el sol, abajo del cual están los astros, situados en la región ígnea, que llama cielo.*”<sup>1347</sup>.

Ahora bien, en el texto de Aecio no se menciona el nombre del cuerpo celeste, que en realidad es la identidad real de las dos hipotéticas estrellas, Venus, o Afrodita, que es, junto al Sol y la Luna, el objeto más brillante del cielo. Sin embargo, sobre el Sol y la Luna hallamos distintas consideraciones que según Aecio pertenecen a Parménides; consideraciones sobre las particularidades de la Luna, como por ejemplo: que la luz de ésta es debida a que es iluminada por el astro rey<sup>1348</sup> (cosa que en otro texto Aecio vincula análogamente tanto al eleata como al filósofo samio<sup>1349</sup>). También hallamos consideraciones sobre el Sol<sup>1350</sup>, y sobre la Vía Láctea<sup>1351</sup>. Sobre como Venus consigue su luz, o si se separó, o no, de la Vía Láctea, como sí señala Parménides que acaeció con la Luna y el Sol<sup>1352</sup>, no tenemos información alguna. De hecho, a excepción del comentario de Aecio, II, 15, 4, aquél que dice: *“Parménides ordena en el éter primeramente la estrella matutina -que es considerada por él la misma que la vespertina-(...)”*, no se nos dice absolutamente nada más sobre Venus, cosa, que si en verdad hemos de pensar que es Parménides el primer observador y descubridor de la verdadera identidad de las estrellas de la tarde y la mañana, resulta bastante extraño, pues, pensamos, que precisamente tal conocimiento debería ocupar más espacio y razones en el poema del eleata, aun cuando las noticias sean indirectas. Incluso cuando Aecio nos dice: *“Parménides dice que el sol y la luna se han separado de la Vía Láctea: el primero, a partir de la parte más sutil de la mezcla, que es caliente; la segunda, desde la parte más densa y fría.”*; la pregunta que nos suscita tal afirmación, y

---

<sup>1347</sup> Aecio, II, 15, 4. (28 A 40a). Los filósofos presocráticos. Parménides. d) La esfericidad del universo. 992. p.456. Traducción Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Gredos. Madrid, 1978.

<sup>1348</sup> Cfr. Aecio II, 26, 2.

<sup>1349</sup> Cfr. Aecio II, 28, 5.

<sup>1350</sup> Cfr. Aecio II, 20,8.

<sup>1351</sup> Cfr. Aecio III 1, 4;

<sup>1352</sup> Cfr. Aecio II, 20 8a.

teniendo en cuenta que el dato sobre la estrella de la mañana en esencia indica el orden cósmico de los tres objetos más brillantes del cielo según el eleata, cómo es posible que Parménides, presunto observador principal de Venus, no nos dé más información sobre la estrella de la mañana. En cambio, en una noticia tardía, proveniente de Focio de Constantinopla, se nos informa que Pitágoras conocía el tiempo en el que cada planeta, incluido, obviamente, Venus, recorría sus propios movimientos. Dice el Patriarca de Constantinopla sobre Pitágoras: *“Llamaba también “gran año” a la revolución de Crono, porque los demás planetas recorren su propio camino en un tiempo menor, mientras que éste lo hace en treinta años. El planeta de Zeus describe su propio círculo en doce años, Ares en dos, Helios en uno; Hermes y Afrodita, al igual que el sol. Y la luna, al estar más cerca y tener el círculo más pequeño, lo hace tan sólo en un mes.”*<sup>1353</sup>. También tenemos la noticia de Plinio el Viejo<sup>1354</sup> sobre la “Música de las esferas”, de la cual, a su vez, de tiempo ha encontramos ya ecos de tal teoría pitagórica<sup>1355</sup>, la cual no se podría dar sin el reconocimiento de Venus en tanto planeta. Aun así, si esta teoría se retrotrae al mismísimo Pitágoras, o bien se debe encuadrar al ámbito de la secta en general, sin duda, es otro problema a tener en muy en cuenta; de ello hablaremos cuando abordemos directamente a los pitagóricos.

Debemos considerar, brevemente, qué conocían las civilizaciones antiguas, coetáneas y cercanas a la helena, sobre el planeta de Afrodita. En una tablilla cuneiforme, datada cerca del 1600 a. C., hallada en la biblioteca de Asurbanipal podemos contemplar los registros del aspecto de Venus (mentado como “Nindaranna” por los babilonios), en un periodo de 21 años.

---

<sup>1353</sup> Focio. Vida de Pitágoras, 14. Traducción de David Hernández De la Fuente. (2011) *Vidas de Pitágoras según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro de Sicilia, Focio de Constantinopla*. p. 349. Atalanta, Girona, 2011.

<sup>1354</sup> Cfr Plinio el Viejo, Historia Natural, II, 84.

<sup>1355</sup> Cfr. Platón. *República*, 530d y 617b; *Critón*, 405c. Aristóteles, *Tratado del cielo*, 290b12.

**Figura 103**<sup>1356</sup>:



En esta tablilla de arcilla cocida se pudo leer cierta información que denota que los antiguos babilonios, así como caldeos y asirios conocían que Nindaranna tenía dos apariciones en el cielo diario, una al alba y otra al atardecer; según la tablilla, el día veinte y cinco del mes de Tamuz, nuestro mes de junio, Nindaranna se dejó de ver en el horizonte occidental, estando ausente del firmamento durante unos siete días -se entiende una ausencia doble, vespertina y matutina-, siendo que volvió a ser visible en el horizonte oriental en el segundo día del mes de Ab, nuestro mes de julio, al amanecer. En la antigua Sumeria, Venus era mentada como “*Dil-i-pat*”. Los acadios hacían de *Dil-i-pat* la estrella distintiva de la diosa Istar.

---

<sup>1356</sup> **Figura 103:** Tablilla de Ammiosaduqa, sobre Venus en un periodo de 21 años, con pronósticos astrológicos. Periodo Neoasirio. Medidas: Longitud: 17,14 cm. Ancho: 9,2 cm. Grosor: 2,22 cm. Museo Británico; referencia: K.160; Sala: 55. Imagen: Fae. Licencia Creative Commons.

Es, precisamente, la iconografía asociada a Istar la que nos da cierta pista, al menos, así nos parece a nosotros, de la posible asociación del pitagorismo con la observación de Venus<sup>1357</sup>, aparte, por supuesto, de otros indicativos, digamos, más directos. Como ya mostramos anteriormente<sup>1358</sup>, la diosa Istar<sup>1359</sup> tenía vinculado cierto símbolo, éste es, una estrella de ocho puntas. La diosa Istar estaba asociada con la estrella la matutina<sup>1360</sup> y con la vespertina, y, por ende, con el planeta Venus. Esta, además, en la antigua cultura asirio babilónica estaba vinculada con la constelación de Virgo. La diosa Istar también fue denominada por los babilonios como Astarté, o, también, Ashtoreth. Si comparamos el icono estelar, de ocho puntas, de Istar con el icono identificativo de los pitagóricos, también estelar y de diez puntas, la denominada Higía<sup>1361</sup> pitagórica hallaremos la siguiente semejanza:

---

<sup>1357</sup> Los antiguos egipcios, y nos referimos a la dinastía XIX, como mínimo, como los griegos, consideraban al planeta Venus como dos cuerpos astronómicos distintos. Aquéllos también diferenciaban entre la estrella matutina, conocida como “astro de Bennu”, y, la estrella vespertina, “astro Sebatiuaty”. En cuanto al astro de Bennu, hay que señalar que “Bennu” era el nombre dado a lo que la cultura helena llamó “Ave fénix”, esto es, uno de los más antiguos símbolos de la inmortalidad, la purificación y el fuego, como elemento purificador. Que la estrella de la mañana pertenezca a Bennu, indica su relevancia en las creencias escatológicas egipcias, pero, también, para pitagóricos y platónicos. Como veremos, ulteriormente, los pitagóricos realizaban cierta práctica de saludar al sol, justo cuando la estrella de la mañana marcaba el amanecer. El mismo momento del día cuando se reunirá el “Concilio nocturno”, según Platón en sus *Leyes*.

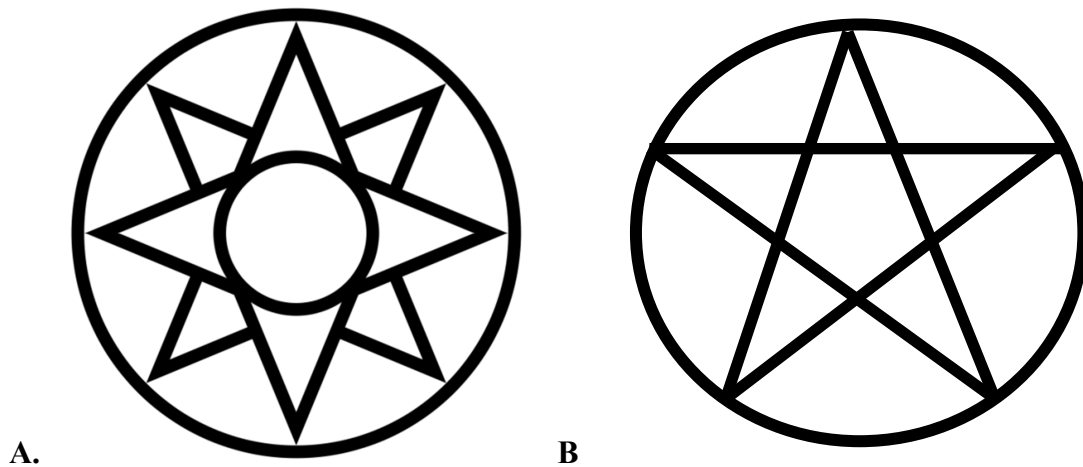
<sup>1358</sup> Cfr. *supra* Figura 33 B., nota 534.

<sup>1359</sup> El mitólogo norteamericano Joseph Campbell considera que la diosa Afrodita helena y la Isis egipcia son equivalentes mitológicos de la diosa mesopotámica Istar/Innana. Cfr. Campbell, J. (1976) *The Masks of God: Occidental Mythology*. Penguin. New York, 1976.

<sup>1360</sup> Como veremos cuando nos dediquemos a estudiar a Platón, repetimos, la estrella matutina es importante para el “Concilio nocturno” de sus *Leyes*; por cierto, sacerdotes de Apolo.

<sup>1361</sup> A tenor de la diosa helena Higía, Pausanias, en su *Descripción de de Grecia*, nos relata que en Titane, Soción, la estatua de la diosa era de obligada ofrenda si se entraba en el templo donde estaba dicha estatua. Según Pausanias, ésta estaba adornada con pelos de mujeres, como ofrenda votiva, y, aquí viene lo más curioso, con trozos de tela babilónica. Cfr. Pausanias, II, XI, 6.

**Figura 104**<sup>1362</sup>:



Como veremos en su momento con profundidad, según la biografías sobre Pitágoras, al filosofo samio se le asociará, en el bagaje de su aprendizaje, con los magos persas<sup>1363</sup>. Así, no sería descabellado pensar que el samio conoció tal saber astronómico de los persas. No obstante, como este tema deberá ser abordado en nuestro estudio dedicado a Pitágoras, dejémos de momento en suspenso el tema de la observación de Venus por parte de Pitágoras. Valga, provisionalmente, lo aquí someramente apuntado.

### **III.V.II. Parménides y la “serena quietud”. ἡσυχία pitagórica.**

El Laercio nos informa que Parménides, como ya señalamos, fue discípulo de Jenófanes, incluso nos dice que fue alumno de Anaximandro, pero que no acabo siendo discípulo convencido del milesio; notica ésta que Diógenes toma del *Epítome* de Teofrasto. Además, tomando esta vez la nueva de Soción, el biógrafo de los filósofos ilustres señala otra persona crucial en el devenir espiritual e intelectual del elata, éste es, Aminias, hijo de un pitagórico: Dioquetas. De Parménides se nos dice que era de ilustre y rico linaje, de su maestro Aminias, todo lo contrario, pobre y de una familia corriente, pero pitagórico. La crónica de Diógenes Laercio recalca que a pesar de la pobreza del

<sup>1362</sup> **Figura 104:** A. Estrella de ocho puntas, símbolo asociado a la diosa Istar. B. Estrella de cinco puntas; símbolo pitagórico. Realización propia.

<sup>1363</sup> Cfr. Diógenes Laercio, VIII, 3. Porfirio de Tiro. *Vida de Pitágoras*, 6. Jámblico, *Vida de Pitágoras*, IV, 19.

hijo de Dioquetas, éste tenía una conducta intachable. De hecho, a la muerte del pitagórico Aminias su discípulo rico e ilustre, el eleata Parménides, hizo erigir un templo a la memoria de aquél, como se haría bajo el signo de las más sagradas y venerables tradiciones religiosas helenas en recuerdo de un héroe. ¿Qué tipo de hombre era el tal Aminias, capaz de generar tan devoción heroica? ¿Qué aprendió el ilustrado Parménides, ilustrado en ciencia milesia y en teología poética monista, de Aminias?

No es baladí el dato que expresa Diógenes sobre el templo a la memoria de Aminias, a la manera para un héroe<sup>1364</sup>; señala al respecto Kingsley: *“Un santuario dedicado a un héroe era algo bastante excepcional. En tiempos de Parménides, erigir uno en memoria de algún difunto era extraordinariamente infrecuente, al margen de lo rico o pobre que fuera el responsable. (...). Y significaba varias cosas: suponía la creación de un culto especial al héroe; suponía definir una zona destinada a la adoración de alguien considerado algo más que el ser humano que había sido aparentemente. (...) el que Aminias fuera adorado como héroe después de morir tiene un paralelo en las tradiciones de los sanadores de Oulis que trataban al propio Parménides como un héroe.”*<sup>1365</sup>. Así, el padre poético de la metafísica occidental era un sanador venerado tras su muerte, como éste veneró a su maestro Aminias, por otros sanadores. ¿Cuál fue el conocimiento que Aminias transmitió a Parménides? ¿Quién era Parménides y cuál la sanación que practicaba?

---

<sup>1364</sup> Merece tener en cuenta unas palabras de Diógenes Laercio sobre qué era un héroe y cómo venerarlo según Pitágoras; dice el Laercio: *“Todo el aire está repleto de almas. Y a ellas se las denomina démones y héroes. Y éstos son quienes envían a los humanos los sueños y los indicios de salud y de enfermedad, y no sólo a los humanos, sino también a los corderos y a las demás bestias. Y para ellos se hacen las purificaciones y los ritos apotropaicos, todo género de adivinaciones, augurios y demás ceremonias. Hay que celebrar honra a los dioses y a los héroes, pero no idénticas, sino que a los dioses hay que ofrecérselas en un ritual silencioso siempre, con vestidos blancos y tras haberse purificado, y a los héroes a partir del mediodía.”* El “ritual silencioso” del que nos habla el Laercio, sin duda, es parte de la “ἥσυχία”, de la que en breve trataremos. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, VIII, 32-33. Traducción de Carlos García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

<sup>1365</sup> Kingsley, P. (1999) *En los oscuros lugares del saber. Aminias*. pp.162-163. Traducción Carmen Francí. Atalanta. Girona, 2006.

Antes de iniciarnos en la discusión, no hay que pasar por alto ciertas pruebas arqueológicas que nos pueden servir para, al menos, tener en consideración la manera en la que las generaciones de conciudadanos que sucedieron a Parménides en Elea tenían de éste en su ideario colectivo propio. Al poco de comenzar la segunda mitad del siglo XX de nuestra época, fue hallado un pedestal de estatua, datado en el siglo I d. C., en él se podía leer, salvo alguna letra desaparecida, precisamente, la que indicamos a continuación en paréntesis, la siguiente leyenda: “ΠΑ(P)ΜΕΝΕΙΔΗΣ ΠΥΡΗΤΟΣ ΟΥΛΙΑΔΗΣ ΦΥΣΙΚΟΣ”. Hemos de pensar que la estatua allá erguida estaba dedicada a la memoria de tal insigne conciudadano, el filósofo Parménides, el hijo de Pires; este parentesco está atestiguado por la tradición doxográfica escritural, Diógenes Laercio<sup>1366</sup> así lo dice. El siguiente término de la inscripción presenta cierta ambigüedad, pues podemos darle dos interpretaciones o significaciones distintas, a saber, por “ΟΥΛΙΑΔΗΣ” podemos entender el gentilicio de los oriundos de Elea, “Οὐλία”, o bien, que el término en cuestión haga alusión a una escuela médica<sup>1367</sup> tenía como patrón a Apolo Oulio, los Oulios, “Οὐλιος”. El culto a Apolo Oulios<sup>1368</sup> provenía del Asia menor, y llegó a ser de gran relevancia en la sagrada Delos, en Cos, en Elea y en Mileto. En sentido mitológico, los hijos de Apolo Oulios eran conocidos como los “Oulios”; con el tiempo, esta palabra acabó designando a ciertos sacerdotes vinculados con cierto tipo de sanación, así como con la destrucción, consagrados al culto del dios que referimos<sup>1369</sup>. Así, entre los delios y los milesios se usaba el epíteto “Οὐλιος”, para

<sup>1366</sup> Cfr. Diógenes Laercio, IX, 21.

<sup>1367</sup> Cfr. Ebner, P. (1966) *Parmenide medico Ouliádes*. *Giornale di Metafisica* 21, pp. 103-114. 1966. Alonso Bernal, S. (2011) *Parménides: el poema y su datación*. *Ontology Studies*. 11. pp. 297-331. 2011.

<sup>1368</sup> “(...) en cuanto al título de Oulios, éste contiene una deliciosa ambigüedad. En su origen, significa “Mortal”, “destrutivo”, “cruel”, (...) Pero los griegos también lo explicaban de otra manera, y le daban el sentido de “el que sana”. Eso es Apolo, en una sola palabra: el destructor que sana, el sanador que destruye.” Kingsley, P. (1999) *En los oscuros lugares del saber. el hombre con toga*. p.58. Traducción Carmen Francí. Atalanta. Girona, 2006.

<sup>1369</sup> “El lugar donde era más popular era una zona concreta de Anatolia. Era la región montañosa situada al sur de Focea llamada Caria, la misma Caria donde se adoraba a Apolo Oulios, allí de donde procedía el título *phôleutérios* que se aplicaba a Apolo, donde era natural la comparación entre estar



designar a los que proveían de salud, y, en Elea, debido a los jonios foceos que fundaron la ciudad, el culto a Apolo Ulio estaba instaurado desde su fundación. Sobre el término: “ΦΥΣΙΚΟΣ”, simplemente decir que hace alusión al tipo de investigación filosófica con la que estaba vinculada Parménides.

**Figura 102**<sup>1370</sup>:



Sin duda, como estamos intentando mostrar en todo este apartado dedicado a considerar la filosofía presocrática desde una perspectiva, digamos, más abierta que la mera visión intelectualizada dominante, el hecho de que Parménides sea un seguidor y persona relevante en el culto apolíneo debe hacernos ver la gran importancia que tiene acercarse a los presocráticos sin la intención de obviar ciertos aspectos de su propia idiosincrasia, sin los cuales su verdadero talante filosófico queda del todo disminuido. Parménides es un *iatromantis*<sup>1371</sup>; el elata era un sanador mediante la profecía<sup>1372</sup>. Un

---

acostado en un santuario dedicado a la incubación con estar tendido en una *phôleos* o guarida.” *Ibíd.* p.102.

<sup>1370</sup> **Figura 102:** Imagen frontal del pedestal con la inscripción sobre Parménides, hallada en Velia en 1969. Imagen: Q4233718. Licencia Creative Commons.

<sup>1371</sup> Cfr. *supra* nota 969.

<sup>1372</sup> “Pero eso no es decir mucho si no se entiende lo que quería decir profecía. Actualmente pensamos que tiene que ver con la adivinación del futuro. Y, sin embargo, eso sólo es resultado de siglos dedicados a banalizar lo que para los griegos era algo muy distinto. Significaba dar voz a lo que no la tiene, actuar como portavoz de lo divino. (...) Los sanadores conocidos como *iatromantis* trabajaban de esta misma manera. Para ellos, en primer lugar, estaba la profecía, la capacidad de ver entre bastidores, ver lo que

hombre involucrado en el mundo de los sueños, de la incubación y lo extático; un hombre de lo enigmático y de lo oracular, y, de la expresión poética. Y, lo más remarcable, un físico, para nosotros, el físico presocrático que parece inaugurar, *de facto*, la metafísica occidental<sup>1373</sup>.

Así, una vez dibujado cierto perfil del eleata, es hora de volver a su maestro pitagórico, Aminias, y, a sus enseñanzas. El Laercio nos dice textualmente que Parménides: “(...) *se volvió a la serenidad por la influencia de Aminias, no por la de Jenófanes.*” “(...) καὶ ὑπ' Ἀμεινίου ἀλλ' οὐχ ὑπὸ Ξενοφάνους εἰς ἡσυχίαν προετράπη.” Esta “serenidad”, “ἡσυχία”, que siguió Parménides de su maestro Aminias, tiene que ver con cierto estado de conciencia, y no como generalmente se ha entendido, o se ha querido entender, esto es, como vida contemplativa sin más. Este estado, obviamente, está vinculado con el dios Apolo y la sanación, pero, además, o por añadidura, está estrechamente relacionada con los pitagóricos. Dice Kingsley: “*Se presenta a Aminias como pitagórico; y los pitagóricos daban una importancia enorme a la inmovilidad. No se trata sólo del silencio impuesto a quienes quería convertirse en pitagóricos. (...) detrás del silencio había toda una dimensión de significado vinculado a la práctica de la quietud. Tenía que ver con los sueños, con otros estados de conciencia. Las técnicas aparentes de la quietud que practicaban los pitagóricos- el silencio, la calma deliberada, la inmovilidad física- no eran un fin en sí mismas, sino sólo medios*

---

otros no ven. *La curación se producía como consecuencia lógica.*”. Kingsley, P. (1999) *En los oscuros lugares del saber. Éxtasis*. pp.103-104. Traducción Carmen Francí. Atalanta. Girona, 2006.

<sup>1373</sup> “Acaso sea bueno comenzar a hablar de Parménides de Elea diciendo que, quiérase o no, se interprete correctamente o incorrectamente su poema, los contenidos de éste han marcado toda la filosofía occidental.”. Alegre Gorri, A. (1985) *Estudios sobre los presocráticos*. II. *Parménides. El reto del pensar el ser*. p. 33 Anthropos. Barcelona, 1990.

*empleados para alcanzar otra cosa.*”<sup>1374</sup>. Así, podríamos decir, muy escuetamente, que Aminias enseñó a Parménides a ser pitagórico<sup>1375</sup> en esencia.

Es remarcable, al menos, para nosotros lo es, que Platón en su *Banquete*, refleje a su Sócrates, precisamente, en un estado de inmovilidad pitagórica, como ya hemos apuntado anteriormente<sup>1376</sup>. ¿Qué pretendía decirnos, o retratar, Platón con ello?

### III.V.III. Zenón, el “Palamedes de Elea”.

Vamos a poner fin a nuestro repaso por el “mundo de los presocráticos” tratando algunos aspectos sobre Zenón de Elea, discípulo e hijo adoptivo de Parménides (según un diálogo de Platón, algo más que eso, su bardaje o joven amante<sup>1377</sup>, “*παιδικά*”<sup>1378</sup>), que hallarán mayor significación, si cabe, en el conjunto de nuestro trabajo, cuando abordemos asuntos como el Símil de la Línea, o, el Símil de la Caverna en Platón, así como cuando se aborde el estudio de “la división de un segmento en media y extrema razón”, o, expresado más lacónicamente, “la sección”, propia a los pitagóricos.

Es precisamente la ironía platónica, tan elegante como incisiva, la que apoda a Zenón como el “Palamedes de Elea”. Es de común consenso ver en este alias que dedica

---

<sup>1374</sup> Kingsley, P. (1999) *En los oscuros lugares del saber. Alejamiento*. p. 167. Traducción Carmen Francí. Atalanta. Girona, 2006.

<sup>1375</sup> “Convertirse en pitagórico no era cosa baladí: no consistía en llegar, aprender y marcharse. El proceso afectaba aspectos del ser humano tan alejados de la experiencia ordinaria que sólo pueden describirse en términos abstractos, aunque, en realidad, no tuvieran nada de abstractos. Puede decirse que trataba de lo que más tenemos. De enfrentarse al silencio, de no tener otra opción que renunciar a las opiniones y teorías a las que nos aferramos, de no encontrar siquiera nada que las sustituya durante años enteros. Daba la vuelta a la vida de cualquier individuo, la ponía del revés. Y, durante ese proceso, el vínculo entre maestro y discípulo era esencial. Por este motivo, se consideraba como la relación entre un padre y su hijo adoptivo. Tu maestro se convertí en tu padre, igual que en la iniciación de los misterios. Convertirse en pitagórico equivalía a ser adoptado, introducido en una gran familia.” *Ibíd.* p.144.

<sup>1376</sup> Cfr. *supra* nota 970.

<sup>1377</sup> Ateneo, *Banquete de los eruditos*, IX, 505, considera que Platón al decir tal cosa de Zenón y de Parménides está infamando a ambos, y, por ende, a la verdad. Señala, al respecto de esta supuesta relación homosexual de Zenón con Parménides, Kingsley: “(...) Platón menciona el rumor de que era el amante de Parménides como modo de comprometer su posición (...): uno de los chismes favoritos en el círculo ateniense de Platón era que si un discípulo parecía cercano a su maestro, seguro que el sexo tenía algo que ver. Desde el comienzo al final, la composición del Parménides está hábilmente diseñada con un solo objetivo: presentar a Sócrates y Platón –pero no a Zenón ni a ningún otro– como herederos de legítimos de las enseñanzas de Parménides.” Kingsley, P. (1999) *En los oscuros lugares del saber. Matar al padre*. p. 44. Traducción Carmen Francí. Atalanta. Girona, 2006.

<sup>1378</sup> Cfr. Platón, Parménides, 127b.

Platón al discípulo de Parménides cierta carga negativa<sup>1379</sup>, peyorativa, si se prefiere. Posiblemente esto sea cierto, ahora bien, el nombre de Palamedes tiene otras significaciones, nada negativas, que parecen no ser consideradas por los estudiosos. Platón nombra “Palamedes de Elea” a Zenón<sup>1380</sup> (no hay que descuidar que Platón es el filósofo que nos dijo en boca de su Hermógenes que: “(...) cualquiera que sea el nombre que se le pone a alguien, éste es el nombre exacto. Y que si, de nuevo, se le cambia por otro y ya no se le llama aquél -como solemos cambiárselo a los esclavos-, no es menos éste que le sustituye que el primero. Y es que no tiene cada uno su nombre por naturaleza alguna, sino por convención y hábito de quienes suelen poner nombres.”<sup>1381</sup>); Platón pone otro nombre a Zenón.

El personaje de Palamedes<sup>1382</sup> pertenece al cuerpo mítico recogido por Homero, pero su mito siguió extendiéndose más allá del marco homérico, y, siendo muy sintéticos, podemos decir que prefigura el ingenio de alguien capaz de dar con un saber universal. Así, al hijo de Naupalio y Clímene se le atribuyen míticamente la invención de los números (hecho éste que también se les achaca a Prometeo y a Museo), el cálculo del tiempo en su ciclo mensual (esto es, lunar) según el movimiento de los cuerpos celestes; inventó, además, ciertos juegos como las damas (inventado, según la leyenda,

---

<sup>1379</sup> “(...) Platón parece haberlo considerado un mero sofista. En Fedro 261d, “el eleático Palamedes”, que “puede hacer que las mismas cosas aparezcan a sus oyentes como semejantes y desemejantes, unas y muchas, y en *rÉposo* y *movimiento*”, se le califica de *controversialista* (*ἀντιλογικός*), junto con el demagogo y el orador forense, que pueden hacer que la misma acción parezca correcta o incorrecta, según le plazca. Todo esto se describe como el arte retórico del engaño, el cual ignora la verdad y sólo persigue la mera creencia. Ni Platón ni Aristóteles tratan a Zenón como un filósofo o matemático serio.” Conford, F. m. (1939) *Platón y Parménides. El Parménides*. p.123. Traducción de Francisco Giménez García. Visor. Madrid, 1989.

<sup>1380</sup> Quizás ocurre lo mismo cuando Platón llama a Parménides “Padre”, según lo que hemos estudiado, dicho término debe albergar cierta connotación iniciática misteriosa. Señala al respecto Kingsley: “(...) el mismo tratamiento, “padre”, que Platón usa para referirse a Parménides lo empleaban los pitagóricos cuando aludían al hombre que había sido su maestro. Era también el título habitual que se daba a los iniciadores en los antiguos misterios, así como el nombre formal quien alcanza la última etapa de la iniciación.” Harina de otro costal es el tema del “parricidio”. Kingsley, P. (1999) *En los oscuros lugares del saber. La línea sucesoria*. p.147. Traducción Carmen Francí. Atalanta. Girona, 2006.

<sup>1381</sup> Platón, *Crátilo*, 384d. Traducción de J.L. Calvo. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>1382</sup> Cfr. Grimal, P. (1951) *Diccionario de Mitología. Grecia y Roma. Palamedes* (Παλαμήδης). p. 398. Traducción de Francisco Payarols. Paidós. Barcelona, 2002.

en un periodo de hambruna general, así la gente pensaba menos en la comida que escaseaba entregándose al juego) el de las tabas y el de los dados. Además, se le atribuye el haber ordenado el alfabeto heleno, que según el mito habría sido ideado por Cadmo. También se le hace el inventor del letra Ypsilon, letra relevante como signo místico iniciático entre los pitagóricos, símbolo de la metáfora de los dos caminos<sup>1383</sup>. La figura de Palamedes, a bote pronto, representa la inventiva ingeniosa; pero una inventiva que logra estabilizar su propia invención en el uso general de ésta por los hombres.

Platón apoda a Zenón como el “Palamedes eleático”, por ende, Zenón fue de una gran inventiva, capaz de ingeniar “juegos”, como veremos, basados en la paradoja, en defensa de la tesis monista de su maestro Parménides, por los cuales la dialéctica<sup>1384</sup>, según una noticia atribuida a Aristóteles<sup>1385</sup>, surgirá. Zenón no fue un filósofo de doctrina propia creativa<sup>1386</sup>, sino que fue el instaurador de un modo de refutación basado

---

<sup>1383</sup> “(...) la metáfora de los dos caminos que luego, pasando por el célebre mito de Pródico que nos presenta a Hércules en la encrucijada y por la Y pitagórica, símbolo de ello, ha llegado a la literatura universal y ha penetrado también en el mundo ideológico cristiano.” Nestle, W. (2010) *Historia del espíritu griego*. I. Hesíodo. p. 41. Traducción de Manuel Sacristán

<sup>1384</sup> “Aristóteles entiende por dialéctica el tipo de interrogación filosófica que practicó Sócrates en los primeros diálogos platónicos; el interrogante educa de su interlocutor el asentimiento a un endoxon, una creencia que cada uno, la mayor parte o los expertos aceptan, en buena medida, y que les fuerza a abandonar, bien por la reducción al absurdo, bien mediante la demostración de que se opone a otras creencias que el interlocutor sostiene. Si se sospechan los motivos o las tácticas del que pregunta, se puede tender a acusarle de mero controversista (antilogikós), (...)” Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. IX. Zenón de Elea. p. 397. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>1385</sup> “Dice Aristóteles en su *Sofista* que Empédocles fue el primero en descubrir la Retórica, y Zenón el inventor de la Dialéctica.” Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, VIII, 57. p. 411. Traducción de Carlos García Gual. Alianza Editorial. Madrid, 2007.

<sup>1386</sup> Este aserto es discutible, y así lo manifestamos. Si bien es cierto que la influencia en Meliso o en Anaxágoras por parte de Zenón es difícil de entrever, en cambio, en los físicos atomistas, Leucipo y Demócrito, así como, en sofistas de la talla de Gorgias o de Protágoras el influjo de Zenón parece significativo y rastreable. “No está claro si la obra de Zenón precedió e influyó la actividad filosófica de Meliso y Anaxágoras o viceversa. Es evidente que ejerció un influjo mucho más decisivo sobre el atomismo de Leucipo y Demócrito (...) De entre los sofistas, la curiosa obra de Gorgias Sobre lo que no es, está profundamente imbuida de los procedimientos argumentativos de Zenón y evoca un número de líneas de pensamientos específicamente suyos, mientras que Protágoras debe haberse inspirado en Zenón, sin duda, cuando aboga por la construcción de argumentos contradictorios sobre cualquier materia.” Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. XI. Zenón de Elea. La influencia de Zenón. pp. 398-399. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987. Además, el Laercio hace una pequeña síntesis de la filosofía de Zenón: “Mantienen estas opiniones: que existen varios cosmos y no existe el vacío. Que la naturaleza de

en una lógica destructiva, basada en un arsenal de antinomias, de todo planteamiento filosófico alejado de las tesis de Parménides<sup>1387</sup> (el cual tuvo seguidores, caso de Meliso, que presentaban una filosofía propia, cimentada, eso sí, en la del eleata). Sin duda, Zenón no era un filósofo al uso; su filosofía era la que postulaba su maestro. No estamos ante el tipo del filósofo poeta-profeta de lo que es, o, ante el físico especulador-teórico de la naturaleza; estamos ante alguien distinto y, podríamos decir, único entre los presocráticos.

Hay que señalar que la tesis tradicional<sup>1388</sup> de que Zenón defendía la posición monista de Parménides (tesis que compartimos) tiene su principal fuente en la visión platónica de los eleatas. Es en el diálogo platónico *Parménides* donde hallamos, precisamente, a Zenón defendiendo el monismo en contra de la multiplicidad<sup>1389</sup>. Por ende, al afirmar el monismo, Zenón como su maestro Parménides, rechazan la

---

*todas las cosas se produce a partir de lo caliente y lo frío y lo seco y lo húmedo, cambiando unas cosas en otras. Que la génesis de los hombres es a partir de la tierra, y el alma es una mezcla de los elementos antedichos, sin predominio de ninguno de ellos.*”. Diógenes Laercio. *Vida de los filósofos ilustres*, IX, 29. Traducción de Carlos García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

<sup>1386</sup> *Parménides*, 128c-d. Traducción introducción y notas M<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz. pp. 37-38. Gredos, Madrid, 1992.

<sup>1387</sup> “En la historia de la filosofía hay figuras cuyo nombre se ha conservado por el solo hecho de haber sido continuadores, o, apenas, meros repetidores de la filósofos de primer magnitud. Las contingencias de la transmisión histórica de las ideas filosóficas quiso que ciertos nombres no pasaran al olvido y así han perdurado, incluso como modestos apéndices de grandes filósofos. Pero también se ha dado el caso opuesto, el de figuras que bien pudieron haber brillado con luz propia y quedaron eclipsadas por una secular asociación con algún maestro de relieve sobresaliente. Éste es el caso de Zenón de Elea.”. *Los filósofos presocráticos*, vol. II. *Zenón de Elea. Introducción*. p.17. Introducción, traducción y notas E. I. Cordero. Gredos. Madrid, 1979.

<sup>1388</sup> Defensores de esta concepción tradicional como defensor del monismo parmenídeo, fundamentada en la estructuración y la visión platónica de los eleatas, sobre Zenón de Elea: Fränkel, H. (1942). *Zeno of Elea's Attacks on Plurality*. En R. E. Allen & D. J. Furley (Eds.), *Studies in Presocratic Philosophy: The Eleatics and Pluralists* (vol. II, pp. 102-142). Atlantic Highlands Humanities Press. New Jersey, 1975. Untersteiner, M. (1963). *Zenone. Testimonianze e frammenti*. pp. 19-20 Florence. La Nuova Italia. Florence, 1970. Von Fritz, K. (1970). *Zenón de Elea en el Parménides de Platón*. Traducción de B. Navarro. *Diánoia*, 21 (21), pp. 1-11. 1975. Vlastos, G. (1975). *Plato's Testimony concerning Zeno of Elea*. *The Journal of Hellenic Studies*, 95, pp. 136-162. Makin, S. (1982). *Zeno on Plurality*. *Phronesis*, 27(3), pp. 223-238. Curd, P. (1998). *Eleatic Monism and Later Presocratic Thought. The Legacy of Parmenides*. pp. 171-179. University Press. Princeton, 2004. McKirahan, R. D. (1999). *Zeno. The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. p.156. A. A. Long Ed. University Press. Cambridge, 1999. Calenda, G. (2013). *Are Zeno's Arguments Unsound Paradoxes? Peitho*, 1(4), pp. 130-134, 136-138.

<sup>1389</sup> Cfr. Platón. *Parménides*, 127d-128a.

pluralidad<sup>1390</sup>; según nos dice un joven Sócrates, las posturas de Zenón y de Parménides son idénticas, pues tienen la misma valencia. Dice Sócrates: “*Comprendo, Parménides - (...) -, que Zenón, que está aquí con nosotros, no quiere que se le vincule a ti sólo por esa amistad que os une, sino también por su obra. Porque lo que él ha escrito es, en cierto modo, lo mismo que tú, pero, al presentarlo de otra manera, pretende hacernos creer que está diciendo algo diferente. En efecto, tú, en tu poema, dices que el rodo es uno, y de ello ofreces bellas y buenas pruebas. Él, por su lado, dice que no hay multiplicidad, y también él ofrece pruebas numerosísimas y colosales. Uno, entonces, afirma la unidad, mientras que el otro niega la multiplicidad, y, así, uno y otro se expresan de modo tal que parece que no estuvieran diciendo lo mismo; da, pues, la impresión de que lo que vosotros decís tiene un significado que a nosotros, profanos, se nos escapa.*”<sup>1391</sup>. El relato de Platón será validado por Simplicio<sup>1392</sup>.

Sin embargo, existe la posición contraria<sup>1393</sup>, aquella que entiende a Zenón como un detractor del monismo. Esta dualidad ante el verdadero posicionamiento de Zenón,

---

<sup>1390</sup> Una buena interpretación, aunque interesada y subjetiva, del surgir del monismo elático se halla, a nuestro entender, en estas palabras del Estagirita: “*Los que primero filosofaron, al indagar sobre la verdad y la naturaleza de las cosas se extraviaron, como empujados hacia un camino equivocado por inexperiencia, y dijeron que ninguna cosa puede generarse o destruirse, puesto que lo generado tendría que llegar a ser o del ser o del no ser, pero ambas alternativas son imposibles; porque de lo que es no puede llegar a ser, puesto que ya es, y de lo que no es nada puede llegar a ser, puesto que tenía que haber algo subyacente. Y, así, extremando las consecuencias inmediatas, llegaron a afirmar que no existe la multiplicidad, sino sólo el Ser mismo.*” *Aristóteles, Física*. I.1, 25-30. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. De Errandía. Gredos. Madrid, 2008.

<sup>1391</sup> *Ibid.* 128a-e. Traducción de M<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>1392</sup> “*El testimonio platónico es ratificado posteriormente por Simplicio. (...) en su comentario a la Física de Aristóteles, el ciliciano copia pasajes del diálogo platónico en apoyo a la estrecha relación entre la teoría de Zenón y la de Parménides (In Ph. 100. 29-101. 10; 134. 2-9, DK 29 A 23), al tiempo que discute con Alejandro de Afrodísia y Eudemo, que juzgan a Zenón como un crítico de la unidad (In Ph. 99. 7-18, DK 29 A 21; 138. 3-6, DK 29 A 22; 138. 29-139. 5).*” Gardella, M. (2015) *El testimonio de Aristóteles como un detractor de lo uno. Eidos*. (23) julio-diciembre de 2015. Revista de filosofía de la Universidad del Norte. Barranquilla.

<sup>1393</sup> Cfr. Barnes, J. (1979). *Los presocráticos*. pp. 281-283. Traducción española de M. E. Martín López. Cátedra. Madrid, 1992; Booth, N. B. (1957). *Were Zeno's Arguments a Reply to Attacks upon Parmenides. Phronesis*, 2 (1), 1-9. pp. 3-4, 7-9. 1957. Cordero, N. L. (1985). *Zenón de Elea*. En N. L. Cordero, F. J. Olivieri, E. La Croce & C. Eggers Lan. *Los filósofos presocráticos*. v. II, pp.17-22. Gredos. Madrid, 1985. Solmsen, F. (1971). *The Tradition about Zeno of Elea re-examined. Phronesis*, 16 (1), 116-141. Palmer, J. (2009). *Parmenides and Presocratic Philosophy*. pp. 191-205. Oxford University Press. New York, 2009. Gardella, M. (2015) *El testimonio de Aristóteles como un detractor de lo uno. Eidos*. (23) julio-diciembre de 2015. Revista de filosofía de la Universidad del Norte. Barranquilla.

nace, por un lado de la poca claridad de los objetivos de la obra de Zenón (hay que decir que a Zenón se le atribuye un libro, sino dos, en el que se recogían sus variadas antinomias), y, por otra parte, quizás, sea que la verdadera posición parmenidea que aceptaba Zenón (si es que en verdad era un detractor de lo uno) era aquella que descansaba en los siguientes versos del *iatromantis* filósofo: “*Pues nunca se probará que los no entes sean; mas tu aparta tu pensamiento de esta vía de investigación y no permitas que el hábito, hijo de la mucha experiencia, te obligue a dirigirte por este camino, forzándote a usar una mirada vacilante o un oído y una lengua plenos de sonido sin sentido, sino que juzga racionalmente la muy discutida refutación dicha por mí.*”<sup>1394</sup>. Para Zenón, pensamos, hasta las tesis de su maestro debían ser puestas bajo el juicio de la propia razón; ésta era una de las enseñanzas de Parménides. Ésta sea, a nuestro parecer, una de las fortalezas más sublimes de la filosofía eleática. En su esencia, acorde con los versos del poema de Parménides que hemos citado, el eleatismo aboga por la crítica propia y ajena racional, como único sendero válido para alcanzar lo verdadero.

En cuanto al libro de Zenón, en el *Parménides* de Platón oímos decir al Zenón platónico sobre las verdaderas intenciones de su obra: “*(...) a decir verdad, esta obra constituye una defensa del argumento de Parménides, contra quienes intentan ridiculizarlo, diciendo que, si lo uno es, las consecuencias que de ello se siguen son muchas, ridículas y contradictorias con el argumento mismo. Mi libro, en efecto, refuta a quienes afirman la multiplicidad, y les devuelve los mismos ataques, y aún más, queriendo poner al descubierto que, de su propia hipótesis -“si hay multiplicidad”-, si se le considera suficientemente, se siguen consecuencias todavía más ridículas que la*

---

<sup>1394</sup> Fr.7, Platón, Sofista 242 a (versos 1-2); Sexto, *adv math.* VII, 114 (versos 2-6). Kirk, G. S., Raven, J. E., Scholfield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos.* VIII. *Parménides de Elea.* p. 358. **294.** Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.



de la hipótesis sobre lo uno.”<sup>1395</sup>. En el texto de Platón, Zenón continúa diciendo que su obra era algo así como la expresión del afán de polémica de un joven,” φιλονικία”, no de un hombre maduro anhelante de gloria, “φιλοτιμία”, pues, según explica el Zenón platónico, su obra fue escrita en la juventud y alguien la robó y la hizo pública<sup>1396</sup>.

---

<sup>1395</sup> *Parmenides*, 128c-d. Traducción introducción y notas M<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz. pp. 37-38. Gredos, Madrid, 1992.

<sup>1396</sup> Sobre el asunto del robo de la obra de juventud de Zenón, en la nota 29 de la traducción del *Parménides* de la editorial Gredos que estamos utilizando se no dice que es de común acuerdo tomar este asunto como una invención de Platón. Para ejemplificar estas palabras se nos citan dos referentes, a saber, Conford y Friedländer. En el caso del filólogo alemán, se nos cita el tercer volumen que éste dedica a Platón en su edición inglesa de 1969 de la Princeton University Press, en concreto, *Plato*, vol. III: *The Dialogues, Second and Third Periods. Parmenides*. p.193, nota 11. Nosotros que no tenemos dicha edición inglesa, vamos a utilizar la edición italiana de Bompiani, traducida por Andrea Le Moli y con introducción de Giovanni Reale. Así, el texto y la nota que nos indica Santa Cruz en su nota de Gredos es el siguiente: “*Ciò è confermato dall’ammissione, resa ancor più significativa da una leggera correzione, dello stesso Zenone, il quale sostiene di aver scritto il trattato nello spirito dell’“amore per la controversia” (φιλονικία) caratteristico della sua giovinezza, non nello spirito maturo del “desiderio di gloria” (φιλοτιμία). Poi (e qui entra in gioco l’immaginazione di Platone) il trattato era stato rubato.*” Por lo dicho hasta aquí, ciertamente, Friedländer manifiesta que el asunto del robo del libro del joven Zenón es pura invención platónica. Justo cuando el filólogo alemán nos dice que “*(...) il trattato era stato rubato.*”, éste pone una nota, en la edición inglesa numerada como nota 11, al igual que en la traducción italiana que seguimos. Dice tal nota: “*È generalmente riconosciuto che la storia del furto dello scritto di Zenone (128d) difficilmente può corrispondere alla realtà. Apelt –cfr. la sua introduzione, cit. P. 37- ha acutamente interpretato la storia sostituendo a Zenone e al suo testo Platone e un’antica versione del dialogo. Questo rimane però un gioco a indovinare che non può essere risolto altrimenti. Cfr. Conford, Plato and Parmenides, cit. p.67. nota 1. Per un’interpretazione neoplatonica CFR. Proclo, In Parmenidem..., ed. Couysson, col. 718.*” Santa Cruz nos dice que Conford, como Friedländer, piensa que el robo del libro de Zenón es una invención platónica, ella cita de Conford, la misma cita que indica Friedländer, ésta es, *Plato and Parmenides*, p. 67, nota 1. Ahora bien, Friedländer sólo cita a Conford para resaltar la conjuntura de Apelt (recordemos lo que dice Friedländer: “*Apelt –cfr. la sua introduzione, cit. P. 37- ha acutamente interpretato la storia del sostituendo a Zenone e al suo testo Platone e un’antica versione del dialogo. Questo rimane però un gioco a indovinare che non può essere risolto altrimenti.*”), por la cual se nos dice que lo que fue robado, y hecho público sin permiso de Platón, fue la segunda parte del diálogo Parménides, y que el académico se vio obligado a realizar la introducción del diálogo en cuestión; está historia, en una especie de juego extraño, según Apelt, la pasó Platón, en su ficción, a Zenón y su libro. Dice la nota de Conford que cita Friedländer y Santa Cruz: “*Apelt (Beitrag, pag. 59) conjeturó que lo que Platón estaba describiendo realmente, mediante este estilo indirecto, era lo que le había ocurrido a la segunda parte del Parménides mismo. Supone que su intención no era publicarlo, pero habría salido a la luz debido a alguna indiscreción, con lo que Platón se vio en la obligación de escribir esta primera parte a modo de introducción. Esta idea es demasiado rebuscada. Ningún lector podría entrever una intención que se indica de una forma tan oscura.*”. Conford, precisamente, al contrario de lo que nos parece decir la traductora de Gredos, no se alista en la tesis de que el robo del libro de Zenón es una invención platónica, sino que da razón para la tesis contraria, a saber, que el robo del libro de Zenón era una historia verdadera que Platón, en este caso, conoció por sus amistades italianas. Dice Conford, en la página que Santa Cruz cita como ejemplo de los que piensan que lo del robo es una invención platónica, así: “*(...) Platón podría estar contando una tradición que había oído a sus amigos del sur de Italia. El carácter algo complicado que tiene la explicación del propósito de Zenón puede deberse a que el libro era raro y poco conocido en la Atenas de la época de Platón.*”. Por ende, la nota de Santa Cruz, en lo que atañe a Conford, es del todo inexacta. Cfr. *Parménides*, 128c-d. nota 29. p.38. Traducción, introducción y notas M<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz. Gredos, Madrid, 1992. Friedländer, P. (1964) *Platone*. A cura di Andrea Le Moli. Introduzione di Giovanni Reale. Libro Secondo. *Analisi e interpretazione degli scritti platonici*. Sezione terza. *Le opere tarde*. 24. *Parmenide*. p. 920. Nota 11, p.

Dejando este interesante asunto de lado, vamos a considerar las veces y las formas en las que Platón hace alusión indirecta a Zenón mediante el uso del apelativo: “Palamedes eleático”. En *Fedro* 261d se nos dice a nosotros y a Fedro algo que parece una referencia al *Parménides*, y eso es lo siguiente: “¿Y no sabemos que el elata Palamedes, hablaba con un arte que, a los que le escuchaban, las mismas cosas les parecían iguales y distintas, unas y muchas, inmóviles y, al tiempo, móviles?”<sup>1397</sup>. Antes de proferir esta pregunta retórica, el juego dialógico entre Sócrates y Fedro pasa por equiparar al sofista Gorgias con el personaje homérico Néstor, el rey anciano de Pilos, venerable y elocuente, así como, al retórico Trasímaco o a Teodoro de Bizancio<sup>1398</sup> se les asemeja con el ingenioso Ulises. En cambio, se nos habla del Palamedes eleático, sin nombrar directamente a quién se debe identificar bajo este mote; las únicas pistas son su procedencia: Elea, y, su capacidad de identificar en uno los distintos opuestos, hacer las cosas iguales o distintas, inmóviles o móviles.

Hay quien ha visto en la identidad oculta de este sobrenombre, antes que a Zenón, al mismísimo Parménides. Señala al respecto Friedländer: “*C’è in questo punto del Fedro un apparente riferimento al Parmenide che non è facile da spiegare. Chi è questo “Palamede di Elea” (...) che può dimostrare che simile e dissimile, Uno e molti, quiete e movimento sono lo stesso? Già i commentatori antichi hanno provato a risolvere questo enigma identificandolo con Zenone e interpretando questo passo come una polemica contro la minaccia erística. (...) Analogamente nel Parmenide Socrate sottolinea che nel suo trattato Zenone aveva detto le stesse cose di Parmenide probando, modificandone semplicemente la forma, a dare l’impressione ingannevole di star dicendo qualcosa di proprio. Zenone è allora esarramente l’opposto di un inventore*

---

1377. Bompiani. Milano, 2004. Conford, F. M. (1939) *Platón y Parménides. El Parménides*. p. 122, nota 6. Traducción Francisco Gimenez Garcia. Visor. Madrid, 1989.

<sup>1397</sup> Platón. *Fedro*, 261d. Traducción, introducción y notas. E. Lledó. Gredos, Madrid, 1992.

<sup>1398</sup> Sobre este retórico de la segunda mitad del siglo V a. C., rival de Lisias, Cfr. Aristóteles, *Retórica* 1414b8 ss.

*originale nella tradizione di Palamede. Non è quindi più probabile che “Palamede di Elea” stia per Parmenide di Elea? L’affinità nel suono tra i due nomi supporterebbe questa tesi, dal momento che Platone spesso gioca seramente con i nomi come ha appena fatto con quelli delle muse.”*<sup>1399</sup>. No compartimos la opinión de Friedländer. Ya desde la antigüedad se identificó a Zenón con el “Palamedes eleático” de Platón<sup>1400</sup>. Además, nos parece asaz débil el argumento de la sonoridad pareja entre los nombres del filósofo-iatromantis y el del personaje homérico, pues si esto fuera así, pensamos, “Gorgias” y “Néstor” deberían sonar por un igual, y, “Ulises” y “Teodoro”, más de lo mismo. El hecho que Zenón utilizará un modelo argumentativo antilógico ya le concede algo creativo y que no pasó inadvertido a Platón; asunto que ni tan siquiera llega a plantearse Friedländer. A Parménides Platón le denomina “Padre” (y, también, “Grande”), y en ningún lugar de los diálogos lo equipara con sofistas, en cambio, a Zenón-Palamedes sí. Nótese, asimismo, que en el texto del *Fedro* que estamos siguiendo se nos habla de sofistas retores y elocuentes oradores, caso de Trasímaco y de Teodoro, y se nos dice todavía algo más a propósito del arte del “Palamedes eleático”, a saber: *“Así pues, no sólo es en los tribunales y en las arengas públicas donde surgen esas controversias, sino que, al parecer, sobre todo lo que se dice hay un solo arte, si es que lo hay, que sería el mismo, y con el que alguien sería capaz de hacer todo semejante a todo, en la medida de lo posible, y ante quienes fuera posible, y desenmascarar a quien, haciendo lo mismo, trata de ocultarlo.”*<sup>1401</sup>. Platón habla del

---

<sup>1399</sup> Friedländer, P. (1964) *Platone*. A cura di Andrea Le Moli. Introduzione di Giovanni Reale. Libro Secondo. *Analisi e interpretazione degli scritti platonici*. Sezione terza. *Le opere tarde*. 25. *Fedro*. pp. 965-966. Bompiani. Milano, 2004.

<sup>1400</sup> Cfr. Escolio Fedro 261d y a Diógenes Laercio, IX, 25. Quintiliano, *Institutio oratoria* III, 1, 11; *quem Palamedem Plato appellat, Alcidas Eliates*. Cfr. Friedländer, P. (1964) *Platone*. A cura di Andrea Le Moli. Introduzione di Giovanni Reale. Libro Secondo. *Analisi e interpretazione degli scritti platonici*. Sezione terza. *Le opere tarde*. 25. *Fedro*. p. 966; nota 25. p. 1388. Bompiani. Milano, 2004.

<sup>1401</sup> Platón. *Fedro*, 261e. Traducción de E. Lledó. Gredos. Madrid, 1992.

arte de la contradicción<sup>1402</sup>. El Laercio recoge unos versos de Timón el silógrafo, filósofo escéptico y poeta satírico griego del siglo IV a. C., sobre Zenón que parecen mostrar que desde antiguo se consideró a Zenón de lengua y mente rápida y aguda, casi invencible en su argumentar polémico; dicen las palabras de Timón recogidas por Diógenes: “*Vigor enorme y no despreciable el de Zenón, de lengua de doble filo, apresador de todos, (...)*.”<sup>1403</sup>.

¿Dicen algo más los diálogos de Platón<sup>1404</sup> sobre Zenón como sofista capaz de enseñar un arte? Sí; en el *Alcibiades I*, 119a leemos: “*Entonces cítame algún otro, ateniense o extranjero, libre o esclavo, que gracias a sus relaciones con Pericles se haya hecho más sabio, como yo podría citarte a Pitodoro, el hijo de Isóloco, y a Calias, el hijo de Caliadades, instruidos por Zenón; cada uno de ellos les dio cien minas y se hicieron sabios y famosos.*”<sup>1405</sup>. En este diálogo se nos habla directamente de Zenón como sofista, y no precisamente barato<sup>1406</sup>. Además, uno de los alumnos de Zenón, según el *Alcibiades I*, era Pitodoro, el mismo que narra la conversación del diálogo *Parménides* al medio hermano de Platón Antifonte, según la estructura narrativa del susodicho diálogo; el mismo diálogo *Parménides* da nueva sobre la relación de Pitodoro y Zenón<sup>1407</sup>. Plutarco nos informa que hasta Pericles fue oyente de Zenon<sup>1408</sup>. Hemos

---

<sup>1402</sup> Parece que el arte de Zenón se fundamenta en el cuestionamiento de todas las cosas; el arte de contradecir. Sobre este arte leemos en el Sofista: “(...) *¿La técnica de contradecir no parece ser, acaso, en resumidas cuentas, una cierta capacidad orientada al cuestionamiento de todas las cosas?*” Platón, *Sofista* 232e. Traducción y notas de N. L. Cordero. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>1403</sup> Diógenes Laercio. *Vida de los filósofos ilustres*, IX, 25. Traducción de Carlos Garcia Gual. Alianza. Madrid, 2007.

<sup>1404</sup> No vamos a entrar en el problema de la autoría, o no, de este diálogo que vamos a citar por parte de Platón, pues sería desviarnos en demasía. Pero, si el *Alcibiades I* no es auténtico, pensamos, el imitador es tan bueno como Platón, a nuestro parecer. De hecho, no se limita a “imitar” excelentemente el arte platónico del diálogo, sino que, además, conecta con ciertos datos, que vamos a comentar en seguida, el *Alcibiades I* con el *Parménides*.

<sup>1405</sup> Platón, *Alcibiades I*, 119a. Traducción de Juan Zaragoza. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>1406</sup> Sobre las ganancias de los Sofistas Cfr. Pradas, J, (2008) *El precio del saber. Astrolabio. Revista internacional de filosofía*. (7). Universidad de Barcelona. <http://www.ub.edu/astrolabio/Varia7/Pradas.pdf>

<sup>1407</sup> “-*Quienes están aquí- respondí- son conciudadanos míos, cabales filósofos, y han oído decir que ese Antifonte estuvo en frecuente contacto con un tal Pitodoro, allegado de Zenón, y que se sabe de memoria la conversación que una vez mantuvieron Sócrates, Zenón y Parménides, puesto que la oyo muchas veces de labios de Pitodoro.*” Platón. *Parménides*, 126b. Traducción de M<sup>a</sup> Santa Cruz. Gredos. Madrid, 1992.

de añadir, en nuestra discrepancia con Friedländer, que no hemos de olvidar otro aspecto que relaciona a Palamedes con Zenón, éste es, la de sufrir una muerte injusta por gente de mucha peor clase que la del asesinado. Zenón murió con valentía, no doblegándose a la tiranía, y, sufriendo por ello una muerte atroz; el Laercio<sup>1409</sup>, al respecto de la terrible y ejemplar muerte de Zenón, nos da varias versiones sobre tal asesinato, las de Heráclides y Sátiro, la de Demetrio y la de Antístenes y Hermipo. Son estas las principales razones por las que no aceptamos la propuesta de Friedländer de identificar el apelativo platónico: “Palamedes eleático”, con Parménides antes que con Zenón.

Debemos, a continuación, recalcar el sentido y estima que el personaje homérico “Palamedes” suscitaba en Platón. Comencemos por la *Apología de Sócrates*; Sócrates, una vez condenado a muerte, dice a sus jueces que alberga la esperanza que tras su muerte pueda encontrarse con Palamedes y Áyax, ambos, como Sócrates y Zenón, muertos de manera injusta<sup>1410</sup>, por un juicio injusto. Así, además, hallamos en *República* la valoración de que sin el invento de los números por parte de Palamedes, a Agamenón el caudillo de reyes le hubiera sido del todo imposible poder erigirse como jefe de las huestes aqueas<sup>1411</sup>; lo que en una lectura más profunda para indicarnos que la acción política debe asentarse en el número, esto es, en la matemática (postura ésta, sin

---

<sup>1408</sup> Cfr. Plutarco. *Pericl.* 4, 5.

<sup>1409</sup> Cfr. Diógenes Laercio, IX, 26-28.

<sup>1410</sup> “Yo estoy dispuesto a morir muchas veces, (...) y sería un entretenimiento maravilloso, sobre todo para mí, cuando allí me encuentre con Palamedes, con Ayante, (...) y con algún otro de los antiguos que haya muerto a causa de un juicio injusto, comparar mis sufrimientos con los de ellos; esto no sería desagradable, según creo.” Platón. *Apología de Sócrates*, 41b. Traducción y notas J. Calonge. Gredos. Madrid, 1992. Estas palabras de la *República*, además, nos indican que Palamedes fue un personaje amado por los trágicos. De hecho, existen fragmentos de la tragedia de Eurípides *Palamedes*, presentada, junto con *Alexandros* y *Troyanas*, con la que consiguió el segundo puesto, en el certamen trágico de 415 a. C. Cfr. *Eurípides, Dramatic fragments*. frag. 588, 588a 589. pp. 58-59. Loeb Classical Library 506. Harvard University Press. Massachusetts, 2008.

<sup>1411</sup> “Pues Palamedes, cada vez que aparece en las tragedias, hace de Agamenón un general bien ridículo. ¿O no te has dado cuenta de que afirma que, mediante la invención del número, ordenó las filas del ejército de Troya, numeró las naves y todo lo demás –como si antes nada hubiese sido contado-, mientras que Agamenón, al parecer, ni siquiera sabía cuántos pies tenía, ya que nos sabía contar? ¿Qué piensas de semejante general?” Platón. *República*, VIII, 522d. Traducción y notas C. Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1992.

duda, tan platónica como pitagórica). En *Leyes* Platón alaba Palamedes como uno de los grandes inventores entre los antiguos, junto con otros<sup>1412</sup>.

Por ende, podemos ver estas tres características del personaje homérico proyectadas en el apodo que da Platón a Zenón. Platón admiraba a Zenón, creemos, como hemos intentado mostrar. Lo admiraba por su valentía al afrontar una muerte injusta; admiraba, sin duda, su capacidad inventiva reflejada en su radical sistema refutatorio antilógico (otra cosa es que el talante filosófico anti sofístico de Platón no estimara en nada el método crítico controversial zenoniano<sup>1413</sup>, pues éste, parece, no perseguía la verdad, sino, más bien, la controversia). Sistema que influyó a sofistas como Gorgias o Protágoras, o a los atomistas, así como, a erísticos como Eutidemo. Admiraba, además, el académico lo que supuso Zenón en el desarrollo del pensamiento matemático heleno. De hecho, pensamos que la crisis de los incomensurables, así como las aporías de Zenón<sup>1414</sup>, parecía quebrantar uno de los fundamentos de la filosofía pitagórica, a saber, la exactitud misma de las matemáticas. Esto quiere decir que las aporías de Zenón brindaron una nueva posición crítica a la mentalidad filosófico-matemática helena, ampliando su enfoque<sup>1415</sup>, precisamente, desde un posicionamiento enmarcado, aun a pesar de su marcado talante antilógico, en una actitud lógico-crítica de talante especulativo que albergaba en su intención los difusos parámetros de una

---

<sup>1412</sup> Cfr. *Leyes* III, 677d.

<sup>1413</sup> Gomperz llama a Zenón: “*vigoroso campeón de la crítica*”. Cfr. Gomperz, T. *Pensadores griegos*. Vol. I. III. *Los discípulos de Parménides*. p.233. Traducción de Carlos Guillermo Körner; J.R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000. En cuanto a noticias antiguas sobre Zenón como inventor de la erística: Cfr. Gal., *Hist. Philos.* III. *Epif.* II. Sobre el arte refutatoria de Zenón: CFR. Isócr. *Hel.* III. Proclo, *Esco. Parm.* 620, 1. Elías, *Catego.* 109, 6. Arist. *Retór.* I, 12, 137b.

<sup>1414</sup> “*Zeno’s methods of proof, the reductio ad absurdum and the regressus in infinitum, are basic to all the proofs about irrationality.*” Burkert, W. (1972) *Lore and Scinece in Ancient Pythagoreanism*. VI. *Pythagorean Number Theory*. 1. *Phytagoreans and the Foundations of Greek Mathematics*. p.425. Harvard University Press. Cambrige, Massachussttes, 1972.

<sup>1415</sup> “*Zenón es importante porque representa un determinado tipo de filósofo que tiene su relevancia en la Historia de la ciencia. Esos filósofos destructivos son en efecto muy valiosos para el pensamiento científico. Cuando llevan razón, aclaran definitivamente errores de la ciencia; cuando yerran, la hacen igualmente un bien, porque obligan al científico a pensar, aunque no sea más que por defenderse.*” Hull, L. W. H. (1959) *Historia de la filosofía y de la ciencia*. p. 59. Traducción de M. Sacristán. Ariel. Barcelona, 1961.

fundamentalización de inspiración deductiva de toda, y para toda, episteme. El desarrollo de la matemática griega tuvo en Zenón uno de sus grandes impulsores. Ahora bien, este impulso matemático, considerado desde una perspectiva histórica, viene dado en su impulso renovador desde la ontología eleática<sup>1416</sup>; esto a Platón no le pudo quedar inadvertido. Dice el historiador de la matemática Carl B. Boyer: *“Los argumentos de Zenón parecen haber tenido una profunda influencia en el desarrollo de la matemática griega, comparable a la del descubrimiento de los inconmensurables, con el cual puede estar relacionado. (...) Durante mucho tiempo se creyó que el elemento deductivo había sido introducido en la matemática por Tales, pero recientemente se ha atacado esta tesis argumentando que la matemática de los siglos VI y V a. C. era todavía demasiado primitiva para dar lugar a una contribución de este tipo tan fundamental. Los historiadores que apoyan este punto de vista suelen referirse a los argumentos de Zenón y de Hípaso como una de las posibles causas motivadoras del enfoque deductivo. Ciertamente, las dudas y problemas que surgieron en este contexto pudieron haber constituido un buen caldo de cultivo para el crecimiento del método deductivo, y sería perfectamente razonable considerar el final del siglo V a. C. como un terminus ante quem para la forma racional deductiva de la matemática con la que hoy día estamos tan familiarizados.”*<sup>1417</sup> Es momento, pues, de abordar las aporías<sup>1418</sup> de Zenón.

---

<sup>1416</sup> *“Certain as it is that Zeno’s arguments are relevant to mathematics and even contributed in a certain way to the development of Greek mathematics, still, from the historical point of view ontology is prior to mathematics.”* *Ibid.* p. 456.

<sup>1417</sup> Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. 11. *Las paradojas de Zenón*. p. 110. Traducción de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

<sup>1418</sup> *“Y lección de la peculiar perennidad de sus aporías es haber supuesto un acicate en el desarrollo de conceptos filosóficos y científicos modernos no jugado exclusivamente en el logro de una conformidad empirista o racionalista con sus propios objetos sino en ese estímulo en el que la imaginación ha mediado nuevos puentes en la tensión entre fenómenos y conceptos.”* Echandi, S. (1993) *La fábula de Aquiles y Quelone. Ensayos sobre Zenón de Elea. Límite*. p. 228. Universidad de Zaragoza. Zaragoza, 1993.

### III.V.III. I. Las aporías de Zenón.

Los argumentos de Zenón creaban en aquellos que se enfrentaban a sus planteamientos, y a las conclusiones que de ellos se derivaban, cierta perplejidad cognitiva. Estos argumentos, formados por proposiciones que por separado son plausibles, pero que en el conjunto argumentativo de la paradoja decían algo que era contrario a la realidad observada por los sentidos, eran inconsistentes en su esencia. Los paralogismos zenonianos se estructuran principalmente en forma de demostración indirecta. Así, estas antinomias se plantean enunciando como supuesto, precisamente, aquella opinión que se busca refutar, siendo que desde los supuestos la argumentación deriva, en su conclusión, en una regresión infinita. Los aporías del discípulo de Parménides son paradojas *falsídicas*, o, lo que es lo mismo, sofismas, y se basan en un razonamiento fundamentado en lo falaz. Por ende, las conclusiones de los argumentos de Zenón no sólo aparentan ser falsas, sino que, además, lo son.

Podríamos, muy resumidamente, señalar cuatro opiniones presocráticas, incompatibles entre ellas, que son la base del debate y las distintas posiciones filosóficas de aquellos filósofos y de los que les siguieron después hasta Aristóteles. A saber, por un lado, una primera opinión: el cambio físico es un hecho innegable. Por otro, que algunas cosas permanecen inalteradas, aun a pesar del cambio físico. Otra opinión, que toda materia es alterada por el cambio físico. Y, la última opinión, que la materia es todo lo existente. Así, la negación de que el cambio físico es un hecho, y, por tanto, el cambio no es más que una mera ilusión<sup>1419</sup>, es la posición de Zenón y de Parménides. Si se niega la segunda opinión, la que nos dice que algunas cosas persisten

---

<sup>1419</sup> Es importante considerar, tal y como nos invita Colli a realizar, que cuando hablamos de la paradoja contra el movimiento de Zenón, descuidamos que el término, que nosotros traducimos por “movimiento” usado por Aristóteles es “κίνησις”, el cual en la filosofía aristotélica tienen un sentido más amplio. Señala el filósofo italiano: “κίνησις en el lenguaje aristotélico tiene un valor más amplio que “movimiento” y puede traducirse por “cambio”, (...)” Colli, Giorgio. (1998) Zenón de Elea. Lecciones 1964-1965. Jueves 11 de marzo de 1965. p.101. Traducción y posfacio de Miguel Morey. Sexto Piso. Madrid, 2006.



inalteradas a través del cambio físico, obtendremos que no hay cosa alguna que no cambie, ésta es la posición de Heráclito. Al negar la tercera, aquella que nos dice que la materia no persiste inalterada a través del cambio, nos topamos con los atomistas, éstos abogan de que hay una parte de la materia, un aparte infinitamente pequeña, los átomos, que permanece inalterada al proceso del cambio. Y, por último, negando la cuarta: que la materia es todo lo que hay, por ende, que la materia no es todo lo existente; existe la forma (ya sea como estructura geométrica, a la manera pitagórica, ya sea, como forma abstracta, a la manera de Platón). Así, los argumentos de Zenón aparte de defender la no multiplicidad, están dirigidos a mostrar que el cambio es una mera ilusión. Los mayores esfuerzos del eleata están centrados en explotar las propiedades de lo infinito, como principal mecanismo argumentativo. Podríamos dividir las aporías de Zenón en, al menos, tres tipos; unas dedicadas contra la pluralidad; otras, contra la imposibilidad del movimiento; y otras, que abordan el espacio, o lugar. Nosotros, en nuestro estudio, nos centraremos en los argumentos contra la pluralidad y en los argumentos contra el movimiento, y, en especial, en la antinomia de “Aquiles y la tortuga”.

De los argumentos de Zenón contra la pluralidad sólo nos han llegado tres y no íntegros, acorde a su forma original. Estos argumentos eran detractores de la expresión, u opinión, “hay muchas cosas”. De lo que se sigue que la intención de esta argumentación contra la pluralidad era dejar claro que de haber, sólo debe haber una cosa. Señala Simplicio: “ἐν μέντοι τῷ συγγράμματι αὐτοῦ πολλὰ ἔχουντι ἐπιχειρήματα καὶ ἕκαστον δείκνυσιν, ὅτι τῷ πολλὰ εἶναι λέγοντι συμβαίνει τὰ ἐναντία λέγειν.”<sup>1420</sup>. Así, para Zenón, según Simplicio, todos aquellos que quieren demostrar la existencia de lo múltiple están abocados, como demostraría la argumentación del discípulo de Parménides, a incurrir en la formulación de proposiciones contradictorias entre ellas. El

---

<sup>1420</sup> Simpl. *In Arist. Phys.* 139,5.

argumento de Zenón dice que si los seres son muchos, son grandes y pequeños al mismo tiempo: tan grandes como para tener un tamaño infinito, y tan pequeños como para no tener tamaño en absoluto. Tristemente, no conservamos la prueba argumentativa de Zenón que ejemplifica la presunta falacia de que hay muchas cosas. *“Sólo poseemos el aserto de Simplicio (...) de que Zenón infería la conclusión, a partir de la premisa de que cada miembro de una pluralidad debe ser el mismo a sí mismo y uno –y, por tanto, (podemos conjeturar), no se puede tener las partes necesarias para la magnitud. (...) Señaló la inaceptabilidad de la conclusión del primer miembro y preparó el camino para el segundo: si algo no tiene magnitud, no puede, en este caso, existir en absoluto- lo que contradice la suposición original de que son muchas cosas.”*<sup>1421</sup>.

El argumento de Zenón contra la pluralidad infiere que la verdadera unidad carece de extensión y de magnitud. Pues si una cosa posee magnitud, ésta, por ende, consta de partes a las que también les debe corresponder cierta magnitud. De esta manera un cuerpo tendría un número infinito de partes, cada una de ellas tendría, a su vez, infinitas magnitudes, lo que haría que el cuerpo en cuestión sería infinitamente grande. Zenón no considera ni a la multiplicidad, ni a la unidad, desde un sentido relativo. El eleata trata a la unidad desde un sentido absoluto, y, por tanto, del todo inconcebible con los conceptos de extensión y magnitud. También lo hace con la multiplicidad; señala al respecto Gomperz: *“Si las cosas son múltiples, cada dos de ellas tienen que estar separadas por una cosa situada entre ellas y dotada de extensión, y, por lo tanto, de partes que, a su vez, tienen que estar separadas del mismo modo, y así hasta el infinito.”*<sup>1422</sup>. Al abordar los conceptos de unidad y multiplicidad de manera absoluta,

---

<sup>1421</sup> Kirk, G. S., Raven, J. E., Scholfield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Zenón de Elea. Las antinomias subsistentes.* p. 383. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987

<sup>1422</sup> Gomperz, Th.(1909) *Pensadores griegos.* I. *De los comienzos a la época de las luces.* II. *De la metafísica a la ciencia positiva.* III. *Los discípulos de Parménides.* p. 242. Traducción de Carlos Guillermo Körner; J.R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

Zenón consigue que ninguno de aquéllos sean fundamentos adecuados de lo real. La infinita divisibilidad de la materia quedaba en entredicho bajo la argumentación de Zenón. Esta clase de argumentación hallará paralelos en los sofismas erísticos. Los otros dos argumentos de Zenón contra la pluralidad son: si existe una pluralidad, el total de las cosas debe ser a su vez finito e infinito en número; finito en tanto una pluralidad presupone un número concreto, y, por ende, finito; infinito en tanto que dos o más cosas necesitan límites, y, así, se entraría en una progresión infinita. El otro argumento nos dice que si existen muchas cosas, éstas deberán ser a la vez, tano semejantes, como desemejantes. Desconocemos, por no estar registrados, los argumentos que uso Zenón en las antimonias correspondientes a cada tesis.

Vamos a poner nuestro enfoque de estudio, a continuación, en los argumentos que planteaba Zenón. Estas paradojas están recogidas y analizadas por Aristóteles. Son cuatro, a saber, la paradoja del “Estadio”<sup>1423</sup>, la de la “Flecha”<sup>1424</sup>, la de las “Filas en movimiento”<sup>1425</sup> y la de “Aquiles y la tortuga”<sup>1426</sup>. Da la sensación de que los cuatro argumentos no se relacionan entre ellos de manera sistemática<sup>1427</sup>, en cambio, los cuatro tienen como fundamento de su argumentación crítica la misma noción elemental, a

<sup>1423</sup> Cfr. Aris. *Fis.* VI, 9, 239 b 11; *Fís.* VI, 2, 233 a 21; *Top.* Θ 8, 160 b 7.

<sup>1424</sup> Cfr. Aris, *Fis.* VI, 9, 239 b 30-33, 5-9.

<sup>1425</sup> Cfr. Aris. *Fis.* VI, 9, 239 b 33. *Simpl. Fís.* 1016, 14.

<sup>1426</sup> Cfr. Aris. *Fis.* VI, 9, 239 b 14.

<sup>1427</sup> *“Los argumentos contra el movimiento no parecen poseer sistematicidad. Una larga polémica opone a los intérpretes de los argumentos de Zenón contra el movimiento. Por un lado, la escuela tradicional sostiene que Zenón, en tanto discípulo fiel de Parménides, se opone absolutamente a la existencia del movimiento. (...) Por otro lado, quienes afirman que la crítica de Zenón apunta preferentemente a los pitagóricos, sostienen que Zenón sólo refuta la posibilidad del movimiento sobre la base de la concepción discontinua de la realidad propia del pitagorismo. (...) Un punto que ha llamado la atención de los estudiosos es la presunta “sistematicidad” de los cuatro argumentos contra el movimiento. Ellos responderían a un esquema riguroso, con premisas que se alternarían de modo tal que abarcarían todas las posibilidades: división al infinito del espacio y/o tiempo, y división hasta unidades atómicas del espacio y/o tiempo. (...) No obstante (...) basta leer sin preconcepciones los testimonios de Aristóteles, que son los más antiguos, (...), para advertir que esta “sistematicidad” escapó al comentador, quien da incluso a entender que los argumentos significativos son sólo tres, pues el segundo sería una variante del primero. Además las referencias al tiempo, explícitas en el primer argumento, no se podrían encontrar en el segundo, (...); y, por otra parte, los supuestos espacio-temporales de los argumentos tercero y cuarto parecen ser los mismos, (...)”* Los filósofos presocráticos, vol. II. Zenón de Elea. 5) *Contra el movimiento*. Notas 33. pp.47-48. Introducción, traducción y notas de N. L. Cordero. Gredos. Madrid, 1979.

saber, el movimiento/cambio. Nosotros centraremos el análisis en la aporía del Estadio, y, en la de Aquiles y la Tortuga. La paradoja del Estadio<sup>1428</sup>, también conocida como la de “La carrera”, o, la de la “Dicotomía”<sup>1429</sup>, argumenta que un corredor tiene que recorrer cierta distancia. Antes de haber recorrido la longitud entera de la distancia tendrá que haber recorrido la mitad de esa la distancia total. Así, antes de recorrer la mitad de la distancia total, tendrá que recorrer la mitad de la mitad de la distancia total, y, así *ad infinitum*. En tanto que la sucesión nunca termina, el argumento nos incita a concebir el recorrido total como una sucesión infinitas de extensiones, en la que cada sucesión tiene cierta longitud. Para el corredor será imposible finalizar un recorrido de infinitas extensiones y subextensiones en sucesión. No cabe duda de que Zenón, en sus paradojas del movimiento, al concepto de espacio no lo sometió a una crítica ardua. De

---

<sup>1428</sup> “La exposición aristotélica de este rompecabezas (...) es breve y alusiva en extremo: es incluso oscuro saber si la misión del corredor en el estadio es alcanzar el punto medio anterior, etc.) o, más bien, el punto medio después del punto medio, etc...). Pero podemos extraer la siguiente argumentación:

1. Para alcanzar la meta, el corredor debe alcanzar infinitos puntos ordenados en la secuencia 1/2, 1/4, 1/8...

2. Es imposible alcanzar infinitos puntos en un tiempo finito.

Por tanto,

3. El corredor no puede alcanzar su meta.

Aristóteles cree que podemos oponernos fácilmente a la conclusión absurda 3. rechazando 2.: un tiempo finito es infinitamente divisible y un tiempo infinitamente divisible es suficiente para que el corredor recorra una distancia infinitamente divisible y alcance los puntos que señalan sus divisores.” Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. XI. Zenón de Elea. *Las paradojas del movimiento*. i) *El estadio*. p. 387. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>1429</sup> “La historia de este sencillo y liante artefacto dialéctico es variopinta. El neopitagórico Porfirio creía que había sido descubierta por Parménides; (...) no es algo que se aprecie en los pasajes conservados del poema. En cualquier caso, está de más buscarle un creador preciso; como otros argumentos seriales basados en la dimidización o en la duplicación (los griegos conocieron ambos tipos). La dicotomía parte de una elemental relación lógica presente en el logos común antes que en una concepción ontológica o un análisis dialéctico. Fue planteado también en China como fórmula de astucia ideológica –respaldando paradigmáticamente la autoridad imperial –y, por Huei-tzu, como fórmula dialéctica con unos fines comparables a los de Zenón. Debieron también conocerla también los medidores egipcios, aunque desde una perspectiva diferente; la serie de fracciones utilizadas en la medida de los cereales- representada plásticamente por las partes del “Ojo de Horus”- comenzaba con 1/2 y, en sucesivas dicotomías, llegaba hasta 1/64. (...) La dicotomía se prestaba a diversas aporías, a diversos efectos, no siendo seguro cuál es el que se proponía provocar Zenón. Los intérpretes modernos la reconstruyen condicionando su solución. (...) en un principio, se trata de eso, de una serie decreciente de términos de razón 1/2; a partir de eso se pueden proveer diversas historietas.” Echanti, S. (1993) *La fábula de Aquiles y Quelone. Ensayos sobre Zenón de Elea. La dicotomía del estadio*. pp. 107-108. Universidad de Zaragoza. Zaragoza, 1993.

hecho, parece que Zenón a la velocidad/tiempo<sup>1430</sup> la trata como si fuera espacio, de tal manera, que las conclusiones que podemos sonsacar del argumento zenoniano contra el movimiento es que no sólo el movimiento no existe, sino que el espacio no es algo real; dice al respecto Gomperz: *“En un principio Zenón sometió el concepto del espacio mismo a una crítica no demasiado penetrante. Si todo lo existente, todo lo real o toda cosa se halla en el espacio, entonces, pues, el espacio mismo, si es que no carece de realidad, debe encontrarse en el espacio, es decir, en un espacio segundo; éste, por el mismo motivo, en un tercero, y así hasta el infinito. Así nos queda sólo la alternativa de admitir esta consecuencia absurda o negar la realidad del espacio.”*<sup>1431</sup>.

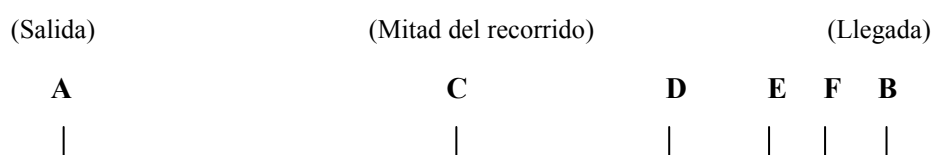
---

<sup>1430</sup> “Los griegos vivieron el tiempo como duración natural y esto no lo alteró ninguna filosofía ni ningún “cronómetro”. Los relojes que idearon median dos tipos de temporalidad que nunca se integraron: una neutra y ocasional: la de las clepsidras para medir el tiempo de intervención de los oradores y los dialécticos; otra orgánica -y cíclica-, la más habitual, por la que los relojes se adaptaban a la consideración de que si un mismo número divide un día de verano y un día de invierno, unas horas tienen que ser más largas que otras. O sea, horas naturales, las del tiempo de luz y oscuridad. Y esto debía de subyacer en Zenón al plantear la divisibilidad del espacio y olvidar que lo mismo puede ocurrir con el tiempo. ¿Por qué tal desliz? ¿Por qué en el siglo V se llega a vislumbrar la divisibilidad continua del espacio y no la del tiempo? Porque el tal espacio en consideración no era todavía el geoméricamente puro sino el abstraído del espacio natural, del espacio en el que dan cosas que se pueden cortar, trocear, dividir, seccionar, como un cono de madera o como la pieza sacrificar en cuyo reparto se reinaugura el pacto social. ¿Y qué operación plástica propicia la imaginación de algo semejante con un tiempo del que se reconocía una dirección diferencial? Resulta más asequible pensar la mitad de una cosa –de un estadio- que la mitad de un tiempo, como no sea la de su representación celestial, o sea espacial.”. *Ibid.* pp. 115-116. Interesante reflexión la que nos plantea Echandi. Ahora bien, deseamos advertir que los helenos sí conocían otras formas de medir y dividir el tiempo, ciertamente elaboradas. Los griegos habían teorizado sobre el tiempo en la música-poesía, esto es, en el ritmo. La importancia del ritmo en la música griega (como para cualquier tipo de música, incluso arrítmica) era de una gran relevancia. La base del sistema rítmico heleno era el “pulso”, éste a su vez se dividía en dos especies, duración corta, “breve”, y, duración extensa, “larga” (la larga equivalía a dos breves). Así en la combinación de breves y largas se distinguían ciertos patrones rítmicos esenciales, denominados “pies”. Los pies serían equivalentes a los denominados “compases”, en la actualidad. Estos pies eran: el “yambo”; el “troqueo”; el “tribraquio”; el “dáctilo”; el “anapesto”; el “espondaico”. Al unir distintos pies se formaban los “metros”; varios metros conformaban el “kôlon”, como expresión del frasis. Los fraseos se estructuraban en “periodos”, éstos en “estrofas”, y, éstas seguidas de “antistrofas” y del “épodo”. De hecho, haciendo un ejercicio de imaginación burda, si Zenón hubiera planteado cierta aporía en la que empleará el argumento del Estadio, pero sustituyendo al corredor por un rapsoda, el cual sólo podría avanzar desde la salida, A, hasta el final, B, recitando poemas de Anacreonte, por poner un caso, y en la que sólo podría avanzar cierta distancia, pongamos un paso, a medida que se acabada un verso yámbico, entonces no habría paradoja del Estadio.

<sup>1431</sup> Gomperz llama a Zenón: “vigoroso campeón de la crítica”. Cfr. Gomperz, T. *Pensadores griegos*. Vol. I. III. *Los discípulos de Parménides*. p.237. Traducción de Carlos Guillermo Körner; J.R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

Aristóteles<sup>1432</sup> refuta este sofisma de la “Dicotomía” al especificar que no es lo mismo lo infinito en extensión que en divisibilidad. Entran en juego en la refutación los conceptos aristotélicos de potencia y acto, así, el Estagirita dirá<sup>1433</sup> que en un continuo hay un número infinito de mitades, pero sólo en potencia, no en acto. Merece la pena reparar en las dos posibles interpretaciones de la aporía de Zenón<sup>1434</sup>. La primera la podríamos representar gráficamente de la siguiente manera:

**Figura 103:**



El recorrido de la carrera está marcado por el segmento AB, siendo A, el punto espacial donde comienza la competición, y, B, el punto espacial donde queda finalizado el trayecto de la carrera. Así, el corredor antes de llegar a B, debe transitar por C, que es el punto espacial que delimita la mitad del recorrido entre AB. Ahora bien, según esta progresión, para llegar de C a B, el corredor deberá llegar a D, que es el punto espacial que delimita la mitad del recorrido del subsegmento CB. De la misma manera, para recorrer DB, el atleta deberá pasar por el punto espacial que delimita la justa mitad de tal subsegmento DB, a saber, E; lo mismo ocurrirá entre EB, cuyo punto medio espacial es F. De ello se sigue que por muy pequeño que sea el nuevo subsegmento que

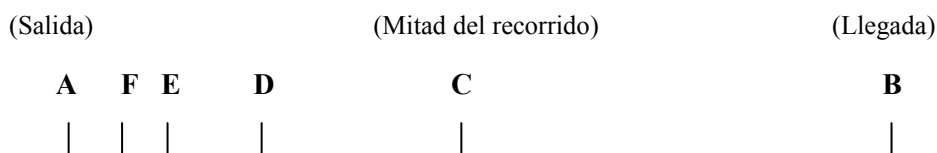
<sup>1432</sup> “(...) si el tiempo es infinito con respecto a la división, así también lo será la longitud; y si el tiempo es infinito en ambos aspectos, la magnitud será también infinita en ambos aspectos. De ahí que sea falsa la argumentación de Zenón al suponer que los infinitos no pueden ser recorridos o que no es posible tocar una a una un número infinito de partes en un tiempo finito. Porque tanto la longitud como el tiempo, y en general todo continuo, se dice que son infinitos de dos maneras: o por división o por sus extremos.”. Aristóteles. *Física*, VI, 3, 23a 21-25. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. De Errandía. Gredos. Madrid, 2008.

<sup>1433</sup> Cfr. Aristóteles, *Física* VIII, 8,263b, 28-34.

<sup>1434</sup> Da la sensación que Aristóteles tenía en mente la aporía del Estadio cuando en su *Metafísica*, tratando el tema de la investigación filosófica de las causas, dice: “(...) lo infinito por adicción no puede ser recorrido en un tiempo finito.”. Aristóteles. *Metafísica*, II, 994b, 31. Traducción de María Luisa Alía Alberca. Alianza. Madrid, 2010.

sucesivamente se va añadiendo, jamás el corredor podrá llegar a B. No cabe duda de que el argumento se puede interpretar de otro modo, éste es: el corredor ni tan siquiera puede salir del punto A. Esto resultaría así: dando por hecho que el corredor debe recorrer AB, pasando por C, entonces debe haber un punto espacial entre AC, así si este punto que marca la mitad de AC es D, entonces deberá haber un punto intermedio entre AD, si este punto es E, se sigue que el punto intermedio entre AE será F, y así sucesivamente, de tal forma que el corredor nunca saldrá de A, de lo que se concluye que el movimiento no existe. Observemos esta interpretación de manera gráfica:

**Figura 104:**



Señala Giorgio Colli a tenor de la segunda interpretación: *“La aporía, en la segunda de las interpretaciones, varía un poco, pero no en el principio fundamental. Podemos escoger libremente entre uno u otro modo de entenderla. Aristóteles dice (Tóp. 160 b 7) “...argumentos...como el de Zenón que niega la posibilidad del movimiento”. Muy probablemente, los comentadores antiguos la explicaban del segundo modo, más explícitamente Simplicio (in Arist. Phys. 1013, 4) “...luego el movimiento no existe, etc.”: explicaba la aporía del segundo modo.”*<sup>1435</sup>. La refutación del Estagirita se basa en considerar el argumento de Zenón como una realización de un continuo finito de indivisibilidad infinita. Esto indica claramente que para Aristóteles el problema esencial de la aporía del eleata está enmarcado en términos infinitesimales. Ahora bien, ¿Podemos considerar a Zenón como el iniciador del cálculo infinitesimal? Señala

<sup>1435</sup> Colli, Giorgio. (1998) *Zenón de Elea. Lecciones 1964-1965*. Jueves 11 de marzo de 1965. p.101-102. Traducción y posfacio de Miguel Morey. Sexto Piso. Madrid, 2006.

<sup>1435</sup> Simpl. In Arist. Phys. 139,5.

Echandi al respecto: “(...) *poco fiable es que Zenón lo hubiera planteado en tal dirección de un modo consciente, y menos que sea el iniciador del cálculo infinitesimal, como llegaron a decir Zeuthen, Brunschvicg Rey o Mondolfo. Si su fórmula básica era que “el corredor nunca concluirá un recorrido limitado porque antes tendrá que concluir su mitad” todo indica que aún veía la paradoja como una de esas dicotomías arcaicas, sin aparente límite. Es significativo que Aristóteles preste más atención a la otra versión, a la que dice que, “absurdamente”, el corredor habrá recorrido infinitas distancias al llegar a la meta. En este caso, la noción del límite (τό πέρας) está establecida de antemano (por sentido común: la meta alcanzada) y se trata de alcanzar (...) un continuo finito de divisibilidad infinita.*”<sup>1436</sup>. Así, no se puede negar que las aporías de Zenón se plantean desde una razón de talante infinitesimal con fin instrumental, no obstante, presumir que éstas estuvieran concebidas por una intención matematizante (en el sentido que implica el cálculo infinitesimal) parece del todo anacrónico.

Tratemos, brevemente, a continuación, la famosísima aporía de Aquiles y la tortuga. El Estagirita en su refutación de esta aporía señala que la susodicha no sería más que otra versión<sup>1437</sup> de la antinomia del Estadio, “(pues en ambos casos se concluye que no se puede llegar al límite si se divide la magnitud de cierta manera, (...))”<sup>1438</sup>. Sin embargo, en la aporía del périda y del quelonio, a diferencia de la Dicotomía, el argumento propone dos móviles, mientras que en el otro tan sólo se hablaba de un corredor. En el aspecto narrativo, no tiene desperdicio, creemos, que el eleata pusiera al *celerípeda* a competir en un certamen de velocidad, precisamente, contra uno de los animales menos raudos del reino animal. Cierta osadía y cierta ironía (¿Quizás,

<sup>1436</sup> Echandi, S. (1993) *La fábula de Aquiles y Quelone. Ensayos sobre Zenón de Elea. La dicotomía del estadio*. p. 110. Universidad de Zaragoza. Zaragoza, 1993.

<sup>1437</sup> Lo mismo informa Simplicio. Cfr. *Simpl., Fís.* 1013, 31; 1014, 3.

<sup>1438</sup> Aristóteles. *Física*, VI, 9, 239 b, 23-25. Introducción, traducción y notas Guillermo R. De Echandía. Gredos. Madrid, 2008.



arrogancia sofisticada?) se intuyen en el carácter de Zenón. Qué el hombre más veloz, por antonomasia, entre los helenos no pueda vencer a una tortuga, debía parecer, de antemano, verdaderamente paradójico. Todo el mundo sabe que en el ámbito de lo cotidiano en una carrera el corredor más rápido vence al más lento; menos en el pensamiento de Zenón. Dice Aritóteles sobre el argumento “Aquiles”: *“El segundo argumento, conocido como “Aquiles”, es éste: el corredor más lento nunca podrá ser alcanzado por el más veloz, pues el perseguidor tendría que llegar primero al punto desde donde partió el perseguido, de tal manera que el corredor más lento mantendrá siempre la delantera. Este argumento es igual que el dicotómico, aunque con la diferencia de que las magnitudes sucesivamente tomadas no son divididas en dos.”*<sup>1439</sup>. Así, si en el argumento de la Dicotomía el movimiento es imposible, en el de Aquiles, el corredor más lento es inalcanzable para el más veloz, esto es, el movimiento no existe. Así como tampoco una línea se compone de puntos, el tiempo no se conforma de “ahoras”, nos dirá el Estagirita<sup>1440</sup>.

En el argumento de la Dicotomía la suma de un número infinito de tiempos finitos tiene que resultar infinita; en el de Aquiles, el périda tendría que recorrer un número infinito de puntos para dar alcance a la tortuga, mas esto es del todo irrealizable, en tanto para alcanzar al quelonio, el Eácida tendrían que transcurrir un número infinito de “ahoras” desde el instante en que comenzó la carrera. Aristóteles muestra en la refutación de la antinomia de Zenón la correlatividad del continuo temporal y del continuo espacial. Para el Estagirita: *“(…) según la manera habitual de razonar resulta evidente que si el tiempo es continuo también es continua la magnitud, ya que recorre la mitad de la distancia en la mitad del tiempo que nos ocupa para recorrer el todo, o dicho en general en menos tiempo se recorre menos distancia; pues las divisiones del*

---

<sup>1439</sup> Aristóteles. *Física*, VI, 9, 239 b, 14-20. Introducción, traducción y notas. Guillermo R. De Echandía. Gredos. Madrid, 2008.

<sup>1440</sup> *Ibíd.* VI, 9, 241 a, 3-5.

*tiempo y la magnitud son las mismas y si cualquiera de los dos es infinito también lo será el otro.*”<sup>1441</sup>.

Hasta aquí hemos presentado dos de las aporías de Zenón sobre la negación del movimiento; de las motivaciones del eleata para ingeniar tales paradojas algo ya dijimos. Nos gustaría señalar, para acabar con nuestro estudio sobre los eleatas, que las dos aporías que hemos analizado, más allá de sus planteamientos antinómicos, presentan en la esencia de su enunciado una idea que se repite, a saber, la división de un segmento. Es por ello que debemos tener en cuenta, si es que es cierto el ataque compartido con su maestro Parménides sobre los pitagóricos, que Zenón, a nuestro entender, utiliza, muy a su manera, la división de un segmento en media y extrema razón. Ello queda muy claro en la antinomia de Aquiles, en las que se nos habla de un trayecto/línea con salida y llegada, en el cual uno de los corredores, la tortuga, tiene ventaja sobre Aquiles; esto significa que el punto de salida de la tortuga, que es la ventaja concedida generosamente por Aquiles, divide en media y extrema razón el segmento que marca y delimita el trayecto de la carrea. La división de un segmento en media y extrema razón, denominada “la sección” conlleva una propiedad verdaderamente remarcable, a saber, su capacidad de autoreproducción. Vamos a verlo en unas representaciones graficas:

**Figura 105:**

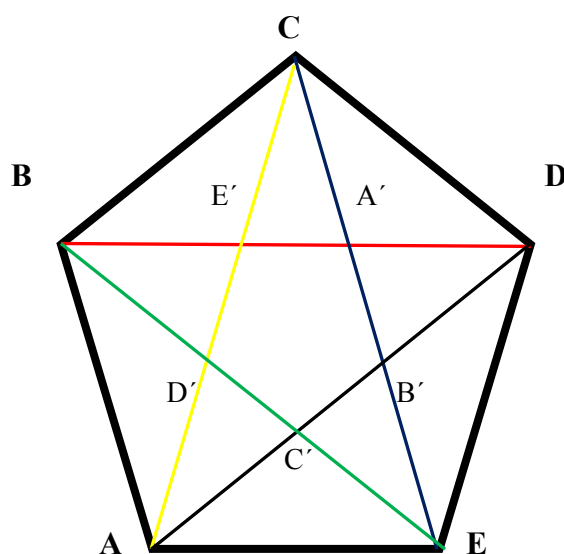


Así, tenemos un segmento RS dividido por un punto P<sub>1</sub> en media y extrema razón, siendo RP<sub>1</sub> la parte dividida más larga, y, P<sub>1</sub>S la parte más corta, si sobre RP<sub>1</sub> tomamos el punto P<sub>2</sub>, de tal manera que RP<sub>2</sub> = P<sub>1</sub>S, entonces el segmento RP<sub>1</sub> queda subdividido a su vez en media y extrema razón por el punto P<sub>2</sub>. Si de nuevo tomamos un punto P<sub>3</sub>

<sup>1441</sup> *Ibid.* VI, 2, 233 a, 13-17.

sobre  $RP_2$  tal que  $RP_3 = P_1P_2$ , entonces el segmento  $RP_2$  quedará a su vez dividido en media y extrema razón. Este método iterativo puede repetirse infinitamente, consiguiendo cada vez un segmento cada vez más pequeño  $RP_n$  dividido en media y extrema razón por un punto  $P_{n+1}$ . Precisamente, el símbolo de los pitagóricos, el pentagrama o pentágono estrellado, presenta esta característica, denominada tardíamente (más o menos en la época de Kepler) como “sección aurea”. Veámoslo gráficamente:

**Figura 106**<sup>1442</sup>:



Así, tenemos el segmento BD (en rojo) dividido en media y extrema razón en por el punto  $A'$ , y, a su vez,  $BA'$  dividido en media y extrema razón por el punto  $E'$ . Lo mismo ocurre con el segmento AC (en amarillo), el cual está dividido en media y extrema razón por el  $E'$ , y, el segmento  $AE'$  dividido en media y extrema razón por el punto  $D'$ . Lo mismo acaece con el segmento AD (en negro), dividido por el punto  $B'$  en media y extrema razón, y, a su vez, el segmento  $AB'$  se divide en media y extrema razón por el punto  $C'$ . Así, el segmento EC (en azul), es dividido por  $A'$ , y, el segmento  $EA'$  es dividido por  $B'$ . Lo mismo ocurre con el segmento EB (en verde), dividido en media y

<sup>1442</sup> **Figura 106:** Pentágono estrellado, con subdivisiones de las diagonales. Realización propia.

extrema razón por el punto D', y, a su vez, el segmento ED' es dividido por el punto D'. En cada caso, uno de los puntos A'B'C'D'E' divide a una diagonal en dos segmentos distintos y tales que la razón de la diagonal completa al mayor de los dos segmentos es la misma que la de éste al segmento menor. Además, cuando trazamos las diagonales del pentágono regular ABCDE éstas se cortarán por los puntos A'B'C'D'E', formando otro pentágono regular. Se puede observar que el triángulo isósceles BCD' es semejante al triángulo BCE, además se dan varios pares de triángulos congruentes.

¿Zenón en su Dicotomía o en su Aquiles uso esta forma de división geométrica para plantear esas aporías, ampliando su presunto ataque a los pitagóricos? La división de un segmento en media y extrema razón, la sección aurea, o, la sección, estaba entre los conocimientos de los pitagóricos<sup>1443</sup>. Zenón no sólo atacaba la filosofía pitagórica, sino que lo hacía, además, creemos, con uno de los mayores tesoros geométricos de los pitagóricos: la sección, al menos, en estas dos aporías así lo parece. Permítasenos decir sobre esto que acabamos de expresar, con la aquiescencia del tribunal, lo que el adagio italiano sentencia: "*E se non è vero, è ben trovato*". La sección, como veremos cuando estudiemos a Platón, es usada en el Símil de la Línea, así como en el Símil de la Caverna. A ello llegaremos.

Ponemos fin en este punto, a la primera sección del Estudio I de esta nuestra tesis, en la que nos hemos dedicado a estudiar el contexto heleno. Indispensable, pensamos, para poderse acercarse al estudio del filósofo samio y de su secta-escuela. Es hora de abordar los contextos de influjos orientales (tan necesarios de estudio como el heleno para el mismo fin) con los cuales a la doctrina pitagórica y a su fundador Pitágoras se les ha relacionado de tiempo ha<sup>1444</sup>. Son éstos, concretamente, el mundo persa y el

---

<sup>1443</sup> No todo el mundo piensa así. Lo veremos en nuestro estudio de los pitagóricos.

<sup>1444</sup> Diógenes Laercio nos dice que Pitágoras estuvo en Egipto durante el reinado de Amasis, así como que estuvo en relación con caldeos y magos. Cfr. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, VIII, 3. Por su parte, Jámblico de Calcis nos dice que no sólo estuvo en Egipto y Babilonia, sino que además sus

mundo egipcio del siglo VI a. C.<sup>1445</sup>. No hay que descuidar, aunque nos centremos en el siglo antes mentado, que ambas culturas son herederas de tradiciones milenarias; en la persa, aparte de su propia idiosincrasia, se hallan distintas trazas de tradiciones mesopotámicas, y, en la egipcia encontraremos una de las esencias más antiguas en la historia de la humanidad de alta civilización (esto es aún más destacable por el carácter autárquico y xenófobo del antiguo pueblo egipcio) y de más perdurabilidad. Además, mientras los persas viven su auge como potencia imperante, los egipcios, en cambio, vivirán el fin de las dinastías autóctonas, o, lo que es lo mismo, el comienzo de su declive. Entre estos dos mundos, se sitúa a un Pitágoras aprendiz, iniciado, si se prefiere; conocerlos, quizá, será reconocer mejor al samio.

---

viajes a oriente comienzan en Fenicia, tierra que según el de Calcis vio nacer a Pitágoras. Nos especifica, además, que en Egipto se relacionó con los sacerdotes de Menfis y con los de Dióspolis. Informa que fue hecho preso por las huestes de Cambises y llevado cautivo a Babilonia, relacionándose allá con la tribu de los magos. Jámblico nos da los periodos de tiempo que abarcan estas estancias del filósofo samio en oriente, a saber, en Egipto: 22 años; en Babilonia 12 años, lo que significa que las andanzas de Pitágoras, así como su regreso a Samos, por la Magna Grecia, no pudieron ser antes de los 56 años. Cfr. Jámblico. Vida de Pitágoras, II, 7; II, 13-14; IV, 18-19. Focio de Constantinopla repite la noticia de las estancias de Pitágoras en Egipto y en Persia, como también hace la *Suda*. En cambio, Diodoro Sículo nada informa al respecto.

<sup>1445</sup> Esto no es del todo así, pues, al menos un doxógrafo relaciona, de nacimiento y con el primer lugar bárbaro en el que Pitágoras se instruyó, al samio con Fenicia. Cfr. Jámblico de Calcis, *Vida de Pitágoras* II, 7; II 13-14. A pesar de esta información, nosotros nos centraremos en Egipto y en Persia.

DINASTIA XXVI, EGIPTO (última Dinastía autóctona)

Apries (589-570) Amasis II (570-526) Psamético III (526-525)

DINASTIA AQUEMENIDA

Ciro II EL grande (590-530) Cambises II (530-522) Darío I (521-486) Jerjes I (485-465) Artajerjes I (465-424) Darío II (424-404)

(539) Toma de Babilonia por Ciro II (480) Batalla de las Termópilas (424) Batalla de Delio

(547) Conquista de Jonia por Ciro II (494) Batalla naval de Lade (449) Paz de Calias, entre La liga de Delos y los persas

(592) Solón Arconte de Atenas (525) Batalla de Pelusio. Cambises II toma Egipto (431-404) Guerra del Peloponeso

Creso de Lidia (560-546) (494) Toma de Mileto por Darío II (431-421) Guerra arquidámica

(582) Eclipse predicho por Tales (477) Instauración de la Liga de Delos (434) Batalla de Potidea (406) Guerra de las Arginusas

(510) Destrucción de Síbaris (480-479) 2ª Guerra médica (421) Paz de Nicias

(492-490) 1ª Guerra Médica (415-413) Expedición ateniense en Sicilia

(490) Victoria ateniense en Maratón (413-404) Guerra Decelia

Tiranía de Polícrates en Samos (540-522) V (499-493) Revuelta jónica VI

600 590 580 570 560 550 540 530 520 510 500 490 480 470 460 450 440 430 420 410 400 390 380 370 360 350 340 330 320 310

FERECIDES DE SIRO (580-520)

PLATÓN (427-347)

TALES (625/24-547/46)

HERÁCLITO (535-484)

SÓCRATES (470-399)

EUDOXO (407/390-337)

ANAXIMANDRO (610-547)

PARMÉNIDES (530/515-¿?)

ARISTÓTELES (384-322)

ANAXÍMENES (590-524)

ZENÓN (490-430)

ARQUITAS (430-360)

JENÓFANES (580/570-475/466)

MELISO (470-¿?)

DEMÓCRITO (460-370)

PITÁGORAS (569-475)

DIÓGENES DE APOLONIA (460-425)

ANAXÁGORAS (500-428)

EPICARMO (550-460)

ANTÍSTENES (445-365)

EMPÉDOCLES (495/90 - 435/30)

FILOLAO (470-380)

PRESOCRÁTICOS

# SECCIÓN

## II





# PERSIA





*“Si al mediodía el rey dice que es de noche, tú contempla las estrellas.”*

*Viejo proverbio persa*

*“Así que, si es como creo, y el alma abandona el cuerpo, haced lo que os pido por respeto a mi alma; pero si no es así, y el alma se queda en el cuerpo y muere en él, entonces a los dioses que son eternos, que todo lo ven, que todo lo pueden, que mantienen el orden del mundo intacto, sin desgaste, sin vejez, sin error e indescriptible en su belleza y grandiosidad, a ellos temedlos y nunca hagáis ni traméis nada impío ni sacrilego.”*

*Ciropedia, VIII, 22. (Discurso de Ciro a sus hijos)*  
Jenofonte.

*“Nada nos detiene, ni la nieve, ni el sol”*

Darío I



## **I.I. Contexto histórico:**

### **I.I.I. La Gran Persia; los Aqueménidas: los Grandes Reyes.**

Hablar del imperio persa de los Aqueménidas, que tuvo su mayor auge y expansión a partir del siglo VI a. C., es hablar del dominio de una superficie de tierra de tres millones de kilómetros cuadrados, aproximadamente; habitada por una variedad heterogénea de civilizaciones, entre ellas yuxtapuestas. Bajo el poder de estos reyes persas las grandes civilizaciones anteriores, aquéllas que habían conformado los milenios de civilización de las culturas orientales, sucumben a una unificación política que marcará el fin de parte de su propia historia; en el horizonte de un tiempo no muy lejano de aquél, el siglo V a. C., tras las Guerras Médicas, incluso el poder persa languidecerá, en pro del mundo heleno<sup>1</sup> que se alzarán esplendoroso con un impulso inusitado desde Salamina, Platea y Maratón (pero eso es otra historia). Los tres reyes, Grandes Reyes, que sucesivamente incrementaron el poder persa y las fronteras que éste sojuzgaba en el siglo que referimos fueron: Ciro II, “El Grande”, que reinó del 559 al 529 a. C.; Cambises II, rey del imperio del 529 al 522; y Darío I, que reinó del 522 al 486 a. C.

Desde las cadenas montañosas que acompañan al Himalaya y los confines hindúes en el Hindu Kush hasta las aguas orientales del Mediterráneo, desde el Mar Negro y Armenia hasta el septentrional golfo pérsico, desde las orillas y cataratas del Nilo hasta el Mar Rojo, los Aqueménidas domoñaron. Semitas, iranios, lidios, anatolios, sogdianos, arios, griegos, frigios, carios, libios, higenos, tracios, mariandinos, cilicios, cirenaicos, sirio-fenicios, satáridas, dárítas, capsios, eglos, armenios, micos, utios, sacas, egipcios, escitas, tibarenos, macrones, partos, moscos, paricanios, mardos, sarangas, mosínicos, etc., cohabitaron bajo una misma dinastía y bajo un mismo emblema: el de

---

<sup>1</sup> En el ámbito de la historia universal contemporánea, es destacable como el mundo griego, en su esplendor, oscurece el mundo oriental, tanto egipcio como asiático.

los Aqueménidas. Jenofonte en su *Ciropeia* nos describe el pendón persa: “El estandarte tenía un águila de oro con las alas desplegadas sobre una larga lanza (...)”<sup>2</sup>. Este estandarte era denominado: “*Derafsh-e Shahbaz-e-Talayi*”, esto es, “Dorado halcón”, por ende, Jenofonte se equivoca de rapaz, pues no se trata de un accipitrídeo, sino de un falcónido. Aunque en descargo del historiador ateniense, el término persa “*Shahdaz*” hace alusión a un ave mitológica para los iraníes que era parecida a un águila, de mayor tamaño que un halcón, pero parecido a éste. Fue en las excavaciones de Persépolis donde la arqueología moderna halló un estandarte que se asocia a lo que Jenofonte nos dice sobre aquél como pendón de Ciro II y sus sucesores; señala al respecto, a continuación de haber descrito el emblema en cuestión, el historiador y mercenario: “-todavía en la actualidad este estandarte del rey de Persia se conserva-.”<sup>3</sup>.

**Figura 1<sup>4</sup>:**



<sup>2</sup> Jenofonte, *Ciropeia*, VII, I, 4-5. Traducción de Ana Vegas Sansalvador. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> **Figura 1:** Emblema real de la dinastía Aqueménida. Hallada en Persépolis. Museo Nacional de Irán. Imagen: Darafsh Kaviyani. Licencia: Creative Commons.

De los tres Grandes Reyes, antes citados, sólo Darío I consiguió vertebrar de una manera óptima la cohabitación de los distintos pueblos (pueblos que a su vez se subdividían en otros tantos subgrupos étnicos) que bajo el dominio persa eran gobernados. Las tremendas distancias entre ellos, los múltiples idiomas, las variadas religiones, las diversas legalidades, o, las variopintas composiciones étnicas que conformaban el imperio Aqueménida, sin duda, resultaban un difícil e intrincado, a la vez que frágil, puzle de muy complicado encaje. La solución para semejante marco de circunstancias lo halló Darío I conjugando la tradición de la realeza irania con la rancia experiencia de los imperios que en aquel momento el persa gobernaba, a saber, el Asirio, el Neobabilonio y el Egipto. Ni Ciro ni Cambises<sup>5</sup>, aunque posiblemente éstos sentarán las bases sobre las que Darío consolidó la estructura administrativa del dominio persa, consiguieron tal equilibrio organizativo en sus respectivos periodos de dominio. Darío entendió que la verdadera consolidación del dominio persa sobre tantos pueblos debía asentarse sobre una administración centralizada<sup>6</sup> capaz de hacer emanar de manera fluida la esencia del poder persa, a saber, las grandes y copiosas rentas, así como de hacer mantener el orden imperante<sup>7</sup>. Sólo los arquetipos administrativos de los rancios imperios mesopotámicos y egipcios brindaban un modelo a seguir, pues el

---

<sup>5</sup> A Ciro hay que considerarle como el gran conquistador y fundador del imperio Aqueménida, por tanto, su reinado está inmerso en la expansión territorial. Ciro conquistó Media, Siria y Palestina, Babilonia, las regiones orientales del Asia Central, Lidia y Escitia. Aun así, con Ciro ya se dan las satrapías, que con Darío hallarán mejor estructuración. En lo que atañe a Cambises, éste fue rey durante un breve periodo de tiempo, unos siete años, y aunque a él se debe la conquista de Egipto, ni políticamente ni militarmente su reinado es equiparable ni al de su padre, ni al de su sucesor Darío. De hecho, la historia nos da un retrato de Cambises en la que se le representa como alguien si condiciones buenas para el gobierno; Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, III, 38, lo llama: “*Loco insensato*”. La muerte de Cambises supuso una cierta crisis de inestabilidad para el imperio aqueménida. Cambises fue aliado del tirano samio Policrates.

<sup>6</sup> Las grandes ciudades del imperio Aqueménida fueron, en Persia: Susa, Persépolis y Pasagarda; en media, Ebactana; Babilonia, en la Baja Mesopotamia; en Lida, Sardes.

<sup>7</sup> Aunque tal bonanza administrativa no perduró en el tiempo, con las Guerras Médicas en Grecia, y con otros alzamientos en otras tantas provincias/satrapías, el propio Darío vio como el imperio aqueménida fue perdiendo influjo y poderío; Alejandro el macedonio, en el siglo IV a.C., puso fin al esplendor de los reyes Persas. El pupilo real del estagirita sepultó la dinastía Aqueménida y heredó su vasto imperio.

reciente poder iranio se enfrentaba por vez primera a aquella tesitura, a saber, la del poder de un imperio y su administración.

De hecho, la estructura de poder iranio puede ser calificada de “feudal” (el rey persa se sustentaba por la fidelidad personal bajo juramento de las nobles familias que estaban próximas a la monarquía), lo cual, en contraposición al “despotismo” mesopotámico y egipcio, presentaba un problema añadido: la misma necesidad de conjugar la tradición irania con la de los antiguos imperios orientales suponía una solución no exenta de altos riesgos. Si una cosa quedaba manifiesta en el devenir histórico de los antiguos y absolutos imperios egipcios y mesopotámicos, es que éste estaba repleto de revueltas contra un poder total y teocrático. Los reyes/faraones de aquellos imperios fueron considerados dioses, los del imperio persa, no; éstos, en cambio, posiblemente por la influencia de los medas (nación de los magos), eran los representantes en la Tierra de la divinidad irania Ahura Mazda, el omnisciente dios celeste. Importante y crucial matiz. Y si bien los reyes persas Cambises y Darío fueron faraones, lo que implica ostentar el título de “Señor del Alto y Bajo Egipto” y el de “Hijo de Ra”, título que refiere la divinidad del faraón, con Jerjes esto cambiará totalmente<sup>8</sup>. Los reyes persas eran “reyes universales”, lo que significa que el imperio persa Aqueménida era un imperio universalista; reyes de los cuatro extremos de la Tierra, reyes del mundo, reyes de reyes.

---

<sup>8</sup> “En contraste con sus antecesores, Jerjes no parece que buscara hacerse reconocer como faraón. Los escasos documentos que le designan como “rey del Alto y Bajo Egipto, señor de los Dos Países” (pero nunca como “hijo de Ra”), se han encontrado en Susa, mientras que la documentación egipcia implica que después de Darío ya no existe faraón. Ahora bien, aun cuando la administración persa hubiera sido benigna y virtuosa, el pensamiento egipcio no podía acomodarse a la desaparición de la realeza que era como el eje de todo su sistema cosmológico, dentro del cual no había espacio para la realeza persa. Desde tal perspectiva no es nada asombroso que la historia egipcia del siglo V haya estado jalonada por revueltas que, en el 404, culminarían con una última restauración de la independencia. Pero en los albores del reinado de Darío, (...) todavía no existe este problema: como parte de un imperio sólidamente dirigido, razonablemente organizado, administrado con un desvelo oficial por la justicia como ningún otro imperio oriental había puesto tan extremadamente de manifiesto; Egipto prosigue una existencia como comunidad sin duda políticamente rebajada, pero conforme aún a sus normas milenarias.”. Will, E. (1972) *El mundo griego y el Oriente*. Tomo I. *El siglo V (510-403) I. El imperio persa*. IV. *Egipto en el imperio persa* p.32. Traducción de F. J. Fernández Nieto. Akal. Madrid, 1997.



El Gran Rey persa, precisamente por ser el representante de Ormuz (nombre tardío para Ahura Mazda) en la Tierra, estaba revestido de cierta sacralidad real que le otorgaba inviolabilidad. Ante el rey del imperio persa sólo se podía acercar uno en acto de prosternación, pero no por un acto de adoración, sino como forma protocolaria de saludo, propia a aquel pueblo<sup>9</sup>. Esto fue mal entendido por los griegos; éstos se negaban a realizar el acto de la προσκύνησις, pues la entendían como un acto de veneración, más propio para realizar en señal de respeto a todos los dioses, antes que para ser ejecutado ante hombre alguno<sup>10</sup>; el postrarse ante un hombre era para los helenos una señal de vasallaje, así como de dependencia, esto es, de falta de libertad. Esta costumbre persa debe ser entendida, no por la divinidad del rey sino porque el monarca es la emanación, o reflejo, del gran poder cósmico de Ahura Mazda, por el cual los Aqueménidas eran los señores del mundo, éstos, por la voluntad del gran dios celeste iranio, eran, en la guerra, los victoriosos, y, en la paz, la fuente de toda prosperidad y bonanza. Así, en esta ideología monárquica Aqueménida se conjugan las más arcaicas tradiciones iránicas, sin acabar de difuminar la propia y arraigada idiosincrasia “feudal” y aristocrática de esos mismos pueblos. Mas a pesar de tal ideología monárquica, ésta, por sí sola, no podía ser el elemento esencial vertebrador para la cohabitación de tantos y tan distintos pueblos; como dijimos, sólo una solvente administración, tan centralizada

---

<sup>9</sup> Heródoto nos refiere la forma aceptada de saludos entre persas; éste variaba según la relevancia social de los saludados. Dice el de Halicarnaso: “*Cuando se encuentran dos en la calle, se conoce luego si son o no de una misma clase, porque si lo son, en lugar de saludarse de palabra, se dan un beso en la boca; si uno de ellos fuera de condición algo inferior, se besan en la mejilla; pero si la diferencia de posición resultase excesiva, postrándose, reverencia al otro.*”. Heródoto. *Los nueve libros de la historia*. I. 134. Traducción de P. Bartolomé Pou. EDAF. Madrid, 1972.

<sup>10</sup> Heródoto nos da un ejemplo del rechazo heleno a la *proskynesis*, cuando explica el comportamiento de una embajada lacedemonia en Susa ante el Gran Rey Jerjes, dice el de Halicarnaso: “*Llegados ya a Susa, y puestos en presencia del rey, lo primero en que demostraron libertad fue en responder a los alabarderos, que pretendían obligarles a que postrados adorasen al rey, que nunca harían tal, por más que diesen con ellos de cabeza en el suelo, pues ni ellos tenían la costumbre de adorar a hombre alguno, ni a tal cosa habían venido, (...)*”. *Ibid.* VII. 136. Esta costumbre de la proskynesis, con el tiempo, Alejandro la intentó poner en uso para con su persona, cosa que no fue en nada bien vista entre los hombres helenos del macedonio.

como bien estructurada, podía ser garantía de coexistencia, y, de perdurabilidad del imperio.

No cabe duda de que estamos hablando del mayor imperio oriental de la historia (sin contar el de Alejandro, o el de Gengis Kan), aunque, paradójicamente, hay que remarcar que es uno de los más desconocidos, o, si se prefiere, peor conocidos. Ello, substancialmente, quizás, pueda explicarse por la parquedad por parte de los aqueménidas en realizar inscripciones oficiales (las que más abundan son las de expresión religiosa<sup>11</sup>), así como una ausencia casi total de literatura, la cual no fue parte del imperio persa, ni como motor vertebrador cultural, ni como fuente y base de registros históricos. De hecho, nuestra visión de los persas parte, en esencia, de la mirada griega<sup>12</sup>, la cual era limitada por centrar su enfoque, obligada por su posición geográfica, en la parte occidental del imperio Aqueménida. Señala al respecto Édouard Will: “(...) *el imperio persa pasa a convertirse para nosotros en una entidad brumosa; se aprecia perfectamente que su mera existencia ejerce un peso sobre el mundo contemporáneo, pero (...) resulta imposible volver a urdir una historia coherente y continua del mismo. Después de secar las fuentes documentales que brotaban de los antiguos Estados cuya vida sofocaron, los persas no las reemplazaron por otras; al no haber creado literatura, y vista su avaricia a la hora de confeccionar inscripciones oficiales, su historia siempre se nos presenta, en enjutos fragmentos, vista desde el*

---

<sup>11</sup> “Redactadas en tres lenguas (viejo persa, elamita y acadio) a las que se añade a veces una cuarta (el arameo), con frecuencia hacen referencia al mundo divino.”. Dumarcet, L. (2000) *Zaratustra ¿Chamán o filósofo? Zaratustra y la historia*. p.113. Traducción M. A. Pujol i Foyo. De Vecchi. Barcelona, 2000.

<sup>12</sup> La mirada griega no sólo era histórica, a la manera de Heródoto o Jenofonte, sino que también fue poética, cosa que nos habla de la especial ligazón entre los dos pueblos. Tanto la tragedia de Frínico *La caída de Mileto*, así como, *Los persas* de Ésquilo, tienen a los persas como motivo trágico. La tragedia de Ésquilo llama a la piedad de los griegos para con los persas. Hay que resaltar que Frínico también realizó obras sobre otros pueblos bárbaros, sometidos por los persas, como serían las tragedias: *Los fenicios*, o, *Los egipcios*. Sobre Frínico, Cfr. Del Rincón, F. M. *Frínico o la primera etapa de la tragedia griega*. Actas del IX Congreso español de Estudios Clásicos. Sociedad española de Estudios Clásicos, SEEC. vol. IV. Literatura griega. pp.219-224. Madrid, 27 al 30 de septiembre de 1995. Sobre *Los persas*, Cfr. Paduano, G. (1978) *Sui persiani di Eschilo. Problemi di focalizzazione drammatica*. pp. 106 y ss. Edizioni dell’Ateneo e Bizzarri. Roma, 1978.

*exterior -y fundamentalmente por los ojos de los griegos, es decir, por personas que sólo conocían bien la franja occidental de aquel Imperio-.”<sup>13</sup>.*

**Figura 2<sup>14</sup>:**



Una de la cosas, entre otras muchas, que la mirada helena reflejó de los persas fue, precisamente, la estructuración de la administración aqueménida. Ésta fue recogida por Heródoto y por Jenofonte. Por el texto de Heródoto<sup>15</sup> pude pensarse que tal organización obedece únicamente a la inteligencia política de Darío, pero Ciro II ya había aposentado las bases de lo que con el tiempo Darío perfeccionará. En el reinado de Ciro ya existan gobernadores de las numerosas provincias del imperio, los

---

<sup>13</sup> Will, E. (1972) *El mundo griego y el Oriente*. Tomo I. *El siglo V (510-403) Introducción*. p.9. Traducción de F. J. Fernández Nieto. Akal. Madrid, 1997.

<sup>14</sup> **Figura 2:** Panorama de satélite de parte de la superficie terrestre dominada por los Aqueménidas. Fuente: Nasa.

<sup>15</sup> “Establecidas así las cosas entre los persas, señaló Darío veinte gobiernos, que llaman satrapías, y nombrando en ellos sus sátrapas, o gobernadores, ordenó los tributos que debían pagársele, tasando cierta cantidad para cada una de aquellas naciones tributarias.” Heródoto. *Los nueve libros de la historia*. III, 89. Traducción de P. Bartolomé Pou. EDAF. Madrid, 1972.

“sátrapas”. Al parecer, bajo el reinado del fundador de la dinastía Aqueménida los sátrapas eran todos persas, a excepción de algún medo, como sería el caso del general y cortesano Harpago. Además de esto, los funcionarios babilónicos que ya lo eran con Nabónido, el último rey del imperio Neobabilonio, fueron empleados por Ciro, de tal suerte que el engranaje de su nueva administración tenía asegurada su buen funcionamiento por el elevado signo de continuidad y eficiencia probada que aquéllos garantizaban. Hay que destacar que bajo el imperio de Ciro muchas ciudades y provincias disfrutaron de una elevada cota de autonomía, caso de Mileto. Ciro, al contrario de lo que hicieron los imperios babilónicos y asirios, así como también hicieron Cambises y Darío, no sometió a los pueblos conquistados a masivas deportaciones de cautivos. De hecho, Ciro fomentó el caso inverso, éste es, la repatriación de las grandes masas de gentes deportadas por las dinastías neobabilonia y asiria, v.g., los judíos<sup>16</sup>. De éstos, de los pueblos conquistados, Ciro reclamaba tres cosas esenciales, a saber, la aceptación de una guarnición militar persa permanente en el territorio ocupado, levas de reclutamiento autóctono y tributo<sup>17</sup>. Sin duda, esta política de dominio con concesiones hizo que en muchos casos la dominación persa (nos referimos esencialmente al periodo que abarca el reinado de Ciro II) fuera tomada por los pueblos conquistados con cierto buen ánimo.

No existe acuerdo en el número de satrapías real que configuraba el imperio persa. Si seguimos a Heródoto, podemos enumerar 20 circunscripciones fiscales. Ahora bien, las listas de pueblos sometidos que datan de la época de Darío II oscilan entre 22 y 29 países (en éstas no se incluye a la propia Persia); además, no todos los conquistados

---

<sup>16</sup> Sobre el decreto de libertad de los judíos por parte de Ciro, Cfr. 2 *Crónicas* 36: 22,23. *Esdras* 1: 1-4.

<sup>17</sup> El tributo se basaba en metales preciosos, productos naturales o por prestaciones. El tributo, en su mayoría, era gastado en la misma satrapía para subsanar el mantenimiento de la administración y de los cuerpos militares allá establecidos. Una parte era llevada al tesoro real; los metales preciosos eran fundidos en lingotes. En el tiempo de Darío, el introductor de la economía monetaria en el imperio Aqueménida, los lingotes serán amonedados acorde con la nuevo sistema económico.

eran tributarios. Una cosa sí se puede asegurar, a saber, el número de aquellas satrapías no era fijo, sino que debía sufrir variaciones, debido, esencialmente, a un nuevo reajuste de las satrapías; las más extensas eran susceptibles de ser divididas, así como que un mismo sátrapa podía gobernar más de una satrapía, lo cual, a efectos administrativos, permitía fusionar las provincias que eran regidas por un solo sátrapa. El criterio de las lindes entre satrapías era condicionado por cuestiones étnicas, antes que geográficas. Así, una satrapía estaba configurada por una etnia, antes que por un territorio.

El sátrapa, en tiempos de Ciro, no ostentaba el poder que sí ejercerá en la segunda mitad del siglo V a. C., gracias al debilitamiento paulatino de la monarquía Aqueménida<sup>18</sup>. Al contrario, aunque era el perceptor del tributo real, no tenía capacidad alguna de disposición del mismo. Además, éste estaba supeditado a la estrecha vigilancia de un secretario nombrado especialmente por el monarca, así como por representantes ambulantes del Gran Rey que eran los “ojos y oídos” del Sha por todo el imperio (ni que decir tiene que muchos agentes clandestinos del rey<sup>19</sup> también ejercían tales funciones de vigilancia del sátrapa). A esto hay que añadir a las grandes familias aristocráticas coaligadas del rey, que hallarán nuevos “feudos” en las satrapías imperiales. La organización de la satrapía no era ni densa, ni intrincada. De hecho, las satrapías, debido a la hábil táctica Aqueménida de aprovechar las estructuras coyunturales políticas y administrativas de los pueblos conquistados que por sí mismos

---

<sup>18</sup> “La imagen de los sátrapas cuasi independientes, que nos brindan los autores griegos de finales del V y del siglo IV, no debemos proyectarla anacrónicamente hacia el pasado.” Will, E. (1972) *El mundo griego y el Oriente*. Tomo I. *El siglo V (510-403) I. El imperio persa*. 1. *La organización del Imperio persa*. p.19. Traducción de F. J. Fernández Nieto. Akal. Madrid, 1997.

<sup>19</sup> Estos eran los verdaderos “ojos” y “oídos” de los reyes aqueménidas. Mención y testimonio de esta laya de red de información la podemos hallar en Ésquilo, *Persas* 980. En Heródoto, I, 100, se nos refiere sobre este tipo de “vigilancia” empleada por el medo Deioces, en el siglo VII a. C. De Jenofonte recogemos estas palabras sobre los “ojos” y “oídos” del rey aqueménida Ciro: “*Descubrimos también que se procuró los llamados “ojos” del Rey y “oídos” del Rey, no de otro modo que a base de regalos y honores; pues, gracias a que otorgaba magníficos favores a quienes le informaban de todo cuanto era oportuno saber, consiguió que muchas personas aplicaran el oído y fijarían su vista para observar en qué podían beneficiar al Rey si se lo transmitían.*”. Jenofonte, *Ciropedia*, VIII, I, 10-11. Traducción de Ana Vegas Sansalvador. Gredos. Madrid, 1987.

ya habían desarrollado cierto engranaje organizativo válido, se acomodaban a las características diferenciales de éstos. El principal interés de los reyes persas era obtener tributo, sin recibir por ello desestabilizadoras revueltas.

**Figura 3<sup>20</sup>:**



Por otro lado, hay que considerar atentamente que el imperio persa, así como los grandes imperios que habían sucumbido a su influjo, caso de los mesopotámicos o del egipcio, hasta Darío fue un imperio premonetario; económicamente basado, en esencia, en el trueque. Es más, fue Darío el Aqueménida el que fijó los tributos exactos a pagar al imperio persa. Esta situación obligó al rey a la formalización de una reglamentación unitaria de las unidades métricas, los pesos y la instauración de patrones homogéneos de valencias. Así, en tiempos de Darío el imperio persa consolidó unas medidas reales y un peso real para todas las satrapías. La acuñación de monedas, inspirada en la costumbre lidia de acuñación bimetálica, fue crucial para el imperio persa, pues ésta favoreció, aún más, la administración central del mismo. Aunque se inventó una moneda con la figura del rey idealizado como arquero, el “darico”, y, aun del uso del

<sup>20</sup> **Figura 3:** Mapa general de las satrapías del imperio Aqueménida. Imagen: Jordi Guzmán y Abraham Pérez.

siclo de plata, la verdadera moneda del imperio persa fue la moneda de oro, la moneda, sin duda, más idónea para la tesaurización<sup>21</sup>.

Mas hubo tres aspectos que significaron, sin duda, las fisuras más dañinas para la administración del imperio persa. Por una lado, la diversidad de lenguas proferidas en el imperio; por otro, la carencia de una buena red de comunicaciones terrestres (como las calzadas fueron para el imperio romano); y, por último, la no existencia de una legalidad homogenizada para todo los territorios del imperio. En lo que a la pluralidad idiomática se refiere, no sólo nos hallamos ante una ingente diversidad de lenguas, sino que además muchas de ellas eran lenguas sin forma escritural. Si bien se pudiera esperar que uno de los idiomas de los conquistadores, éstos sean, el elamita, el babilonio y el antiguo persa, se consolidara como posible lengua vehicular del imperio, éstos adolecían de una dificultad añadida que imposibilitaba su oficialidad, a saber, la dificultad de la escritura cuneiforme (habría que añadir a esto, quizás, lo incómodo de las soportes escriturales de aquéllas lenguas: las tablillas de barro). Este problema se intentó solucionar, sin mucho éxito, con la utilización de dos lenguas, una natural, y, otra artificial, el arameo y el “araméo imperial”, respectivamente. El arameo era hablado con amplitud por las satrapías semíticas y por las limítrofes, y, además, éste contaba con una escritura alfabética asaz sencilla, ciertamente óptima para ser registrada en registros escriturales como el papiro o el pergamino. En lo que atañe al “araméo imperial”, podemos decir que era un idioma de cancillería; con él se redactaban las disposiciones y órdenes reales, y éstas eran traducidas al idioma de cada satrapía. Asimismo, era una necesidad crucial para la buena administración del imperio la

---

<sup>21</sup> “Sin embargo, mientras que los “daricos”, estáteras de oro de 8, 4 g con la efige del rey revestido de arquero, se han encontrado en todo el Imperio y fuera de sus fronteras, los siclos de plata de 5, 6 g (como la relación oro/plata se había fijado en 1/3, se necesitan 20 siclos para hacer 1 darico) son conocidos únicamente en Asia Menor y no suponían, pues, más que un tipo monetario regional, sin paralelo (al menos, en época de Darío) en el resto del Imperio: la moneda de oro fue la “moneda del Imperio.” *Ibid.*

existencia de una red viaria que procurará aliviar las distancias entre el centro real y las satrapías y su sátrapas. Esto aún es más importante, si consideramos que las inclemencias y rigores meteorológicos en muchas partes del imperio hacían que la diligencia en el cumplimiento de las disposiciones reales, así como en el trajín de tributos, en ocasiones se viera ciertamente retrasada en su ejecución, tanto en la transmisión como en la recepción. Lo cual, sin duda, era un obstáculo de considerable calado para la administración cabal del imperio. En cuanto a la falta de una legalidad común, los Aqueménidas se enfrentaban, si instauraban una ley común, a las tradiciones milenarias de muchos de los pueblos conquistados, esto podría llegar a resultar en lo que precisamente menos deseaban los reyes persas, a saber, revueltas, y, por añadidura, a que el preciado tributo estuviera en peligro. Es por ello que las codificaciones legales de las provincias eran respetadas, y, a lo sumo, se crearon especificaciones a las mismas según el interés persa. Aun así, en el Próximo Oriente asiático del imperio persa la jurisprudencia babilónica se fue generalizando.

Es destacable la actitud de los Aqueménidas para con las tradiciones religiosas y culturales de los pueblos que regían. Nunca impusieron la religión persa. Los Aqueménidas se presentaban ante sus conquistados como continuadores de la religión local. Ciro por los judíos es considerado un pastor del pueblo de Israel, profetizado de tiempo ha por sus profetas, caso de Isaías<sup>22</sup> en el siglo VIII a. C. (de hecho, se le nombra como mesías<sup>23</sup>), y, ante los babilonios se presenta como el elegido del dios Marduk. Existe un artefacto arqueológico datado en el siglo VI a. C. que da testimonio de la política de este aqueménida para con los cultos alógenos. Nos referimos al denominado “Cilindro de Ciro”, el cual es un depósito de fundación propagandístico, escrito en acadio-babilonio, por el cual se nos explican distintas cosas. En las primeras

---

<sup>22</sup> Cfr. *Isaías* 44: 26-28; 45: 7.

<sup>23</sup> Cfr. *Isaías* 45: 1.



19 líneas de escritura cuneiforme, encontramos la descripción de los actos abominables del último rey babilonio Nabónido, a la sazón, el rey vencido por Ciro, y como el dios local Marduk (recordemos, dios local y no persa) eligió como nuevo rey para el pueblo de Babilonia al persa Ciro. En las líneas siguientes se da una genealogía de Ciro, así como un listado de sus títulos reales. Seguidamente, se recogen las propias palabras de Ciro, por las que se narra que restableció los cultos y devolvió la libertad de los pueblos cautivos en Babilonia. Después, hallamos una oración de Ciro dedicada a Marduk, así como, para finalizar, se describe la reconstrucción de las maltrechas murallas babilónicas, y, se hace alusión al hallazgo de una inscripción del último rey asirio Asurbanipal, siglo VII a. C.

**Figura 4<sup>24</sup>:**



Vamos a centrarnos en la parte en que Ciro habla del restablecimiento de los cultos y de la liberación de los pueblos deportados en Babilonia por los reyes Neobabilonios,

---

<sup>24</sup> **Figura 4:** Cilindro de Ciro. Pieza cilíndrica de arcilla, escrita en acadio-babilonio en escritura cuneiforme. Datado en el siglo VI a.C. Descubierta en 1879 por el arqueólogo Hormuz Rassan en la excavación del templo de Marduk en Babilonia. Ubicación: Museo británico. Imagen: Dynamosquito. Licencia: *Creative Commons*

así como en sus disposiciones y acciones tras su victoria sobre Nabónido. Ello nos servirá para mejor comprender la personalidad peculiar de la dinastía Aqueménida, fundada por Ciro II. Hete aquí parte de la declaración de Ciro inscrita en el Cilindro de arcilla:

*“Soy Ciro, rey del mundo, gran soberano, monarca legítimo, rey de Babilonia, rey de Sumer y Akkad, rey de los cuatro bordes (de la tierra), hijo de Cambises (ka-am-bu-zu-ia), gran soberano, rey de Ansan, descendiente de Teispes (si-is-pi-is), gran soberano, rey de Ansan, de una familia (que) siempre (poseyó) realza; cuyo dominio Bel y Nebo aman, a quién ellos quieren por rey porque complace a su corazón. Cuando entré en Babilonia (...) como amigo y (cuando) establecí la sede del gobierno en el palacio del gobernante, en medio de júbilo y regocijo, Marduk, el gran señor, (indujo) a los magnánimos habitantes de Babilonia (...) (a amarme), y procuré a diario reverenciarle. Mis numerosas tropas anduvieron por Babilonia (...) en paz. No permití que nadie aterrorizara (lugar alguno) del (país de Sumer) y Akkad. Me esforcé por la paz en Babilonia (...) y en todas sus ciudades sagradas. En cuanto a los habitantes de Babilonia (...) (que) contra la voluntad de los dioses (habían/fueron..., yo aboli) el trabajo obligatorio (lit.: yugo) que atentaba contra su posición (social). Alivié la triste condición de sus alojamientos, dando (así) fin a sus (principales) quejas. Marduk, el gran señor, se alegró de mis obras y envió bendiciones amistosas, a mí mismo, Ciro, el rey que le venera, a Cambises, mi hijo, vástago de (mis) lomos, así como a todas mis tropas, y todos (ensalzamos) su gran (divinidad) alegremente, estando ente él en paz. Todos los reyes del mundo entero, desde el Mar Superior al Inferior aquellos que se sientan en salas de trono, (aquellos que) viven en otros (géneros de edificios, así como) todos los reyes del Oeste, que viven en tiendas, trajeron su grandes tributos y besaron mis pies en Babilonia (...) (En cuanto a la región) de... hasta Asur y Susa, Agadé.*

*Esumma, las ciudades de Zambam, Me-Tur-nu y Der, así como las regiones de los guteos, devolví a (estas) ciudades sagradas, del otro lado del Tigris, cuyos santuarios habían sido ruinas largo tiempo, las imágenes que (solían) vivir en ellas y establecí para ellas santuarios permanentes. (También) reuní todos sus habitantes (antiguos) y (les) devolví sus solares. Además restablecí por orden de Marduk, el gran señor, todos los dioses de Sumer y Akkad que Nabónido había traído a Babilonia (...) par cólera del señor de los dioses, intactos, a sus (anteriores) capillas, a los lugares que los llenan de dicha.* ”<sup>25</sup>.

No cabe duda de que la forma de actuar del rey Ciro que revela el cilindro es completamente nueva a lo que se estilaba en el Oriente. Masas de cautivos deportados, burla o raptos de las estatuas<sup>26</sup> y símbolos religiosos, o, destrucción de los templos de los pueblos conquistados, asolación de las ciudades derrotadas eran la pauta de acción de los imperios asirios y babilonios, con el Aqueménida esto cambia radicalmente. Como ya dijimos, frente los babilonios, Ciro es el elegido del dios babilonio Marduk<sup>27</sup>, ante

---

<sup>25</sup> Pritchard, J. B (1950) *La sabiduría del antiguo Oriente*. VII. *Textos históricos asirios y babilonios*. Ciro (557-529) *Inscripción en un cilindro de arcilla*. pp. 244-246. Traducción de J.A. G. Larraya. Garriga. Barcelona, 1966.

<sup>26</sup> Ello no quita que cuando una satrapía se rebelaba, caso de Jonia, las estatuas de los dioses de aquellos lares fueran susceptibles de ser tomadas. Esto lo hizo uno de los Aqueménidas, Darío I, con las ciudades sublevadas y vencidas de Jonia, llevándose de ellas su estatuario sagrado a Susa y a Sardes. También arrasó la otrora magnífica y orgullosa Mileto. Cfr. Heródoto. *Los nueve libros de la Historia*, V. En cambio, antes de la revuelta jónica vemos que el mismo Darío sigue escrupulosamente la política de Ciro; señala al respecto Will: “*En lo referente al Asia Menor, la carta de Darío al sátrapa de Sarde censura este funcionario por haber puesto en cultivo tierras sagradas de Apolo y porque, con esa forma de obrar, había “descuidado mis principios sobre los dioses” e “ignorando la opinión de mis antepasados hacia el dios que ha revelado toda la verdad a los persas.*”. Mas cualquier quebranto del orden y de la obediencia establecida por parte de la satrapía, hacía cambiar tal política aqueménida de respeto al culto no persa; continúa señalando Will: “*Pero este respeto a las religiones no iránias podía conocer terribles alteraciones si los pueblos que las profesaban dejaban de acatar obediencia. Después de la revuelta que estalló en Babilonia en 482, Jerjes ordenó fundir la estatua de Marduk y destruir su templo, tal como dos años más tarde, había de destruir los santuarios de los griegos que pretendían resistirle; y si, después de la revuelta de 485, los cultos egipcios no parecen haber corrido semejante suerte, verdaderamente los Aqueménidas sólo mostraban para con ellos, en los sucesivos, una absoluta indiferencia. El “liberalismo” religioso de los Grandes Reyes exigía, por lo tanto, una condición: la sumisión pasiva de las poblaciones.*”. Will, E. (1972) *El mundo griego y el Oriente*. Tomo I. *El siglo V (510-403) I. El imperio persa*. 3. *La política religiosa de los aqueménidas. El judaísmo*. pp. 26,27. Traducción de F. J. Fernández Nieto. Akal. Madrid, 1997.

<sup>27</sup> Compárese el asunto que narra el Cilindro de Ciro sobre la elección del dios babilonio Marduk sobre el rey persa, con el texto de *Esdras* 1: 1,2.

los hebreos, el pueblo elegido, el ungido de Jehová. Inteligente, y noble, política la del Aqueménida, que, sin duda alguna, tuvo que estar respaldada por los altos cuerpos teocráticos de aquellos pueblos domeñados; el mismo cilindro es un documento propagandístico, posiblemente, elaborado por sacerdotes babilonios con la intervención y beneplácito de Ciro<sup>28</sup>. ¿Cómo se debe entender esta tolerancia religiosa, quizás, como una estrategia política de dominio positivo para propiciar una obediencia pasiva, basada en la libertad de culto, así como, en el fracaso de los imperios precedentes usando la estrategia inversa, o, como un signo verdadero de respeto religioso a todas las religiones, inspirado, precisamente, en los más sacros preceptos de la propia religión persa?

Responder a esta cuestión desde una posición pragmática, en la que los intereses políticos y económicos primen sobre cualquier otra posible causa, implica ver en la acción del Aqueménida una mera estrategia política pensada para un mejor enriquecimiento, así como para una mayor perdurabilidad, compaginada con una duradera inalterabilidad, del orden del imperio. A favor de esta respuesta, además, hay que observar que uno de los verdaderos propósitos de esta tolerancia religiosa, precisamente, antes que cualquier otra cosa, era subsanar uno de los mayores errores de asirios y babilonios en su política de imperial, a saber, las masivas esclavizaciones de las poblaciones vencidas. Así, parece que al restaurar las entidades étnicas y al permitir la restauración de las tradiciones culturales de cada pueblo dominado, Ciro se aseguraba la estabilidad de su nuevo imperio, así como la posibilidad de hacerlo crecer sobre el concurso de esta sinergia positiva. De esto podríamos llegar a concluir que la libertad de culto propugnada por Ciro no es más que un aspecto importante, pero secundario, una

---

<sup>28</sup> Un caso que nos puede servir como elemento de estudio comparativo para poder ver como las cancillerías no persas intervenían en la realización de decretos reales del imperio persa, puede verse en *Daniel 6: 6-9*. El protagonista es Darío el medo, por supuesto, no el Aqueménida, rey conocido por el relato de Daniel. Parece, según el texto bíblico, que éste fue corregente con Ciro durante unos dos años; en el texto se nos habla de sátrapas y de funcionarios babilonios.

obligada y sensata consecuencia de una razón de fuerza mayor, del más crucial motivo que inspirará la política aqueménida, éste es, no fomentar el poder del imperio en la deportación y esclavitud masiva de los vencidos.

Sin embargo, cabe la posibilidad, por ingenua y poco satisfactoria que ésta parezca, de que, en verdad, Ciro se moviese únicamente bajo los preceptos de la creencia religiosa persa que él profesaba. Así, su actitud tolerante para con todos los cultos no debería tomarse como pragmática o meramente política, sino como profundamente religiosa<sup>29</sup>. Si de esta “liberalidad” religiosa se benefició el imperio, no fue por un plan trazado a tal fin, sino, más bien, por un efecto colateral; una consecuencia no buscada. Incluso que podría ser tomada, bajo este prisma que conjeturamos, como una bendición del propio Ahura Mazda para su devoto y fiel siervo-rey Ciro II y sus descendientes. Ahora bien, a excepción de Jenofonte y de la vinculación que hace éste de los magos y Ciro, que en breve veremos, no existe ningún documento arqueológico que nos permita asegurar qué religión practicaba Ciro II; advierten, al respecto, Huart y Delaporte: “*No tenemos ningún documento que nos permita adivinar cuál era la religión de Ciro y de Cambises; nuestras noticias sólo comienzan con Darío.*”<sup>30</sup>. Tenemos, como ya hemos puntualizado, las palabras de Jenofonte (no consideradas en el estudio de Huart y Delaporte), por las cuales se dice que con Ciro se instauró por primera vez la religión de los magos como oficial. Si esto es así, como veremos más adelante, es más que probable que esta religión de los magos, en tiempos de Ciro y Cambises, aún no fuera la que proviene de la reforma de Zoroastro, esto es, el neomazdeísmo.

---

<sup>29</sup> ¿Influyó esta política religiosa Aqueménida en Pitágoras?

<sup>30</sup> Huart, C.; Delaporte, L. (1957) *La evolución de la humanidad. El Irán antiguo (Elam y Persia) y la civilización irania*. IX. *Religiones de Persia en tiempo de los Aqueménidas*. p. 241. Traducción de Pablo Álvarez Rubiano. UTEHA. Méjico, 1957.

El retrato humano que nos da Jenofonte de Ciro nos muestra que éste se esforzaba en mostrar piedad, justicia, y templanza<sup>31</sup>, además de presentarlo como de talante dadivoso. Considerando a estas virtudes como las que debían perseguir sus súbditos, y, en especial, sus cortesanos.; amante de las “leyes escritas” que hacían a los hombres mejores, así, Ciro consideraba que el buen rey era aquel que era una “ley viviente”<sup>32</sup>. Para Ciro, según el historiador ateniense, la piedad a los dioses era el más importante de todos los deberes, y el principal y más feliz esfuerzo que debe ejercer un hombre en la vida. Ciro es mostrado como un hombre piadoso y devoto. La figura del fundador de la dinastía Aqueménida es representada en el retrato jenofonteo como modelo idealizado del soberano virtuoso, cuya más alta aspiración era la devoción religiosa. Dice Jenofonte sobre Ciro: “(...) ponía de manifiesto, (...) que se esforzaba en el cumplimiento de los deberes relativos a los dioses.”<sup>33</sup>. El siguiente dato que nos da el historiador ático es francamente relevante, pues hace mención a que con Ciro se celebraron por vez primera ciertas ceremonias rituales por los magos persas; continúa diciendo Jenofonte: “Entonces fue cuando, por primera vez, se estableció que los magos cada amanecer entonaran himnos a todos los dioses, y cada día él ofrecía sacrificios a los dioses que los magos prescribían.”<sup>34</sup>. Éstas son las palabras que los orientalistas franceses, Huart y Delaporte, no han considerado.

Es hora de tratar sobre la religión persa<sup>35</sup> para, entre otras cosas, poder discernir si Ciro fue tolerante en lo religioso, bien por astucia, bien por devoción, o, bien por ambas.

---

<sup>31</sup> Virtudes esenciales en la arquitectura moral de la república platónica.

<sup>32</sup> Jenofonte, *Ciropeya*, VIII, 1, 22.

<sup>33</sup> Jenofonte, *Ciropeya*, VIII, 1, 23. Traducción de Ana Vegas Sansalvador. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>34</sup> *Ibid.* VIII, 1, 23, 24.

<sup>35</sup> Según Heródoto, no había cosa peor vista por los persas que el embuste, ni cosa más preciada que la verdad. Además, dice el historiador que entre los persas no había casos de parricidio. Cfr. Heródoto. *Los nueve libros de la historia*, I, 138

## I.I.II. La religión persa.

### I.I.I.I. Acercamiento preliminar mediante Heródoto.

Heródoto nos da un testimonio de la religión de los persas<sup>36</sup>, o, al menos, una mirada generalizada de la misma. Dice Heródoto: “Πέρσας δὲ οἶδα νόμοισι τοιοῖσιδε χρωμένους, ἀγάλματα μὲν καὶ νηοὺς καὶ βωμοὺς οὐκ ἐν νόμῳ ποιευμένους ἰδρῦεσθαι, ἀλλὰ καὶ τοῖσι ποιεῦσι μωρίην ἐπιφέρουσι, ὡς μὲν ἐμοὶ δοκέειν, ὅτι οὐκ ἀνθρωποφυέας ἐνόμισαν τοὺς θεοὺς κατὰ περ οἱ Ἕλληνας εἶναι· οἱ δὲ νομίζουσι Διὶ μὲν ἐπὶ τὰ ὑψηλότατα τῶν ὀρέων ἀναβαίνοντες θυσίας ἔρδειν, τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες· θύουσι δὲ ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῆ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι. τούτοις μὲν δὴ θύουσι μόνουσι ἀρχῆθεν, ἐπιμεμαθήκασιν δὲ καὶ τῇ Οὐρανίῃ θύειν, παρά τε Ἀσσυρίων μαθόντες καὶ Ἀραβίων. καλέουσι δὲ Ἀσσύριοι τὴν Ἀφροδίτην Μύλιττα, Ἀράβιοι δὲ Ἀλιλάτ, Πέρσαι δὲ Μίτραν.”<sup>37</sup>.

Podemos remarcar ciertas cosas según la información que nos da Heródoto, por las cuales podemos configurar cierto marco representativo del culto religioso y su forma entre los persas. Es harto significativo que la religión persa sea *anaósica*<sup>38</sup>. De hecho, tal idiosincrasia cultural la hace *rara avis* en el contexto del marco histórico de las religiones en la antigüedad. Como también es remarcable su no concurrencia a la idolatría (esta singularidad podemos encontrarla en otras religiones del Oriente, caso de la hebrea). Según Heródoto, esto se puede explicar por la manera de entender la divinidad de los persas, contraria a la de los griegos, tal y como afirma el historiador, ésta es, el pueblo ario no concibe la divinidad como una imagen divinizada del hombre

---

<sup>36</sup> “Parece que el grupo medo-persa tenía tres religiones: la del rey, de la que tenemos testimonios en las inscripciones; la del pueblo, de la cual lo poco que conocemos es a través de Heródoto; y en fin, la de los magos, de la que no queda otro testimonio que los Gathas o himnos conservados en el texto del Avesta.”. Huart, C.; Delaporte, L. (1957) *La evolución de la humanidad. El Irán antiguo (Elam y Persia) y la civilización irania*. IX. *Religiones de Persia en tiempo de los Aqueménidas*. p. 241. Traducción de Pablo Álvarez Rubiano. UTEHA. México, 1957.

<sup>37</sup> Heródoto, Ἱστοριῶν βιβλίοι θ', Κλειώ, CXXXI Textus secundum editionem A.D. Godley, London 1920/24 ex paginis Perseus cum multis correctionibus; capitula secundum editionem Caroli Hude, Oxford 1927. Bibliotheca Augustana.

<sup>38</sup> Con dicho cultismo queremos referir una religión que no usa para su culto ni templos, ni altares.

mismo, más bien, la concibe como inimaginable y de imposible plasmación. Incluso se parece intuir que lo sagrado para el persa radica en la naturaleza toda<sup>39</sup>, imposible de retener en un templo o sobre un altar<sup>40</sup>. La arqueología no ha encontrado en Persia el más mínimo vestigio arquitectónico de época Aqueménida que pueda asociarse con templos o altares, lo cual parece verter sobre las afirmaciones de Heródoto al respecto un serio fundamento de veracidad. La religión persa era una religión celebrada a la intemperie.

---

<sup>39</sup> Heródoto nos informa que los persas veneraban tanto a los ríos que ni escupían, ni orinaban, ni se lavaban en ellos, como tampoco permitían que nadie lo hiciese. Cfr. Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, I, 137. Llama la atención que, sin embargo, en la toma de Babilonia por parte de Gobrias, fuera precisamente el río Éufrates la clave de la conquista de la ciudad de la puerta de Istar. Además, Heródoto nos narra cómo Ciro amenazó a un río por haber arrastrado el sagrado “Carro del Sol”. Cfr. Heródoto, I, 189 1,2.

<sup>40</sup> Al pensar estas cosas que señala Heródoto sobre la diferencia entre griegos y persas (los unos con una religión *naósica*, y, los otros, *anaósica*) nos ha sido de gran utilidad, como complemento a nuestra reflexión, las siguientes palabras de Heidegger sobre el templo griego: ““*Un edificio, un templo griego, no copia nada. Simplemente está ahí, se alza en medio de un escarpado valle rocoso. El edificio rodea y encierra la figura del dios y dentro de su oculto asilo deja que ésta se proyecte por todo el recinto sagrado a través del abierto peristilo. Gracias al templo, el dios se presenta en el templo. Esta presencia del dios es en sí misma la extensión y la delimitación del recinto como tal recinto sagrado. (...) Allí alzado, el templo reposa sobre su base rocosa. Al reposar sobre la roca, la obra extrae de ella la oscuridad encerrada en su soporte informe y no forzado a nada. Allí alzado, el edificio aguanta firmemente la tormenta que se desencadena sobre su techo y así es como hace destacar su violencia. El brillo y la luminosidad de la piedra, aparentemente una gracia del sol, son los que hacen que se torne patente la luz del día, la amplitud del cielo, la oscuridad de la noche. Su seguro alzarse es el que hace visible el invisible espacio del aire. Lo inamovible de la obra contrasta con las olas marinas y es la serenidad de aquélla la que pone en evidencia la furia de éstas. El árbol y la hierba, el águila y el toro, la serpiente y el grillo sólo adquieren de este modo su figura más destacada y aparecen como aquello que son. Esta aparición y surgimiento mismos y en su totalidad, es lo que los griegos llamaron muy tempranamente *physis*. La *physis* ilumina al mismo tiempo aquello sobre y en lo que el ser humano funda su morada. Nosotros lo llamamos tierra. (...) La obra templo, ahí alzada, abre un mundo y al mismo tiempo lo vuelve a situar sobre la tierra, que sólo a partir de ese momento aparece como suelo natal. (...) Es el templo, por el mero hecho de alzarse ahí en permanencia, el que le da a las cosas su aspecto y a los hombres la visión de sí mismos*”. Siguiendo el planteamiento del filósofo alemán, y aplicando lo contrario que dice a un pueblo, el persa, que no necesita de un templo para alcanzar una visión de sí mismo, podemos intuir la especial espiritualidad de dicho pueblo ario. La presencia de lo divino, para el persa, radica en la naturaleza misma que debe ser emanación de su dios Ahura Mazda. El persa no necesita de la luz del Sol para que la luminosidad de la piedra del templo confiera a la misma luz solar su sacralidad. No; el persa prefiere al Sol, pues la mayor gracia que confiere el astro rey es la luz que permite al persa, precisamente, ver el Sol. Para el persa, es más santo el árbol, o el río que está bendecido por la vida misma, que la imagen inerte representativa de la divinidad que puede ser encerrada en un recinto -llamado sagrado-, delimitada en una forma que no le corresponde con un material que ni remotamente le puede conformar. Para el Persa (y aquí usamos a nuestro interés las palabras de Heidegger), la naturaleza “*ilumina al mismo tiempo aquello sobre y en lo que el ser humano funda su morada. Nosotros lo llamamos tierra*”. Exactamente esto pensaron los persas; ésta, posiblemente, es la razón absoluta, especulamos, para no tener la necesidad de erigir templos. Heidegger, M. *El origen de la obra de arte. Caminos en el bosque*. pp. 34-35. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza. Madrid, 1996. Heidegger, Martin. “*El origen de la obra de arte*”. En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial. 1996, pp. 34-35.



Se podría intuir sobre las opiniones de Heródoto ciertos estratos diferenciados que conforman la religión persa, por un lado, un culto primordial, el dedicado a Ahura Mazda, que sería el sustrato más oficial, por otro, un sustrato arcaico<sup>41</sup>, que tiene como foco de adoración los ríos, la tierra, la Luna y el Sol, y, un tercero y último estrato, que podemos considerar como de asimilación<sup>42</sup>, en el que otras deidades extranjeras pasan a ser veneradas por los persas. En este punto hay que matizar ciertas afirmaciones del padre de la historia, a saber, en primer lugar, el dios persa Ahura Mazda<sup>43</sup> es un dios universal y creador, creador del universo entero, por ende, en contra de lo que afirma Heródoto, el dios persa supremo es el padre del cielo y no el cielo mismo; en segundo lugar, Heródoto toma a Mitra, deidad masculina solar, como una deidad celeste femenina, crasa confusión. La clave está, para poder identificar a la deidad que refiere el de Halicarnaso, en que éste compara a la deidad persa con Afrodita Urania, por tanto, el historiador griego se está refiriendo a la deidad persa, “Aredvi Sura Anahita”, “Húmeda, Fuerte, Incorrupta”; Anahita era identificada con el planeta Venus (en el zoroastrismo), con la sabiduría, la sanación, la fertilidad y las aguas. Es una deidad que

---

<sup>41</sup> El perfil y trazos de la religión mesopotámica prezoaástrica, en general era el siguiente: “(...) su religiosidad estaba constituida, ante todo, por un sentimiento “centrífugo” de temor, respeto y servilismo con respecto a lo Divino; que esto último era representado según un modelo humano (antropomorfismo), y estaba repartido en toda una sociedad de seres sobrenaturales, de “dioses” (politeísmo), cuyas necesidades los hombres tenían el deber de satisfacer, y cuyas órdenes debían cumplir con toda abnegación y sumisión, pero también con la generosidad y el fasto que se consideraba podían exigir tan eminentes personajes. Por otra parte, se trataba, resuelta y exclusivamente, de una “religión prehistórica”, sin “escrituras santas”, sin autoridades religiosas, sin “dogmas”, sin ortodoxia, sin ortopraxis, sin fanatismo, y que evolucionaba con indolencia, a merced de la cultura de la que no era sino un reflejo, según el tiempo y los acontecimientos.” Bottéro, J. (1998) *La religión más antigua: Mesopotamia. La religión y las religiones* p. 26. Traducción de Marta Tabuyo y Agustín López. Trotta. Madrid, 2001.

<sup>42</sup> El sustrato antiguo de la religión mesopotámica en general era el siguiente: “(...) su religiosidad estaba constituida, ante todo, por un sentimiento “centrífugo” de temor, respeto y servilismo con respecto a lo Divino; que esto último era representado según un modelo humano (antropomorfismo), y estaba repartido en toda una sociedad de seres sobrenaturales, de “dioses” (politeísmo), cuyas necesidades los hombres tenían el deber de satisfacer, y cuyas órdenes debían cumplir con toda abnegación y sumisión, pero también con la generosidad y el fasto que se consideraba podían exigir tan eminentes personajes. Por otra parte, se trataba, resuelta y exclusivamente, de una “religión prehistórica”, sin “escrituras santas”, sin autoridades religiosas, sin “dogmas”, sin ortodoxia, sin ortopraxis, sin fanatismo, y que evolucionaba con indolencia, a merced de la cultura de la que no era sino un reflejo, según el tiempo y los acontecimientos.” Bottéro, J. (1998) *La religión más antigua: Mesopotamia. La religión y las religiones* p. 26. Traducción de Marta Tabuyo y Agustín López. Trotta. Madrid, 2001.

<sup>43</sup> Ahura Mazda dejó de ser el principal dios entre los persas con Artajerjes II, (404-385 a. C.)

pertenece al acerbo religioso indoiranio. Heródoto señala que este culto persa proviene de los asirios. Señalan al respecto Huart y Delaporte: “*La introducción de Anahita en el panteón iranio indica que la religión real se impregnó de astrología caldea; y, en esta forma, se mantuvo en algunos reinos de Asia menor, después de la caída del Imperio Persa.*”<sup>44</sup>. Debemos considerar que la visión del de Halicarnaso parece reflejar la religión oficial del estado; de la religión popular de los persas poco se sabe<sup>45</sup>, aunque es plausible que ésta se basará en venerar al Sol, la Luna, el agua, la Tierra, el viento, además de practicar sacrificios animales.

Para finalizar este acercamiento preliminar a la religión persa, vamos a seguir consultando a Heródoto; dice éste: “*θυσίη δὲ τοῖσι Πέρσησι περὶ τοὺς εἰρημένους θεοὺς ἦδε κατέστηκε· οὔτε βωμοὺς ποιεῦνται οὔτε πῦρ ἀνακαίουσι μέλλοντες θύειν, οὐ σπονδῆ χρέωνται, οὐκὶ αὐλῶ, οὐ στέμμασι, οὐκὶ οὐλῆσι· τῶν δὲ ὡς ἐκάστῳ θύειν θέλη, ἐς χῶρον καθαρὸν ἀγαγὼν τὸ κτήνος καλέει τὸν θεόν, ἐστεφανωμένος τὸν τιάραν μυρσίνη μάλιστα. ἐωυτῶ μὲν δὴ τῶ θύοντι ἰδίῃ μούνῳ οὐ οἱ ἐγγίνεται ἀρᾶσθαι ἀγαθὰ, ὁ δὲ τοῖσι πᾶσι Πέρσησι κατεύχεται εὖ γίνεσθαι καὶ τῶ βασιλεί· ἐν γὰρ δὴ τοῖσι ἅπασι Πέρσησι καὶ αὐτὸς γίνεται. ἐπεὰν δὲ διαμιστύλας κατὰ μέλεα τὸ ἰρήιον ἐψησῆ τὰ κρέα ὑποπάσας ποιήν ὡς ἀπαλωτάτην, μάλιστα δὲ τὸ τρίφυλλον, ἐπὶ ταύτης ἔθηκε ὧν πάντα τὰ κρέα. διαθέντος δὲ αὐτοῦ Μάγος ἀνὴρ παρεστῶς ἐπαεῖδει θεογονίην, οἷν δὴ ἐκεῖνοι λέγουσι εἶναι τὴν ἐπαιοιδίην· ἄνευ γὰρ δὴ Μάγου οὐ σφι νόμος ἐστὶ θυσίας ποιέεσθαι. ἐπισχῶν δὲ ὀλίγον χρόνον ἀποφέρεται ὁ θύσας τὰ κρέα καὶ χρᾶται ὅ τι μιν λόγος αἰρέει.*”<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Huart, C.; Delaporte, L. (1957) *La evolución de la humanidad. El Irán antiguo (Elam y Persia) y la civilización irania*. IX. *Religiones de Persia en tiempo de los Aqueménidas*. p. 242. Traducción de Pablo Álvarez Rubiano. UTEHA. Méjico, 1957.

<sup>45</sup> Aun así, podemos hacernos una idea de la talla moral del pueblo persa si atendemos a una información que nos da Heródoto, por la cual se nos dice que no exista entre los persa mayor mancha que la mentira.

<sup>46</sup> Heródoto, Ἱστοριῶν βιβλοὶ θ', Κλειῶ, CXXXII Textus secundum editionem A.D. Godley, London 1920/24 ex paginis Perseus cum multis correctionibus; capitula secundum editionem Caroli Hude, Oxford 1927. Bibliotheca Augustana.

Por este texto vemos que los persas celebraban sacrificios, mas éstos también son peculiares, no asan la carne sino que la hierven, no usan tortas, ni el son de las flautas, ni tienen altares, como, en contraste, hacen los griegos. Pero hay un elemento vegetal usado en la religión persa, el mirto, que está presente en las religiones griegas, en concreto, con el culto dionisiaco, y, con el culto a Afrodita Pandemos. La víctima propiciatoria es llevada a un lugar santo (siempre a la intemperie), e invocando al Dios se realiza la petición. La única dádiva que les he permitido hacer es una conjunta por todos los persas y por su rey; no hay peticiones personales (quizá sea esta la prueba más clara de que Heródoto nos está describiendo la forma de culto oficial persa, creemos). Hay otro dato destacable, a saber, en estos sacrificios, un mago entona un himno (según el historiador griego una teogonía a la manera hesiódica), posiblemente, uno de los himnos dedicados a Ahura Mazda, los “*Gathas*”. La ceremonia de sacrificio de los persas, que describe el padre de la historia, sólo se podía ejecutar con la presencia y conducción de un mago.

Vamos a indagar en los distintos aspectos que hemos ido entresacando de los textos de Heródoto que hemos comentado. Teniendo en cuenta dos informaciones, una, que fue con Ciro que se oficializo, por primera vez, que los magos entonaran himnos oficiales, ésta nueva, como ya hemos visto, proviene de Jenofonte<sup>47</sup>; dos, que en la suma de los comentarios de Heródoto se podría concluir que la religión oficial y sus oficiantes, son el zoroastrismo y los magos, respectivamente, Por ende, podemos pensar que los reyes Aqueménidas eran de religión zoroástrica. En cambio esto que parece obvio, en verdad, no está tan claro. Como veremos los reyes Aqueménidas fueron sepultados, esto por sí mismo va en contra de ciertos preceptos de la religión de los magos, y, por otro lado, no existe una sola mención en las inscripciones Aqueménidas

---

<sup>47</sup> Cfr. *supra* nota 32.

que haga mención a Zoroastro. De hecho, si ignoramos lo que nos dice Jenofonte sobre los magos y Ciro II, estamos obligados a pensar que la religión de Ciro II era la religión anzanita; *“La religión de los reyes es la que los antepasados de Ciro profesaban en su capital de Anzán, cuando dominaban una población anzanita más civilizada que ellos y de la cual la tomaron indudablemente; ahora bien, esta civilización anzanita, en su forma más reciente, había sido influida por Babilonia, que había sometido el Elam; de donde nació, sin duda, la real influencia de una religión semítica sobre las creencias de una familia incontestablemente aria.”*<sup>48</sup>. Vamos a centrarnos en esta parte de nuestros estudios, en primer lugar, en la deidad suprema de los reyes persas, esto es, en la deidad suprema de los magos, el dios Ahura Mazda.

### **I.I.II.II. Ahura Mazda.**

Las raíces de esta divinidad se remontan a la tradición hindú de la que son herederos los arios persas, y los iraníes en general<sup>49</sup>. El dios en cuestión fue evolucionando en la religión persa hasta desembocar, en el tiempo de los Aqueménidas, por el impulso del zoroastrismo, en el espíritu increado, creador de todo, el sabio, el benévolo, el bueno, aquél que sustenta la verdad, “Asha” (la mentira es “Druj”), defensor y guardián de la justicia y benefactor del hombre justo y veraz. La tradición mazdeísta en su desarrollo ha pasado por tres momentos evolutivos diferenciados, a saber, un primer estadio de contexto politeísta y de influjo védico donde ciertos elementos de la religión arcaica<sup>50</sup> serán preservados<sup>51</sup>, y, otros superados; un segundo

---

<sup>48</sup> Huart, C.; Delaporte, L. (1957) *La evolución de la humanidad. El Irán antiguo (Elam y Persia) y la civilización iraníe*. IX. *Religiones bajo los Aqueménidas*. p. 254. Traducción de Pablo Álvarez Rubiano. UTEHA. Méjico, 1957.

<sup>49</sup> El término “Ahura” era usado por los indios, con la variación de la “s” por la “h”, así entre los hindús, como muestra el Rig Veda, la palabra era “asura”. Por ella se expresaba la idea del ser divino supremo. En la tradición hindú el término “Asura” acabó refiriendo a entidades divinas malévolas; en cambio, en el contexto persa, dicho nombre (“Ahura”) siguió manteniendo su significación original. En la religión persa, los asura, en cambio, eran seres divinos benéficos coaligados con el gran Ahura Mazda.

<sup>50</sup>“(…) el pensamiento religioso indoeuropeo ha evolucionado considerablemente, pasando de un estado arcaico a formas más elaboradas, de recetas pragmáticas de salud a soteriologías más elevadas espiritualmente. (...) A los lados del dios-cielo, se hallan esencialmente el Sol, la Luna, el agua y el

momento, en el que el politeísmo es criticado (y reformado) por Zoroastro, y Ahura Mazda pasa a ser sino un dios único, sí la divinidad suprema y principal, por ende, este segundo estadio evolutivo de la deidad persa está marcado por la transición del politeísmo al henoteísmo (que no monoteísmo<sup>52</sup>), este momento será el de máximo auge en el culto y relevancia de esta divinidad, y es conocido como neomazdeísmo; la última fase de desarrollo es un retorno a concepciones politeístas, donde, v.g., con Artajerjes III el dios Ahura Mazda formará parte de una trinidad, junto con Mitra y Anahita. Los Aqueménidas significan el fin del mazdeísmo arcaico y la instauración del neomazdeísmo promovido por los magos; del neomazdeísmo Aqueménida al de los Sasánidas se dan bastantes diferencias, la más remarcable, y ya citada, es que los fundadores del imperio persa eran henoteístas y los Sasánidas eran creyentes de una trinidad.

En la época de los Aqueménidas no hubo representación material alguna de esta divinidad; en la marcha de las huestes persas se reservaba un carro vacío, llamado: “Carro del Sol”<sup>53</sup>, tirado por caballos blancos, caballos sagrados, para que el dios, si le apetecía, acompañara al rey en la conquista. Nada más se asocia como elemento representativo litúrgico al dios Ahura Mazda en los tiempos de los primeros Aqueménidas. Si bien de la época de Ciro, no obstante, no se conserva ninguna mención

---

*fuego. Esto último con los indoiranios una “importancia teológica” absolutamente excepcional con el desarrollo de la tradición mazdeísta.” Dumarcet, L. (2000) Zaratustra ¿Chamán o filósofo? Evolución del pensamiento religioso en el antiguo Irán. La religión arcaica. p.51. Traducción M. A. Pujol i Foyo. De Vecchi. Barcelona, 2000.*

<sup>51</sup> “(...) se aprecia que los Aqueménidas honraron un panteón que no se sitúa en la línea estricta de la reforma de Zaratustra, quien no había logrado eliminar a las viejas divinidades de Irán. Ni tampoco las prácticas rituales. A estos dioses que, pese a Zaratustra, recobraron o conservaron su personalidad y sus cultos, los Aqueménidas les ofrecieron sacrificios con arreglo a usos que el profeta había condenado (principalmente los sacrificios cruentos), pero que constituyeron los ritos del Irán prezoroástrico.” Will, E. (1972) *El mundo griego y el Oriente*. Tomo I. *El siglo V (510-403)* I. *El imperio persa*. II. *La religión de los persas*. p.24. Traducción de F. J. Fernández Nieto. Akal. Madrid, 1997.

<sup>52</sup> El único ejemplo de una transición del politeísmo al monoteísmo, en la antigüedad, la ejemplifica el faraón Akhenaton, y su culto al dios Atón y su Revolución de Amarna., en el siglo XIV a. C.

<sup>53</sup> Cfr. Heródoto, I, 189,1.

directa al dios persa, en cambio, los registros de la época de Darío I son abundantes<sup>54</sup>. Por una de estas inscripciones se puede observar que la religión persa no era monoteísta, pero sí henoteísta. “*Ahura Mazda es el gran dios, él que es grande por encima de todos los dioses, el que ha creado las aguas y la tierra, el que ha creado a los hombres y ha colmado de toda la protección a los humanos que viven en ella (la Tierra). Él que ha concedido la realeza al rey Darío sobre este suelo y otras naciones de diferentes lenguas, montañas o llanuras, de este lado del mar y del otro lado del desierto.*”<sup>55</sup>. Ahora bien, en época de Darío I existía un elemento iconográfico asociado a Ahura Mazda, éste es, el “Faravahar”.

**Figura 5:**



Este emblema no fue ideado *ex profeso* para la deidad Ahura Mazda, pues parte de un Sol alado, el cual es detectable ya en la Edad del Bronce por todo Oriente Medio y Próximo, en diferentes ámbitos culturales; sobre todo, como expresión artística que representa el poder de las monarquías y la bendición divina. Siendo muy común como sello real. Darío I se hizo representar en medio de él, como símbolo de la bendición y

<sup>54</sup> Se puede consultar en internet todos los textos de las inscripciones de Darío I traducidas al castellano, gracias a la Universidad de Murcia. I.P.O.A. Instituto del Próximo Oriente Antiguo. Murcia [http://www.um.es/cepoat/cuneiforme/elamita/archivosreales/dario1/dario\\_i.html](http://www.um.es/cepoat/cuneiforme/elamita/archivosreales/dario1/dario_i.html)

<sup>55</sup> Dumarcet, L. (2000) *Zaratustra ¿Chamán o filósofo? Zaratustra y la historia*. p.113.Traducción M. A. Pujol i Foyo. De Vecchi. Barcelona, 2000.

protección del gran y sabio espíritu, el de Ahura Mazda, para con él y sus antecesores Aqueménidas<sup>56</sup>.

### **I.I.II.III. Ahura Mazda y el sistema religioso del mazdeísmo.**

Como hemos señalado el mazdeísmo es henoteísta, pero el dios Ahura Mazda tiene otra divinidad considerada como su hermana gemela, Angra Mainyu. Esta divinidad representa todo lo contrario de “Spenta Mainyu”, esto significa que el hermano gemelo de Ahura Mazda es el origen de todo mal. Una de las mayores maldades que realizó el hermano gemelo de Ahura Mazda fue el contaminar el fuego sagrado, dotándole de humo y color. En la escatológica mazdeísta, que es de talante apocalíptica y soteriológica, el generador del mal Angra Mainyu, finalmente, será aniquilado. El “Spenta Mainyu”, Buen Espíritu, se conforma de los denominados “Amesha Spenta”<sup>57</sup>, “Beneficios inmortales”, que son los seis principios esenciales que empleó Ahura Mazda en la génesis de todo lo que es, y los verdaderos pilares rectores del universo. Estos principios, además, sirven a los hombres para la elevación mental y espiritual, esto es, son los principios a los que el hombre debe consagrar su existir, para agrado de su dios y para su propio beneficio. Son estos los seis Amesha Spenta: la Verdad absoluta “Asha Vahishta”. Para el hombre que actúa según este principio, su camino será el de la rectitud. En el plano cosmogónico y teleológico Asha Vahishta representa la creación en su forma más ideal; regía el fuego: “Vohu-Mana”, que es el segundo principio y hace alusión a la capacidad para comprender el primer principio, el de la Verdad Absoluta, así como para poder distinguir entre lo ideal y lo real. La “Buena

---

<sup>56</sup> Este símbolo está inscrito en la inscripción de Behistún. Esta inscripción sirvió para poder conocer traducir la escritura cuneiforme (como la piedra Rosetta para los jeroglíficos egipcios). La inscripción de Behistún, en el actual Irán, es un texto en tres versiones idiomáticas distintas, éstas son, la babilónica, la elamita y la del persa antiguo.

<sup>57</sup> “(...) *“expresiones o coadjutores del dios único” que el zoroastrismo posttagático definirá bajo el nombre de Amesha Spenta, “Inmortales bienhechores” (...) “inferiores al único Señor de la Sabiduría y situadas en las listas de seres sobrenaturales antes que todos los dioses restaurados.”*. Dumarcet, L. (2000) *Zaratustra ¿Chamán o filósofo? Las formas divinas secundarias*. p.60. Traducción M. A. Pujol i Foyo. De Vecchi. Barcelona, 2000.

Mente” es el útil necesario para el conocimiento cabal de lo moral. El tercer principio es el de la Actitud Sagrada, “Spenta Armaity”. En el plano de los hombres representa la benevolencia, y es la que rige la bondad humana. En el ámbito teológico y religioso es la piedad que propende a la verdad absoluta y al creador increado, Ahura Mazda; este principio regía la tierra. El cuarto principio es el de la Elección Correcta, “Kshasthra-Vairya”, en el plano teológico representa el orden celestial ideal, en el ámbito humano representa el ideal social y político; regía los metales<sup>58</sup>: “Haurvatat”, es el Estado de Serenidad o bienestar deseable de ser alcanzado en toda vida humana, en el plano celestial representa el estado de perfección ideal; regía el agua. El último principio, “Ameretat”, implica la felicidad imperecedera, lo que le asocia a la idea de inmortalidad; regía sobre el reino vegetal. De estos Spenta, los más importantes, o sobresalientes, eran el de la buena mente, Vohu-Mana, y el de Asha Vahishta, la verdad absoluta. En el mazdeísmo Aqueménida cada Spenta tenía su propia festividad, y, su propio mes del año. Además, eran adorados por separado, y, a cada uno de ellos se le consagraba una flor distintiva.

Por otra parte, existen otras deidades, los “Devas”; éstos en el tiempo de los primeros Aqueménidas no tenían el carácter maléfico que con el tiempo se les conferirá en el zoroastrismo más tardío. En los textos más antiguos del zoroastrismo se nos dan ciertas informaciones sobre los daevas que nos permiten considerar que éstos habían sido adorados por muchos zoroástricos antes de profesar el mazdeísmo. Da la sensación que estas divinidades, en un principio, son un remanente de la forma de religión preponderante antes de las reformas zoroástricas<sup>59</sup> (de clara ascendencia hindú<sup>60</sup>), por

---

<sup>58</sup> Que el principio rector Kshasthra Vairya, que se identifica con lo social y que rige los metales, nos tiene que hacer pensar en el mito de las Edades del hombre en *Trabajos y días* de Hesíodo, así como en la división de la sociedad modal en metales de Platón en su *República*.

<sup>59</sup> “Cualesquiera que hayan sido las formas primitivas de la religión irania, una serie de personalidades divinas se habían segregado desde la época de la comunidad indo-irania para constituir un panteón dominado por Ahura Mazda, dios celeste, sabio, omnisciente y, en definitiva, total. Esta religión



ende, fruto del sincretismo que pudo darse con el advenimiento del neomazdeísmo preponderante con la dinastía aqueménida (no olvidemos el talante tolerante con otras religiones que presenta el mazdeísmo).

Como ya señalamos, Ahura Mazda es el creador de todas las cosas. El relato cosmogónico de esta “génesis” mazdeísta está reflejado en el texto zoroástrico “*Bundahishn*”. Este mito creacionista narra la creación del universo, los “Fravashis”<sup>61</sup>, espíritus protectores, el vacío (arma esencial contra Angra Mainyu), los Amesha Spenta, la Tierra, las estaciones anuales, el horóscopo, el calendario, el destino del alma y la naturaleza humana, el ser humano primordial denominado “Gayomard”, “el ser mortal viviente” (aniquilado por Angra Mainyu), la primera pareja humana: “Mashya” y “Mashyanag” y el bóvido primordial: “Ewagdad”<sup>62</sup>. Con el cuerpo del asesinado Gayomard, el ser humano prístino, Ahura Mazda hizo los metales, y del semen purificado al Sol de aquél surgió la primera pareja humana. En este mito se narran, además, las primeras contiendas entre el Bien y el Mal, el uno representado por Ahura Mazda, y, el otro, por Angra Mainyu, en pro del domoño de la creación y de lo creado.

---

*evolucioó de modo natural y no estamos seguros de que las profundas transformaciones que le hizo sufrir Zaratustra fueran por completo innovaciones.” Will, E. (1972) El mundo griego y el Oriente. Tomo I. El siglo V (510-403) I. El imperio persa. II. La religioón de los persas. p.22. Traduccioón de F. J. FernándeZ Nieto. Akal. Madrid, 1997.*

<sup>60</sup> Los Devas ya aparecen en el Rig-Veda.

<sup>61</sup> “Fravashis” es el plural de Faravahar. Cfr. **Figura 3**.

<sup>62</sup> Este bóvido sagrado, o vaca madre, es la representacioón animal de un gran cuerpo lítico –sin duda, se refiere a la Tierra-, donde Ahura Mazda depositó el germen esencial de todo lo creado, puesto este germen en la gran piedra, la vida física se desarrollará sucesivamente. Del lado siniestro de la piedra nacerá el animal primigenio, del diestro el hombre primigenio Gayomard, del centro de la piedra los vegetales primordiales. Esta vaca primordial fue muerta por Angra Mainyu. “*Pero esta primacia es de alguna manera amenazada por las fuerzas del mal. Esto es lo que parece expresar el Gatha Ahunauaiti (XXIX). Este texto oscuro, segun los especialistas, evocaría el lamento del buey (...), el alma del toro primordial, “la primera de las criaturas vivientes de Ahura-Mazda, muerta por Angra-Mainyu” (...) Estos diferentes pasajes hacen referencia, sin duda, a la inmolacioón de animales, y más especialmente a la del buey practicada en el culto de la tradicioón mazdeísta, fáclmente comparable a los sacrificios de la tradicioón védica. Segun algunos autores, Zaratustra habría condenado de manera virulenta estos sacrificios. (...) estos mismo autores consideran, en ocasiones, que ejecutando animales se empobrecía su cabaña, principal elemento de riqueza para un pueblo ganadero. Se privaba además del instrumento de trabajo indispensable para la agricultura naciente, así como del estiércol necesario para el enriquecimiento del suelo. El animal sacrificado se convertía asimismo en un instrumento del poder de los sacerdotes sacrificados y de los reyezuelos que los sostenían. Zaratustra no podía más que entrar en conflictos con ellos.”. Dumarcet, L. (2000) Zaratustra ¿Chamán o filósofo? La sacralizacioón de la vaca en Irán. pp. 28-32. Traduccioón M. A. Pujol i Foyo. De Vecchi. Barcelona, 2000.*

En estos primeros enfrentamientos de estas dos aparentes fuerzas contrarias cósmicas, el señor del Mal resultó perdedor, cayendo en una época de inactividad de 3.000 años; el arma que sirvió al señor del Bien para vencer a su adversario fue el vacío, ejemplo absoluto de insensibilidad e inmovilidad. Fue durante ese lapso de letargo en el que Angra Mainyu fue sometido, cuando Ahura Mazda creó los Amesha Spenta, dotando al universo, dividido en dos regiones, o mundos, la terrestre y la celeste, del arquetipo supremo de la Verdad, “Asha”. Por esto textos, además, se puede observar una cronología sagrada de la historia universal, ésta es dividida en doce milenios, en clara correspondencia con los doce signos del zodiaco.

### **I.I. III. Escritura sagradas:**

#### **I.I.III.I. *Avesta*.**

Por el nombre de “Avesta”, “Palabra”, nos referimos a una colección de textos sagrados de la religión persa. Redactado en avéstico; es el texto esencial de la religión zoroástrica. Los textos que compila el *Avesta* son una compilación de escritos litúrgicos; este libro sagrado de los persas nos ha llegado mutilado, así podríamos diferenciar entre el *Avesta*, que nosotros conocemos, y el *Gran Avesta*<sup>63</sup>, éste contendría unos 21 libros. El libro que ha llegado hasta nuestros tiempos representaría sólo una cuarta parte del texto completo. Del *Avesta* que conservamos, hay un pequeño grupo de escritos que pertenecen, por estar escritos en una lengua más arcaica que el resto del texto sagrado persa, al comienzo de la época neomazdeísta; éstos son los denominados “*Gathas*”, “Himnos”, de similar verso que el que confirma a los himnos védicos, y, el “*Yasna Haotanhaiti*”. Estos textos son adjudicados en lo que a su autoría refiere al mismo Zoroastro, pero esto, así como el personaje en cuestión, como veremos, está puesto en

---

<sup>63</sup> “Estaba constituido por veintiún libros o nask. Desgraciadamente para nosotros, cerca de tres cuartas partes de este vasto conjunto han desaparecido y, de los 815 capítulos originales, únicamente 815 capítulos han llegado hasta la época moderna. Las partes que han resistido el paso del tiempo están faltas sobre todo de homogeneidad. Algunas presentan arcaísmos en el lenguaje que la sitúan, para algunos autores, a la altura de los textos más antiguos de los Veda. Otras, en cambio, tienen un carácter claramente más reciente.” *Ibíd.* p.19.

cuestión por algunos estudiosos. El *Avesta* sigue siendo, a día de hoy, un texto sagrado en uso por la religión de los parsis hindúes<sup>64</sup> y los guebros iraníes, descendientes religiosos del neomazdeísmo Aqueménida.

Se divide en dos partes: la primera *Avesta Mayor*, también denominado "*Avesta Antiguo*", que a su vez se subdivide en tres tratados diferenciados, éstos son, "*Vendidad*", "*Vispered*" y "*Yasna*". El primero es un texto sacerdotal, el segundo litúrgico, y el tercero versa sobre el sacrificio (de hecho, "*Yasna*" significa "sacrificio"), e incluye, además, los cinco "*Gathas*", éstos están en forma dialogada entre el profeta Zaratustra y el propio Ahura Mazda, en ellos el dios adoctrina al profeta mazdeísta. La segunda división del *Avesta*, *Avesta Menor*, mentado también como "*Avesta Moderno*", se constituye por textos y cánticos de menor relevancia; entre el *Avesta Moderno* y el *Avesta Antiguo* distan en su concepción en unos cuatro siglos, aproximadamente. En la tradición mazdeísta es leyenda que el *Gran Avesta*, que estaba redactado sobre piel de bóvido, fue destruido por Alejandro Magno, el cual, según la misma tradición, persiguió el zoroastrismo decididamente. El *Avesta* debe provenir de la tradición oral transmitido escrituralmente en un dialecto oriental iranio (así, el idioma de los *Gathas* sería, presumiblemente, el idioma de Zoroastro); es significativo que la lengua del *Avesta* difiere con mucho del persa de las inscripciones Aqueménidas. Y aunque es achacado, en lo que a la autoría se refiere, a Zoroastro, indudablemente, debió ser obra de distintas manos y mentes, y confeccionado durante un dilatado lapso de tiempo.

De hecho, el *Avesta* en su forma escritural está redactado con una alfabeto, presumiblemente, inventado en la época sasánida en el siglo III d. C. Aun así: "*Nada permite afirmar que con anterioridad a esa fecha, el Avesta pudiera haber sido redactado con otro sistema de escritura y, por lo tanto, es lógico pensar que, como los*

---

<sup>64</sup> Julio Verne es su obra "*Viaje alrededor del mundo en 80 días*" retrata a estos zoroástricos parsis de Bombay con admiración.

*Vedas, el texto fue transmitido oralmente a través de los sacerdotes como parte de su función sacerdotal.*”<sup>65</sup>. Sin duda, la problemática cuestión de situar la lengua de la escritura del *Avesta* (lengua más antigua que la oficial empleada por los Aqueménidas) en el tiempo, es, a su vez, una de las mayores causas por la cual es del todo imposible poder situar con certeza el origen de la “Palabra” (que es lo que significa “*Avesta*”). Existen dos maneras de acercarse a este problema entre los orientalistas, a saber, recurrir a las fuentes sasánidas<sup>66</sup>, y, otra, estudiar las fuentes hindúes<sup>67</sup>. La lengua del *Avesta* es el Zend; según la tradición transmisora del libro sagrado persa, éste se trataría de un idioma prístino, esto es, de tipo universal, en el cual se pueden observar partículas lingüísticas de múltiples idiomas posteriores al Zend.

#### **I.I.III.II. *Avesta Antiguo. Gathas.***

Los *Gathas* son diez y siete himnos sagrados que se agrupan en cinco salmos, estos cinco cánticos sagrados se denominan “*Yasnas*”; considerados la parte más arcaica del *Avesta*, como ya se dijo, están atribuidos al propio Zaratustra (aunque la impresión tras la lectura de éstos parece indicar que se trata de textos que son el resultado de la expresión de un grupo religioso antes que de un solo hombre, aun así, ello no es menoscabo para pensar que dicho grupo religioso se haya formado, precisamente, alrededor y por influencia de un solo hombre). Escritos en gático, dialecto oriental iranio que pertenece al más antiguo grupo lingüístico iranio, que es una de las ramas orientales de las lenguas indoeuropeas. Estos himnos son considerados como los textos más sagrados de todo el *corpus* zoroástrico. Dichos himnos son poesía sagrada; cada uno de ellos se dividen en “*Haiti*”, “capítulos”. Ésta es la relación de los cinco *Gathas*: “*Gatha Ahunauuaiti*”, “Canto del Señor”, en él se agrupan los *haiti* 28 al 34; “*Gatha*

---

<sup>65</sup> Dumarcet, L. (2000) *Zaratustra ¿Chamán o filósofo? El problema del texto original*. p. 17. Traducción M. A. Pujol i Foyo. De Vecchi. Barcelona, 2000.

<sup>66</sup> Por mandato del rey Sasánida Ardasir I, el *Avesta* fue de nuevo compilado, recogido de la tradición oral, con el nombre de “*Zendavesta*”.

<sup>67</sup> Las concordancias entre el *Avesta* y los *Vedas* no sólo es gramatical y léxica, sino que también lo es su cercanía estilística.

*Ustauuaiti*”, “Canto de la felicidad”, que agrupa los capítulos que van del 43 al 46; “*Gatha Spenta Mainyu*”, “Canto del Espíritu Benefactor”, que abarca los capítulos 47 a 46; “*Gatha Vohuxsatra*”, “Canto del reino”, en él se recoge el capítulo 51; “*Gatha Vahistoisti*”, “Canto del amado”, que se alberga el haiti 53. Entre el *Gatha Ahunauuaiti* y el *Gatha Ustauuaiti* se intercala el otro texto atribuido a Zoroastro, éste es, el “*Yasna Haptanhaiti*”, que comprende los haiti 35 al 41 y no está en verso, sino en prosa (esta inclusión rompe la lógica sucesión de los *Gathas*; esto es uno de los problemas estructurales que presenta la colección de estos cánticos sagrados). Estos salmos persas, por ende, en lo que a estructuración se refiere, no conforman un todo homogéneo; esto es debido por haber sido compilados de manera artificial, pues la carencia de concordancia en su presentación así lo denota. Por otra parte, esta clasificación artificial se basa en un criterio estilométrico por el cual el ordenamiento y clasificación obedece a la medida métrica de los versos; este hecho, indudablemente, debe haber influido en la oscura y difícil interpretación que se desprende de tales textos. La métrica de esta poesía antigua irania es en extremo dada a la concisión, y cuenta con escasas construcciones gramaticales. Esta métrica está asociada tradicionalmente con la antigua métrica hindú de los *Vedas*, ésta es, la métrica poética del *tristubh-jagati*; por lo general, tanto en los *Vedas*, como en el *Avesta Antiguo*, dicha métrica no está ideada para el canto, sino, más bien, para la declamación. Aun así, el arcaísmo de algunos de los términos empleados en los *Gathas* y en el *Yasna Haptanhaiti* vierte sobre el conjunto del *Avesta Antiguo* la pátina de antigüedad que se le sospecha. Sin embargo, a pesar de los problemas de homogenización estructural de los *Gathas*, en ellos es perceptible lo coherente del postulado religioso que allá se trasmite en su conjunto, así como la unidad del mensaje teológico global que contextualiza y da razón de ser a los *Gathas*. Aun así, en los

cánticos del *Avesta Antiguo* la doctrina religiosa zoroástrica no está dispuesta sistemáticamente.

En estos cánticos podemos observar distintas motivaciones de expresión religiosa. Una de ellas de manifiesta forma devocional y piadosa, por la que se expresan la esencia de la verdad, la del buen espíritu, la del buen pensamiento, la de la rectitud, y, por supuesto, las esencias divinas del Creador emanadas a la creación. Otros de los asuntos expresados en los *Gathas* es la exhortación a los escuchantes del profeta a seguir la forma de vida que debe seguir el hombre de bien, acorde con las esencias divinas de Ahura Mazda, éstas son: buenos pensamientos, buenas palabras y buenas acciones; también se reclama a la divinidad la bendición para todos aquellos que sigan este sendero de perfección. Por otro lado, también se puede encontrar lo que parecen aspectos de la vida del propio Zaratustra, por los que se infiere que, en un principio, el profeta de Ahura Mazda y su mensaje no tuvieron una recepción óptima y fluida por parte del pueblo. El profeta duda de su misión divina, pero Ahura Mazda, escuchando las suplicas de su siervo, confiere, finalmente, el éxito a Zoroastro. En esta parte de los *Gathas* se denotan el fervor piadoso y la ya inquebrantable convicción afirmada del profeta, en contraposición a las dudas que le surgieron al comienzo de su apostolado.

Si bien se considera a Zaratustra el recitador y el autor del texto, tanto la tradición mazdeísta como parte de los estudiosos de esta religión así lo hacen, surgen algunos problemas textuales que permiten conjeturar lo contrario. El texto hace, a veces, alusión al profeta en tercera persona, otras, en segunda, y, otras, en primera. De lo que se deduce que cuando el profeta es mencionado en tercera persona, parece que no pueda ser él mismo el que recita. Pero más allá de esta tesis, Zaratustra es representado, sin importar la voz gramatical con la que se expresen los *Gathas*, como el elegido por la divinidad, poseedor de un saber divino y que expresa a los hombres la palabra del

increado; experto máximo en liturgia sagrada. Hay que considerar, además, teniendo en cuenta el más que seguro parentesco entre los *Vedas* y el *Avesta Antiguo*<sup>68</sup>, que en los textos sagrados hindúes no existe referencia alguna al personaje profético, esta singularidad es propia del *Avesta*.

El mundo que reflejan los *Gathas* (recordemos, la parte más antigua del *Avesta*) es el mundo del ganadero trashumante y tribal, el mundo del agua y los pastos, no el de las cortes imperiales, ni las grandes ciudades. La voz de Zaratustra es la voz del elegido de dios<sup>69</sup>, la voz de un hombre del pueblo llano. Tras el fervor místico del profeta reclamando justicia y verdad, se intuye un mundo de opresión e injusticia que se ceba con los más humildes<sup>70</sup>. Los *Gathas* son súplicas, ante todo, pero desde la adhesión y la más ferviente fe al gran Mazda. Al igual que Ahura Mazda tiene su némesis en Angra Mainyu, Zaratustra tiene su antítesis en un tal Grehma, un jefe rival, así como grupos enfrentados a los zoroástricos, a saber, los “Karpans” y los “Kavis”<sup>71</sup>. Los seguidores de Zoroastro son las fuerzas del bien, en la tierra, y huestes humanas de Ahura Mazda. La contienda cósmica entre el bien y el mal tiene también su eco y reflejo en el Tierra, creación de Mazda<sup>72</sup>. Salvación del alma<sup>73</sup>, recto orden, justicia, son las peticiones de

---

<sup>68</sup> “Los paralelismos con los *Veda*, desde los textos sánscritos, a pesar de no ser siempre edificantes, permiten en ocasiones reducir las incomprensiones del texto original.” Dumarcet, L. (2000) *Zaratustra ¿Chamán o filósofo? El problema del texto original*. p. 18. Traducción M. A. Pujol i Foyo. De Vecchi. Barcelona, 2000.

<sup>69</sup> “Nuestro jefe espiritual (ese jefe implorado por kine y elegido, como Zaratustra, por el Señor) obrará de acuerdo con las leyes del mundo primitivo. Realizará obras justísimas, tanto con los malvados como con los justos, así como en aquel que mezcla (y promedia) las obras fraudulentas con las justas.” *Yasna XXXII: 1. El Avesta. Textos relativos al Mazdeísmo o Zoroastrismo, primera de las grandes religiones*. Traducción de Juan B. Bergua. Clásicos Bergua. Madrid, 1992.

<sup>70</sup> “¡Oh, Ahura! , y Tú, ¡oh, Justicia! Dignaos conceder a éstos (nuestros discípulos) alegría y el soberano Reino (de la Deidad) como (está establecido) en (Su) Buena Mente por la Dispensadora de la de la dicha pacífica del hogar y la felicidad tranquila (en lugar de la terrible desolación que sufren), pues siempre te consideré, ¡oh, Gran Creador!, como el origen de estos dones. *Ibid. Yasna XXVII: 10*.”

<sup>71</sup> “Grehma es suyo; sí, suyo. Y para oponerse a Ti hará venir a los Kavis con (todos) sus planes y propósitos intrigantes. (Mas) sus obras, por poderosas que sean, puros engaños serán, ya que vendrán, como siempre han vendido, en ayuda de los malvados. Que precisamente han dicho (con evidente falsedad) que ¡Tú, oh, Mazda!, te levantaste para apoderarte de Kine (es decir, de nuestras vacas); que precisamente causa de sus ayuda benéfica manifiestan la bondad de Tu gracia, ahuyentan, la muerte (que llega con el hambre y encienden, haciéndolo, tu llama salvadora).” *Ibid. Yasna XXXII, 14*.

<sup>72</sup> “(...) Pues cuando en el principio, ¡oh, Mazda!, creaste los pueblos y relevaste las leyes religiosas, y cuando (nos) diste entendimiento haciéndonos partícipes de la propia inteligencia (divina), hiciste de

Zaratustra a su dios, y esas mismas serán las bases de la religión del profeta iranio. Una religión que no es recibida, en un principio, acorde con lo que esperaba el profeta, pero con la ayuda del dios, ésta será, a la larga, la religión de un imperio, la del imperio Aqueménida; una religión henoteísta de esquema dualista (influenciada convergentemente por la tradición elamita<sup>74</sup> y la tradición aria), como señala el *Yasna* XXX: 3,4; dice así: *“Ved que se trata de (los dos) Espíritus primitivos que han sido conocidos y declarados (desde antiguo, de siempre, en todo tiempo) como una pareja (que combina su esfuerzos opuestos) y (sin embargo, cada uno es) independiente en sus obras. Los dos (son) uno mejor y otro peor, tanto en sus pensamientos como en palabras y obras. Entre ambos, pues, elija bien el que desee obrar sabiamente. (Escoged, por tanto, con el mayor cuidado) no (como los que lo hacen mal a causa de practicar el mal en todo cuanto realizan). (Si), cuando se reunieron los dos Espíritus allí al principio (de las cosas) para crear la vida y la esencia de vida y para determinar cómo debería ordenarse el fin del Mundo (destinaron) la peor vida (el infierno) para los malos y el Mejor Estado Mental (el cielo) para los buenos (los santos).”*

---

*nuestra vida corporal (una realidad plena). Y de este modo determinaste nuestras acciones (mediante Tu poder), y para que pudiésemos cumplirlas mejor nos entregaste unos preceptos con los que (y mediante los cuales) pudiésemos ordenar nuestras acciones libremente.”* *Ibíd. Yasna XXXI: 11.*

<sup>73</sup> *“Pregunto cuál es ese camino, es decir, la senda que Tú me muestras como ruta de la Buena Mente (del recto pensar y obrar), joh, Mazda; Senda (constituída en parte) por las leyes y preceptos religiosos de los Salvadores, y por la que camina y avanza el que obra bien movido por Tu justicia. Y que para los buenos señala una recompensa de la que Tú eres el dispensador. Esta (recompensa), joh; Mazda!, nos la ofreces como meta de nuestra vida (terrestre) corporal; meta a alcanzar por medio de las obras que realicemos gracias a Tu Benéfica Inteligencia:”* *Ibíd. Yasna XLII: 13, 14.*

<sup>74</sup> *“Desde el momento que la religión oficial reconocía un solo Dios, mientras que la India reconocía millares y que el Avesta, con la oposición de los dos principios, nos presentará todavía un rico panteón, hay que admitir que la influencia civilizadora del Elam fue muy poderosa; y, sin las tradiciones de los magos, nada, excepto la lengua, habría unido la religión oficial a sus orígenes arios.”* Huart, C.; Delaporte, L. (1957) *La evolución de la humanidad. El Irán antiguo (Elam y Persia) y la civilización irania*. IX. *Religiones de Persia en tiempo de los Aqueménidas*. p. 245. Traducción de Pablo Álvarez Rubiano. UTEHA. Méjico, 1957.



#### **I.I.IV. Zoroastro y el zoroastrismo:**

##### **I.I.IV.I. Magos.**

Según Heródoto<sup>75</sup>, el pueblo de los medas se subdividía en seis grupos étnicos, éstos eran: busas, paretácenos, struchates, arizantos, budios y magos. Parece que entre los medos, la etnia de los magos albergaba el estatus de comunidad sacerdotal. De cómo y cuándo éstos pasaron a profesar la religión del profeta Zaratustra, se ignora completamente. Con el advenimiento de los Aqueménidas, los magos se coaligan con la recién instaurada dinastía persa, pasando a desempeñar las primordiales funciones religiosas del imperio. Recordemos, a este respecto, como Heródoto señalaba que no había sacrificio ni canto sagrado en el que no estuviera de oficiante un mago<sup>76</sup>. Parece que la religión del imperio persa, esto es, el neomazdeísmo, con los magos alcanzó una alta sofisticación en lo que al ritual litúrgico se refiere. Con el tiempo, en época de los Sasánidas, siglo II d. C., la liberalidad religiosa de la que hacía gala el imperio Aqueménida se perdió; el fervor ortodoxo de los magos llegó a ser muy intolerante con otros credos. Señala, a tenor de ello, Dumarcet: “(...) *se convirtieron en feroces guardianes de la ortodoxia, utilizando los privilegios para perseguir a las religiones concurrentes (maniqueísmo, cristianismo).*”<sup>77</sup>.

Es significativo que los magos, medos en definitiva, no perdieran su influjo religioso con la conquista persa. De hecho, esto es aún más relevante si se tiene en cuenta que estos magos, o algunos de ellos, llegaron, incluso, a intentar apoderarse del trono Aqueménida<sup>78</sup> (cosa que no logaron), haciéndose pasar por el hijo de Ciro Esmerdis, asesinado a la sazón por los magos<sup>79</sup>. Estos hechos les reportaron terribles consecuencias; el de Halicarnaso nos narra que los magos sufrieron una terrible

---

<sup>75</sup> Cfr. Heródoto, *Los nueve libros de la Historia*, I, 101.

<sup>76</sup> *Ibid.* I, 132.

<sup>77</sup> Dumarcet, L. (2000) *Zaratustra ¿Chamán o filósofo? Evolución del pensamiento religioso en el antiguo Irán*. p. 59. Traducción M. A. Pujol i Foyo. De Vecchi. Barcelona, 2000.

<sup>78</sup> Cfr. Heródoto, *Los nueve libros de la Historia*, I, 101.

<sup>79</sup> Sobre la conspiración de los magos, Cfr. Heródoto, III, 55,-79.

matanza. Mas, en vez de desaparecer de la historia, volvieron a recuperar su influencia dentro del esquema religioso del imperio persa. La matanza de magos, por parte de los persas, fue memorable por su crudeza, es más, entre los persas ese día se convirtió en una fiesta anual, el día de la “Magofonía”, recordando la decapitación y muerte de la etnia meda; dice Heródoto: *“Tanta fue la carnicería que si no la hubiese detenido la noche, no quedara ya raza de magos. Los persas miran como el más solemne y memorable este día en que celebran una gran fiesta de aniversario, a la que dan el nombre de “Magofonía”, no permitiendo que en ella comparezcan en público los magos, obligados severamente a mantenerse encerrados en casa.”*<sup>80</sup>.

De las tradiciones religiosas que se les atribuyen a los magos, cabe destacar la adoración que le dedicaban a los elementos naturales<sup>81</sup>, aire, tierra, agua y fuego. Siendo el elemento más venerado el fuego; al parecer, mantenían siempre una llama sagrada viva. Es de sentido común interpretar que la traición maga, por su origen montano, en un principio, estaba aislada de las influencias elamitas, lo cual permitió que el sustrato indoario de los magos quedará lo más puro posible<sup>82</sup>. Los magos eran los intermediarios, como la casta sacerdotal que representaban, entre la divinidad y los hombres. Eran, además, los ofrecientes ritualistas del sacrificio; interpretadores de sueños<sup>83</sup>; présagos del futuro. Por unas palabras de Heródoto, podemos pensar que los magos distinguían entre animales puros e impuros, inviolables y sacrificables; señala el

---

<sup>80</sup> Heródoto. *Los nueve libros de la Historia*, III, 79. Traducción de P. Bartolomé Pou. Edaf. Madrid, 1972.

<sup>81</sup> ¿Existe relación entre esta doctrina religiosa maga y la teoría de los cuatro raíces de Empédocles?

<sup>82</sup> “En lo que se refiere a los magos, (...): en Media, en las altas montañas del Azerbaiyán y del Irakadjemi, escapaban a toda influencia moral de los habitantes de las llanuras. Se comprende, por lo tanto, claramente que hayan podido conservar a través de los siglos, hasta el momento de la redacción del Avesta, una infinidad de creencias y de tradiciones cuyo próximo parentesco con las de la India es evidente. En tiempo de los aqueménidas, nada trasluce al exterior, a excepción de los escasos indicios que nos comunican los autores griegos; los persas sólo se servían de los magos para la ofrenda de sacrificios; fuera de esto, la religión oficial sólo reconocía un Dios supremo, y, por debajo de él, otros dioses innominados.” Huart, C.; Delaporte, L. (1957) *La evolución de la humanidad. El Irán antiguo (Elam y Persia) y la civilización irania*. IX. *Religiones de Persia en tiempo de los Aqueménidas*. p. 245. Traducción de Pablo Álvarez Rubiano. UTEHA. Méjico, 1957.

<sup>83</sup> Cfr. Heródoto, I, 107, 120; VII,19, 37, 113. *Daniel* 2: 27.

padre de la historia a tenor de este asunto, al cual alude por comparación con los sacerdotes egipcios (los cuales no asesinaban animal alguno, a excepción de las víctimas propiciatorias), lo siguiente: *“Por lo que se refiere a los magos, no solamente se diferencian en sus prácticas del común de los hombres, sino también de los sacerdotes de Egipto. Éstos ponen su perfección en no matar animal alguno, fuera de las víctimas que sacrifican; los magos con sus propias manos, los matan todos; perdonando solamente al perro y al hombre, y se hacen problemas de matar no menos a las hormigas que a las sierpes, tanto a los reptiles como a los que van por el aire.”*<sup>84</sup>.

Esta información del de Halicarnaso es de un peso sustancial; se suele vincular a Zoroastro con la influencia sobre Pitágoras en lo que se refiere al respeto de la vida animal, esto es, en lo que atañe al uso de los animales en los sacrificios religiosos, e incluso con el vegetarianismo; cosa que en el ámbito religioso de la polis helena, sin duda, significaba algo que iba en contra de los fundamentos litúrgicos esenciales del culto<sup>85</sup>. Esta vinculación nos parece errónea. Veamos qué nos dice al respecto Burkert: *“Animal sacrifice was the focal point of the traditional religion, that is of the official cult of the polis, and to remember it would have been more than religious reform. It would have meant a complete overturn of traditional ways. It is interesting that this is the goal of Zarathustra’s gospel.”*<sup>86</sup>. Prestemos atención al siguiente *Yasna* zoroástrico, en el que el profeta le demanda a su dios Ahura Mazda, 10 yeguas y diez caballos y un camello, para, precisamente ofrecerlos en sacrificio; dice el profeta: *“Y tras haber obtenido tu audiencia y la sagrada ayuda directora de Tu Orden, te ruego, joh, Ahura*

---

<sup>84</sup> Heródoto. *Los nueve libros de la Historia*, I, 140. Traducción de P. Bartolomé Pou. Edaf. Madrid, 1972.

<sup>85</sup> En los cultos místicos de Dionisos o a Deméter, por ejemplo, se realizaban sacrificios de gallos, lechales e incluso niños. Advierte Burkert: *“In the mysteries of Demeter and Dionysus the most important sacrificial animals are sucking pigs, cocks, and kids, (...)”*Burkert, W. (1972) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. II. *Pythagoras in the Earliest Tradition*. 4. *Acusmata*. p. 182 y nota 122. Translated by Edwin L. Minar, Jr. Harvard University Press.

<sup>86</sup> *Ibid.* p. 182 y nota 119. Hay que advertir que el góspel zoroástrico al que se refiere Burkert no es el que él mismo indica en la nota 119. En ella se nos cita el *Yasna* 44, 20., pero, creemos que se refiere al *Yasna* 49, 2, o, al 45, 19.

*Mazda!, te dignes decirme con claridad cómo lograré el premio establecido por ese Tu Orden Recto (a saber): diez yeguas (de mucho precio) emparejadas con sus machos y un camello (signos éstos de honor y bendita abundancia para Tu jefe. Te pido estos dones para ofrecerlos en sacrificio).”<sup>87</sup>*. Los magos persas están relacionados estrechamente con el sacrificio animal.

Dice bien Heródoto, aunque, se equivoca en una cosa, la misma cosa en la que Burkert, y, en general, todos aquellos que piensan que la influencia del respeto a la vida animal le viene a Pitágoras de los persas; la reforma de Zoroastro implica la sacralización de la vaca en Irán, no olvidemos, base principal de subsistencia para aquellas gentes en aquellos lares, no la de toda vida animal. Son varios los textos neomazdeístas<sup>88</sup> que sugieren precisamente la sacralización del bóvido como elemento reformador y esencial del neomazdeísmo zoroástrico versus el mazdeísmo secular. Señala Dumarcet a tenor de esto: *“Estos diferentes pasajes hacen referencia, sin duda, a las inmoluciones de animales, y más especialmente a la del buey practicada en el culto de la tradición mazdeísta, fácilmente comparables a los sacrificios de la tradición védica. Según algunos autores, Zaratustra habría condenado de manera virulenta estos sacrificios. Al interpretar el texto original, estos mismos autores consideran, en ocasiones, que ejecutando animales inútilmente se empobrecía su cabaña, principal elemento de riqueza para un pueblo ganadero. Se privaba además del instrumento de trabajo indispensable para la agricultura naciente, así como del estiércol necesario para el enriquecimiento del suelo. El animal sacrificado se convertía asimismo de un instrumento del poder de los sacerdotes sacrificadores y de los reyezuelos que los sostenían. Obligado a enfrentarse a las fuerzas religiosas y políticas de su país natal,*

---

<sup>87</sup> *Yasna XLIV, 18. El Avesta. Textos relativos al Mazdeísmo o Zoroastrismo, primera de las grandes religiones. Gathas. p. 113. Traducción de Juan B. Bergua. Clásicos Bergua. Madrid, 1992.*

<sup>88</sup> Cfr. *Gatha Haptanhaiti* 31, 9, 10. *Yasna Haptanhaiti*, 35, 11, 1, 2; *Gatha Ustauuaiti* 43,6. *Gatha Spenta Mainyu*, 49,2; 46,3.

*deberá decidirse a buscar una nueva tierra de acogida y expresará su confusión en el Gatha Ustavuaiti.*”<sup>89</sup>.

Es del mundo egipcio<sup>90</sup>, pensamos, de donde le viene a Pitágoras la abstinencia de sacrificar animales, y no de Persia. Heródoto se equivoca al decir que los magos persas, daban muerte a todo tipo de animal, a excepción del perro y del hombre, pues, a estas excepciones habría que sumarle la vaca. Y yerra Burkert, creemos, al pensar que el zoroastrismo perseguía la reforma del rito sacrificial respetando por entero la vida animal, parece que el verdadero elemento de reforma del profeta de Mazda se circunscribe únicamente al respeto sacralizado a la vaca, eso nos dicen sus cantos, pues, como hemos visto en uno de ellos se reclaman caballos y camellos por el mismo profeta para ser sacrificados a Mazda. Los magos eran, antes y después de Zoroastro, los expertos en sacrificios animales rituales, más después del profeta iranio la vaca fue absuelta de tales prácticas; éste es, entre otros, uno de los aspectos más significativos de la reforma zoroástrica. Una cosa es la sacralización de la vaca en Irán y otra la sacralización de la vida animal toda; esta última fue uno de los rasgos distintivos de los antiguos egipcios, y no de los indoarios. Tratemos ahora sobre los ritos fúnebres de los magos y de los persas, que no son los mismos entre ellos.

Tenían los magos estrictas y diferenciales normas para el enterramiento de cadáveres. De hecho, éste no era aceptado por ellos; cosa, en cambio, que como refiere Cicerón era pauta común entre los persas, éstos tenían la costumbre de untar el cuerpo del difunto con cera e inhumarlo en seguida. Dice el arpinate: “*Persae etiam cera*

---

<sup>89</sup> Dumarcet, L. (2000) *Zaratustra ¿Chamán o filósofo? De los indoeuropeos a Zaratustra. La sacralización de la vaca en Irán.* p. 32. Traducción M. A. Pujol i Foyo. De Vecchi. Barcelona, 2000.

<sup>90</sup> Existe numerosas pinturas egipcias que muestran que los animales para los egipcios eran como miembros de la familia; animales como el gato, el perro, la gacela o el mono eran apreciadas mascotas (de todas, las más querida era el gato). Llegando a ser momificados y enterrados como se haría con un humano. Incluso Heródoto nos refiere que el pueblo egipcio vivía por tradición y amor con los animales en sus propias casas. Cfr. Heródoto, II, 65.

*circumlitos condunt, ut quam maxime permaneant diuturna corpora.*”<sup>91</sup>. Para los magos esto era un sacrilegio. El muerto no podía ni ser incinerado, ni sepultado, ni abandonado a las aguas, ni expuestos a la descomposición al aire libre. Los cadáveres<sup>92</sup>, sin embargo, en este culto eran expuestos a merced de las aves de rapiña y los perros<sup>93</sup>. Los magos (costumbre que pervive en la religión parsi en la actualidad, y, que en verdad no podemos asegurar que fuera practicada en el zoroastrismo arcaico<sup>94</sup>) edificaran las llamadas: “Torres del silencio”, “Dakhma”, en las que en su parte más alta albergaban unas barras transversales donde se posaban las aves de rapiña para la consumación de tan peculiar tradición mortuoria. Las osamentas, incomedible para los animales, se almacenan en un osario<sup>95</sup>. Esta tradición maga, precisamente, es la que pone en tela de juicio que los primeros Aqueménidas fueran seguidores de la religión de éstos. Tanto Ciro II, como Darío I (junto a éste hay otros cuatro reyes Aqueménidas sepultados) tienen sus tumbas oficiales, el primero en Pasagarda, y, el segundo, cerca de Persépolis; la tumba de Ciro II tiene un cuerpo escultórico influenciado por la tradición funeraria de Lidia, aunque, como las tumbas Aqueménidas a la vera de Persépolis, su disposición se basa en el hipogeo egipcio. Sea como fuere, los Aqueménidas, sin duda, eran creyentes de Ahura Mazda, otra cosa, por lo antes citado, es adscribirlos, además, al zoroastrismo. Podríamos especular que los Aqueménidas, aun respetando a los magos como clase

---

<sup>91</sup> Cicerón, *Tusculane*, I, 45, 108.

<sup>92</sup> Esta forma de trato al cadáver es la que se usa hoy en día en el Tíbet.

<sup>93</sup> Cfr. Heródoto 1:140. Estrabón 15:3, 20.

<sup>94</sup> Cfr. Huart, C.; Delaporte, L. (1957) *La evolución de la humanidad. El Irán antiguo (Elam y Persia) y la civilización irania*. IX. *Religiones de Persia en tiempo de los Aqueménidas*. p. 245. Traducción de Pablo Álvarez Rubiano. UTEHA. Méjico, 1957.

<sup>95</sup> “*Esa práctica, que el historiador griego atribuye a los magos, permitía recoger a continuación los huesos de los difuntos antes de colocarlos en los osarios para su conservación. (...) esta prescripción de conservación no era “una medida de prudencia debido a la impureza fundamental del cadáver, porque los animales carnívoros podían ensuciar el agua o las plantas al arrastrar las osamentas”.* En realidad era indispensable conservar todos los elementos del esqueleto ante la perspectiva de una resurrección ulterior. Este milagro no era una “resurrección de la carne” sino una “reosificación”. Por otra parte, los huesos no eran los únicos elementos necesarios para ese retorno a la vida. Debían estar acompañados del “alma ósea”.” Dumarcet, L. (2000) *Zaratustra ¿Chamán o filósofo? Los elementos de culto: fuego, sacrificios y ritos. La muerte*. pp. 103-104. Traducción M. A. Pujol i Foyo. De Vecchi. Barcelona, 2000.

sacerdotal y a su neomazdeísmo zoroástrico, estaban más apegados, quizás, al mazdeísmo prezoroástrico y a sus tradiciones elamitas, sea ello, tal vez, por ser menos estricto en según qué tradiciones; es difícil imaginar el cadáver del rey de un imperio, muerto “felizmente”, siendo devorado por los buitres y los canes. Los Aqueménidas fueron sepultados como persas y no como magos; mientras los primeros enterraban los cuerpos, los magos no; señalan al respecto Huart y Delaporte: *“He aquí una notable diferencia entre las dos costumbres. La primera, es persa; así los reyes se hicieron abrir, en el flanco de las montañas, grandes tumbas exteriormente adornadas de motivos arquitectónicos. La segunda es privativa de la corporación de los magos; es la preconizada en el Avesta, (...)”*<sup>96</sup>.

Vestían los magos con vestimenta blanca y tiara de fieltro del mismo color, de las que dos piezas tapaban sus mejillas, además, solían portar entre sus manos un haz de ramas de tamarindo<sup>97</sup>. Parece que el aspecto de présagos, así como su poder “mágico”<sup>98</sup>, fue lo que más quedó fijado en la mente colectiva de los pueblos no medo-persas, caso de los griegos, muy por encima de sus liturgias y credo. Por lo que parece, los magos eran depositarios del mensaje de Zoroastro (que seguramente modificaron), y, responsables de las ceremonias litúrgicas y de las funerarias. Con toda seguridad, una vez que el imperio Aqueménida se hizo con Babilonia los magos persas hicieron suyas tradiciones babilónicas, como la demonología o la astrología, influenciados por los caldeos babilónicos, que eran expertos en astronomía y matemática. Con el paso de los tiempos, los reyes y los imperios, en el siglo I de nuestra época, los magos alcanzaron la

---

<sup>96</sup> Huart, C.; Delaporte, L. (1957) *La evolución de la humanidad. El Irán antiguo (Elam y Persia) y la civilización irania*. IX. *Religiones de Persia en tiempo de los Aqueménidas*. p. 244. Traducción de Pablo Álvarez Rubiano. UTEHA. Méjico, 1957.

<sup>97</sup> Es posible, pensamos, que el tamarindo sea una planta sagrada para los magos, en tanto ésta es una planta que se adapta al fuego, pues sus largas raíces llegan a penetrar hasta las capas freáticas, haciendo que se pueda aprovechar de las aguas del subsuelo. Incluso puede crecer en terreno altamente salino.

<sup>98</sup> La voz griega “μαγεία” hace referencia a un poder sobrenatural, así como a la hechicería y el engaño. Sin duda, la fama de los magos dio el sentido, y la raíz etimológica de la misma palabra, al término heleno.

fama de sabios, astrónomos (¿filósofos?), como denota Mateo 2:1-12<sup>99</sup>. Muchas otras cosas se podría decir de los magos<sup>100</sup>.

#### I.I.IV.II. El profeta de Ahura Mazda.

De Zaratustra<sup>101</sup> (“el hombre de los camellos viejo”, sería la traducción de su nombre), que pertenecía a la tribu de los Spitama, término que significa “blanco”, se supone más que se sabe. De hecho, poder fijar la ubicación cronológica de este personaje es tarea harto complicada. Se le sitúa entre el final del segundo milenio y la primera mitad del primer milenio antes de nuestra Era, esto es, entre el 1200 al 530 a. C.

---

<sup>99</sup> Ni los nombres atribuidos por la tradición católica a estos magos, citados en el Evangelio de *Mateo*, ni el número asignados a los mismos, ni su supuesta monarquía, aparecen en el susodicho texto del Nuevo Testamento. De éstos, por las meras palabras del evangelista, sabemos que venían de Oriente; que se les llama “magos”; que eran astrólogos, que siguiendo una estrella, acorde con sus “ciencias astrológicas”, iban a dar cumplido homenaje a un ser humano recién nacido que, según las tradiciones y saberes de estos magos, sería rey de los judíos; que se presentaron ante el rey Herodes dando fe y razón de quién eran y de qué hacían en Israel; que el rey Herodes, ayudado por los escribas y sacerdotes principales hebreos, informa a los magos que según la profecía el “pastor” de Israel nacería en Belén; que una vez informados, Herodes manda a los magos a Belén, ordenándoles que una vez hallen al recién nacido, retornen a su presencia para informarle; que los magos encuentran a Jesús en Belén y que le otorgan tres regalos: oro, olíbano y mirra; que una vez hecho el acto de homenaje, influenciados por un advertencia onírica, los magos no vuelven a informar a Herodes, sino que parten a sus tierras orientales por distinta senda. El hecho que se lo otorguen tres regalos al rey de los judíos, Jesús, no hace, de ninguna manera, que fueran tres los magos que visitaron la tierra de Judá.

<sup>100</sup> “*Ministros de la religión de los Persas. Gozaban una grande reputación y eran buscados tanto de los grandes como del pueblo. Se les confiaba la educación de los príncipes, y aun como refiere Suidas, no coronaban ningún rey sin que sufriese antes una especie de examen entre los magos. Darío hijo de Hystaspo, creyó honrarse haciendo grabar sobre su tumba, que había sido perfectamente instruido en todos sus conocimientos. Por lo que respeta al culto divino, no querían templos ni altares, diciendo que se disminuye la majestad de Dios, de aquel que lo llena todo con su presencia y sus beneficios encerrándole, por decirlo así, entre paredes. Por lo mismo cuando los Persas querían cumplir con los deberes de la religión, se retiraban a los montes elevados, y allá se postraban delante de Júpiter, es decir, delante del cielo mismo, que creían todo penetrado de la divinidad, y celebraban sus diferentes sacrificios. Los magos creían una especie de metempsicosis astronómica, diferentemente a la de Pitágoras. Se imaginaban que las almas después de su muerte, estaban obligadas a penetrar por estas puertas, pasando de este modo muchos millones de años antes de llegar al sol, que es el cielo empíreo o la mansión de los bienaventurados. Cada puerta, diferente en estructura, se componía también de un metal diferente, y Dios le había puesto en el planeta que presidía este metal. Encontrabase la primera en Saturno, y la última en Venus. Como no había nada más misterioso que esta metempsicosis, los amigos la representaban por una escala muy alta, dividida en siete pasajes consecutivos, con cada uno de los cuales tenía su señal y su color particular; siendo esto lo que ellos llamaban la grande revolución de los cuerpos celestes, el fin de la naturaleza entera. Estrab. Herod. 3, c 62, Cic. De Divin. Según Tomas Hyde, sabio inglés, los amigos reconocían tan solo, un ser soberano, que simbolizaban por el fuego; y si daban un culto religioso a este elemento, no era más que un culto relativo a la divinidad que representaba. (...) Zoroastro pasa por ser el fundador de esta religión y por jefe de los magos, a los cuales dio el nombre de Hyrbard o Hirbood. (...) Los magos pueden casarse. El sacerdocio está concentrado en ciertas familias y solo los hijos de los magos pueden seguir la profesión de sus padres.”. B.G. P. (1835) *Diccionario universal de la mitología o fábula*. Tomo II. **Magos**. pp. 215-216. Imprenta José Tauló. Barcelona, 1935.*

<sup>101</sup> El nombre “Zaratustra” tiene su forma en griego en la voz “Zoroastro”; en Pahlavi se denomina “Zaratusht”.



Semejante abanico temporal ya nos indica que estamos tratando de un personaje tan difuso como importante. Importancia que le da su relevancia religiosa, ora en la historia religiosa universal, ora en la historia persa; imprecisión que le confiere su retrato humano no susceptible de precisión histórica. Heródoto no lo menta, aunque sí, como hemos visto, a su dios Ahura Mazda. Platón sí lo nombra en el *Alcibiades Mayor*, y lo nombra a tenor de la educación de los reyes Aqueménidas, éstas son las palabras del académico: “*Cuando el niño tiene siete años, empieza a montar a caballo, toma lecciones de equitación y comienza a ir de cacería. Cuando alcanza dos veces los siete años, se hacen cargo de él los llamados pedagogos reales, que son persas ya mayores seleccionados en número de cuatro entre los mejores: el más sabio, el más justo, el más prudente y el más valeroso. El primero de ellos enseña la ciencia de los magos de Zoroastro, hijo de Horomasde, o sea el culto de los dioses; enseña también el arte de reinar.*”<sup>102</sup>. Estos datos que da Platón son interesantes, pues, aparte de nombrar al profeta de los persas, menta al padre de éste: “Horomasde”; así como nos informa que los magos eran vitales en la “*Paideia*” del joven príncipe persa, al cual versaba en el culto a los dioses, y, en la de saber ser rey<sup>103</sup>. Sin duda, el testimonio platónico nos permite especular que cuando Ciro II decía querer ser una “Ley viviente”<sup>104</sup>, en el fondo, estamos conociendo, posiblemente, una de las verdaderas enseñanzas de los magos para ser un buen rey. Sin duda, Zoroastro (forma helenizada del nombre “Zaratustra”) era conocido, al menos, en los círculos cultos de los helenos durante el siglo IV a. C., lo que significa que fuera del abasto iranio, el profeta de Ahura Mazda era una figura no sólo conocida, sino reconocida. Hombre bueno, compasivo, piadoso, y

---

<sup>102</sup> Platón *Alcibiades I*, 122 e, 122 a. Traducción de Juan Zaragoza. Gredos, Madrid, 1992.

<sup>103</sup> Si esto es así, y tano Ciro como Darío fueron educados en religión por los Zoroástricos, aún es más curioso que éstos fueran enterrados y no siguieran la tradición funeraria maga.

<sup>104</sup> Cfr. *supra* nota 32.

elegido del dios. Plinio el Viejo<sup>105</sup> nos informa de una tradición, de marcado acento hagiográfico, por la que se nos dice que Zoroastro al nacer, tenía una constante sonrisa en sus labios, prueba de su sapiencia y predestinación divina. Más allá de datos sobrenaturales, el profeta de Mazda y reformador del Mazdeísmo, ya en época de Platón, aparece ya mitificado, como corresponde, de hecho, a todo gran precursor religioso.

De hecho, en la antigüedad se confería al devenir vital de Zoroastro a un tiempo muy remoto, aproximadamente, 6.000 años a. C. Dice Diógenes Laercio: *“En cuanto a los magos, a cuyo frente está el persa Zoroastro, afirmaba Hermodoro el platónico en su obra Sobre las ciencias que vivieron cinco mil años antes de la conquista de Troya. Janto de Lidia cuenta que pasaron seis mil años desde Zoroastro a la expedición de Jerjes, y que tras aquél hubo mucho magos en sucesión, Ostanes y Astrampsicos; Gobrias y Pazatas, hasta la conquista de Persia por Alejandro.”*<sup>106</sup>. Otros, como Plinio el Viejo, apoyándose en Eudoxo o Hermipo, dan la misma cronología, cambiando el referente, así, Eudoxo pone a Zoroastro seis mil años antes de la muerte de Platón. Desde luego, esta fecha parece del todo inadmisibile. ¿Cuál puede ser la causa de tal datación, por parte de estas fuentes doxográficas helenas? *“Una fecha tan extremadamente antigua apenas es creíble, y en realidad la tradición griega descansaba quizá en algún malentendido de la creencia relativa al preexistencia espiritual de Zoroastro. Según el Dinkard el ser espiritual del Profeta existía ya 6.000 años antes del nacimiento de Zoroastro en la tierra, y tal vez esto fuera la causa de que entre los griegos surgiera la idea de que Zoroastro vivió en esta época.”*<sup>107</sup>, nos dice Jack Finegan. Ahora bien, aunque esto sea así, no hay que descuidar que el *Dinkard*

---

<sup>105</sup> Cfr. *Historia Natural* II, VII, 16.

<sup>106</sup> Diógenes Laercio. *Vida de los filósofos ilustres*, I, 2. Traducción de C. García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

<sup>107</sup> Finegan, J. (1963) *Esplendores de las antiguas religiones*. II. *Zoroastrismo. La época de Zoroastro*. p. 97. Versión española de Domingo Manfredi Cano. Luis de Caralt. Barcelona, 1964.

(comentarios al Avesta), considerado como la enciclopedia del Mazdeísmo, está redactado entre los siglos IX y X de nuestra era. De los tiempos de la religión del propio Zoroastro a los tiempos de la dinastía iraní Samánida, la cual es la impulsora del *Dinkard*, dista mucho, y los añadidos y cambios en la religión zoroástrica deben ser indudables. Por ello, la respuesta que nos brinda el erudito bíblico americano nos parece, al menos, débil, que no incorrecta; es muy plausible que el relato sagrado sobre la longevidad del Espíritu del profeta sea parte de la antigua creencia zoroástrica. Una cosa sí parece clara al considerar tan rancio el tiempo de vida de Zoroastro, para los antiguos, la pátina de antigüedad de un personaje dotaba a éste de una sapiencia y peculiaridad innegables; quizás, algo de ello debe ocurrir en esa lejana datación del mago persa, así como una indudable incapacidad de situarlo en el tiempo. Merece la pena, además, y dejando esta primera opción temporal para Zoroastro como no aceptada, rescatar de las palabras del Laercio aquellas atribuida a Janto de Lidia, en las que se nos dice que hubo muchos magos que sucedieron a Zoroastro, lo cual parece indicar que, posiblemente, que las personalidades más destacadas entre los magos, tras la del gran profeta, quizás, adoptaran el nombre del iluminado por Ahura Mazda, de tal suerte, que el nombre de “Zaratustra” se fue dilatando en el tiempo en la vida de otros hombres. Esto no es demostrable, pero merecer ser, al menos, planteado.

Sin embargo, hay un dato que no se debe descuidar que, quizá, sirva para tener cierto criterio temporal para poder fijar el tiempo vital asociado a Zoroastro; nos referimos al texto de los *Gathas*. Su idioma presenta un desarrollo lingüístico, y su estilo poético una gran similitud con los himnos védicos, lo cual llevaría a poder afirmar, si es que es Zoroastro el autor de esos primeros textos mazdeístas, o mejor dicho, de las palabras que recogen dichos escritos, que el profeta iranio tuvo que vivir entre los siglos X y IX a. C. Esta posición cuenta con el apoyo de un buen número de

historiadores<sup>108</sup>. Empero, no es la única. Otros eruditos consideran a la época de los Aqueménidas como la franja histórica más verosímil para ubicar la vida del profeta persa. Dos son las grandes razones que llevan a considerarlo así. Por un lado, al considerar que parte del *Avesta menor* (recordemos, posterior al *Avesta mayor*) recogen la reproducción del profeta de los antiguos *Gathas*, posiblemente, la reforma de Zoroastro hubiera sido realizada entre la segunda mitad del siglo VII a. C. Por otra parte, existen investigaciones que se han centrado en escudriñar las relaciones entre el mazdeísmo Aqueménida y el zoroastrismo (período que, como ya se señaló, es conocido como neomazdeísmo), y, en concreto, en la posible relación entre Zoroastro y el padre de Darío, Histaspes, lo cual significaría que Zoroastro vivió entre el 559 al 522 a. C., aproximadamente. Como veremos, y ahora forzosamente adelantamos, en la tradición zoroástrica aparece la figura de un rey, o gobernante, el nombre de éste es: “Vishtaspa”, en el relato zoroástrico este gobernante aceptó la visión mazdeista del profeta, cosa que sirvió para asentar la religión de Zoroastro. Señala al respecto Finegan: “*El nombre de Vishtaspa es filológicamente lo mismo que Histaspes, nombre del padre de Darío I, el Grande (522-486 a. C.) De este Hystapes tenemos noticias tanto por Heródoto como por las inscripciones persas. Heródoto dice que “Hystapes hijo de Arsames fue un Aqueménida, y Darío, el mayor de sus hijos”. Darío declara en sus propias inscripciones: “Yo soy Darío, el Rey Grande, Rey de Reyes, Rey de Tierras, Hijo de Hystaspes, el Aqueménida” (...) Si Zoroastro vivió alrededor de los años 570-493 a. de C. sería posible identificar el Visthaspa, a quién convirtió, con este Histaspes, padre de Darío el Grande. El historiador romano Ammianus Marcellinus (año 360 de la Era Cristiana) decía al hablar de Media, los magos, la magia y los “ritos sagrados”: “A esta ciencia, derivada de la erudición secreta de los Caldeos, contribuyó*

---

<sup>108</sup> *Ibid.* nota 33.

notablemente en épocas muy antiguas el bactriano Zoroastro, y después de él, el sabio rey Hystapes, padre de Darío”.<sup>109</sup>. Tan solo habría que matizar a esta noticia, que el padre de Darío no fue un gran rey, pero sí que fue un gobernante, Cambises II lo nombró sátrapa de una satrapía que incluía el reino de Partia y el de Hircania. Desde luego, dicho planteamiento es razonablemente plausible.

Enfrentados ya con la cuestión temporal, toca ahora lidiar con la espacial. Parece que nuestro profeta proviene de Irán; ahora bien, el dilema está en dilucidar de qué parte en concreto. Dos son las posibilidades con más peso, a saber, ora del noroeste, ora del nordeste iranio. Si Zoroastro es llamado bactriano, y Vishtaspa/Histaspes fue sátrapa de esta parte del Irán, y, además, se tiene en cuenta que las referencias geográficas en los *Gathas* aluden al norte oriental de Irán preferentemente, entonces, el reformador del mazdeísmo proviene de aquellos lares. A favor de la coordenada noroccidental está la identificación del idioma de los *Gathas* con el dialecto propio a la zona que referimos. Las fuentes árabes también ponen el acento en la zona occidental del norte de Irán; éstas son precisas en sus afirmaciones, sitúan el lugar de nacimiento de Zoroastro en Azerbaiyán, en el distrito de Shiz, en la ciudad de Urmia. Yaqut el gran geógrafo y biógrafo sirio que vivió entre el siglo XII y XIII de nuestra era da la siguiente noticia sobre el distrito de Shiz: “*Distrito de Azerbaiyán (...) se cree que ésta es la tierra nativa de Zaradusht, el profeta de los adoradores del fuego. El principal lugar de este distrito es Urmiah. Se proclama que ésta es la ciudad de Zaradusht y que fue fundada por los adoradores del fuego*”<sup>110</sup>. Sea como esto fuere, bien pudiera haber nacido el profeta de Mazda en una zona de Irán, y haber desarrollado su periplo vital y religioso en otra zona irania. Así, aun a pesar de las reservas propias que suscita la estela legendaria que envuelve a Zoroastro, podemos aceptar dos hipótesis sobre éste, a saber,

---

<sup>109</sup> *Ibid.* Vishtaspa. pp.104-105.

<sup>110</sup> Citado por Jack Finegan. *Ibid.* Vida de Zoroastro. p. 106.

que vivió y se relacionó con el padre de Darío I<sup>111</sup>, Histapes, y que por mediación de Darío el zoroastrismo, como reforma del mazdeísmo, logra alcance prominente entre los mazdeístas, y que mediante Darío el neomazdeísmo zoroástrico logrará su consolidación. Ello significa, además, que en tiempos de Ciro II la influencia del neomazdeísmo es inexistente, puesto que, obviamente, todavía no se había dado. Por otra parte, el profeta desarrolló su vida y su reforma religiosa, e iluminación, en la tierra irania.

Abramos un pequeño paréntesis en nuestro relato. A propósito de la imposibilidad de que Ciro II hubiera obrado en la toma de Babilonia bajo los auspicios del zoroastrismo, cuando restituirá a los pueblos esclavizados por los Neobabilonios tanto sus tierras como sus cultos, y teniendo muy en cuenta que aceptamos que la reforma Neomazdeísta zoroástrica se da con el hijo del nieto de Ciro, Histapes, éste es, Darío el Grande, a la sazón, bisnieto del conquistador de Babilonia, podemos responder a aquella cuestión que nos planteamos *supra*, sobre si la liberalidad religiosa de Ciro se daba por una creencia religiosa, o bien se originaba por una estrategia política, contestando a favor de ésta última, por una incuestionable razón cronológica. Esta respuesta, obviamente, como ya hemos recalado, depende de aceptar la tesis de que el Vishtaspa del *Avesta antiguo*, es el mismo Histapes padre de Darío. Ello también explicaría por qué no existe ninguna inscripción de tiempos de Ciro en que se nos mencione al dios Ahura Mazda, o a los zoroástricos. Podemos aseverar que la liberalidad religiosa de los Aqueménidas, y, en concreto, la de Ciro no fue en absoluto por una cuestión religiosa, sino por una cuestión política y estratégica. Posiblemente, ésta sea la idea y acción que

---

<sup>111</sup> Las inscripciones en elamita de la tumba de Darío I, en Naqsh-e Rostam, a unos tres kilómetros de Persépolis, denotan como el neomazdeísmo tuvo una importancia absoluta bajo el reinado de este monarca ario.

hizo de Ciro II el fundador de un imperio<sup>112</sup>. Es más, los Aqueménidas con el tiempo, como denota el caso de Jerjes, en absoluto buscaron el proselitismo o la liberalidad religiosa. Jerjes consideraba a los dioses foráneos como Devas, esto es, como espíritus del mal, y sus templos de mármol y piedra, como sus guaridas; los atenienses lo vivieron personalmente<sup>113</sup>. Dicho esto, tornemos a nuestro profeta.

Si se tuviera que resumir, muy groseramente, la vida y “milagros” de Zoroastro podríamos confeccionar un relato tal que así: un iranio de la familia/tribu de los Spitama desde muy joven parecía inclinado a la piedad y a la filantropía; de naturaleza precoz fue el asombro de su maestro. Con quince años, edad adulta para los de su tierra y nación por aquellos tiempos, recibe la heredad que le correspondía por parte de su padre, así como un cinturón, prenda que será crucial en la vestimenta y simbología entre los magos zoroástricos; leemos sobre el cinturón de los magos: *“El cinturón de que se sirven para aguantarse su vestido que se llama Judra tiene cuatro nudos, que significan cuatro cosas diferentes. El primero les advierte que no hay más que un dios; el segundo*

---

<sup>112</sup> “Ciro es incontestablemente una de las mayores figuras de la Historia, y sólo a la insuficiencia de los documentos que nos han transmitido la Antigüedad puede atribuirse el que no haya sido puesto en plena luz; (...) Para elevarse de la categoría de reyezuelo de Susiana a la de fundador del Imperio de los aqueménidas, es preciso que fuese, a la vez un gran general y un admirable político; es necesario que aportarse a Oriente alguna idea nueva y principios de gobierno desconocidos antes. Sometió tres grandes imperios; (...) destruyó para siempre estos tres Estados, llamados Imperio de los Medos, Lidia y Babilonia. (...) Este rey tenía, además, una idea, a la vez, política y religiosa. Babilonia y Asiria, o pudiendo desprenderse de la idea fetichista ligada a las imágenes plásticas de las divinidades, se apoderaban de las de los dioses de los pueblos vencidos, a guisa de trofeos, y hacían con ellas como un cortejo para el dios nacional. Lejos de llevarse estas imágenes, Ciro las restituye a los pueblos de los cuales eran el palladium; (...) Es fácil imaginar el sentimiento de profundo reconocimiento que domina a las poblaciones vencidas por Babilonia, con la nueva del retorno a sus hogares de los dioses nacionales. Esta idea genial consolidó el poder del conquistador: el Imperio persa estaba fundado. Todo esto era nuevo para el Oriente, tan nuevo que, gracias a la publicidad que le hicieron los judíos, el nombre de Ciro es todavía popular entre nosotros.” Huart, C.; Delaporte, L. (1957) *La evolución de la humanidad. El Irán antiguo (Elam y Persia) y la civilización irania*. IX. *Religiones de Persia en tiempo de los Aqueménidas*. pp. 202-204. Traducción de Pablo Álvarez Rubiano. UTEHA. Méjico, 1957.

<sup>113</sup> “Una inscripción trilingüe de Jerjes, descubierta en 1935 en Persépolis, está consagrada exclusivamente a conmemorar una circunstancia en la cual el gran rey humilló a los dioses de un pueblo de su Imperio. En una de las treinta regiones que, desde la Jonia de ultramar (Europa) al Oeste, al Gandara y el Sínd al Este, formaban sus Estados, hubo desordenes, cuenta Jerjes. “Había un lugar, añade el texto oficial, donde antes los daewas (demonios) eran adoradores. Por la gracia de Ahura Mazda, yo destruí esta guaridas de daewas. Donde antes eran adorados los daewas, yo adoré a Ahura Mazda.”. Esto sucedió en Atenas, dos días después del incendio de la Acrópolis narrado por Heródoto, la víspera o el día mismo de la batalla de Salamina: los atenienses fueron obligados a asistir a una fiesta en honor del dios del rey y a tomar parte en ella, llevando a cabo para él las ceremonias tradicionales con las que rendían culto a sus propios dioses.”. *Ibid.* p. 240.

*que la religión de los magos es la única verdadera; el tercero que Zaratustra es un profeta enviado por dios, el cuarto, que debe procurar siempre hacer buenas obras. Este cinturón también lo llevan los legos, y lo acostumbran a tomar a la edad de doce o quince años. (...) encuentran en este divino cinturón una fuente abundante de bendiciones y una defensa segura contra el ataque del espíritu maligno. El perderlo es la desgracia mayor que puede afligirles, y hasta que algún mago les ha dado otro, no se atreverían a hacer la menor acción: no dirían una palabra, ni querrían dar un paso, persuadidos de que todo lo que harían sin el cinturón se les convertiría en mal.*"<sup>114</sup>.

De los siguientes años en la vida de Zoroastro poco se sabe, o, mejor, poco se dice. De lo que se afirma, se colige que tomó en matrimonio tres mujeres, de las cuales tuvo varios hijos e hijas. A la edad de treinta años, tiene su primera experiencia mística<sup>115</sup>, teniendo un encuentro con uno de los siete espíritus de Ahura Mazda, el Spenta Vohu Manah, el buen pensamiento. Este ser espiritual y divino conduce al joven iranio, que se ha presentado como Zaratustra de los Spitama, cuyo mayor deseo es conocer la voluntad de los seres sagrados y practicar la rectitud en tanto existencia pura, a una asamblea celeste de espíritus, en ella será educado por Ahura Mazda y los Spenta en los entresijos de la religión pura; Zaratustra es ahora el elegido, iniciado e iluminado. Durante diez años, Zoroastro tendrá más revelaciones y arrobamientos místicos. *“La leyenda habla de diez años terribles. (...), tuvo otras seis visiones celestiales que terminaron de convencerle de que el Cielo aprobaba sus propósitos y se asociaba a su misión profética. Cada una de estas visiones-conferencias tuvo lugar con un arcángel diferente, enviado hasta él por Ahura Mazda tras confiarles misiones especiales. Así, (...), Vohu Manah (la Benevolencia), le encargó que se ocupase con todo interés de los animales útiles. El tercero Asha (la Rectitud), le encomendó con todo interés el fuego.*

---

<sup>114</sup> B.G. P. (1835) *Diccionario universal de la mitología o fábula*. Tomo II. **Magos**. p.216. Imprenta José Tauló. Barcelona, 1935.

<sup>115</sup> Cfr. *Dinkard*, VII, II, 51-62.



*Luego fueron Kshathra (la Fuerza), Armaiti (la Piedad), Haurvatat (la Salud) y finalmente Ameretat (la Inmortalidad), todos los cuales le confirieron la tutela de los metales y de las minas, la vigilancia de distritos y fronteras, más darle toda clase de indicaciones relativas al uso de las aguas y la utilización y empleo de las plantas.*"<sup>116</sup>.

Con cuarenta años, el profeta de Ahura Mazda sólo conseguirá un seguidor; cosa que le resultaba en grado sumo muy desalentadora; el iluminado es ahora, además, profeta; es un taumaturgo inspirado.

Ahora bien, pasado dos años más, Zaratustra consiguió la conversión del padre de Darío I, Vishtaspa/Hystapes; ésta es la gran victoria religiosa del profeta del cinturón de cuatro nudos. Sin embargo, no fue una conquista fácil, pues antes de que el sátrapa de Partia e Hircania se hiciera adepto del Gran Ahura Mazda, Zoroastro sufrió fuerte persecución debido a la oposición de eruditos religiosos que estaban en contra del profeta<sup>117</sup>. Mas el triunfo llegó, y con la conversión del padre de Darío I, el zoroastrismo llegó a florecer de la mano de los Aqueménidas; el profeta ha devenido en reformador/fundador religioso. Zoroastro llevó entonces, de la mano de la dinastía persa, su religión a Bactria y a otros lugares del imperio de Aqueménida; esta conquista debe ser considerada como guerra santa, pues, como parece quedó inculcado en el Gran Rey, todo victoria, todo nueva tierra y pueblo conquistado pasó al poder de Darío por la bendición del gran Ahura Mazda, el dios (reformado) de su padre, el dios de Zaratustra. Dice una de las inscripciones reales de Darío: "*V a-ak v.da-ri-ya-ma-u-iš v.SUNKI na-an-ri za-u-mi-in [d.u]-ra-[maš-da-na v.SUN]KI-me v.ú hu-ud--da d.u-ra-maš-da v.SUNKI-me v.ú du-*

---

<sup>116</sup> *El Avesta. Textos relativos al Mazdeísmo o Zoroastrismo, primera de las grandes religiones. Noticia preliminar.* p. 23. Traducción de Juan B. Bergua. Clásicos Bergua. Madrid, 1992.

<sup>117</sup> Cfr. *Dinkard* VII, IV, 69-73.

nu-iš”. “Y Darío el rey dice: gracias a Ahuramazda (Uramasda) yo ejercí la realeza; Ahuramazda me concedió la realeza”.<sup>118</sup>.

En una de estas guerras santas, en concreto una contra los turanios, el profeta de Ahura Mazda halló la muerte. Cuenta la leyenda que los turcomanos decapitaron al profeta, y a otros ochenta magos, y con su sangre apagaron el fuego sagrado. Los relatos magos dan una fecha exacta y el nombre del asesino del profeta; señala Finegan: “*En las tradiciones zoroástricas se da el nombre del asesino del profeta. En el Dinkard, la muerte de Zoroastro se atribuye a Bradroresh-el-Tur, y en el Dadistan-i Dinik, se menciona a Tur-i- Dradarvakhsh “por quien fue asesinado el mejor de los hombres (es decir, Zoroastro)”*. En las *Selecciones de Zad-sparam se registra también el día exacto de la muerte de Zoroastro: “En el año cuadragésimo séptimo muere Zaratust, quien cumple los setenta y siete años y cuarenta días en el mes de Ardavahisto y día Khur”. Era el día undécimo del segundo mes del año zoroástrico.*”<sup>119</sup>. Zaratustra, muerto a una edad de clara proyección iniciática, ya es historia sagrada, ya es leyenda.

Ésta es, más o menos, una hagiográfica reseña sobre el elegido de Ahura Mazda. En un plano menos elevado, estamos ante uno de esos espíritus religiosos tan escasos y únicos entre los hombres, pero no por eso extraños al género humano. Movidio por una fe inquebrantable, convencido de su mensaje y visiones, anhelante de rectitud y justicia, estamos ante un hombre de talante místico, en un tiempo en que su creencia caló en lo más profundo de una dinastía de reyes, unos de los reyes más poderosos del mundo antiguo. ¿Qué materia y esencia anida en este tipo de hombre? Si nos fijamos en los conocimientos más terrenales que recibe nuestro profeta, durante los diez años de las

---

<sup>118</sup> Inscripción de Behistún. Texto de referencia: DB: Journal Asiatique 281, 1993, 19-59 . La transcripción sigue el cuneiforme del texto de King y Thompson, *Sculptures and Inscriptions of Darius the Great*, Londres 1907, con las colaciones de G.G. Cameron en *Journal of Cuneiform Studies* 14, 1960, 59-68 y algunas mejoras del diccionario elamita (ELW) de Hinz-Koch, Berlin 1986. Universidad de Murcia. Instituto del Próximo Oriente Antiguo. Inscripciones reales.  
[http://www.um.es/cepoat/cuneiforme/elamita/archivosreales/dario1/dario\\_i.html](http://www.um.es/cepoat/cuneiforme/elamita/archivosreales/dario1/dario_i.html)

<sup>119</sup> Finegan, J. (1963) *Esplendores de las antiguas religiones*. II. *Zoroastrismo. Vida de Zoroastro*. p. 97. Versión española de Domingo Manfredi Cano. Luis de Caralt. Barcelona, 1964.

siete visiones, de los benéficos Spenta, sean éstos, el conocimiento de los metales, empleo de aguas y plantas, o, otros, aún más prosaicos como resultan la vigilancia de distritos y fronteras o la tutela de minas, sin duda, estamos ante los saberes que serían de gran utilidad para una jefe tribal (no olvidemos el carácter feudal del pueblo iranio en su idiosincrasia social más arraigada). Esto significa, pensamos, que el perfil de Zaratustra también se adecúa con el de un líder político/tribal de su tiempo y pueblo. Cierto es que Zaratustra miraba al Cielo más elevado, pero sus pies, a excepción de los momentos de arrobamiento, siempre estuvieron en la tierra. De hecho, Zaratustra encarna el concepto tan cabalístico de lo que es en el mundo de arriba, es en el mundo de abajo. El bien celestial y divino de los Spenta Mainyu y de Ahura Mazda, es el bien terrenal y humano de Zaratustra y de los suyos. La Ley de la Correspondencia es parte del Zoroastrismo.

#### **I.I.IV.III. Henoteísmo de estructuración y sistematización dualista.**

La monolatría, o henoteísmo (término decimonónico que acuñó el orientalista alemán Max Müller, fundador de la mitología comparada) lleva implícita *per se* el reconocimiento de una divinidad por encima de otras. Ahora bien, la existencia de otras divinidades implica, al menos, un pasado politeísta, como escala previa a todo posible henoteísmo. De ello podemos concluir que todo henoteísmo es consecuencia directa del politeísmo; un politeísmo, más que superado, reestructurado jerárquicamente. Ahora bien, el henoteísmo no puede ser considerado ni como monoteísmo, ni, por supuesto, como politeísmo, aunque, eso sí, comparte con esas otras formas de concepción de la realidad teológica algunos aspectos. Con el monoteísmo tiene en común la creencia en un dios superior a todo, el cual es el único digno de veneración absoluta por parte del creyente, pero, mientras que el monoteísmo sólo acepta la existencia de una divinidad, el henoteísmo, como hemos señalado anteriormente, acepta la existencia de otros dioses.

Así, al aceptar otras divinidades, el henoteísta tiene eso mismo en común con el politeísta.

Si consideramos, por lo estudiado hasta el momento, la reforma de Zoroastro sobre el mazdeísmo, un mazdeísmo pre-zoroástrico que parece descansar sobre una estructuración trifuncional, podemos advertir que a pesar del evidente trasfondo politeísta, el profeta de Mazda estructurará su concepción teológica en un marco dualista; un dualismo, sin embargo, que es sistematizado a tenor de un dios supremo. Hay que considerar dos premisas importantes para poder detectar que este sistema religioso zoroástrico, a pesar de lo que parece a primera vista, esto es de clara tendencia dualista, sin embargo, lo es de manera temporal. El neomazdeísmo zoroástrico es apocalíptico, lo que significa, que Ahrimán, la personificación divina del mal, en el futuro será vencido junto con todas sus huestes malignas. Por ende, este dualismo en la proyección futura de la historia universal de la creación, es un evento pasajero en un tiempo sin fin, esto es, *Zvran Akarana*<sup>120</sup> (hipóstasis irania del “tiempo ilimitado”); el Mal en el zoroastrismo tiene fecha de caducidad, ergo, no es eterno. Por otra parte, hay que considerar que el dios Mazda de Zoroastro es un dios trascendente y creador, lo que en teología se denomina “creador primario”. Cosa que nos permite inferir que el Bien fue la base fundacional y prístina de todo lo que es; el mal viene después. Es por esto que a veces, creemos, se yerra al pensar que en el Zoroastrismo el Bien y el Mal son dos principios eternos; sólo el Bien lo es, pues, como hemos advertido, el Mal se originó una vez la creación por parte del Bien comenzaba a ejecutarse, y, por otro lado, el Mal será destruido<sup>121</sup>. Este punto, quizás, puede dar luz a la comprensión de un relato teológico donde se dan dos claras fuerzas esenciales, y vertebradoras de todas las cosas,

---

<sup>120</sup> Cfr. Kirk, Raven, Schofield (1957) *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Los precursores de la cosmogonía filosófica. Cosmogonías órficas*. p. 45. Versión española de Jesús García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>121</sup> Cfr. *infra* nota 142.

las fuerzas del Bien, y, las fuerzas del Mal. ¿Puede un dios supremo, figura absoluta del Bien absoluto, en su genio benévolo creador haber originado el Mal y sus contrafuerzas? A este dilema se tuvo que enfrentar Zoroastro.

El henoteísmo dualístico zoroástrico fue una aportación religiosa, y de pensamiento, verdaderamente trascendente, y, de alguna manera, harto innovadora. Su influencia sin duda es detectable en los grandes sistemas monoteístas, las “Gentes del Libro” (el zoroastrismo también es “Gente del Libro”). Sin duda, en el siglo VI a. C. las ideas religiosas (y las matemáticas, y astronómicas) corrían con una gran velocidad e influencia<sup>122</sup>, pasando de unos pueblos a otros. En esta carrera de transmisión espiritual e intelectual, el neomazdeísmo zoroástrico tiene una relevancia y alcance crucial. Cuando decimos que la aportación del zoroastrismo no es sólo religiosa sino también de pensamiento, tenemos en cuenta al Estagirita el cual veía en el Bien y en el Mal zoroástrico dos *archaí*. Señala, al hablar del dualismo pitagórico, Guthrie: “(...) *Aristóteles no sólo escribió libros sobre el pitagorismo, sino que se interesó también por la religión persa. Escribió que, según los Magos, existen dos archaí, un daimon bueno y otro malo, el nombre del primero era Zeus o Ahura Mazda, y el segundo Hades o Arimán. (Aristóteles, fr. 6 Rose, pág 79 Ross, (...))*”<sup>123</sup>. Abordemos, pues, las fuentes helenas que denotan la importancia del Neomazdeísmo, y sus posibles conexiones con el mundo heleno.

---

<sup>122</sup> Asunto crucial y no clarificado del todo por los estudiosos. Nosotros proponemos, tímidamente, como uno de los posibles motivos de tal tráfico de ideas, las sucesivas dominaciones, y relaciones de influencia generadas por ellas, entre estos pueblos. Sin descuidar, por cierto, que el siglo VI a. C. es un tiempo de gran emprendimiento tanto cultural como comercial.

<sup>123</sup> Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos. Pitágoras y los Pitagóricos*. p. 240, nota 162. Versión española de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

#### **I.I.V. Fuentes helenas sobre Pitágoras el neomazdeísmo y Zoroastro.**

La cuestión del influjo del neomazdeísmo sobre la filosofía griega es un tema que requiere una atención seria, por encima de otros posibles vectores de influencia como resultaría el propio a la civilización hindú, este último, por sí mismo, puede ser advertido desde el origen común heredado por los pueblos indoeuropeos. Así, la heredad india para los helenos es una influencia, utilizando terminología propia a la filología, de sustrato antes que de adstrato. De adstrato resultaría la influencia sobre los griegos de la religión neomazdeísta. Ahora bien, no olvidemos que la influencia hindú sobre la religión persa, como pueblo indoiranio, indudablemente, es de sustrato. Sin embargo, aunque tal influencia persa sobre el mundo griego es más que plausible, es necesario tener en cuenta que ésta ha sido magnificada.

Advierte Guthrie sobre la exageración del influjo de la religión neomazdeísta sobre el pensamiento heleno (eso sí, sin negarla): “(...) *el peligro radica en exagerarlo en lugar de lo contrario. Los griegos de épocas tardías se sintieron muy proclives a representar a sus filósofos primitivos como discípulos del oriente, en parte, por la sensación de sabiduría antigua y misterios con la que siempre se ha aureolado a sus vecinos y, en parte también, porque en su propia época helenística o greco-romana, en la que la filosofía tendía a difuminarse en la religión y el misticismo, estaba realmente a la orden del día. Como consecuencia de ello, era corriente, atribuir viajes a través del mundo a Tales o a Pitágoras. Al mismo tiempo, como el siglo VI a. C. fue una época emprendedora, en la que las comunicaciones experimentaron un gran desarrollo y se emprendían con entera libertad largos viajes con propósitos comerciales y de todo tipo, tales historias no deben ser rechazadas.*”<sup>124</sup>. De hecho, aunque estemos tratando de la religión persa, otros elementos culturales mesopotámicos, como son la astronomía y la

---

<sup>124</sup> *Ibid.* Nota adicional: Pitagorismo y religión persa. p.243.

matemática, están relacionados con la filosofía helena. Además, esta influencia no sólo ha sido vinculada a los presocráticos, también ha sido puesta en relación con aquellos precursores de milesios e itálicos, como atestigua el caso de Ferécides de Siro. Aunque la información sobre estos vínculos también nos llega desde el periodo helenístico. Es más, es en esa época de la civilización helena, en concreto, en el helenismo arcaico, cuando se nos llega a dar noticia de una literatura, claramente pseudo-zoroástrica, de propensión escatológica, astrológica, física y mágica (en ésta última se describen las propiedades sobrenaturales de ciertas plantas, así como de ciertos metales y piedras). Con el tiempo, en concreto, durante los dos primeros siglos después de Cristo, otros escritos de presunta fuente zoroástrica aparecerán; todos esos textos provienen de sectas gnósticas. En estos escritos predominan los elementos más tradicionales del neomazdeísmo, cosa que en los textos pseudo-zoroástricos del helenismo arcaico no era así<sup>125</sup>.

En lo que atañe al filósofo samio, podemos diferenciar entre alusiones a vinculaciones entre Pitágoras y el mismo Zoroastro, así como a referencias generales a los magos y a la misma Persia. Parece que la información sobre la vinculación del filósofo del número con el mundo sacro de los magos se remonta hasta el Estagirita; advierte Guthrie: *“Existía, pues, una fuerte tradición que se remontaba, originariamente, casi con toda seguridad, a Aristóteles, según la cual Pitágoras recibió instrucción en religión directamente de Zoroastro o de alguno de los Magos persas.”*<sup>126</sup>. Mas todas esas noticias no llegan directamente a nosotros; toda información, aunque provenga, como eco, de la probable tradición aristotélica, es helenística y tardía. Ello por sí mismo, aparte de toda posible exageración, no implica

---

<sup>125</sup> Cfr. Kirk, Raven, Schofield (1957) *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Los precursores de la cosmogonía filosófica.* p. 105, nota 2. Versión española de Jesús García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>126</sup> Cfr. *supra* nota 123.

necesariamente la falsedad de tal relación entre Pitágoras y los magos, como acertadamente señala el filólogo clásico escocés: “(...) *tales historias no deben ser rechazadas.*”<sup>127</sup>.

En lo que se refiere a las referencias generales a los magos y su tierra, podemos encontrarlas en Diógenes Laercio, Porfirio<sup>128</sup>, Cicerón, Jámblico, Lido<sup>129</sup>, Plinio el Viejo<sup>130</sup>. El Laercio<sup>131</sup>, refiriéndose a Pitágoras, dice que éste estuvo con los magos persas, así como con los caldeos babilónicos. Sin mencionar a los caldeos, Cicerón nos dice lo mismo<sup>132</sup>. Más argumentativos resultan los testimonios de Jámblico y de Porfirio. El de Calcis nos advierte que tras la conquista de Cambises en Egipto, lugar donde, según el relato biográfico de Jámblico<sup>133</sup> se hallaba Pitágoras, el filósofo samio es hecho cautivo y deportado a Babilonia. En la ciudad de la Puerta de Istar, Pitágoras entabló contacto con los magos persas, siendo instruido en la doctrina sagrada de éstos, de tal forma que Pitágoras fue iniciado en la forma recta de la religión pura, además, de ser instruido en música, ciencia del número y otras materias selectas. A todo esto, Jámblico, más adelante<sup>134</sup>, comenta que para Pitágoras no se debía incinerar a los muertos, pues, en tanto seguidor de los magos persas, veía del todo inapropiado que el fuego, lo divino por excelencia, entrará en contacto con lo mortal. Porfirio señala que uno de los preceptos filosóficos-religiosos del filósofo samio era la obligación de decir siempre la verdad, pues era esta la única manera de asemejarse a lo divino, pues aprendió de los magos persas que el cuerpo de Dios es como la luz y que su divina alma es como la verdad.

---

<sup>127</sup> *Ibid.*

<sup>128</sup> Cfr. Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 12.

<sup>129</sup> Cfr. Juan Lido, *De Mens.*,

<sup>130</sup> Cfr. Plinio el viejo, *N. H.*, XXV, 5; XXX, 2.

<sup>131</sup> Cfr. Diógenes Laercio, VIII, 3.

<sup>132</sup> Cfr. Cicerón, *Fin.* V. 29, 87.

<sup>133</sup> Cfr. Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 19.

<sup>134</sup> *Ibid.* 154.



Merece la pena reparar en ciertas informaciones<sup>135</sup> que nos da Jámblico<sup>136</sup>; el de Calcis no sólo nos da el periplo viajero de Pitágoras, además, acompaña esta información acorde con los años en que Pitágoras las vivió. Ello nos permite hacer un contexto cronológico de la vida de Pitágoras, en la que uno de sus episodios más relevantes sería su estancia en Babilonia. Uno de los datos claves para entretrejer tal cronología, sin duda, es el de que Pitágoras fue hecho prisionero en Egipto en la conquista de Cambises II, fecha que podemos fijar en la Guerra de Pelusium, ésta es, 525 a.C. Pitágoras; según el de Calcis, llevaba por entonces, 22 años en Egipto, en los cuales había estado en distintos templos, o escuelas de misterio, egipcios, en los cuales aprendió geometría y astronomía. En Babilonia, donde aprendió religión, música y aritmética, pasaría 12 años, tras los cuales volvería a Samos, con 56 años, esto es, en el año 513 a. C. Así, del 547 al 525, Pitágoras está en Egipto, llegando al país de Amón con 22 años, y será hecho prisionero por las huestes persas con 44 años, lo que implica que Pitágoras, según estos datos de Jámblico, nació en el 569 a. C. Estas fechas, en lo que concierne a la posibilidad de que Pitágoras y Zoroastro pudieran haberse conocido, parecen plausibles. Si aceptamos que el padre de Darío I, Histapes, 565-495 a. C., es el príncipe Vishtaspa del relato Zoroástrico<sup>137</sup>, y que éste se vio envuelto en la revuelta del mago Gautama en el año 522 a. C., año en que Darío I fue coronado rey de los persas y del imperio Aqueménida, aceptamos, por añadidura, que la vida de Zoroastro<sup>138</sup> se puede fechar del 570 al 493 a. C., tiempo que concuerda, exactamente, con los 77 años

---

<sup>135</sup> A ellas, por supuesto, volveremos cuando estudiemos las tres grandes biografías de Pitágoras, las de Jámblico, Porfirio y Diógenes Laercio.

<sup>136</sup> “Paso veintidós años en los sanctasanctórum por todo Egipto, estudiando astronomía y geometría, no por casualidad o la ligera, y recibiendo iniciaciones, hasta que fue apresado por los soldados de Cambises y conducido a Babilonia. Y allí pasó todo el tiempo con los Magos, quienes lo recibieron igualmente encantado, completando junto a ellos su educación y perfeccionando las solemnidades que rodean el culto de los dioses, mientras recibía también lecciones en lo tocante a aritmética, música y todas las otras ciencias. Tras doce años transcurridos en total, regresó a Samos a la edad de cincuenta y seis años.” Jámblico, *Vida de Pitágoras*, IV. 19. Hernández de la Fuente, D. (2011) *Vidas de Pitágoras, según Porfirio, Jámblico, Diodoro de Sicilia y Focio de Constantinopla*. Atalanta. Girona, 2011.

<sup>137</sup> Cfr. *supra* nota 110.

<sup>138</sup> Cfr. *supra* nota 109.

de vida que la tradición neomazdeísta atribuye a Zoroastro. Ambas posibilidades permiten, dando por veraces tanto el relato de Jámblico (en verdad, como mostraremos en su momento, la cronología del de Calcis sobre Pitágoras no hay por donde cogerla), así como la relación entre Zoroastro y Histapes, que Pitágoras y Zoroastro hubieran podido conocerse, y, en concreto, este conocimiento tuvo que darse del 525 al 513 a. C. Esto es, en la franja temporal que corresponde con los años que tenía Pitágoras entonces: de los 44 años a los 56; mientras que Zoroastro contaría entre los 45 a los 57 años, años que hacen al samio y al iranio de la misma generación. Por ende, la religión persa que, presuntamente, conoció el filósofo samio, siempre acorde con estas cronologías, fue el neomazdeísmo de Zoroastro.

Varias son las referencias al mismo Zoroastro en relación con Pitágoras. Porfirio, que relata los viajes y estancias del filósofo samio por el Oriente, dice a tenor de Zoroastro (nombrado “Zarato” por el de Tiro): *“En Arabia convivió con el rey y en Babilonia estuvo con los otros caldeos, frecuentando a Zarato, junto al que fue purificado de los pecados de su vida anterior y aprendió a partir de qué cosas se produce la santificación de los hombres de bien. Escuchó discursos sobre los fenómenos naturales y sobre cuáles son los principios del todo.”*<sup>139</sup>. Por lo que nos dice el de Tiro, Pitágoras conoció, aquí Porfirio no habla de magos, a los caldeos, y que se relacionó con Zarato. De éste aprendió los principios de todo (los *archai* del fragmento del Estagirita del que nos hablaba Guthrie); sobre la naturaleza y sus fenómenos; aprendió qué es lo que produce la santificación de los hombres de buena voluntad. Pero, además, dato curioso, se nos dice que Pitágoras *“(…) fue purificado de los pecados de su vida anterior (...)”* por Zarato/ Zoroastro. Según esta información de Porfirio, se desprende que Zarato, y, por ende, sus acólitos, creían en la metempsicosis; a ello

---

<sup>139</sup> Porfirio de Tiro, *Vida de Pitágoras*, 12. Hernández de la Fuente, D. (2011) *Vidas de Pitágoras, según Porfirio, Jámblico, Diodoro de Sicilia y Focio de Constantinopla*. p. 224. Atalanta. Girona, 2011.

volveremos. Plutarco<sup>140</sup> tratando el tema de la díada indefinida dice que Zaratas (otra forma del nombre Zaratustra) denominó al Uno padre del número, y, a la Díada indefinida madre del mismo. Apuleyo, en su *Florida*, 15, dice: “*Algunos dicen que, cuando Pitágoras fue enviado a Egipto entre los prisioneros de Cambises, tuvo como maestros suyos a los Magos persas y, en particular, a Zoroastro, el maestro de todos los conocimientos religiosos secretos.*”<sup>141</sup>. Otros que relacionan a Zoroastro con Pitágoras son Clemente de Alejandría<sup>142</sup> e Hipólito de Roma<sup>143</sup>. El de Alejandría señala que el filósofo samio fue admirador del profeta persa, al que llama Zoroastro, y que se relacionó con lo más granado de caldeos y magos. Por su parte, el obispo dice que Pitágoras visitó al caldeo Zaratas.

#### **I.I.VI. Zoroastrismo en el pitagorismo. ¿Cuál es su influencia?**

Se ha tendido a considerar que la influencia del zoroastrismo en el pitagorismo no es tal; las aparentes semejanzas y paridades doctrinales entre ambas formas de religión -sin duda, es imprescindible no olvidar que el pitagorismo es una forma de religión-, han sido la base fundamental para conjeturar toda posible vinculación o influencia del neomazdeísmo zoroástrico sobre la secta-escuela del filósofo samio. Esto es, para algunos tal influencia no sería más que fruto de la coincidencia. Una de las razones que llevan a pensar de tal forma es que toda fuente que habla de la relación zoroastrismo-pitagorismo es tardía. Señala Guthrie: “*Sin embargo todos los detalles que se conocen derivan, exclusivamente, de escritores de la época greco-romana y dan la impresión inequívoca de que la creencia no era más que una conjetura basada en semejanzas*

---

<sup>140</sup> Cfr. Plutarco, *De An. Procr.* 2.

<sup>141</sup> Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos. Pitágoras y los Pitagóricos. Nota adicional: pitagorismo y religión persa.* p. 244. Versión española de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>142</sup> Cfr. Clemente de Alejandría. *Strom.*, I, 69.

<sup>143</sup> Cfr. Hipólito, *Ref.* I, 2, 12.

*doctrinales reales o imaginarias.*”<sup>144</sup>. Mas tal consideración pasa por alto que esta tradición parece remontarse al estagirita, como el mismo Guthrie nos comentó<sup>145</sup>; además de dar por sentado que todo testimonio greco-romano tardío es simpatizante de la religión de los magos, cosa que no es así. Estas son las palabras del arpinate al respecto de egipcios y magos: “(...) *las doctrinas monstruosas de magos y la loca mitología de Egipto, así como las creencias del vulgo, son un simple amasijo de incongruencias nacidas de la ignorancia de la verdad (...)*”<sup>146</sup>.

Otro de los argumentos que llevan a poner en duda que la influencia del zoroastrismo sobre el pitagorismo sea real, pasa por analizar las simetrías entre ambos sistemas doctrinales en lo que a lo protológico se refiere. Advierte el filólogo escocés: “*Existe un cierto parecido en los principios fundamentales, si prescindimos del hecho de que, en el zoroastrismo, los dos principios últimos son dioses personales, no principios impersonales como los de los pitagóricos. No tenemos ni siquiera seguridad de que el culto persa fuera considerado, estrictamente, como monoteísta o dualista, y debemos recordar cómo algunos han mantenido el monismo de los pitagóricos y cómo nosotros mismos hemos llegado a la conclusión de que el principio de la unidad o límite era, por lo menos, de un valor e importancia superiores al otro.*”<sup>147</sup>. Nosotros hemos mostrado, en relación a la última afirmación del filólogo escocés, que para el Zoroastrismo el principio del Bien, el da la unidad en lenguaje pitagórico, también es superior al del Mal; recordemos que el Mal no es eterno, en contra de lo que se suele pensar del sistema religioso zoroástrico, pues sólo es eventual en el marco de la

---

<sup>144</sup> Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos. Pitágoras y los Pitagóricos.* Nota adicional: pitagorismo y religión persa. p. 244. Versión española de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>145</sup> Cfr. *supra* notas 122 y 124.

<sup>146</sup> Cicerón, *Sobre la naturaleza de los Dioses*, XVI, 43.

<sup>147</sup> Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos. Pitágoras y los Pitagóricos.* Nota adicional: pitagorismo y religión persa. p. 244-245. Versión española de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

eternidad y de la creación de Ahura Mazda. Por ende, tal doctrina es pareja, salvando las distancias, entre ambos pensamientos. El sistema zoroástrico no es un sistema filosófico, es teológico, y no es monoteísta, es henoteísta. La protología del pitagorismo, como la del platonismo, se basa en la henología; el pitagorismo es religión con sistema filosófico. El pitagorismo está enmarcado en el mundo heleno, en un momento clave para la civilización occidental, a saber, en el tiempo que el hombre se vio en la necesidad de preguntarse cómo reconciliar el mundo sensible con el mundo racional, esto es, el mundo del devenir y el del ser. La respuesta helena es la filosofía, una filosofía que en el caso de los pitagóricos es una forma de vida de fundamentación religiosa. En cambio, el zoroastrismo es clave para la historia de la religión universal, de espíritu henoteísta propugna una explicación doctrinal de la existencia de un orden justo, también, sobre la aparente lucha eterna entre el bien y el mal (ejemplificados arquetípicamente por los términos, tan parmenídeos, de luz y la oscuridad). Elementos soteriológicos, escatológicos, demológicos y angelológicos del neomazdeísmo son reconocibles en el judaísmo postcautiverio. Pensar que estas ideas zoroástricas no influyeron en los pitagóricos o los eleáticos, o Empédocles y Anaximandro, en un mundo y un tiempo, el imperio persa, del que los jonios y otros griegos fueron parte, en el siglo VI a. C., donde las ideas de toda índole tenían un gran auge en su transmisión, es del todo pecar de irrealistas, creemos. Otra cosa es poder discernir cómo y en cuánto esta influencia se dio. Por ende, es necesario un realismo prudente para abordar estos asuntos.

Ahora bien, abordar la influencia del zoroastrismo en el pitagorismo, si es que ésta existe, reclama del estudioso, pensamos, una posicionamiento que no puede ceñirse con exclusividad en lo teórico; tanto para la religión de Zoroastro, como para la religión de Pitágoras, tan importante, pensamos, como la cuestión teórica resulta la acción moral,

esto es, ambas son formas de vivir acorde con principios religiosos de acento soteriológico. Zoroastro, además, es un reformador religioso, un hombre santo para los suyos, un hombre divino. No olvidemos que ciertas tradiciones doxográficas, precisamente, nos dan esa misma imagen del samio, ésta es, en el contexto heleno, la del “θεῖος ἀνὴρ”. Por muy estrictos que sean nuestros análisis de los sistemas racionales zoroástrico y pitagórico, si descuidamos que la más fuerte juntura entre ambas formas de vida, así como su verdadera fuerza motora, es el sentimiento religioso, nuestra visión y conclusiones pueden que resulten parcas, e, incluso, oblicuas. Apuleyo nos decía que Zaratas enseñó a Pitágoras los conocimientos esotéricos religiosos<sup>148</sup>.

De los testimonios más antiguos que albergamos de Pitágoras, merece traer ahora a colación el de Isócrates<sup>149</sup>; éste, aunque haciendo referencia a la influencia egipcia en el espíritu del samio, nos da el perfil de un hombre, no sólo dado a la “ciencia”, sino entregado al ritual religioso en su pureza. Llama la atención la razón, siempre según Isócrates, que movía a tal celo y fervor por los templos, los dioses y los sacrificios por parte de Pitágoras, ésta es, que más allá de que tal comportamiento piadoso y puristamente ritualista no acarreará beneficio sagrado alguno, tal conducta significaría, al menos, causa de fama y reputación entre los hombres. El espíritu del hombre religioso anida en Pitágoras y anida en Zoroastro (otra cosa es que éste esté basado en la creencia verdadera, o, como nos invita a pensar Isócrates, que esté fundamentado, esencialmente, en un pragmático deseo de fama como forma de influencia y proyección sobre los demás). Los testimonios del helenismo arcaico y tardío ponen, en muchos casos, el acento en la religiosidad, como elemento aprehendido por el samio del persa, o de los persas. El concepto de Verdad, por ejemplo, es tan relevante en la religión

---

<sup>148</sup> Cfr. Apuleyo. *Flor.* 15.

<sup>149</sup> Cfr. Isócrates, *Busiris*, 28.

zoroástrica como lo es en la pitagórica, pues vertebra la vida terrena y la salvación futura. Tanto Pitágoras como Zoroastro, en esencia, son “hombres del alma”.

Sin embargo, en la tradición mazdeísta, parece, la preexistencia de las almas es de origen tardío, como posiblemente mucho de su credo. Dice al respecto Duschene-Guillemin: “*La préexistence des âmes n’est attestée en Iran que tardivement.*”<sup>150</sup>. Así, según el orientalista belga, citado por Guthrie, la creencia esencial de Pitágoras, ésta es, la inmortalidad del alma<sup>151</sup>, no puede atribuirse directamente al zoroastrismo. Recordemos el testimonio tardío de Porfirio<sup>152</sup> cuando nos decía que Pitágoras fue purificado de sus pecados de vidas pasadas por Zaratas, y educado en la forma de vida pura y pía propia a los hombres buenos<sup>153</sup>. Según Duschene-Guillemin, experto en el Irán, la preexistencia del alma es algo tardío en Irán, cosa que haría falso, por anacrónico, el comentario de Porfirio. Y seguro que es así; pero merece la pena considerar que, como ya hemos señalado nosotros y otros estudiosos, la religión zoroástrica, el neomazdeísmo, alberga un importante e identificable sustrato de la tradición védica. Pues bien, en la tradición védica podemos rastrear antecedentes de la doctrina de la transmigración de las almas, estos antecedentes pueden ser vistos en el zoroastrismo, encarnados en la doctrina de la buena acción; la acción justa del hombre bueno. Señala sobre los *Vedas* Madayo Khale: “(...) *se empieza a vislumbrar en algunos himnos védicos los antecedentes de otra doctrina, la teoría del karma, que en la India formará una parte esencial de la doctrina de la transmigración: las “buenas acciones” (sukrtás) se acumulan en las esferas celestiales, mientras que las malas acciones se convierten en ataduras que sujetan a sus autores al mundo material y les*

---

<sup>150</sup> Citado por Guthrie. Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos. Pitágoras y los Pitagóricos*. Nota adicional: *pitagorismo y religión persa*. p. 245. nota 164. Versión española de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>151</sup> Precisamente en el *Poema de Gilgamés* la idea de la inmortalidad está presente.

<sup>152</sup> Cfr. Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 12.

<sup>153</sup> Hay que señalar que Pitágoras, ya en Grecia, será capaz de recordarle a otros sus vidas anteriores. Cfr. Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 26.

*impiden acceder al cielo.*”<sup>154</sup>. En el zoroastrismo el buen pensamiento, la buena acción y la buena palabra hacen del hombre terrenal alguien que se eleva hacia el orden justo de Mazda. Cabe en el neomazdeísmo el arrepentimiento; pero, el hombre impuro no hallará jamás expiación para sus pecados.

Leemos en *El Vendidad- Sade*: “*Pero si dice que se arrepiente de todo cuanto ha cometido de culpable en pensamientos, en palabras y en obras; si confiesa humildemente el mal que ha hecho, la pena borrada quedará por el arrepentimiento. Si no se arrepiente de sus acciones culpables, quedarán para siempre sin ser expiadas.*”<sup>155</sup>. Por si esto fuera poco, en los textos de tradición más antigua del *Avesta*, los *Gathas*, nos dice, aparentemente, el propio Zoroastro unas palabras que dejan en entredicho la afirmación de Duschene-Guillemín sobre la inmortalidad del alma en el antiguo Irán; dice el texto mago: “*Y a mí (su santo escogido, este hombre que soy) le dará Ahura Mazda los dos mayores dones: Su Inmortalidad y el Bienestar universal, por medio de Su bondadoso espíritu (de acuerdo) con su Mente Santísima, y como premio a mi deseo de conservar Su Recto Orden moral en palabras y obras.*”<sup>156</sup>. Así, atendiendo a las palabras del propio zoroastrismo, uno de los mayores dones que Mazda puede conceder al profeta es la inmortalidad, y no precisamente la del cuerpo (recordemos cómo son los ritos fúnebres de los magos, en los cuales se ve claramente la concepción negativa de esta religión por el cuerpo mortal). El alma, según el *Avesta*, era parte del zoroastrismo. Fijemos nuestra atención en el final del *Yasna* que hemos citado anteriormente. “*Sí, esto les darás Tú, ¡oh, Ahura Mazda!, por disposición de Tu justiciero espíritu y por obra de Tu Fuego, a los bandos esforzados, dos, como bien*

---

<sup>154</sup> Bernabé, A.; Khale, M.; Santamaría, M.A. (2011) *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Khale, M. 2. *Antecedentes en los Vedas de la doctrina de la transmigración del Alma. Introducción*. pp. 11-12. Abada. Madrid, 2011.

<sup>155</sup> *El Vendidad-Sade*, III. *Fagard*: 67-72. *El Avesta. Textos relativos al Mazdeísmo o Zoroastrismo, primera de las grandes religiones*. Traducción de Juan B. Bergua. Clásicos Bergua. Madrid, 1992.

<sup>156</sup> *Ibid. Gathas, Yasna XLVII*: 1.



sabes, mediante el aumento de nuestra Piedad, perseverancia en el ritual debido y en la justa verdad moral. Muy particularmente y sobre todo Piedad (esa Piedad) que instruye (y edifica) a las multitudes que acuden (llenas de fe, ardor y esperanza) ¡en busca de su rostro! (¡Deseando verla y que se les entre en el alma!).”<sup>157</sup>.

Por otra parte, el zoroastrismo de los magos será heredero del bagaje sapiencial astrológico y astronómico mesopotámico, que fue preservado y transmitido, esencialmente, por los caldeos, a la sazón, principales eruditos y religiosos del imperio Neobabilónico, recién vencido y conquistado por los Aqueménidas. No hay que descuidar que las imágenes cíclicas de la naturaleza y posicionamiento cíclico de los astros son una de las principales causas que hacen que el hombre haya pensado en el vivir y morir como un renacer continuo. Precisamente, estas consideraciones sobre los ciclos celestiales y naturales hallan lugar, también, en los *Vedas* para intuir la ida de la inmortalidad del alma. En los *Vedas* encontraremos ideas como que los muertos se convierten en estrellas<sup>158</sup>, la misma Vía Láctea es llamada “*svarga loka*”, “el camino de los antepasados”<sup>159</sup>; reencarnaciones en la misma familia<sup>160</sup>, etc., Así, es probable que el mago fuera influido por la concepción astral para poder intuir la divinidad del alma en su inmortalidad de manera doble, por un lado, por las tradición de su heredad védica, y, por otro, por la tradición caldea que el imperio Aqueménida le traía frente así. Es por ello que la escatología de los magos (tardía, o no) es astronómica. Recordemos aquellas palabras del *Diccionario de la mitología y la fábula* a tenor de la escatología zoroástrica: “*Los magos creían una especie de metempsicosis astronómica, diferentemente a la de Pitágoras. Se imaginaban que las almas después de su muerte,*

---

<sup>157</sup> *Ibid.* *Gathas, Yasna XLVII*: 6.

<sup>158</sup> Cfr. *Rigveda*, 10.68. 11.

<sup>159</sup> “*Witzel defiende que la palabra empleada para el mundo de los muertos celestial, svarga loka, se refiere a la Vía Láctea, a la que se relaciona en otro lugar con el “camino de los antepasados.”* Bernabé, A.; Khale, M.; Santamaría, M.A. (2011) *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Khale, M. 2. *Antecedentes en los Vedas de la doctrina de la transmigración del Alma*. 9.3. *Los antepasados convertidos en estrellas*. p. 31. Abada. Madrid, 2011.

<sup>160</sup> Cfr. *Rigveda*, 10.14. 8; 10.16.5.

*estaban obligadas a penetrar por estas puertas, pasando de este modo muchos millones de años antes de llegar al sol, el cielo empíreo o la mansión de los bienaventurados. Cada puerta, diferente en estructura, se componía también de un metal diferente, y Dios le había puesto en el planeta que presidía este metal. Encontrábase la primera en Saturno, y la última en Venus. Como no había nada más misterioso que esta metempsicosis, los amigos la representaban por una escala muy alta, dividida en siete pasajes consecutivos, con cada uno de los cuales tenía su señal y su color particular; siendo esto lo que ellos llamaban la grande revolución de los cuerpos celestes, el fin de la naturaleza entera.*"<sup>161</sup>. La inmortalidad del alma, ya sea en la metempsicosis astronómica zoroástrica, ya sea en la metempsicosis pitagórico-órfica, implica un orden absoluto de la realidad, vivible e invisible, cosa que en el pitagorismo es comprendida en la armonía del cosmos, y, en el zoroastrismo, en el Orden Justo de Ahura Mazda.

No cabe duda que la idea la inmortalidad de las almas ha estado difundida entre muchos pueblos y culturas. Si aceptamos, como no puede ser de otra manera, el peso de la herencia *védica* en el zoroastrismo, debemos considerar la posibilidad, aun como especulación, de que tal idea ya estuviera en el zoroastrismo arcaico y fundador. En la India tal idea lleva pareja la combinación de la ley del karma acorde con la consecuencia y compensación de los actos; cosa que invita a pensar que el desarrollo sobre el destino y sentido del alma entre los hindúes es fruto de un desarrollo progresivo. En cambio, en lo que se refiere a Grecia, que es decir Occidente, la aparición de la transmigración de las almas es abrupta y esotérica, aspectos que, quizás, indican lo foráneo de la misma; pero hallará en pocos siglos un paulatino desarrolló y absorción. Señala Bernabé: *"En Grecia la aparición de la transmigración o metempsicosis es más repentina: atribuida a Ferécides de Siro y Pitágoras y limitada*

---

<sup>161</sup> B.G. P. (1835) *Diccionario universal de la mitología o fábula*. Tomo II. **Magos**. pp. 215-216. Imprenta José Tauló. Barcelona, 1935. Cfr. *supra* nota 97.

*en un primer momento a círculos místéricos, como los órficos y los pitagóricos, encontró su defensor más relevante para la filosofía occidental en Platón. (...) Los grupos órficos y pitagóricos asentados principalmente en la Magna Grecia influyeron, a su vez, en poetas como Píndaro, filósofos como Empédocles (...)*<sup>162</sup>.

### **I.I.II.VII. Caldeos.**

Dejamos atrás la religión de los Magos. Pero, como ya hemos señalado, el imperio Aqueménida fue el heredero natural de la gran tradición cultural mesopotámica que había encontrado albergue y desarrollo en los caldeos. Estos caldeos fueron derrotados por el joven poder persa, poniendo fin al imperio Neobabilónico<sup>163</sup>. Como hemos visto algunas fuentes tardías vinculan también a Pitágoras con aquéllos. Merece la pena comentar, someramente, que la historia de los Caldeos es antigua. Debemos, además, especificar que “Caldea” es el nombre que recibía la extensión de tierra que se sitúa en la Mesopotamia media, ésta es, el territorio situado al mediodía en el extremo sudoriental de la Cuenca del Tigris y el Éufrates. Fue en esa parte meridional de Mesopotamia donde se instalaron los caldeos, que es una etnia, en el primer milenio a. C. cuando los asirios tenían su imperio. Con el tiempo su influencia llegó hasta la mismísima Babilonia. El imperio Neobabilónico, el imperio caldeo, tuvo su breve auge entre los siglos VII y VI a. C., y venció a sus dominadores asirios. Sin duda, uno de los reyes más famosos de los caldeos, así como de los reyes de la antigüedad, fue Nabucodonosor II, unificador de Babilonia, constructor de los Jardines Colgantes y del Zigurat, del templo de Esagila al dios Marduk, del inexpugnable triple muro de la ciudad de la Puerta de Istar, un puerto en el golfo pérsico y la restauración el lago Sippar, entre otras obras, son propias del hijo de Nabopolosar.

---

<sup>162</sup> Bernabé, A.; Khale, M.; Santamaría, M.A. (2011) *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. 1. *Introducción*. p. 8. Abada. Madrid, 2011.

<sup>162</sup> Cfr. *Rigveda*, 10.14. 8; 10.16.5.

<sup>163</sup> La dinastía de los reyes Neobabilónicos esta formada por: Nabopolosar, Nabucodonosor; Evilmerodac; Neriglisar; Labashi-Marduk; Nabonido y Belsasar.

Una de las mayores herencias que recibirá y asimilará el imperio Aqueménida de los caldeos es cultural, aparte, por supuesto, de la organización burocrática y administrativa<sup>164</sup>. De los caldeos recibirán los persas, y entre ellos los magos zoroástricos, conocimientos matemáticos, astronómicos y astrológicos. Muchos de estos conocimientos no eran de nuevo cuño, sino que pertenecían a la larga tradición civilizadora mesopotámica<sup>165</sup>, remontándose a los sumerios. La escritura cuneiforme, el lenguaje sumerio y el acadio, la cantidad de textos cuneiformes guardados en templos palacios y bibliotecas, fueron parte del legado que recibieron los caldeos de la culturas mesopotámicas. Enclavados en una tierra, por sus condiciones atmosféricas y situación geográfica concreta, que permite una visión del cielo nocturno óptima para el ejercicio de la astronomía, los caldeos fijaron su atención en los astros. Escrutadores del cielo, sí, pero también anotadores de sus observaciones; cosa que indica que este pueblo cumplía con el primer paso del método empírico, a saber, la observación, además, de poder hacer predicciones astronómicas, gracias, precisamente, a tales observaciones registradas. Sus informaciones sobre el firmamento y los cuerpos que lo ocupan cubrían grandes

---

<sup>164</sup> “El estado se encarnaba en la persona del monarca que debía velar por la seguridad y prosperidad de su pueblo. Pese a la centralización del poder, imitando en buena medida el ejemplo asirio, en Babilonia eran más acusadas la multiplicidad de los engranajes administrativos y la superposición de competencias. Pero, como ocurre en todo el Cercano Oriente, no existía una distribución específica de competencias. Puesto que el principio básico sobre el que descansaba toda la vida administrativa era el servicio al rey, éste podía disponer de sus funcionarios para encomendarles las tareas más diversas, ya que aquellos no tenían asignado un cometido más que en términos muy generales. Como servidores del rey podían ser encargados de diversas funciones que podían variar según las necesidades del momento.”. G. Wagner, C. (1999) *Historia del Cercano Oriente.XVI. El nuevo auge de Babilonia. 3. Gobierno y administración.* p. 277. Universidad de Salamanca. Salamanca, 2005.

<sup>165</sup> “Pero, a pesar de los esfuerzos y logros de soberanos del calibre de Nabucodonosor II (604-562), la breve “dinastía caldea” (como se la denomina) no duró un siglo en Babilonia. La desaparición de la preponderancia babilónica era inevitable ante el nuevo poder que alzaba al Este, en Irán, con la dinastía persa de los aqueménidas. Su primer soberano, Ciro el Grande (550-530), se adueñó sin dificultad de Mesopotamia, incorporándola pronto, a título de provincia (“satrapía”), la más rica y gloriosa de su inmenso imperio. No entraba en las costumbres, y todavía menos en el interés de los persas, demoler para reinar: así que hicieron todo lo posible para que la vida y la prosperidad económica se mantuvieran en aquella antigua comarca y en aquella venerable cultura, cuyo prestigio, logros y brillantez, admiraban sin reservas. Pero Mesopotamia no era ya independiente, y le era por tanto difícil sostener por sí sola su antiguo y suntuoso tesoro cultural. Comenzaba incluso a perder su lengua tradicional: fue el arameo el preferido por Ciro, incluso frente a su propio idioma el “persa antiguo”, para hacer de él el nexo de unión lingüística de su imperio.”. Bottéro, J. (1998) *La religión más antigua: Mesopotamia. Mesopotamia y su historia. Diagrama histórico.* p. 37. Traducción de Marta Tabuyo y Agustín López. Trotta. Madrid, 2001.

cantidades de tiempo, creando un sistema de registro de la información que les sirvió para hacer tablas que registraban distintos ciclos sidéreos. Estos registros son de carácter matemático, pues en ellos se dan cálculos sobre los movimientos y posiciones astrales y planetarias; estos son los almanaques, los diarios y las efemérides. Los caldeos ingeniaron un algoritmo para poder especificar y predecir los movimientos astrales. Desde tiempos remotos, los caldeos fueron vinculando la observación astronómica con los presagios adivinatorios, de tal manera que este tipo de adivinación fue cobrando autonomía propia, llegando a convertirse en astrología. Para los caldeos los dioses hablaban al hombre mediante los astros y los planetas; para el caldeo el lenguaje divino es astral, y él su perito intérprete. Señala Bottéro: *“En la antigua Mesopotamia se imaginó, pues, que los dioses, creadores y fabricantes de todo lo que aparece en este mundo, día tras día, escribían “en relieve” las cosas, por decirlo así, al tiempo que las hacían. (...) Al cielo estrellado portador de revelaciones astrológicas relativas al porvenir lo llamaban “escritura celeste”, como si los dioses dispusieran los astros para formar con ellos configuraciones significativas; (...)”*<sup>166</sup>.

De esto surgen los horóscopos y los presagios. Los presagios significaban darle una interpretación adivinatoria<sup>167</sup> a los fenómenos celestes y sus repeticiones. Los presagios predecían bonanzas, hambrunas, suertes e infortunios, venidas y muertes de reyes, etc. Este tipo de presagio se remontaba a los tiempos de los acadios, en concreto a la época de Sargón de Acad, el cual murió durante un eclipse lunar, cosa que volvió a suceder en la muerte del nieto de Sargón. Desde luego, con los caldeos la astrología, que estará en todos los lugares del imperio oteando el cielo, y, de paso lo terreno<sup>168</sup>, como

---

<sup>166</sup> *Ibíd. La adivinación deductiva.* p. 206.

<sup>167</sup> A pesar de ello, en la mentalidad mesopotámica los adivinos no eran llamados así, sino “examinadores. Ellos no adivinaban nada, lo escrutaban.

<sup>168</sup> *“Los presagios astrológicos, visibles en todas parte por encima de la tierra y que suponían observaciones precisas y meticulosas, requerían bârû (adivino) especializado, al que llamaban algo así como “doctores en astrología” (literalmente “escribas especializados en el Tratado de Astrología”).*

forma de “adivinación deductiva”<sup>169</sup> (hay otras como la extispicina, la hepatoscopia, cronomanía, tocomancia, fisiognomía y la oniromancia<sup>170</sup>), llega a su mayor desarrollo, pero no fue inventada por ellos, su origen es mesopotámico y antiguo.

Los caldeos comprendían el universo con la forma de un huevo donde la parte alta era el cielo, la parte baja el mundo de los muertos y la tierra era un disco que se hallaba a mitad de la forma ovoide. En los cielos están las estrellas fijas, que giran en el transcurrir de un día, el Sol, que sale por oriente y se pone por occidente, y la Luna, que repite su fase en menos de treinta días doce veces al año, y, los planetas Mercurio, Marte, Venus y Saturno. Sin duda, la necesidad de hacer calendarios hábiles para fijar la tarea agrícola, sin duda, les permitió observar que el tiempo sidéreo (desde la Tierra) se puede medir de dos maneras, mediante un calendario lunar y mediante el calendario solar. El preferido por los caldeos era el ciclo lunar. El ciclo solar lo medían de puesta de Sol a puesta de Sol, y comprendía 365 días al año; el año, estos 365 días, se medían en relación a la posición del Sol repetida respecto a las estrellas. Pero su método de medición solar tenía desajustes. Los Caldeos elaboraron un calendario lunar que

---

*Probablemente caros, visto su saber particular y su importancia, ocupaban sobre todo un lugar en alguna medida oficial, que debía excluir todo interés por los simples súbditos en cuanto tales. Estaban por lo tanto al servicio del rey, que los había colocado más o menos por todo el país, como observadores, y sobre todo a manera de agentes de información, para que le tuvieran al corriente de todo lo que observaran que pudiera tener importancia desde un punto de vista político. Posibles epidemias, previsibles malas cosechas, peligro de revueltas, amenazas de enemigos en las fronteras..., todo deducido de las posiciones recíprocas de los astros en su movimientos.(...)”. Ibid. Los adivinos. p. 210.*

<sup>169</sup> *“Los antiguos mesopotámicos pensaban que sus dioses estaban dispuestos a satisfacer, al menos en parte, su curiosidad, ya que, como señores del mundo, cuyo desarrollo se suponía habían de prever y planificar antes de llevarlo a la práctica podían libremente revelarlo y anunciarlo a voluntad. Tenían para ello dos medios. O bien lo descubrían por discurso directo y de “boca a oído” -era la “adivinación inspirada”-, o bien, según un método original (...) la “adivinación deductiva”. Los dos procedimientos, cada uno a su manera, se encontraban igualmente enraizados en una visión mitológica de los dioses y de su comportamiento, y por ello deben tenerse por religiones.”. Ibid. La adivinación. p. 198.*

<sup>170</sup> Así, por la astrología se predecía el porvenir mediante la consideración de los movimientos y posiciones de los astros. Por la hepatoscopia se conocía el futuro por la interpretación del hígado de las víctimas animales de los sacrificios. La cronomanía ponía su atención en aquellos eventos que coincidían por aparente azar en el calendario. La tocomancia escrutaba el aspecto de los recién nacidos, tanto animales como hombres. La extispicina, hermanada con la hepatoscopia, se preocupa de todas las vísceras de los animales sacrificados. La fisiognomía analizaba el aspecto y carácter de las personas -sin duda, merece la pena comentar que esta forma de “adivinación deductiva” caldea, la fisiognómica, según la tradición doxográfica, se le atribuye en uso a Pitágoras mismo, cosa que le granjeó el peor enemigo que tuvo el samio, el rico Cilón; Cfr. Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 54.-. Mediante el estudio de los sueños los caldeos presagiaban el futuro, éste era el fundamento de la oniromancia.

coincidía con la posición del equinoccio de primavera, esto es, cuando las horas diurnas y nocturnas tienen la misma duración, momento en que el Sol está en la posición de las Pléyades y la Luna comenzaba a aparecer tras su conjunción. Hete aquí donde se daban los desajustes entre el calendario lunar y el solar. Fueron muchos los años de observación y experimentación que dedicaron los caldeos en subsanar tales desajustes<sup>171</sup>. No hay que descuidar que los caldeos no confundían astronomía con astrología, pues ambas fueron desarrolladas y usadas por ellos. La astronomía caldea es de sesgo científico, en tanto, observa y anota, en cambio, los acontecimientos que predice la astrología no se relacionan con la observación, sino con un mero conjeturar de laya supersticiosa (para ellos religión). Es por ello que los caldeos tienen textos<sup>172</sup> astronómicos y textos astrológicos, de manera claramente separada. Ahora bien, el experto astrólogo caldeo, era, a su vez, un sabio astrónomo. Con el tiempo la astronomía y la astrología influyeron a la medicina de los caldeos, que derivó en una suerte de medicina astral, llegando a relacionar el zodiaco con la cura o padecimiento de ciertas enfermedades.

---

<sup>171</sup> Según nos invitan a pensar, Metón lo hizo en muy poco tiempo.

<sup>172</sup> *“Para esto, como para la propia escritura, era indispensable un “código”: había que conocer todos los significados posibles de todos los “signos”. Se sabe que aprenderlos, manipularlos y moverse con ellos cómodamente exigía, (...), numerosos años de escolaridad y de práctica, de manera que escribir y leer constituían una verdadera profesión. Sucedió lo mismo con la escritura a la vez divina y adivinatoria, sistematizada de manera totalmente distinta y reservada a otros profesionales.”* Bottéro, J. (1998) *La religión más antigua: Mesopotamia. Mesopotamia y su historia. La adivinación deductiva*. p. 206. Traducción de Marta Tabuyo y Agustín López. Trotta. Madrid, 2001.

## **I.II. Contexto matemático mesopotámico:**

### **I.II.I. El sistema de numeración cuneiforme. Numeración babilónica o mesopotámica.**

La matemática mesopotámica, o babilónica<sup>173</sup>, se gesta por distintos pueblos desde tiempos remotos; dejó de existir como tal en el periodo helenístico, cuando se fusiona con las matemáticas egipcias y griegas para dar paso a la denominada “matemática helenística”. Sumerios, acadios y babilonios utilizaron un sistema de representación numérica en escritura cuneiforme que es denominado “numeración mesopotámica”, o, “numeración babilónica”. Así, para los números enteros pequeños, el sistema de numeración babilonio, repetía tantas veces como fuera necesario los símbolos de los números 1 y 10. *“Quizá fuese la poca flexibilidad que ofrecían los materiales de escritura mesopotámicos, o bien un relámpago de intuición imaginativa, lo que hizo conscientes a los babilonios de que bastaba con sus dos símbolos para el 1 y para el 10 para poder representar cualquier número entero, por grande que fueses, sin excesivas repeticiones. (...) Es decir, que los antiguos babilonios se dieron cuenta de que sus símbolos podían representar un papel doble, triple, cuádruple, etc., simplemente asignándoles valores que dependan de su posición relativa en la representación gráfica de un número.”*<sup>174</sup>.

---

<sup>173</sup> “Las matemáticas babilónicas hacen referencia a las Matemáticas de la gente de Mesopotamia (actual Irak) desde la época de los primeros sumerios, babilonios, asirios, palestinos y persas hasta el periodo helenístico. Las Matemáticas en esa región se iniciaron con esa primera civilización mesopotámica y fueron progresando hasta el periodo helénico, prosiguiendo después su desarrollo hasta el periodo árabe. Se las ha llamado “Matemáticas babilónicas” debido al papel central de la ciudad de Babilonia como lugar de estudio, que dejó de existir durante el citado periodo helenístico, en que las Matemáticas babilónicas se fundieron con las Matemáticas griegas y egipcias para dar lugar a las “Matemáticas helenísticas”. Más tarde, bajo el Imperio Árabe, Mesopotamia, especialmente la ciudad de Bagdad, volvió a ser un importante centro de estudio para las “Matemáticas islámicas”, que posteriormente pasarían a Europa.”. Julve, E. (2012) *Historia de las Matemáticas y de la Astronomía*. 4.2. Las Matemáticas y la Astronomía en las civilizaciones antiguas. 4.2.2. Matemáticas: Aritmética, Geometría, Cálculo. p.51. E.J.S. Barcelona, 2012.

<sup>174</sup> Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. III. Mesopotamia. 2. La numeración posicional. p.50. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987





Figura 6<sup>175</sup>:

𐎶 1	𐎶𐎶 11	𐎶𐎶𐎶 21	𐎶𐎶𐎶𐎶 31	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶 41	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶 51
𐎷 2	𐎶𐎷 12	𐎶𐎶𐎷 22	𐎶𐎶𐎶𐎷 32	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎷 42	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎷 52
𐎸 3	𐎶𐎸 13	𐎶𐎶𐎸 23	𐎶𐎶𐎶𐎸 33	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎸 43	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎸 53
𐎹 4	𐎶𐎹 14	𐎶𐎶𐎹 24	𐎶𐎶𐎶𐎹 34	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎹 44	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎹 54
𐎺 5	𐎶𐎺 15	𐎶𐎶𐎺 25	𐎶𐎶𐎶𐎺 35	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎺 45	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎺 55
𐎻 6	𐎶𐎻 16	𐎶𐎶𐎻 26	𐎶𐎶𐎶𐎻 36	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎻 46	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎻 56
𐎼 7	𐎶𐎼 17	𐎶𐎶𐎼 27	𐎶𐎶𐎶𐎼 37	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎼 47	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎼 57
𐎽 8	𐎶𐎽 18	𐎶𐎶𐎽 28	𐎶𐎶𐎶𐎽 38	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎽 48	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎽 58
𐎾 9	𐎶𐎾 19	𐎶𐎶𐎾 29	𐎶𐎶𐎶𐎾 39	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎾 49	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎾 59
𐎿 10	𐎶𐎿 20	𐎶𐎶𐎿 30	𐎶𐎶𐎶𐎿 40	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎿 50	

Ello significa que podemos considerar al sistema numérico mesopotámico como el primer sistema de numeración posicional; que como nos ha explicado el historiador de la ciencia norteamericano, en dicho sistema de numeración posicional el valor de un dígito concreto, no sólo depende de su valor, sino también de su posición dentro del número que pretende expresar representativamente. El avance que significó tal forma de numeración, sin duda, es de una relevancia para el desarrollo de las matemáticas harto significativo. Los cálculos más básicos, antes de la utilización del sistema de numeración posicional, eran poco útiles, pues las representaciones para cada potencia de una base diez, cien mil, etc., necesitaban de símbolos concretos, únicos, para cada uno de ellas. La invención de este sistema de numeración posicional, que a la postre, es el sistema de numeración babilonio, se remonta a cuatro mil años atrás, entre el 1800 al 1900 a. C. señala Boyer: *“Las cuñas que componen la expresión cuneiforme para el 59 está agrupadas estrechamente de manera que forman casi un único símbolo, de forma*

<sup>175</sup> **Figura 6:** Sistema de numeración babilonio. Imagen: Josel7. Licencia: Creative commons.

que espaciando adecuadamente estos grupos de cuñas se puede determinar sin ambigüedad la posición relativa, al leer de derecha a izquierda, que corresponde a las sucesivas potencias crecientes de la base, y así cada grupo tendrá entonces un “valor local” que dependerá solamente de su posición. Cuando escribimos 222 usamos tres veces la misma cifra 2, pero cada una de ellas tiene un significado distinto; el primero por la derecha representa dos unidades, el segundo dos decenas y el tercero dos centenas (es decir, dos veces el cuadrado de la base diez). De una manera exactamente análoga hacían los babilonios un uso múltiple de símbolos tales como el , y al escribir , separando de manera clara los tres grupos de dos cuñas cada uno, lo que intentan expresar es que el grupo de la derecha representa dos unidades, el siguiente dos veces la base 60 y el extremo de la izquierda dos veces el cuadrado de la base 60<sup>2</sup>, Este numeral representa pues el número  $2 \times (60^2) + 2 \times 60 + 2$  (o sea 7.322 en nuestra notación base diez.”<sup>176</sup>. El sistema posicional babilonio, por ende, es aditivo para los números del 1 al 59; posicional para los números iguales o mayores que 60. El valor de una cifra en este sistema de numeración depende de su posición dentro del número expresado. El sistema numérico babilonio hacía fácil el cálculo, debido a su base sexagesimal y a su sistema posicional, pues la base 60 era idónea para el cálculo de fracciones. “Hasta que nos surgió la representación decimal de fracciones, el tratamiento babilónico de las fracciones fue el método de cálculo más poderoso.”<sup>177</sup>.

Existe una gran documentación cuneiforme de tema matemático, dividida, esencialmente, en dos grandes grupos temáticos, a saber, textos de problemas y textos con tablas computacionales. Pero, además, hay que resaltar que existen dos grandes focos temporales de donde proceden la mayor parte de esa documentación, a saber, los

<sup>176</sup> Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. III. *Mesopotamia*. 2. *La numeración posicional*. p.50. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987

<sup>177</sup> Cheverghese; J. (1991) *La cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no europeas*. 4. *Los comienzos de las matemáticas escritas: Babilonia*. 4.2. *El sistema de numeración babilonio*. p. 149. Traducción de Jacobo Cárdenas. Pirámide. Madrid, 1996.

primero siglos del segundo milenio a. C., y, de los últimos siglos del primer milenio a. C. O lo que es lo mismo, los mayores registros matemáticos mesopotámicos se dan en la época antigua babilónica, y en el periodo seleúcida<sup>178</sup>. Sin embargo, entre los textos paleobabilónicos y los de la época seleúcida, sólo se aprecia un avance significativo, el uso del cero, aunque es innegable que las tablas computacionales, y en especial las de los inversos, fueron siendo aumentadas con el paso del tiempo; señala al respecto Neugebauer: *“Per quanto riguarda il contenuto di questi testi, sono i mutamenti che si possono osservare passando da un gruppo all’altro. L’unico progresso essenziale che sia stato fatto consiste nell’uso del segno “zero” nei testi del periodo dei Seleucidi. È inoltre degno di nota il fatto che tavole numeriche, specialmente tavole di reciproci, vennero calcolate in misura molto maggiore di quanto ci sia noto per altri periodi, anche se non vi interviene alcun principio nuovo che non fosse già pienamente utilizzato dagli scribi del periodo paleobabilonense. Sembra plausibile che la diffusione dei procedimenti numerici fosse connessa con lo sviluppo di un’astronomia matematica in quest’ultima fase della scienza mesopotamica.”*<sup>179</sup>.

La base utilizada en el sistema numérico babilonio es sexagesimal<sup>180</sup>, pero cuenta con la base decimal como base auxiliar, y ésta era utilizada para las cifras inferiores a 60. Por tanto, estaríamos ante un sistema mixto de numeración de base 60 y de base 10. Ello es debido, sin duda, para poder representar unidades de orden superior; dice al respecto Neugebauer: *“(…) venivano usate parecchie altre varianti di simboli numerici per indicare varie classi di oggetti, come misure di capacità, pesi, aree, etc. Fra queste varianti, era stato elaborato un chiaro sistema decimale con segni per indicare 1, 10 e 100. (...) Variazioni di questi sistema, sia in forma decimale che in forma più o meno*

<sup>178</sup> Fue en el siglo III a. C, hacia la época de Alejandro Magno que se empieza a usar un símbolo que equivalía al cero.

<sup>179</sup> Neugebauer. O. (1957) *Le scienze esatte nell’Antichità .2. La matematica babilonense*, p. 46. Traduzione dall’inglese di Adriano Carugo. Giangiacom Feltrinelli Editore. Milano, 1974.

<sup>180</sup> Cfr .*supra* Estudio I, sección I, Hélade. II.I.V.III.II.III. Geometría hiperbórea. nota 755.p. 325.

*sessagesimale., si possono riscontrare in diversi località. Essi hanno però tutti in comune alcuni tratti essenziali, ossia l'esistenza di un sostrato decimale e l'uso di simboli piu grandi per rappresentare unità di ordine superiore. Quest'ultimo aspetto è, ovviamente, la radice da cui si svilupperà la notazione posizionale.*"<sup>181</sup>. Este sistema de numeración ya estaba establecido y desarrollado entre el 1800 y el 1600 a. C. El número 60 es divisible por 1, 2, 3, 4, 5, 6, 10, 12, 15, 20 y 30. Y se basa en las 12 falanges de una mano multiplicada por los 5 dedos de la otra mano, esto da, 60; el número entero más pequeño divisible por todos los enteros del 1 al 6. Aun así, hasta tiempos de los seleúcidas con la aparición del símbolo para el cero, el sistema numérico posicional babilónico en las primeras fases de su desarrollo en este aspecto presentaba cierta desventaja, en tanto se podían dar dificultades de interpretación de ciertos números. *"La prima difficoltà consiste della possibilità di interpretare erroneamente un numero 1 20 come 1, 20 = 80, quando in realtà si intendeva significare 1, 0, 20, = 3620. Tavolta si supera questa ambiguità separando molto nettamente i due numeri se manca un'intera posizione sessagesimale.*"<sup>182</sup>.

### **I.II.II. Operaciones fundamentales.**

Sin duda, con el sistema de numeración posicional a su disposición la aritmética babilónica se desarrolló sin ningún problema. Ahora bien, la grandeza de la matemática mesopotámica no sólo viene dada por su ingenioso sistema de numeración posicional, que, sin duda, también, pero hay que añadir a éste la incuestionable habilidad de los matemáticos babilónicos. Se tiende a atribuir, muy indebidamente, al pitagórico Arquitas, contemporáneo y amigo de Platón, y, a veces, a Herón de Alejandría, el uno entre el siglo V y VI a. C., y, el otro, en el primer siglo de nuestra era, la invención de

---

<sup>181</sup> Neugebauer. O. (1957) *Le scienze esatte nell'Antichità .2. La matematica babilonese.* pp. 34-35. Traduzione dall'inglese di Adriano Carugo. Giangiaco Feltrinelli Editore. Milano, 1974.

<sup>182</sup> *Ibid.*

un algoritmo para aproximar raíces cuadradas<sup>183</sup>. Este algoritmo fue usado y descubierto por los mesopotámicos. Señala al respecto del mismo el historiador de la matemática Boyer: *“Este método babilónico es tan sencillo como eficaz: Sea  $x = \sqrt{a}$  la raíz que se trata de calcular y sea  $a_1$  una primera aproximación a esta raíz; a partir de ella calcúlese una segunda aproximación tal que verifique la ecuación  $b_1 = a/a_1$ . Si  $a_1$  era demasiado pequeña, entonces  $b_1$  será demasiado grande y viceversa, y por lo tanto la media aritmética  $a_2 = (a_1 + b_1)/2$  será sin duda una aproximación mejor. Suponiendo que  $a_2$  es aún demasiado grande, la siguiente aproximación  $b_2 = a/a_2$  será demasiado pequeña, y en cualquier caso la media aritmética  $a_3 = (a_2 + b_2)/2$  será un resultado mejor; es evidente que el proceso puede continuarse indefinidamente. (...) En este algoritmo babilónico para las raíces cuadradas nos encontramos con un método iterativo que pudo haber puesto a los matemáticos de la época en contacto con los procesos infinitamente largos pero el hecho es que éstos no persiguieron las implicaciones de tales problemas.”*<sup>184</sup>. Los mesopotámicos traen el algoritmo a una ciencia matemática que enhebró los elementos y estructuras esenciales de sus sociedades, la producción agrícola, los conocimientos astronómicos, la “cronomensura”, la administración económica y estadística del imperio, la arquitectura civil, la astrología, esto es, la religión. Pero, en cambio, parecieron no profundizar teóricamente en las consecuencias que sus altas matemáticas prácticas reverberaban. Ahora bien, si esto es así, que la ciencia matemática mesopotámica era del todo utilitaria, qué situación práctica, pues, les pudo conducir a realizar problemas tales como la diferencia entre un área y una longitud, o, la suma de un número y su inverso. A ello volveremos.

---

<sup>183</sup> También conocido como “método de Newton-Raphson”, o, “método Newton -Fouier”. El método de Newton está explicitado en la obra, escrita en 1669 y editada en 1711, *De analysi per aequationes numero terminorum infinitas*.

<sup>184</sup> Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. III. Mesopotamia. 4. Las operaciones fundamentales. p.52. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

Este tipo de algoritmo para aproximaciones de raíces cuadradas se halla en los registros cuneiformes más antiguos, los de la época babilónica antigua. Pero, además, de la pericia matemática de los mesopotámicos, además de su sistema de numeración posicional, posiblemente, sentaron las bases de parte de la metodología que usa la matemática moderna, a saber, la confección de tablas. Se conservan abundantes tablillas cuneiformes que registran tablas matemáticas de toda suerte: de multiplicar, tablas de números cuadrados y cubos, de números inversos, de raíces cuadradas y cúbicas. Incluso por alguna de estas tablas parece que los mesopotámicos pudieron vérselas con el problema del infinito<sup>185</sup>. La aritmética babilónica fundamental era manejada con facilidad. Para dividir usaban una tabla de inversos, de tal manera que multiplicaban el dividendo por el inverso del divisor. Las tablas de inversos eran sobre los enteros regulares. Incluso barajaban tablas de tipo exponencial, o logarítmico, llegando a utilizar procedimientos de interpolación lineal<sup>186</sup>; señala Boyer: “*La interpolación lineal parece haber sido un procedimiento muy corriente en la antigua Mesopotamia, y la notación posicional se prestaba admirablemente a la práctica de la regla del tres.*”<sup>187</sup>.

### **I.II.III. Álgebra mesopotámica.**

#### **I.II.III.I. Álgebra mesopotámica. Ecuaciones cuadráticas y cúbicas.**

*“A diferencia de los egipcios, que se habían visto frenados por la ausencia de un sistema de numeración eficaz, los cálculos básicos plantearon pocas dificultades a los babilonios que disponían de un sistema de numeración con valor posicional y utilizaban imaginariamente diversas clases de tablas. En consecuencia, incluso en un período tan temprano como en el Antiguo Imperio babilónico, habían desarrollado*

---

<sup>185</sup> Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. III. *Mesopotamia*. 4. *Las operaciones fundamentales*. p.53. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

<sup>186</sup> *Ibid.* p. 54.

<sup>187</sup> *Ibid.*

*sofisticados métodos numéricos para resolver ecuaciones y sistemas de ecuaciones dentro del marco del álgebra retórica. Sin embargo, no nos debemos dejar engañar por la naturaleza retórica general de su álgebra y pasar por alto las trazas de uso de ciertos términos geométricos para designar cantidades incógnitas. El término “lado” (de un cuadrado o de un rectángulo) era análogo al símbolo moderno  $x$ ; el cuadrado de esta cantidad se denominaba mediante la palabra “cuadrado”. Cuando era necesario referirse a dos incógnitas, se utilizaban los términos “longitud” y “anchura” y su producto “área”. Tres incógnitas se convertían en “longitud”, “anchura” y “altura”, y su producto “volumen”<sup>188</sup>. Así, el mejor sistema de numeración posicional y el uso de tablas no sólo hicieron que los mesopotámicos superaran al sistema numeral egipcio, sino que además hicieron que el álgebra paleobabilónica superará con creces a la de los egipcios. Los del Nilo se habían centrado exclusivamente, debido, precisamente, a su ineficaz sistema de numeración, en las ecuaciones lineales; éstas a los mesopotámicos les parecían del todo demasiado elementales, su mirada algebraica buscaba cotas más altas, y que, además, pudieran ser aplicadas a la vida práctica<sup>189</sup>. El hecho de que no utilizaran letras (su alfabeto era, en un principio, ideográfico) para mentar las incógnitas, usando a este fin palabras propias al lenguaje geométrico, sin duda, es un elemento curioso, además, de implicar el alto grado de abstracción al que llegaron los matemáticos mesopotámicos. Y lo es porque los términos empleados podrían llevarnos a pensar que estamos ante problemas de medida, pero en verdad no es así. Señala*

---

<sup>188</sup> Cheverghese; J. (1991) *La cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no europeas*. 4. *Los comienzos de las matemáticas escritas: Babilonia*. 4.2. *El álgebra babilónica*. p. 158. Traducción de Jacobo Cárdenas. Pirámide. Madrid, 1996.

<sup>189</sup> “L’estensione di questa “algebra babilonese” è veramente notevole. Sebbene il nucleo sia ovviamente formato dalle equazioni quadratiche, venivano presi in considerazione anche numerosi altri problema connessi. Problemi lineari con parecchie incognite compaiono abbastanza regolarmente sotto parecchie forme, ad esempio sotto la forma di problema di “eredità”, dove le parti spettanti a diversi figli vengono determinate a partire da condizioni lineari che sussistono tra queste parti. Problemi simili sorgono dalla divisione di campi o da condizioni generali nell’ambito delle citate raccolte di esempi algebrici.”. Neugebauer. O. (1957) *Le scienze esatte nell’Antichità*. 2. *La matematica babilonese*, p. 62. Traduzione dall’inglese di Adriano Carugo. Giangiaco­mo Feltrinelli Editore. Milano, 1974.

Boyer: “No utilizaban letras para representar las cantidades incógnitas porque no estaba inventado aún el alfabeto, pero las palabras mismas tales como “longitud”, “anchura”, “área” y “volumen” servían perfectamente para este fin. Un indicio de que estas palabras pudieran ser utilizadas en un sentido muy abstracto nos viene dado por el hecho de que los babilonios no solían mostrar ningún reparo en sumar una “longitud” a un “área”, o un “área” a un “volumen”, por ejemplo. Tales problemas, si los fuéramos a tomar literalmente, no tendrían ninguna relación práctica con los problemas de medida.”<sup>190</sup>. Ciertamente, en la matemática mesopotámica las principales ramas serán la aritmética y el álgebra, lineal y cuadrática, ecuaciones cúbicas y ecuaciones de grado superior, en cambio, la geometría (en concreto abordaron relaciones geométricas simples) tendrá una relevancia asaz menor<sup>191</sup>. Quizá, ello fue así en tanto los matemáticos mesopotámicos no distinguían a la geometría como una rama de la matemática, sino, más bien, como una manera de álgebra práctica<sup>192</sup>; las figuras eran comprendidas en representaciones numéricas.

Fueron Otto Neugebauer y Abraham Sachs los que descubrieron que las ecuaciones cuadráticas eran calculadas por los mesopotámicos hábilmente, ya en el periodo antiguo. No es tarea fácil ni breve describir las trazas ni las singularidades propias a las

---

<sup>190</sup> Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. III. *Mesopotamia*. 5. *Problemas algebraicos*. p.52. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

<sup>191</sup> Esta posición sobre la geometría mesopotámica comienza a ser reconsiderada por los estudiosos de la historia de la matemática y por los filósofos de la ciencia. Dice al respecto George Cheverghese Joseph: “Hace sólo unos pocos años, la mayoría de los historiadores de las matemáticas compartían la visión de que, aunque los babilonios sobresalieron en el álgebra, fueron inferiores a los egipcios en geometría. No se pueden negar los notables logros de los egipcios en el campo de la medición de objetos esféricos y pirámides, (...), o que los logros de los babilonios fueron comparativamente modestos. (...) Baste decir que existen pruebas de que estaban familiarizados con las reglas generales de las áreas de rectángulos, triángulos rectángulos, triángulos isósceles y trapecios con un lado perpendicular a los lados paralelos.” Cheverghese; J. (1991) *La cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no europeas*. 4. *Los comienzos de las matemáticas escritas: Babilonia*. 4.4. *La geometría babilónica*. p. 164. Traducción de Jacobo Cárdenas. Pirámide. Madrid, 1996. Por su parte, señala Boyer: “ (...) hay que hacer notar inmediatamente que lo que interesaba a los babilonios no era tanto el contexto geométrico como las aproximaciones numéricas que utilizaban en sus medidas.” Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. III. *Mesopotamia*. 9. *Áreas de polígonos*. p.63. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987

<sup>192</sup> “La geometría no era para ellos una teoría matemática en el sentido que lo es para nosotros, sino un cierto de aritmética o álgebra aplicada en la que las figuras venían representadas por medio de números.” *Ibíd.* . p. 63.



ecuaciones cuadráticas mesopotámicas. Aparte de la característica de emplear términos geométricos para nombrar incógnitas, como elemento relevante y fácil de expresar sobre el álgebra babilónica, podríamos señalar, además, como son presentados los problemas de ecuaciones en las tablas, y no nos referimos al contenido del problema sino a la forma, o formas, de ser planteado y enunciado. Señala Neugebauer a este tenor: *“Un'altra osservazione importante concerne la forma in cui vengono presentati tutti questi problema. I testi rientrano in due classi fondamentali. Una classe formula il problema e poi procede a trovare la soluzione, passo per passo, usando gli speciali numeri dati all'inizio. Il testo termina spesso con le parole “si procede così”. La seconda classe di testi contiene soltanto raccolte di problema, talvolta più di 200 su un'unica tavoletta delle dimensioni di una pagina stampata di piccolo formato. Queste raccolte di problema presentano di solito un accurato ordinamento: cominciano con casi molto semplici, ad esempio con equazioni quadratiche nella forma normale, e procedono gradualmente verso relazioni più complesse, ma tutte riducibili in ultima istanza alla forma normale.”*<sup>193</sup>.

Veamos un ejemplo práctico de problema algebraico babilonio, sobre ecuaciones cuadráticas. En este problema<sup>194</sup> se nos pide encontrar el lado de un cuadrado si sus área menos el lado es igual a 14, 30; la solución de este problema equivale a resolver la ecuación  $x^2 - x = 870$ . Este es el enunciado del problema: *“Toma la mitad de 1, que es 0; 30 y multiplica 0; 30, que es 0; 15; suma este número a 14, 30, lo que da 14, 30; 15. Este es el cuadrado de 29; 30; ahora suma = 0; 30 a 29; 30, cuyo resultado es 30, que es el lado del cuadrado.”*<sup>195</sup> La solución es una raíz de la ecuación:  $x^2 - px = q$ . A

---

<sup>193</sup> Neugebauer. O. (1957) *Le scienze esatte nell'Antichità .2. La matematica babilonese*. pp. 62-63. Traduzione dall'inglese di Adriano Carugo. Giangiaco Feltrinelli Editore. Milano, 1974.

<sup>194</sup> Para profundizar más en este ejercicio, Cfr. Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. III. *Mesopotamia*. 5. *Problemas algebraicos*. pp.56-57. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

<sup>195</sup> *Ibid.* p. 56.

tenor de los cálculos de raíces cuadradas y cúbicas por parte de la matemática babilónica advierte Boyer: *“La resolución de ecuaciones cuadráticas y cúbicas en Mesopotamia constituyó un logro notable que hay que admirar no tanto por el alto nivel de habilidad técnica puesta en juego como por el nivel de madurez y de la flexibilidad de los conceptos algebraicos que intervienen en el proceso. Es muy fácil ver, con el simbolismo moderno, que la ecuación  $(ax)^3 + (ax)^2 = b$  es esencialmente del mismo tipo que la  $y^3 + y^2 = b$ , pero al conseguir darse cuenta de ello sin utilizar nuestra anotación constituye un avance mucho más importante incluso para el desarrollo de la matemática que el celebrado principio posicional en aritmética, que debemos a la misma civilización. El álgebra babilónica alcanzó un nivel de abstracción tan extraordinario que las ecuaciones  $ax^4 + bx^2 = c$ , y,  $ax^8 = bx^4 = c$  fueron consideradas correctamente como simple ecuaciones cuadráticas disfrazadas, es decir, como ecuaciones cuadráticas en  $x^2$  y  $x^4$  respectivamente.”*<sup>196</sup>.

---

<sup>196</sup> *Ibid.* p. 58.

## **I.II.III.II. Geometría mesopotámica como álgebra aplicada. El triángulo de Pitágoras 1000 años antes del nacimiento del samio.**

### **I.II.III.III. La tablilla Plimton 322:**

Dice Guthrie, en su célebre *Historia de la Filosofía griega*, en relación a la posible influencia de la matemática babilónica sobre Pitágoras, y, por extensión, sobre los griegos: “En lo que a las matemáticas concierne, la afirmación de que fueron una invención griega es, (...), una exageración. En este aspecto, el influjo de los vecinos del este es innegable, pero no vino de Persia.”<sup>197</sup>. Guthrie, pensamos, da nula explicación a tal afirmación, la cual, sin embargo, es harto necesaria. Sin duda, él piensa en Egipto, cuando habla del influjo oriental, cosa que en verdad no es incorrecta, pero, descuida que la matemática babilónica, a la postre, la matemática heredada por los Aqueménidas, sí influyó en Pitágoras; tuvo que ser así. De hecho, ya que la geometría para los babilonios era algo así como un álgebra práctica, sin duda, el problema que dará pie al llamado Teorema de Pitágoras, así como los cálculos de triángulos iguales, precisamente, serán la mejor base para aplicar el álgebra mediante la geometría. Señala Cheverghese a este respecto: “Los logros que pudieron dar rienda suelta a sus habilidades algebraicas: sus trabajos sobre el teorema de Pitágoras y sobre los triángulos semejantes prefiguraron el trabajo de los griegos en esta áreas en más de mil años.”<sup>198</sup>. La tablilla Plimton 322 parece demostrar que Guthrie se equivocaba, pues 1000 años antes de que Pitágoras ofreciera, según algún doxógrafo<sup>199</sup>, un buey, ora animal, ora confeccionado de harina, a los dioses por haber encontrado el famoso

---

<sup>197</sup> Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos. Pitágoras y los Pitagóricos. Nota adicional: pitagorismo y religión persa*. p. 246. Versión española de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>198</sup> Cheverghese; J. (1991) *La cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no europeas*. 4. *Los comienzos de las matemáticas escritas: Babilonia*. 4.4. *La geometría babilónica*. p. 164. Traducción de Jacobo Cárdenas. Pirámide. Madrid, 1996.

<sup>199</sup> “Dicen que cuando descubrió que la hipotenusa del triángulo rectángulo era igual a los lados, sacrificó un buey, aunque los más exactos dicen que estaba hecho de harina.” Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 36. Hernández de la Fuente, D. (2011) *Vidas de Pitágoras, según Porfirio, Jámblico, Diodoro de Sicilia y Focio de Constantinopla*. p. 231. Atalanta. Girona, 2011.

teorema, los matemáticos mesopotámicos ya tenían nociones de él. Dice Neugebauer: “(...) il teorema “di Pitagora” era noto piú di mille anni prima del filosofo greco. Ciò e confermato da molli altri esempi dell’uso di questo teorema in testi risalenti alla stessa epoca, (...)”<sup>200</sup>.

El estilo de escritura de dicho artefacto arqueológico nos retrotrae a la época paleobabilónica, como se dijo del 1900 al 1600 a. C. Y fueron Neugebauer y Sachs quienes la publicaron y estudiaron; fue editada en el año 1945<sup>201</sup>. En este punto será bueno recalcar que a pesar de que poseemos (caso de la tablilla que nos ocupa, caso de la Pirámide de Kefrén, la cual está construida según las proporciones matemáticas, 3-4-5<sup>202</sup>, del denominado “triángulo sagrado egipcio”) evidencias de que se usaban, para resolver problemas sobre los mentados triángulos, las llamadas “ternas de valores”, o “ternas pitagóricas”, que se correspondían con los lados de un triángulo rectángulo. No obstante, no existe registro arqueológico alguno que revele que tanto egipcios como babilonios conocían teóricamente la relación entre las ternas de valores y el triángulo; esto parece que comienza con los griegos. Dicho esto, el propio Neugebauer hablando sobre la más que posible intuición paleobabilónica sobre la problemática que originará el teorema de Pitágoras que se vislumbra en el texto de la tablilla Plimton 3222, dice lo siguiente: “*Presenta pertanto un grande interesse storico il possesso di un testo che dimostra chiaramente che fine dal periodo paleobabilonese si aveva una profonda*

---

<sup>200</sup> Neugebauer. O. (1957) *Le scienze esatte nell’Antichità .2. La matematica babilonese*. pp.53-54. Traduzione dall’inglese di Adriano Carugo. Giangiacomo Feltrinelli Editore. Milano, 1974.

<sup>201</sup> Cfr. Sachs, A.; Neugebauer, O. (1945) *Mathematical Cuneiform Texts*, American Oriental Series, vol. 29: American Oriental Society. New Haven, 1945.

<sup>202</sup> Sea esta la causa, quizás, por la que piensa Guthrie que es Egipto, antes que Mesopotamia, el foco de influencia matemático sobre Pitágoras: “*È stata spesso suggerita l’ipotesi che il teorema pitagórico abbia avuto origine dalla scoperta che 3, 4, e 5 soddisfano la relazione pitagórica.*” Neugebauer. O. (1957) *Le scienze esatte nell’Antichità .2. La matematica babilonese*. p. 54. Traduzione dall’inglese di Adriano Carugo. Giangiacomo Feltrinelli Editore. Milano, 1974.

intuizione di questo problema. Il testo un questione appartiene alla Colezione Plimton della Columbia University di New York.”<sup>203</sup>.

**Figura 7<sub>a</sub>**<sup>204</sup>:



---

<sup>203</sup> *Ibid.*

<sup>204</sup> **Figura 7:** Tablilla cuneiforme paleobabilónica de la Colección Plimton, con número de catálogo 322. Sita en la Columbia University Library. Rota parcialmente; mide 13 cm de ancho por 9 cm de altura, y tiene 2 cm de espesor. Parece que es parte de una tablilla más grande. Tienen cuatro columnas, legibles, u uno no legible del todo por estar rota, de números en numeración posicional babilónica, distribuidos en quince filas horizontales. La segunda columna del extremo derecho tiene los dígitos del uno al quince, y su propósito parece ser numerar o indexar simplemente los números de las tres columna de la izquierda, y de la columna rota del extremoderecho,s en quince filas. Aunque la tablilla no está entera, siguiendo el método de construcción matemático de la tabla que alberga, se ha podido añadir los números que faltaban. Imagen: images.math.cnrs.fr. Licencia: *Creative Commons*

Figura 7<sub>b</sub><sup>205</sup>:



Es precisamente esta tablilla y su motivación matemática la que siembra dudas sobre si es cierto aquello que decíamos anteriormente<sup>206</sup> sobre si la matemática babilónica tenía tan sólo un fin utilitarista, o, quizás, más bien tenía otras motivaciones. Señala Boyer. “(...) *las conexiones directas entre los fines y la práctica están lejos de ser evidentes en la matemática babilónica. Algunos documentos, como la tablilla 322 de la colección Plimton (...), sugieren que pudo muy bien haber existido una cierta tolerancia, sino incluso un estímulo, hacia la matemática cultivada por sí misma. La tablilla data del período babilónico antiguo (...), y las tablas que contiene se podrían tomar fácilmente a primera vista por un registro de cuentas comerciales, pero un análisis más detallado muestra que tiene una importancia matemática mucho más*

<sup>205</sup> **Figura 7<sub>b</sub>**: Hemos cuadrículado con líneas blancas la foto anterior, virando su color original a blanco y negro, para marcar visualmente las cinco columnas y las 15 filas con mayor nitidez. De izquierda a derecha; la segunda columna de la derecha no tiene valor matemático alguno, tan sólo indexa las filas. La columna primera por la derecha esta semidestruida, y si tiene valor matemático. Ésta, como veremos, ha sido reconstruida matemáticamente en aquéllas partes que así lo necesitarán. Cada columna, como endespues indicaremos con concreción, está encabezada por un título por el cual se menta a que corresponde los números de cada columna.

<sup>206</sup> Cfr. *supra* nota 186.

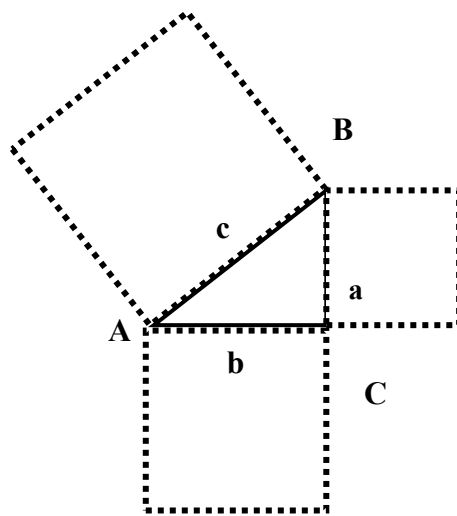
profunda en relación con lo que puede considerarse como teoría de números, y que tiene que ver quizás también con una cierta forma de prototrigonometría.<sup>207</sup> Vamos a transcribir los números babilonios a nuestra numeración arábigo-índico occidental. Ésta es la tabla<sup>208</sup>:

SECANTE	b	d	Índice	h
1;59:0:15	1:59 (119)	2,49 (169)	1	02
1;56:56:58:14:50:6:15	56:7 (3367)	1:2:25 (4825)	2	57:36
1;55:7:41:15:33:45	1:16:41 (4601)	1:50:49 (6649)	3	01:20
1;53:10:29:32:52:16	3:31:49 (12709)	5:9:1 (18541)	4	03:45
1;48:54:1:40	1:5 (65)	1:37 (97)	5	01:12
1;47: 6:41:40	5:19 (319)	8:1 (481)	6	06
1;43:11:56:28:26:40	38:11 (2291)	59:1 (3541)	7	45
1;41:33:59:3:45	13:19 (799)	20:49 (1249)	8	16
1;38:33:36:36	8:1 (481)	12:49 (1249)	9	10
1;35:10:2:28:27:24:26:40	1:22:41 (4961)	2:16:1 (8161)	10	1:48
1;33:45	45:0 (45)	1:15:0 (75)	11	01
1;29:21:54:2:15	27:59 (1679)	48:49 (2929)	12	40:0
1; 27:0:3:45	2:41 (161)	4:49 (289)	13	04
1;25:48:51:35:6:40	28:31 (1771)	53:49 (3229)	14	45
1;23:13:4:46:40	56 (56)	1:46 (106)	15	1:30

<sup>207</sup> Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. III. Mesopotamia. 8. Las ternas pitagóricas. p.59. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987

<sup>208</sup> Seguimos a Cheverghese en los datos expresados en la tabla, pues éste refiere los datos de todas las columnas. Cfr. Cheverghese; J. (1991) *La cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no europeas*. 4. *Los comienzos de las matemáticas escritas: Babilonia*. 4.4.1. *¿Los triples pitagóricos o la prototrigonometría?* pp. 165-171. Traducción de Jacobo Cárdenas. Pirámide. Madrid, 1996. Para otros acercamientos a la tabla y su interpretación: Cfr. Neugebauer. O. (1957) *Le scienze esatte nell'Antichità .2. La matematica babilonese*. pp. 55-58. Traduzione dall'inglese di Adriano Carugo. Giangiacomo Feltrinelli Editore. Milano, 1974. Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. III. *Mesopotamia*. 8. *Las ternas pitagóricas*. p.59. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987

Para comprender los datos numéricos de la tabla Plimton imaginemos un triángulo rectángulo  $ABC$ . Así, si los números que aparecen en las columnas **b**, **y**, **d**, los interpretamos como los lados  $a$ ,  $y$ ,  $c$  del triángulo imaginado, entonces, la columna del extremo izquierda, como ya hemos señalado, contiene la razón cuadrada  $c$  a  $b$ ; identificable con la función trigonométrica del ángulo  $A$ . Esto es, una tabla de los valores  $\sec^2 A$ .



Señala Boyer al respecto: “(...) la columna del extremo izquierdo consiste en una tabla de los valores de  $\sec^2 A$ , aunque esto no suponga, naturalmente, que los babilonios conocieran nuestro concepto de secante de un ángulo. De hecho, ni los egipcios ni los babilonios dispusieron de una medida de ángulos en el sentido moderno del término. Sin embargo, las filas de números en la Plimton 322 no están ordenadas al azar ni mucho menos, como se podría sospechar después de echarle un vistazo; efectivamente, si sustituimos la primera coma en los números de la primera fila (la de la izquierda) por un punto y coma, es evidente que los números de esta columna van disminuyendo de una manera continua de arriba abajo. Además el primer número es muy aproximadamente  $\sec^2 45^\circ$ , y el último aproximadamente  $\sec^2 31^\circ$ , mientras que los



*números intermedios se aproximan a los valores de  $\sec^2 A$  para valores de  $A$  que van disminuyendo grado a grado desde  $45^\circ$  a  $31^\circ$ . Esta ordenación no ha podido ser, obviamente, el resultado del azar, y no sólo parece cuidadosamente planificada, sino que las dimensiones del triángulo en cada caso obedecen también a una regla concreta (...) La tablilla Plimton 322 podría dar la impresión de que es sólo un ejercicio de teoría de números, pero lo más probable es que este aspecto estuviera subordinado al problema de medir áreas de cuadrados o lados de triángulos rectángulos.”<sup>209</sup>.*

No todo el mundo ha aceptado del todo lo que nos dice Boyer; precisamente, el hecho de que la columna del extremo izquierda puede representar algo así como un tipo de función trigonométrica (cosa que vinieron a decir Neugebauer y Sachs, y Boyer, como hemos visto, tras el estudio del patrón de decrecimiento y la magnitud de los números expresados en el extremo izquierda de la tablilla 322) hay a quien le parece una fantasía. Señala Cheverghese: a propósito de los números de la columna del extremo izquierda y de la interpretación de éstos en tanto posible forma de función prototrigonométrica: “¿Cuál es la finalidad de la columna 1? Se han sugerido diversas explicaciones interesantes. Algunos de los primeros en examinar la tablilla de Plimton concluyeron, a partir del examen de la magnitud y el patrón de decrecimiento una cierta forma de función “prototrigonométrica”. El primer número en la primera columna está muy próximo al cuadrado de la secante (esto es, el inverso del seno) de  $45^\circ$ , y el último número de la columna es aproximadamente el cuadrado de la secante de  $31^\circ$ , con los números entre ambos decreciendo de grado en grado. La interpretación es un tanto fantástica. No existen razones para pensar que los babilonios estuvieran familiarizados con el concepto de una secante, o, por lo mismo, de cualquier otra función trigonométrica; en efecto, ni ellos ni los egipcios tuvieron ningún concepto de

---

<sup>209</sup> Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. III. Mesopotamia. 8. Las ternas pitagóricas. pp. 60-61. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

*un ángulo en sentido moderno lo que ocurrió por primera vez en los trabajos de los matemáticos indios y helenísticos a comienzos del primer milenio de nuestra era.*"<sup>210</sup>.

Si bien es cierto que los babilonios y egipcios no tuvieron medidas de ángulos, tal y como se entiende en nuestro tiempo, los números son lo que son, y expresan lo que expresan. Tanto Neugebauer como Abraham Sachs, hábiles y prestigiosos matemáticos eran conscientes de ello -de hecho, Boyer, en la cita anterior, empieza mencionando precisamente eso mismo- pero, también del valor numérico de la tabla y su sentido matemático. Pero, Cheverghese, nos parece, no tiene en consideración que la geometría babilónica es un álgebra aplicada, esto es, da la sensación que el matemático hindú no sopesa que la geometría babilónica parte de figuras imprecisas y desde un enfoque y motivación matemática del todo algebraica. Por otra parte, al decir que el concepto del ángulo moderno comenzó a desarrollarse en la época helenística, descuida que la matemática babilonia se fusionó con la egipcia y con la griega para formar, precisamente, la matemática helenística, y ésta influirá en la hindú, en la época de los seleúcidas. Además, si se tienen dudas de las columnas de la izquierda, qué significaran las centrales  $b$  y  $c$ , así como la columna  $h$ , y cómo se relacionan con la columna del extremo izquierdo, pues. Si éstas albergan la resolución de triángulos, qué esperar de la columna izquierda. ¿Son sus números ordenados al azar? Obviamente, no.

Escribe Neugebauer: *“La definizione della geometria come della scienza della dimostrazione di teoremi esatti partendo da figure imprecisse collima certamente con la geometria babilonese per quanto riguarda le figure e anche per quanto riguarda i rapporti algebrici. Ma la parte “geometrica” vera e propria spesso ci sfugge. Ad esempio, non è del tutto certo se i triangoli e i trapezoidi abbiano o no angoli retti. Se i testi parlano della “lunghezza” e della “larghezza” di una tale figura, solo in base al*

---

<sup>210</sup> Cheverghese; J. (1991) *La cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no europeas*. 4. *Los comienzos de las matemáticas escritas: Babilonia*. 4.4.1. *¿Los triples pitagóricos o la prototrigonometría?* p. 168. Traducción de Jacobo Cárdenas. Pirámide. Madrid, 1996.

*contesto possiamo determinare l'essato significato di questi due termini. Se l'area di un triangolo viene trovata calcolando  $\frac{1}{2} a \times b$ , e plausibile assumere che a e b siano le dimensioni perpendicolari, ma esistono casi simili dove formule solo approssimate sembrano egualmente plausibili.*"<sup>211</sup>. Por esta palabras, queda claro que Neugebauer no esperaba saber por la matemática babilónica de la tablilla Plimton 322 si el ángulo de un trapecio o de un triangulo era recto o no. No debemos descuidar que la tablilla en cuestión tiene como encabezamiento de cada columna un lema correspondiente, por el cual se dice que propiedad tiene cada número que ocupa cada fila en cada columna, en relación a la tabla. Así, siempre de izquierda a derecha, nosotros hemos mentado las columnas como: secante; b; c; índice; h; siguiendo este orden, los títulos mesopotámicos en la tableta Plimton son: "(...) diagonal" (faltan palabras de la tablilla por rotura, sólo se lee la antes señalada); "número que resuelve la anchura"; "número que resuelve la diagonal"; "número corriente", y, "número que resuelve la altura". A tenor de estos nombres señala Neugebauer: "*Numero risolvente*" è un modo insoddisfacente di rendere un termine che è usato in connessione con radici quadrate e con altre operazioni simili e che non ha un corrispettivo esatto nella terminologia moderna. (...) "<sup>212</sup> Claramente, la tablilla 322 Plimton está estrechamente relacionado con el trabajo computacional geométrico de algebra aplicada de los babilonios.

¿Significa esto, entonces, que para Cheverghese la vinculación de la matemática babilónica con el pitagorismo no existe en la tablilla Plimton 322? La respuesta es no; sí existe. Para el matemático hindú, el problema es lo forzado de la interpretación, originalmente de Neugebauer y Sachs, de la columna primera como una función prototrigonométrica. Sin embargo, la tablilla en cuestión es para Cheverghese prueba absoluta de que los matemáticos babilónicos trabajaban las ternas de valores, o, ternas

<sup>211</sup> Neugebauer. O. (1957) *Le scienze esatte nell'Antichità .2. La matematica babilonese.* p. 65. Traduzione dall'inglese di Adriano Carugo. Giangiaco Feltrinelli Editore. Milano, 1974.

<sup>212</sup> *Ibid.*

pitagóricas. Dice el matemático hindú, a tenor de la finalidad de la columna primera:

*“Es probable que esta columna, y también toda la tablilla, tengan una relación con la deducción de los triples pitagóricos (...) que se usan en la construcción de los triángulos rectángulos con lados racionales. No es probable que los valores escritos en la tablilla se dedujeran utilizando métodos de ensayo y error, pues este procedimiento hubiera dado triples más sencillos.”*<sup>213</sup>. A continuación de decir estas palabras, Cheverghese pasa a mostrar el método sistemático usado por los babilonios para configurar la tabla (no vamos a repetirlos aquí<sup>214</sup>). Ahora bien, si antes este matemático criticaba la interpretación de Neugebauer y Sachs en tanto sólo en tiempos de la matemática helenística se comienza a trabajar con el concepto de ángulo, resulta que el método sistemático que usa Cheverghese es el que se le atribuye a Diofanto de Alejandria, siglo III de nuestra era, apodado, atrevidamente, pensamos, el “padre del álgebra”<sup>215</sup>. Dice del método y de Diofanto el matemático hindú: *“Este método de producir triples pitagóricos enteros se atribuye ordinariamente a Diofanto (...), quien, (...), se puede considerar que trabajó dentro de la tradición algebraica babilónica y la introdujo en la matemática griega.”* Si esto es así, ¿Por qué no podía estar la función prototrigonométrica que postulan Neugebauer y Sachs dentro de la tradición babilónica?

---

<sup>213</sup> Cheverghese; J. (1991) *La cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no europeas*. 4. Los comienzos de las matemáticas escritas: Babilonia. 4.4.1. *¿Los triples pitagóricos o la prototrigonometría?* p. 169. Traducción de Jacobo Cárdenas. Pirámide. Madrid, 1996.

<sup>214</sup> Para la demostración del filósofo hindú: Cfr. *Ibid.*

<sup>215</sup> Un matemático hasta la tumba, y no es una chanza; éste es el epitafio que estaba inscrito en la tumba de Diofanto, según la *Antología palatina*: *“Ésta es la tumba que guarda las cenizas de Diofanto. Es verdaderamente maravillosa porque, gracias a un artífice aritmético, descubre toda su existencia. Dios le permitió ser niño durante un sexto de su vida; luego de un doceavo la barba pobló sus mejillas; después de un séptimo prendió en ella la llama del matrimonio, del que tuvo un hijo, a los cinco años; pero ese desgraciado niño, apasionadamente amado, murió apenas llegaba la mitad de la existencia de su padre. Cuatro años más vivió Diofanto engañando su pena con investigaciones sobre la ciencia de los números.”* O lo que es lo mismo:  $x/6 + x/12 + x/7 + 5 + x/2 + 4 = x$ ; esto es, 84 años. Cfr. *Antología palatina*, XIV, 126. Para un análisis de los 45 epigramas matemáticos del libro XIV de la *Antología palatina*, además de ser la fuente de la traducción que presentamos, Cfr. Requena Fraile, E. (2007) *Matemáticas, Mitología y Poesía. Aritmética en la Antología Palatina*. (II) .pp. 31.42. *Suma, Revista para la enseñanza y el aprendizaje de las matemáticas*. 54 Febrero 2007. La primera parte de este artículo, Cfr. Requena Fraile, E. (2006) *Matemáticas, Mitología y Poesía. Aritmética en la Antología Palatina*. (I) pp. 19-26. *Suma, Revista para la enseñanza y el aprendizaje de las matemáticas*. 53 Noviembre 2006.

No olvidemos que el método de Diofanto que emplea Cheverghese es del siglo III d. C., aproximadamente, y que éste lo emplea sobre la tablilla Plimton, época paleobabilónica, 1900 al 1600 a.C.; por ende, resulta tan anacrónica, sí es que lo es, la pretendida función prototrigonométrica en la columna 1, como resulta usar el método de Diofanto. Pensamos que Cheverghese cae en una incongruencia, y, por supuesto, nos referimos a la crítica, en absoluto, al método que emplea para demostrar la existencia de ternas “pitagóricas”. En el fondo, creemos humildemente, todo encaja; los matemáticos paleobabilónicos tenían la intuición de la problemática que se desprende del Teorema de “Pitágoras”, así como también conocían la manera de calcular las ternas de valores, pues, sin duda, ni Diofanto, recordemos, introductor del álgebra babilónica en la filosofía griega, ni Pitágoras, introductor del teorema que lleva su nombre, desde entonces, en Grecia, y en Occidente, sin el trabajo matemático de alta abstracción mesopotámico hubieran llegado a esos logros. Por otra parte, la tablilla Plimton 322 no es la única evidencia de que la “matemática pitagórica” mucho antes de ser pitagórica ya era matemática; la tablilla YBC 7289 es otra prueba.

#### **I.II.III.IV. Tablilla YBC 7289.**

La Universidad de Yale atesora una de las colecciones (compilación donada por J. Pierpont Morgan) más representativas de tablillas paleobabilónicas cuneiformes. Una de las piezas que más has sido representada en los libros de textos matemáticos del mundo es la tablilla YBC 7289. Datada en el periodo que va del 1800 al 1600 a. C.; a simple vista, en ella se puede ver una figura harto familiar para cualquiera en nuestra época, a saber, un cuadrado con sus dos diagonales. Además, la tablilla presenta una serie de números, en base sexagesimal, marcados a punzón que son cálculos de raíces cuadradas, o, más exactamente, los datos numéricos que están inscritos en la tablilla serían una aproximación de  $\sqrt{2}$  con sus primeros cinco decimales<sup>216</sup>:

---

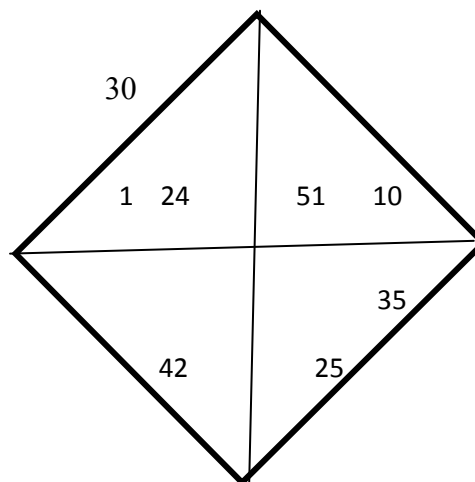
<sup>216</sup> Caratini, R. (2004) *Los matemáticos de Babilonia*. pp.162-163. Arqueología Bellaterra. Barcelona, 2004.

$$1+24/60+51/60^2+10/60^3= 1, 41421296.$$

**Figura 8<sub>a</sub>**<sup>217</sup>:



**Figura 8<sub>a</sub>:**



Señala Cheverghese a tenor de esta tablilla (a la que dedica una apartado en la obra suya que estamos citando, con el título: *Una obra maestra de los babilonios*): “Existen pruebas de que los babilonios están preparados para calcular con números

<sup>217</sup> **Figura 8<sub>a</sub>**: Tablilla cuneiforme datada entre el 1900 y 1600 a. C. Perteneciente a la Universidad de Yale. Número de catálogo: YBC 7289. Imagen: Bill Casselman; [www-math.ubc.ca](http://www-math.ubc.ca). University of British Columbia. **Figura 8<sub>b</sub>**: representación de los datos en base decimal de la tablilla YBC 7289. Realización propia.

*irracionales, en una pequeña tablilla perteneciente al Imperio Antiguo babilónico, (...). El número 30 indica la longitud del lado del cuadrado. De los otros números, el superior (si suponemos que la “coma sexagesimal” (;) ocurre entre 1 y 24 es 1; 24 51,10; que en notación decimal es (...) = 1,41421297. Para el mismo número de cifras decimales, la raíz cuadrada de 2 es 1,41421356, de modo que el cálculo babilónico es correcto hasta cinco cifras decimales. (...) La solución a este problema subraya dos importantes rasgos de las matemáticas babilónicas. En primer lugar, unos mil años antes de Pitágoras, los babilonios conocían y utilizaban el resultado que hoy lleva su nombre. (...). En segundo lugar, está la cuestión curiosa de cómo los babilonios llegaron a su notable cálculo de la raíz cuadrada de 2, un cálculo que aún estaría en uso dos mil años después de su descubrimiento cuando Tolomeo construyó su tabla de cuerdas.”<sup>218</sup>.*

Como hemos visto con suficiencia, la matemática mesopotámica desarrolló, desde muy temprano, métodos de cálculo algébrico, de tipo lineal y cuadrático, cúbicas, así como ecuaciones de grado superior. La longitud y las áreas, cantidades propias a la geometría, eran tratadas abstractamente al ser consideradas sólo como cantidades numéricas, lo cual hacía de la geometría babilónica una forma de algebra aplicada. De tal manera que al no considerar en sus cálculos la interpretación geométrica, los matemáticos mesopotámicos multiplicaban áreas por áreas, o, longitudes y áreas eran sumadas, siempre desde un planteamiento de cálculo algebraico. Desde la segunda mitad del segundo milenio a. C, el denominado “teorema de Pitágoras” era, al menos, aplicado, y de su uso queda constancia registrada, además, de hallar números enteros que satisfacían las “ternas pitagóricas” de forma habitual como partes de su “ciencia matemática”, desde los tiempos del rey Hammurabi.

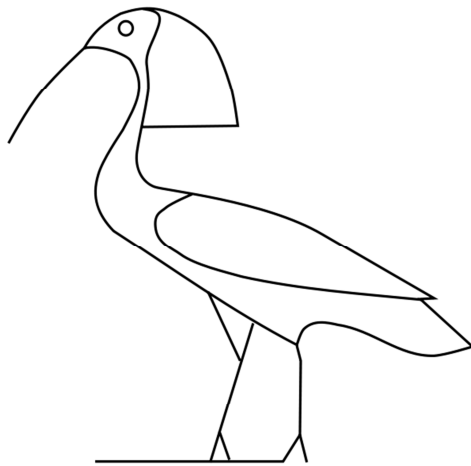
---

<sup>218</sup> Cheverghese; J. (1991) *La cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no europeas*. 4. *Los comienzos de las matemáticas escritas: Babilonia*. 4.2.2. *Una obra maestra de los babilónicos*. p. 152-154. Traducción de Jacobo Cárdenas. Pirámide. Madrid, 1996.





# EGIPTO





*“El pensamiento, tomado en su sentido más general para abarcar el arte, la filosofía, la ciencia –tomados a su vez en su acepción más general– es la búsqueda de lo invariable en un mundo en fluctuación.”*

*Mathematical Philosophy*

*C. J. Keyser.*

*“Hay también entre los egipcios una hegemonía sobre todos los elementos universales del devenir y sobre sus poderes, cuatro masculinos y cuatro femeninos, hegemonía que atribuyen al sol; y hay otra autoridad sobre toda la naturaleza del devenir, que asignan a la luna. Y dividiendo el cielo en dos, cuatro, doce o treinta y seis partes o el doble de ellas o fraccionándolo de cualquier modo, asignan a estas partes autoridades más o menos numerosas, y de nuevo, a su vez, le anteponen el Uno que le es superior. Así para los egipcios la doctrina de los principios, desde arriba hasta los seres últimos, comienza desde el Uno y hace procesión hasta la pluralidad, la multiplicidad siendo gobernada, a su vez, por el Uno y en todas partes la naturaleza indeterminada siendo dominada por un cierta medida determinada y por la causa suprema que unifica todo.”*

*Sobre los misterios egipcios. VIII, 3*

*Jámblico*

*“En la pirámide occidental se prepararon treinta almacenes de granito coloreado, llenos de toda clase de riquezas y de objetos diversos: estatuas de piedras preciosas, utensilios de hierro magnífico, armas inoxidables, cristal maleable, talismanes extraordinarios, drogas simples y compuestas, venenos mortales. En la pirámide oriental se construyeron estancias en las que estaban representados el sol y las estrellas, y donde se guardaban (...) los perfumes que se quemaban para los planetas, los libros que les concernían, el mapa de las estrellas fijas y la relación de su revolución a través del tiempo, la lista de acontecimientos de épocas pasadas, sujetos a su influencia, y el momento en que deben ser examinadas para conocer el porvenir. En fin, todo lo concerniente a Egipto, hasta el final de los tiempos. Además, se depositaron allí los pilones que contenían el agua mágica y otras cosas parecidas. (...). Sobre cada cara de las pirámides fueron representados personajes que realizaban toda clase de trabajos, colocados según su trabajo y dignidad. Estas representaciones estaban acompañadas por la descripción de los oficios, de los útiles necesarios y de cuanto les concierne. No se omitió ninguna ciencia; todas estaban allí escritas y dibujadas. Se depositaron también en la pirámide los tesoros de los planetas, lo que había sido dado a las estrellas y los tesoros de los sacerdotes; todo junto representaba sumas enormes e incalculables.”*

*Libro de la Advertencia, XL.*

*Al-Maqrizi*



## **II.I. Contexto histórico:**

### **II.I.I. El Egipto del siglo VI a.C.**

#### **II.I.I.I. Antecedentes. La Dinastía Saíta.**

El siglo en el que vivió Pitágoras de Samos fue crucial para la rancia historia egipcia. En esa centuria se darán los últimos faraones autóctonos de Egipto, antes del dominio persa sobre la tierra de Kem. La Dinastía Saíta, también mentada como Dinastía XXVI<sup>1</sup>, marca el comienzo del Periodo Tardío de Egipto; los años de dominio que abarca esta dinastía van del 672 al 525 a. C. Mas, aparte de lo anterior, en la historia de Egipto la Dinastía Saíta representa el resurgir del antiguo esplendor (renovado por estos faraones) de la civilización egipcia, aunque, tal situación en el fondo parece estar basada en una actitud fuertemente arcaizante que acabará proyectando una realidad ficticia<sup>2</sup>, carente del verdadero motor del esplendor pasado, a saber, el dinamismo. Esta dinastía comienza su verdadera proyección, encabezada por el faraón Psamético I, en el siglo VII a. C. por expulsar a las fuerzas del imperio asirio, y por apartar de la corona del Alto y Bajo Egipto a la dinastía XXV, la dinastía de los faraones negros, los faraones etíopes, la Dinastía Khusita. Este faraón se aprovecha de la decadencia del poder asirio, llegando a incursionarse en Palestina, y, estableciendo una sólida alianza con los fenicios, en

---

<sup>1</sup> Los faraones que forman dicha dinastía son: Necao I, 672-664 a. C.; Psamético I, 664-610 a. C.; Necao II, 619-595 a. C.; Psamético II, 595-589 a. C.; Apries, 589-570 a. C.; Ahmose II, 570-526 a. C.; Psamético II, 526-525 a. C.

<sup>2</sup> *“La vuelta al pasado, que los egipcios de las Dinastía XXVI se esforzaron por llevar a cabo, respondía a una gran necesidad de ideales creada por los trastornos, las guerras civiles y las invasiones extranjeras que Egipto acababa de soportar. Sería vano destacar la inutilidad de tales esfuerzos. Lo que hubiera interesado resucitar era el dinamismo de una época en plena formación. Empresa evidentemente imposible, que fue remplazada con la creación de un mundo ficticio, carente de vida. Los egipcios, más miserables que los prisioneros de Platón, sólo habrían visto pasar en el fondo de su caverna la sombra de una sombra, si en la aplicación de sus principios no hubieran dado prueba de una enorme flexibilidad, gracias a la cual pudo desarrollarse normalmente todo lo que era esencial para la vida de la nación.”* Drioton, E.; Vandier, J. (1938) *Historia de Egipto. XIII. De Psammetio I a Alejandro magno (663-322)*. e) *Las inquietudes arcaizantes*. p. 501 Editorial. Traducción de Yole De Vázquez-Preseido. Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires, 1981.

especial con la ciudad fenicia de Tiro. Señala el historiador Josep Padró: “Precisamente ahora, y gracias a la favorable coyuntura internacional, la colonización fenicia en Occidente alcanza su época de apogeo, realizada por el momento de máxima expansión de la misma siempre en busca de las fuentes de la plata y del estaño y en dura competencia con los griegos, que por estos años también lograron llegar a Tarteso, al sur de la Península Ibérica.”<sup>3</sup>. Sin embargo, hábilmente, Psamético también se relacionó con los helenos, permitiendo que se fundara, por cierto, muy cerca de la capital faraónica Sais<sup>4</sup>, en el Delta occidental egipcio, el emporio heleno de Naucratis. Podemos considerar que Psamético I (faraón que llegará a establecer un escuela de intérpretes<sup>5</sup>) abre Egipto a los extranjeros, cosa que no era propia de los faraones ni del pueblo egipcio, propensos, por tradición e historia, más a la xenofobia y la autarquía que al internacionalismo y al aperturismo; con el tiempo volverán a darse graves crisis xenófobas en Egipto, precisamente, motivadas por esta nueva política internacional basada en el

---

<sup>3</sup> Padró, J. (1996) *Historia del Egipto Faraónico*. 20. *El Periodo Saíta*. p.324. Alianza. Madrid, 2006.

<sup>4</sup> La ciudad de Sais, capital principal del Egipto de la Dinastía Saíta y de la breve Dinastía XXIV, 732-720 a. C., tiene una crucial importancia en el relato platónico-solónico de la Atlántida. Ciudad hermanada, según el relato, con la prístina Atenas. La diosa venerada en Sais es Neith, que resulta ser la Atenea helena. Ahora bien, dentro de las actitudes arcaizantes de las Dinastía Saíta, en lo que a religión se refiere, se vuelve a adorar a antiguas deidades como Neith: a este respecto, señalan Drioton y Vandier: “*En religión, el gusto por el arcaísmo se manifiesta por la vuelta a las antiguas divinidades nacionales, en particular a Ptah y Neith (...)*”; cabe preguntarse si cierto eco de esta actitud arcaizante de la Dinastía Saíta, en lo que se refiere al culto a Neith, así como a la exaltación de la antigüedad egipcia, halla reverberación en el texto platónico. De hecho, en la presentación del relato de Solón que Critias va a narrar, se hace mención, aparentemente, sin venir a cuento, a uno de los faraones de la Dinastía Saíta, dice el texto platónico. “*En Egipto, comenzó Critias, “donde la corriente del Nilo se divide en dos en el extremo inferior del Delta, hay una región llamada Saítica, cuya ciudad más importante es Sais -de donde, por cierto, también era el rey Amasis-, (...)*”. Si Solón estuvo en Sais, estuvo, precisamente, bajo el dominio de la Dinastía Saíta (en el reinado de Amasis, como demuestran unas palabras de Heródoto por las que se vincula a Solón con Amasis; Cfr. Heródoto, II, 177) y su impulso cultural arcaizante. Sin embargo, a pesar de la concepción arcaizante del Dinastía Saíta, tanto la ciudad de Sais, cuyos primeros asentamientos datan del 3500 a. C., como la adoración a Neith son antiquísimos, pues se remontan a la Época Tinita. Drioton, E.; Vandier, J. (1938) *Historia de Egipto*. XIII. *De Psammetio I a Alejandro magno (663-322)*. c) *Las actitudes arcaizantes*. p. 501. Editorial. Traducción de Yole De Vázquez-Preseido. Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires, 1981. Platón, *Timeo*, 21e. Traducción de M<sup>a</sup> Ángeles Durán. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>5</sup> Cfr. Heródoto, II, 154.

comercio con extranjeros<sup>6</sup>. Aparte de Naucratis, se fundará otra colonia helena, en este caso, de ascendencia doria, Cirene. Con el tiempo esta colonia helena generará una gran crisis en Egipto.

Necao II<sup>7</sup>, del 610 al 595 a. C., sucederá a su padre. Con este faraón Egipto ocupará toda Palestina y toda Siria. Llegando a fijar los límites de la frontera septentrional egipcia en las riberas del Éufrates, confines territoriales sólo igualados por la pretérita Dinastía XVIII, 1500-1295 a. C. Sin embargo, el reciente poder de medos y babilonios no veía con buenos ojos que Egipto controlara Siria y Palestina, pues, al fin y al cabo, los ejércitos que derrotaron a los asirios fueron los mesopotámicos y no los faraónicos. Así que el hijo del rey Nabopolosar encabezó a

---

<sup>6</sup> “Los comerciantes griegos no tardaron en seguir a los mercenarios. Instalaron colonias griegas en primer lugar en las diferentes ciudades del Delta, especialmente en las ciudades con guarnición. Más tarde se los encuentra en el Alto Egipto, adonde probablemente habían seguido a los soldados griegos. Sobre la costa tenía lugar un intenso tráfico entre Grecia y Egipto. No cabe duda alguna de que los extranjeros se enriquecieron rápidamente, lo que creó un nuevo motivo de descontento entre los nacionales. Durante la crisis de xenofobia que siguió al advenimiento de Amasis, el rey creyó conveniente concentrar, en el año 565, todo el comercio griego de Egipto en Naucratis, (...)”. Drioton, E.; Vandier, J. (1938) *Historia de Egipto*. XIII. De Psammetio I a Alejandro magno (663-322). c) *Los reyes saítas y los griegos*. p. 497. Editorial. Traducción de Yole De Vázquez-Prasedo. Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires, 1981.

<sup>7</sup> Este faraón, sin duda, tenía una estrategia geopolítica ambiciosa, y, verdaderamente, digna de consideración. Pero no pudo ser consolidada por culpa del creciente poder mesopotámico. Los planes de Necao II, en caso de haber fructificado, hubieran representado para Egipto la estabilización de nuevas rutas comerciales marítimas alrededor de todo el continente africano, así como, mediante obras de ingeniería, abrir una vía navegable entre el Mar Rojo y el río Nilo. “Se abrió así un período excepcional para la historia de Egipto, desgraciadamente demasiado breve. Así, debió ser en estos años cuando una flota fenicia dio por primera vez la vuelta a África, por orden de Necao, Este periplo de África, realizado bajo pabellón egipcio, se inició en el Mar Rojo y concluyó en el Mediterráneo tras cruzar las Columnas de Hércules después de tres años de navegación, (...) Con toda probabilidad esta hazaña de los navegantes fenicios tenía sobre todo objetivos comerciales, tales como la búsqueda de nuevas rutas de navegación. También fue en este momento cuando Necao II decidió iniciar la construcción – o tal vez reconstrucción- de un canal navegable que debía unir el Nilo con el Mar Rojo a través de Wadi Tumilat. La importancia de este canal, el más lejano precedente del moderno canal de Suez, habría sido excepcional para el comercio si se hubiese podido concluir su ejecución. Desgraciadamente, ésta hubo de ser abandonada precipitadamente antes de terminar, debido a la repentina aparición de la nueva amenaza babilónica.”. Padró, J. (1996) *Historia del Egipto Faraónico*. 20. *El Periodo Saíta*. p.326. Alianza. Madrid, 2006. Es significativo, además, qué es lo que hizo parar las obras del canal de Wadi Tumilat -canal inacabado que costó en vidas humanas ciento veinte mil almas- ; al respecto, señala Heródoto: “Ciento veinte mil hombres perecieron en el reinado de Neco en la excavación del canal, aunque este rey lo dejó a medio abrir, por haberle detenido un oráculo, diciéndole que se daba prisa para ahorrar fatiga al bárbaro, es decir, extranjero (...)”. Algo de cierto había en tal oráculo, pues el Aqueménida Darío, años después de Necao II, acabaría y disfrutaría de tal obra. Heródoto, *Los nueve libros de la Historia*, II, 158. Traducción P. Bartolomé Pou. Edaf. Madrid, 1972.

las fuerzas babilónicas y medas contra el poder egipcio establecido en Palestina y en Siria. Nabucodonosor derrotó a los egipcios en Karkemish; dicha derrota fue tan apabullante que Neco II y las huestes que le quedaban tuvieron que abandonar Palestina precipitadamente. El desastre egipcio podría haber sido peor, esto es, que Egipto fuera invadido por los babilonios, si un golpe de suerte no hubiera favorecido al faraón. Nabucodonosor tuvo que retornar a Babilonia rápidamente, pues, su padre el rey Nabopolosar había muerto, y el campeón de Karkemish, para tomar posesión del trono, tuvo que abandonar el hostigamiento a los egipcios. No obstante, la frontera asiática egipcia había vuelto a retroceder inexorablemente. Testifica el segundo libro de los *Reyes*: “*Y nunca más el rey de Egipto salió de su tierra; porque el rey de Babilonia le tomó todo lo que era suyo desde el río de Egipto hasta el río Éufrates.*”<sup>8</sup>.

Neco II fue sucedido por Psamético II, 595-589 a. C. El periodo de reinado de este faraón es un tanto oscuro. Pero parece que su mayor preocupación fue afianzar las fronteras del sur de Egipto, en tanto las del este ya estaban perdidas del todo. La campaña etíope de este faraón fue acaudillada por el general Potasimto, a la cabeza de un vasto ejército formado por fuerzas mercenarias, en las que se reclutaban soldados judíos, fenicios y griegos, de éstos, mayoritariamente, carios, jonios y rodios, y, por el general Amasis, el cual mandaba el grueso del ejército de sangre egipcia, y, con el tiempo, faraón de Egipto. La campaña etiópica, 592 a. C., fue un éxito rotundo, y supuso, por encima del botín de guerra, el fin de la amenaza khusita y su familia real sobre la doble corona egipcia. El reinado de este faraón no sobrepasó los seis años.

---

<sup>8</sup> 2 Reyes, 24: 7. Reina-Valera, 1960.



Ya pasados pocos años desde el comienzo del siglo VI a. C., reinará en Egipto Apries, 585-568 a. C. Con este faraón, con las fronteras del sur afianzadas por su padre, Egipto vuelve de nuevo su mirada al Próximo Oriente, volviendo a ocupar Palestina y Sidón. Pero el Imperio Babilónico, enseñoreado esta vez por Nabucodonosor II, reaccionó rápido. Aunque los egipcios intentaron plantar cara a las fuerzas babilónicas, el desastre fue inevitable. Jerusalén fue destruida, y se dieron grandes deportaciones de población palestina a las tierras de Mesopotamia. Sin embargo, los problemas para los egipcios y para su faraón Apries no acababan ahí; la caída de Tiro y la expansión de la colonia griega de Cirene por tierras libias, son dos graves crisis que afectarían al futuro de Egipto. La ciudad más importante de los fenicios Tiro, principal para los intereses egipcios, es sometida a un asedio de trece años. Señala al respecto de esta crisis el historiador Padró: *“Quedaba sólo, frente a Nabucodonosor II, la plaza de Tiro: la ciudad, amparada en su privilegiada situación insular y sostenida por la flota egipcia, resistió un sitio de 13 años, el más largo de la Historia. El esfuerzo inquebrantable de Apries, durante estos 13 largos años, demuestra lo importante que era para Egipto preservar la independencia de la metrópolis fenicia, su principal proveedora de materias primas tan importantes como la plata y el bronce. No obstante, la resistencia fue inútil (...) La caída de Tiro a manos de los babilonios puso punto final a la independencia fenicia, al esplendor y desarrollo de su colonización de Occidente, y a sus privilegiadas relaciones comerciales con Egipto.”*<sup>9</sup>.

Perdida la joya fenicia, ahora la frontera occidental egipcia peligra. La colonia doria de Cirene y sus intereses se expandían por el territorio e independencia de los libios. Apries, aliándose con el rey libio Adikran, tuvo que enfrentarse militarmente

---

<sup>9</sup> Padró, J. (1996) *Historia del Egipto Faraónico. 20. El Periodo Saíta.* p.328. Alianza. Madrid, 2006.

contra los griegos de Cirene; ahora bien, se vio en una difícil tesitura el faraón, pues no consideró oportuno enfrentar a sus mercenarios griegos contra los griegos cirenaicos, así dispuso sus tropas sólo con fuerzas autóctonas. Este ejército libio-egipcio fue masacrado por los cirenaicos, y aquellos soldados que no sucumbieron en la guerra, tuvieron que vérselas con una huida terrible a través del desierto. Inesperadamente, una nueva y difícil coyuntura, consecuencia de esta derrota en los límites occidentales de Egipto, se sumó a tal nefasto estado de circunstancias, a saber, la furibunda reacción xenófoba del pueblo egipcio contra su faraón y contra los extranjeros. El pueblo egipcio consideraba que Apries había llevado a la muerte al ejército egipcio, preservando así a los mercenarios griegos, aun a pesar de que la dificultad que significaba la campaña militar contra Cirene implicaba por sí misma el uso de todas las fuerzas del faraón. Apries acabó muriendo, estrangulado por la enfervorizada turba egipcia (pero, eso sí, enterrado con toda la pompa propia a un faraón); el popular general Amasis, el héroe de la campaña etiópica, se erigió en el líder de las protestas xenófobas egipcias. Amasis se convirtió en el faraón Amosis II, 570-526 a. C., sin tener vínculo familiar alguno con el reciente faraón muerto Apries. Curiosamente, la ligazón que este faraón fomentó con los griegos fue la más alta de toda la historia de Egipto; Amasis<sup>10</sup> fue un faraón filoheleno. Si Pitágoras de Samos visitó Egipto, lo tuvo que hacer en el tiempo en que este faraón reinó en Egipto. Este faraón que no era de ascendencia noble, en cambio, llegó a ser uno de los faraones más populares entre los suyos. Reinó durante 44 años; le sucedió su hijo Psamético III, el último de los faraones de la Dinastía Saíta, reinando durante sólo seis meses, y que acabó entrando encadenado en Susa bajo el poder del Aqueménida Cambises II. El rey persa supo que, en el momento en el que

---

<sup>10</sup> La manera correcta de referirse a este faraón es “Amosis”, pero la forma “Amasis” se ha estandarizado debido a la forma como Heródoto nombra al faraón.

el viejo y gran faraón Amosis II muriera, Egipto sería suyo; así fue, en sólo seis meses.

### **II.I.I.II. Amasis. El faraón xenófobo, pero filoheleno.**

Como hemos resaltado, el general Amasis auspiciado al más alto poder entre los egipcios por su pasado heroico y su reivindicación nacionalista, fomentará su auge en su actitud xenófoba<sup>11</sup>, mas, a pesar de ello, el padre de la Historia define a este faraón como: “(...) *sincero amigo de los griegos, (...)*”<sup>12</sup>. Lo primero que hace el “xenófobo” Amasis es casarse con una griega, con la princesa cirenaica Ladice<sup>13</sup>; sin ejércitos por medio, consiguió así sofocar la crisis cirenaica en la frontera occidental. Por otra parte, para arreglar la agitación civil de las revueltas xenófobas de los autóctonos, eso sí, sin clausurar el aperturismo comercial de Egipto a los helenos, modificará la estructuración heredada de Apries en lo que atañe a la distribución de los comerciantes y mercenarios griegos en La Tierra de Kem. Así, para mejor segregar a los nativos de los extranjeros helenos, Naucratis se convertirá en el foco absoluto y único de todo el comercio griego en Egipto; los mercenarios griegos se convirtieron en su ejército personal. Además, fomentó una cultura basada en una mirada retrospectiva al glorioso e idealizado pasado, acorde con la

---

<sup>11</sup> Es indudable que la actitud arcaizante de la Dinastía Saíta implica un fuerte talante nacionalista. Ahora bien, una visión de conjunto de esta situación parece indicar que tal posición reivindicativa de lo nacional era algo parcial. “*Se ha solido decir que la política de Psamético I, como la de sus sucesores, fue una política nacional, inspirada en los viejos reyes del Imperio Nuevo y, especialmente, los del Imperio Medio. (...) esa política era nacional sólo parcialmente: en primer lugar la nueva dinastía era de origen extranjero; además, se había valido de mercenarios griegos para llegar al poder; por último, durante todo el tiempo que dominó Egipto, no cesó jamás de favorecer a los extranjeros, particularmente a los griegos. Era nacional en cuanto que, al restablecer la autoridad en el país y al favorecer el comercio (incluso si ese comercio estaba en manos de extranjeros), devolvió a Egipto un poco de su antigua grandeza y permitió enriquecerse a los habitantes, quienes hallaron un relativo bienestar en la prosperidad. Fue nacional también en el deseo, siempre puesto de manifiesto, de reconciliarse, por lo menos exteriormente, con las antiguas tradiciones. Esta inquietud arcaizante, que se ha tomado como el rasgo característico de la nueva dinastía, se encuentra especialmente en las formas exteriores de la religión, en el arte y en la literatura.*” Drioton, E.; Vandier, J. (1938) *Historia de Egipto. XIII. De Psammetio I a Alejandro magno (663-322)*. c) *Los reyes saítas y los griegos*. p. 496. Traducción de Yole De Vázquez-Prebedo. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires, 1981.

<sup>12</sup> Heródoto II, 178.

<sup>13</sup> *Ibid.*. II, 181.

política cultural y religiosa de sus antecesores saítas<sup>14</sup>. Por otra parte, Amasis intentó buscar una solución a la gravosa pérdida de la ciudad fenicia de Tiro. Así, el faraón buscó un nuevo lugar que fuera un enclave puente, como Tiro lo fue, para las rutas navales comerciales entre Egipto y el Mediterráneo. Para ello, Amasis realizará una acción sin precedentes en la historia egipcia, a saber, apoderarse de la isla de Chipre, hecho que acaeció en el 565 a. C.

No obstante, parte del reinado de Amasis<sup>15</sup> tuvo que enfrentarse al creciente poder Aqueménida, que comenzaba a despuntar con Ciro II, el cual se había sublevado, satisfactoriamente, contra su señor medo Astiages. En aras de intentar mantener el poder egipcio lo más intacto posible ante la ascendencia persa, Amasis se coaligó con otros reyes de otros pueblos. Así, se alió con Creso de Lidia, y con los dorios de Lacedemonia, además de aliarse con el rey del imperio Neobabilonio Nabonido, con el objetivo común de frenar el creciente auge Aqueménida. Pero Ciro resultó vencedor. El Gran Sha persa se apoderó de la capital de Lidia Sardes, haciendo cautivo al rey Creso, esto fue en el 546 a. C. Sin detenerse en esta acción audaz, Ciro, a su paso por el Mediterráneo, tomará ciudades helenas jónicas y de las islas del Egeo. Así, la costa egea del Asia Menor, ahora, será persa. Después de esto, le tocó el turno al otro aliado de Amasis; Ciro tomó Babilonia, acabando con el imperio Neobabilónico y con su rey Nabónido, corría el año 539 a. C. Todos los aliados de Amasis fueron cayendo uno a uno bajo el imparable poder persa.

Ante esta tesitura, el faraón tuvo que buscar nuevas alianzas y nuevas estrategias. Será esta vez el tirano samio Polícrates, coetáneo de Pitágoras, el que se

---

<sup>14</sup> “Amasis, al igual que todos sus predecesores del Período Saíta, fue un gran protector de la cultura, la cual se caracteriza por un constante esfuerzo de retorno a los orígenes, que dio a la cultura un marcado carácter arcaizante.”. Padró, J. (1996) *Historia del Egipto Faraónico*. 20. *El Período Saíta*. p.328. Alianza. Madrid, 2006.

<sup>15</sup> Al principio de su reinado Amasis sufrió el ataque del Imperio Neobabilonio por medio de Nabucodonosor II. Pero el peligro del poder babilónico no se centró en Egipto, ni tuvo consecuencias duraderas sobre este país.

aliará con el viejo faraón, al sentirse también amenazado por el poder persa. La nueva estrategia de Amosis II pasaba por una defensa de tipo naval, favorecida, a su vez, por las defensas naturales occidentales de Egipto, el desierto del Sinaí. Esto quiere decir que mientras los egipcios y sus aliados controlaran el mar, al persa no le quedaría más remedio, en caso de pretender invadir Egipto, que adentrarse por la península del Sinaí y su desértica costa septentrional; árido territorio de paso que hace que un ejército en avanzada, o en retirada, sea del todo vulnerable. Así, controlando la estratégica isla de Chipre, al este del Mediterráneo, y, con su aliado samio en el Egeo<sup>16</sup>, cerca de los dominios persas en Jonia, el poder naval egipcio estaba estratégicamente bien situado.

Obviamente, esta plan naval supuso que la industria naval egipcia creará una gran flota, e, incluso, fomentó monetariamente (sólo el mantener la armada de Polícrates costaba al faraón del orden de una ocho toneladas de plata al año) que la flota samia aumentara en número de fuerzas; esta flota samia contaba con unas cien naves movidas por cincuenta remeros cada una. Sin embargo, este plan de Amasis presentaba cierta debilidad, a saber, la dependencia absoluta de Polícrates por parte de Egipto. Amasis, ya mayor, pudo aguantar todo su reinado sin ser invadido por los persas, pero, a su muerte en el 525 a. C., Polícrates romperá su fidelidad a los egipcios, y, el mismo jefe de la propia armada egipcia se pasará también al poder persa. El hijo de Amasis en pocos meses sucumbió al poder persa, pasando Egipto a formar parte de las satrapías persas, y a ser gobernado por la Dinastía XXVII, la dinastía de la primera dominación persa. De estos hechos podemos pensar que el

---

<sup>16</sup> “(...) las ciudades griegas de Asia Menor cayeron bajo el dominio persa entre 546 y 540 a consecuencia de la victoria de Ciro sobre Creso. Únicamente Samos mantuvo su independencia durante cerca de un cuarto de siglo, bajo Polícrates, para correr la misma suerte que el resto hacia el 518 ó 516.” Will, E. (1972) *El mundo griego y el Oriente*. Tomo I. *El siglo V (510-403)* III. *El mundo griego (excepto occidente) en vísperas de la Guerras Médicas*. 1. *Los griegos del Asia bajo la dominación persa* pp.50-51. Traducción de F. J. Fernández Nieto. Akal. Madrid, 1997.

plan de Cambises II pasaba por adueñarse de la flota egipcia, propia y aliada, previo a toda invasión militar de Egipto, además, para este fin, esperó la muerte del viejo faraón Amasis, el antiguo héroe de la campaña etiópica.

Merece recordarse que, según recoge Heródoto, el odio que sentía Cambises contra el viejo faraón Amosis II traspasó los umbrales de la muerte. Tras conquistar Egipto y derrocar al hijo de Amasis Psamético III, Cambises entró en la capital Sais ultrajando el cadáver de Amosis II. Esta historia tiene relevancia a tenor de nuestros estudios anteriores sobre la veneración al fuego zoroástrica, y sobre los ritos funerarios persas; narra el de Halicarnaso: *“De Menfis partió Cambises para Sais con ánimo resuelto de hacer lo siguiente: Apenas entró en el palacio de difunto Amasis, cuando sin más dilación mandó sacar su cadáver de la sepultura, y obedecido con toda prontitud, ordena allí mismo que azoten al muerto, que le arranquen las barbas y cabellos, que le puncen con púas de hierro, y que no le ahorren ningún género de suplicio. Cansados ya los ejecutores de tanta y tan bárbara inhumanidad, a la que resistía y daba lugar el cadáver embalsamado, sin que por esto se disolviera la momia, y no satisfecho todavía Cambises, dio la orden impía y sacrílega de que el muerto fuera entregado al fuego, elemento que veneran los persas como dios.”*<sup>17</sup>. Continúa Heródoto explicando que el hecho de quemar la momia de Amosis era, de todas las terribles acciones profanadoras de Cambises, la acción más impía, pues lo era tanto para el pueblo egipcio como para el persa; dice el historiador: *“En efecto, ninguna de las dos naciones persa y egipcia tienen la costumbre de quemar a sus difuntos; la primera por la razón indicada, diciendo ellos que no es conforme a razón cebar a un dios con la carne cadavérica de un hombre; la segunda por tener creído que el fuego es un viviente animado y fiero,*

---

<sup>17</sup> Heródoto. *Los nueve libros de la historia*. II. 16. Traducción de P. Bartolomé Pou. EDAF. Madrid, 1972.

*que traga cuanto se le pone delante, y sofocado de tanto comer muere de hartura, juntamente con lo que acaba de devorar.”*<sup>18</sup>. Amasis, según Diodoro Sículo, fue uno de los mejores faraones de Egipto; señala el historiador: *“Amasis, (...) se ha transmitido que fue inteligente en extremo, equitativo y justo de carácter; a causa de lo cual, los egipcios le otorgaron también el gobierno, aun no siendo de linaje real. (...)”*<sup>19</sup>.

## **II.I.II. La civilización egipcia. Una visión general.**

### **II.I.II.I El problema de la heredad cultural egipcia en el mundo griego.**

Dice el historiador de la ciencia Wightman, citado por Guthrie, sobre la “ciencia” egipcia: *“Negar el título de hombres de ciencia a esos ingeniosos artífices que crearon la técnica de la multiplicación y la división, que sólo erraron en una pulgada en las líneas de la base de 755<sup>3/4</sup> pies de la Gran Pirámide, que descubrieron cómo señalar el paso de las estaciones, tomando como unidad el lapso de tiempo entre dos salidas heliacas de la estrella de Sirio, sería limitar el significado del término más allá de lo que, en esta época industrial, consentiríamos en hacer”*<sup>20</sup>. Por otra parte, el Estagirita nos dice lo siguiente: *“(...) las artes matemáticas nacieron en Egipto (...)”*<sup>21</sup>. A su vez, vamos a repetir lo que nos dice, cien años antes de Aristóteles, otro griego a tenor de los egipcios y de los babilónicos y su influencia sobre los helenos: *“Nacida (...) en Egipto la geometría, creo pasaría después a Grecia, conjetura que no es extraña, pues que los griegos aprendieron de los babilonios el reloj, el gnomon y el repartimiento civil de las*

---

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Diodoro Sículo, *Biblioteca histórica*, I, 95, 1. Traducción de Francisco Parreu Alasà. Gredos, Madrid, 2001.

<sup>20</sup> Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos. Pitágoras y los Pitagóricos. Los comienzos de la filosofía en Grecia*. p. 43 y nota 7. Versión española de Alberto Medina González. Gredos, Madrid, 2004.

<sup>21</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 981 b 23. Traducción de María Luisa Alía Alberca. Alianza. Madrid, 2010.

*doce horas del día.*”<sup>22</sup>. Y, sin citarlo, recordando el consejo de Platón en *Leyes*<sup>23</sup> a los griegos sobre la necesidad de imitar la enseñanza básica egipcia en matemáticas, sin duda, podemos decir, decididamente, que los egipcios fueron algo más que un modelo para los helenos. Y no sólo en lo que a matemática o geometría se refiere.

Heródoto nos dice cosas verdaderamente sustanciales a este respecto. Una de las cosas más significativa que se desprende de ciertos comentarios del de Halicarnaso, es que algunos pueblos entre los griegos, en concreto, los del Peloponeso, serían fruto de ciertas remotas colonizaciones egipcias en tierra helena. Así, los dorios y sus reyes heraclidas, las dinastías Agiadas y la Euripóntidas, por ejemplo, según el relato del Padre de la Historia, serían de ascendencia egipcia. Este hecho Heródoto lo insinúa sin profundizar en ello; el motivo para obrar así tampoco tiene desperdicio. Según nos explica Heródoto, ya existía quién había tratado de esos asuntos, mientras que él pretendía, por aportar algo nuevo al asunto, tratar sobre lo que aquéllos no trataron. Dice el historiador: “(...) *son oriundos de Egipto los primeros príncipes ascendientes de los reyes dorios. (...) Mas baste lo dicho sobre este punto, que no quiero expresar aquí cómo siendo egipcios, ni por qué medios y proezas, llegaron a ser reyes de los dorios, pues otros lo han referido primero, y yo quiero solamente decir lo que otros no dijeron.*”<sup>24</sup>.

¿Significa esto que en el siglo V. a. C. era parte aceptada en el acervo cultural tradicional heleno que la Hélade en tiempos pre-arcaicos fue colonizada por egipcios? Esta pregunta fue planteada y respondida afirmativamente, cosa que generó una gran controversia entre el mundo académico, por el académico

---

<sup>22</sup> Heródoto. *Los nueve libros de la historia*. II. 109. Traducción de P. Bartolomé Pou. EDAF. Madrid, 1972.

<sup>23</sup> Cfr. *Leyes* 819a-820b.

<sup>24</sup> Heródoto, *Los nueve libros de la historia*. VI. 53-55. Traducción de P. Bartolomé Pou. EDAF. Madrid, 1972.



estadounidense Martin Bernal, en su impactante obra: *“Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization”*, publicada en 1987. De ella, y a tenor de la cuestión planteada anteriormente, citamos las siguientes palabras de Bernal: *“(…) en el siglo V a.C. casi todo el mundo creía que Grecia había sido colonizada por Egipto a comienzos de la Edad Heroica. (...) la idea de Heródoto acerca de los asentamientos egipcios y fenicios era la convencional no sólo en sus tiempos, sino también durante las épocas arcaica, clásica y durante toda la Antigüedad tardía.”*<sup>25</sup>.

En resumidas cuentas, Bernal argumenta en su obra que en los mitos de los helenos sobre sus propios orígenes, así como en otras expresiones culturales, caso de la Tragedia ática, el relato histórico, la filosofía, la política, etc., se hallan pruebas decisivas que muestran, no sólo la contribución de Egipto (también, según Bernal, de los fenicios) en el desarrollo civilizador griego, sino que además encuentra elementos fundacionales entre ambos pueblos, debido a las colonizaciones egipcias por tierras helenas en tiempos de la denominada “Edad heroica”. Esta tesis de Bernal, además, busca y presenta registros lingüísticos y evidencias arqueológicas que la avalen. Para Bernal, esta verdad: que las bases civilizadoras de Grecia, y, por ende, de Occidente, estaban fundamentadas en las antiguas tradiciones civilizadoras africana y asiática, era un modelo de pensamiento aceptado desde la época Arcaica helena hasta la Antigüedad tardía; a esta forma de concepción del pasado heleno el académico norteamericano la denomina bajo el apelativo general de: “modelo antiguo”. Así, este modelo fue aceptado desde la antigüedad hasta principios del siglo XIX. Según Martin Bernal, desde ese momento el modelo antiguo es substituido por el “modelo ario”; este arquetipo de

---

<sup>25</sup> Bernal, M. (1987) *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. 1. El modelo antiguo en la Antigüedad. p. 91. Traducción de Teófilo de Lozoya. Crítica. Barcelona, 1993.

pensamiento defiende que la civilización helena es fruto exclusivamente en sus orígenes de la herencia indoeuropea. Este modelo ario tendría dos vertientes, una, el modelo ario moderado, por el que se aceptaría cierta influencia fenicia, pero en absoluto la egipcia, y, la otra, el modelo ario radical, de clara tendencia eurocéntrica, dicha vertiente no aceptaría, obviamente, ningún influjo asiático o africano de ninguna clase. La tesis y argumentos de Bernal acaban confluyendo en la necesidad de proponer un tercer modelo de pensamiento que sustituya al modelo ario, a este nuevo modelo se le denominará: “modelo antiguo revisado”; por este modelo se aceptaría la fundamental influencia del mundo egipcio y del fenicio en los orígenes del mundo heleno, así como, por supuesto, las colonizaciones de aquéllos sobre aquél. Por este modelo antiguo revisado, la civilización occidental estaría auspiciada en sus inicios por la heredad indoeuropea y por la heredad afroasiática.

Ni que decir tiene, aunque ya se ha mencionado, que la propuesta de Bernal acarreó fuertes controversias y disputas en la comunidad científica; la cual, de manera generalizada, y al principio de la recepción de las tesis del académico estadounidense, fue tratada con desdén y con cierto aire de superioridad por parte de la moderna filología clásica, así como por parte de los historiadores de la Antigüedad. Para los intereses de nuestro estudio, vamos a dejar de lado la cuestión del modelo ario, en sus dos vertientes, y todo la problemática, indiferencias y prejuicios que tales temas suscitan; vamos a centrarnos, someramente, en los testimonios sobre Egipto en el modelo antiguo, y, no en todos.

Comencemos por Heródoto. Los egipcios, en el imaginario colectivo de los griegos, eran considerados como el pueblo más antiguo sobre la faz terrestre; el de

Halicarnaso lo expresa así<sup>26</sup>. Por otra parte, Heródoto deja constancia de que varios, antiguos e importantes asentamientos y festividades religiosas, caso del santuario de Atenea en Lindos, fueron fundados por las hijas<sup>27</sup> del mítico, y africano, Dánao<sup>28</sup>, a ellas también se les achaca la introducción del rito de la helena fiesta de las Tesmoforias<sup>29</sup>. Merece en este punto hacer cierta observación, a modo de digresión. Bernal, como hemos señalado anteriormente, considera esencial la colonización egipcia entre los helenos, como si ésta, si es que lo fue, fuera la única posibilidad de contacto entre el pueblo africano y el europeo; toda su tesis comienza considerando la colonización. Descuida, pensamos, el académico Bernal otra posibilidad, añadida, pero no por eso excluyente, a saber: ¿y si el mar Egeo fue parte de los dominios egipcios, al menos, desde la perspectiva de los egipcios<sup>30</sup>, en

---

<sup>26</sup> Cfr. Heródoto, II, 15.

<sup>27</sup> *Ibid.* II, 182.

<sup>28</sup> En el modelo antiguo, que postula Bernal, es muy importante tener siempre en cuenta que la representación mítica del pueblo egipcio entre los helenos está configurada por el héroe Dánao. Señala Bernal: “Según la tradición griega, Dánao era egipcio o sirio, pero en cualquier caso llegó a Grecia procedente de Egipto después de sostener duras luchas con su hermano gemelo Egipto - cuyos orígenes resultan evidentes-, o en el transcurso de la misma. (...) Por otra parte, si a este hecho unimos los testimonios arqueológicos de Creta, los datos encajarían perfectamente situando al acontecimiento a finales del siglo XVIII a. C.; (...)”. Bernal, M. (1987) *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. 1. El modelo antiguo en la Antigüedad. p. 91. Traducción de Teófilo de Lozoya. Crítica. Barcelona, 1993.

<sup>29</sup> De lo poco que sabemos de los ritos celebrados en las Tesmoforias, ciertamente, existe cierto dato que nos hace pensar en un origen preolímpico, además de resaltar lo arcaico, de esta antigua liturgia. Se trata de la adoración de la diosa Caligenia, sin parangón en el panteón olímpico; esta diosa, “La de hermoso nacimiento”, era celebrada en el tercer día de la fiesta. Fiesta de enfatizado talante femenino, que fomentaba la solidaridad entre las mujeres. Cfr. Heródoto, II, 171.

<sup>30</sup> Esta perspectiva egipcia sobre su colonización de Grecia, y de otras partes del mundo habitado la recoge muy claramente Diodoro Sículo; señala el historiador del siglo I a. C.: “Los egipcios afirman también que, (...), se diseminaron muchísimas colonias desde Egipto por todo el mundo habitado. A Babilonia, condujo a los colonos Belo, (...); éste, asentado junto al río Éufrates, creó sin impuestos y libres de toda contribución, igual que los de Egipto, el cuerpo de sacerdotes que los babilonios llaman “caldeos”, y éstos realizan las observaciones de los astros imitando a los sacerdotes y naturalistas egipcios, también astrólogos. Dicen, además, que Dánao y sus acompañantes, que emigraron igualmente de allí, fundaron Argos, casi la ciudad más antigua de los griegos; y el pueblo de los colcos en el Ponto y el de los Judíos entre Arabia y Siria, lo fundaron algunos emigrados suyos. Dicen, además, que los atenienses son colonos de los saítas de Egipto e intentan aportar pruebas de esa colonización: sólo entre los griegos, se llama a la ciudad “ásty”, denominación tomada del “ásty” de entre ellos. También su política ha tenido la misma organización y división que la de los egipcios, distribuida en tres clases: la primera clase también llamada de los Eupátridas, que eran los más instruidos en educación y los dignos del mayor honor, igual que los sacerdotes en Egipto; el segundo orden lo constituía el de los terratenientes, obligados a procurarse armas ya a luchar por la ciudad, como los denominados “agricultores” en Egipto, y que suministran a los combatientes; y, como última clase, se contaba la de los artesanos,

algún momento del segundo milenio? Esto es del todo demostrable. Precisamente, dentro de la franja temporal en la que sitúa Bernal la posible llegada de Dánao a Grecia<sup>31</sup>, la época del comienzo del imperio hicsos<sup>32</sup>, podemos hallar como los egipcios, por el 1550 a. C., se enseñoreaban de ser señores del Egeo, como denota cierta Estela del Imperio Nuevo, catalogada con el número 34001 en el catálogo del Museo del Cairo<sup>33</sup>. De hecho, la relación entre egipcios y los pueblos del Egeo es harto antigua, y su relación fue parte importante del surgir de la civilización occidental; señala al respecto la historiadora M<sup>a</sup> Soledad Milán Quiñones De León: *“Tanto Egipto como Creta son áreas geográficas diferentes que albergan culturas complejas en continuo cambio bajo la influencia de fuerzas contradictorias que*

---

*encargados de los oficios manuales, que tributan los servicios más imprescindibles, haciendo lo mismo ese orden entre los egipcios. Han sido, además, egipcios algunos gobernantes entre los atenienses: (...) Erecteo, gracias a su parentesco, llevó gran cantidad de trigo de Egipto a Atenas; a cambio de lo cual, las gentes favorecidas pusieron como rey a su benefactor. Y éste, tras tomar en poder, introdujo los ritos de Deméter en Eleusis e hizo los misterios importando desde Egipto la costumbre sobre eso. (...). En general, los egipcios afirman que sus antepasados enviaron muchísimas colonias hacia muchas partes del mundo habitado por la superioridad de quienes reinaron entre ellos y por el exceso de población; (...).”* Diodoro Sículo, Biblioteca histórica, I, 28-29. Traducción Francisco Parreu Alasà. Gredos. Madrid, 2001.

<sup>31</sup> *“(…) me gustaría (…) situar la llegada de Dánao a Grecia prácticamente a comienzos de la época de los hicsos, aproximadamente en 1720 a .C., no casi al término de la misma –en 1575 o después-, como la situaban las cronologías antiguas.”* Bernal, M. (1987) *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. Introducción.* p. 45. Traducción de Teófilo de Lozoya. Crítica. Barcelona, 1993.

<sup>32</sup> *“Los reyes hicsos más importantes constituyeron una dinastía, conocida como la de los Grandes Hicsos, que es la Dinastía XV de Manetón: estuvo formada por seis reyes que gobernaron un total de 108 años, según el Papiro de Turín, aproximadamente del 1644 al 1537. (...) Los reyes y jefes hicsos llevaron en su mayoría nombres típicamente semitas, y en particular cananeos, tales como Anat-her o Jacob-her. Sólo en un momento avanzado algunos de ellos adoptaron nombre egipcios, como Apofis. Las fuentes egipcias, por otro lado, han conservado el recuerdo de que los hicsos poseían un armamento más potente que el egipcio. Más concretamente, fueron los hicsos quienes introdujeron en Egipto nuevas armas terriblemente eficaces, tales como el carro de combate y el caballo, las cuales sin duda favorecieron al principio su dominación. No obstante, pronto aprenderían los egipcios a manejarlas, de modo que estas mismas armas acabarían por volverse contra los mismos cananeos. (...) El primer rey hicsos bien conocido es el sucesor de Jacob-her, llamado Jyan, nombre que podría no ser otro que Juan. Monumentos a nombre de Jyan se han encontrado no sólo en el Alto y Bajo Egipto, así como en Palestina, sino también en Creta -en Cnosos-, Anatolia -en Hattusa- y en Mesopotamia -en Bagdad-. De todo ello se deduce que Jyan debió ser un poderoso monarca, en el cénit del poder hicsos, que poseía una amplia red de relaciones comerciales internacionales, lo cual desmiente la visión tradicional que se tenía al respecto, encajando por el contrario (...) con la posible presencia incluso de una colonia minoica -cretense- en la misma Avaris.”* Padró, J. (1996) *Historia del Egipto Faraónico.* 12. *El Segundo Período Intermedio.* pp.218-220. Alianza. Madrid, 2006.

<sup>33</sup> Cfr. *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire* .vol. 45; N° 34001-34064 *Stèles du Nouvel Empire* T.1 Fasc 1; pp.1-4. (1909). Pierre Lacau.

*ayudan a conformar sus peculiares rasgos. Ahora podemos ver que, a pesar de que cada sociedad era consciente de la existencia de la otra a través de su propia historia, las mutuas influencias no dejaban de ser selectivas reflejando la fuerza y poder que tenía cada civilización. Los contactos existieron y ambas culturas han hecho grandes contribuciones a los pueblos del ámbito Mediterráneo.*”<sup>34</sup> .

Otra cosa, según el estado de la investigación histórico-arqueológica actual, es poder discernir sobre la veracidad de la aseveraciones de la Estela 34001, aquellas que hacen del Egeo parte del imperio Egipcio. Que el comercio entre el Egeo y Egipto, y, por ende, el contacto cultural entre ambas latitudes, viene de antiguo es cosa indudable<sup>35</sup>. El peso exacto de cada civilización sobre la otra, su inercia temporal y estructura relacional resulta difícil de definir; uno de los mayores problemas a este respecto se halla en la incertidumbre que genera el estudio histórico de la cronología minoica del momento Protopalacial<sup>36</sup>. Continúa diciendo la historiadora española: *“Sin lugar a dudas, el flujo de mercancías y de ideas entre la Creta minoica y Egipto existió pero no tenemos elementos suficientes para poder asegurar con certeza si a lo largo de todo el período considerado, estos contactos estaban liderados por los estados o por la iniciativa privada. En mi opinión, se trataba de una combinación de ambos pero con un control de las elites dirigentes*

---

<sup>34</sup> (VV. AA.) *Grecia ante los imperios. V Reunión de historiadores del mundo griego*. M<sup>a</sup> Soledad Milán De Quiñones. (2011) *Relaciones de Egipto con la civilización minoica*. p. 14. SPAL, Monografías XV. Secretariado de publicaciones Universidad de Sevilla. Sevilla, 2011.

<sup>35</sup> *“Otra información relevante es la que nos ofrece las referencias escritas y pictóricas en Egipto sobre gentes minoicas y egeas. Uno de los principales testimonios que disponemos en el nombre de Keftiu identificado con Creta, la expresión “islas en medio del Gran Verde” para las islas de Egeo y Tanaya para nombrar al continente griego. El nombre de Keftiu es el equivalente de Kaptara que aparece en el Próximo Oriente, se atestigua por primera vez en algún momento del Primer Período Intermedio, en torno al 2000 a. C., y sigue apareciendo esporádicamente hasta los tiempos de la decimotava dinastía con el faraón Tutmosis III (en la primera mitad del s. XV a. C.) donde se menciona en numerosas ocasiones. Aparecerá también en otras listas más tardías para prácticamente desaparecer después del reinado de Amenofis III. Estas referencias coinciden con el grueso de evidencias de los contactos minoicos con Egipto.”* Ibid. p. 22.

<sup>36</sup> Ibid. p. 14.

*de los movimientos de mercancías y, en cualquier caso, considero que la iniciativa privada tendría muy poco calado.*”<sup>37</sup>.

Sin duda, una de las pruebas arqueológicas más contundentes que muestran la relación del pueblo minoico con el Egipto del tiempo de los hicsos<sup>38</sup>, en el siglo XVII a. C., son los murales, y otros artefactos, hallados en un templo de la egipcia Avaris, en la contemporánea Tell el-Dab’a, la capital de los hicsos. Dice al respecto de los hicsos Padró: *“El impero de los hicsos abarcaba Egipto y Palestina, documentándose aquí su presencia sobre todo por el frecuente hallazgo de escarabeos a su nombre. La capital de este imperio se hallaba en Avaris, la actual Tell el-Daba, en el Delta oriental, donde las recientes excavaciones han descubierto pinturas minoicas al fresco usadas como decoración parietal, así como la cultura típicamente cananea de los hicsos, puesta de manifiesto tanto por las armas y los objetos de uso corriente como por el ritual de enterramiento.*”<sup>39</sup>.

Vamos a mostrar dos reconstrucciones de dichas pinturas en la Avaris egipcia, y, para hacernos una mejor idea del parecido de éstas con las pinturas minoicas sitas en el Palacio de Cnosos, a continuación, presentaremos una imagen de las mismas. Mas, antes de ello prestemos atención a las siguientes palabras de Milán De Quiñones, a tenor de los frescos minoicos en Egipto y sobre su reconstrucción:

---

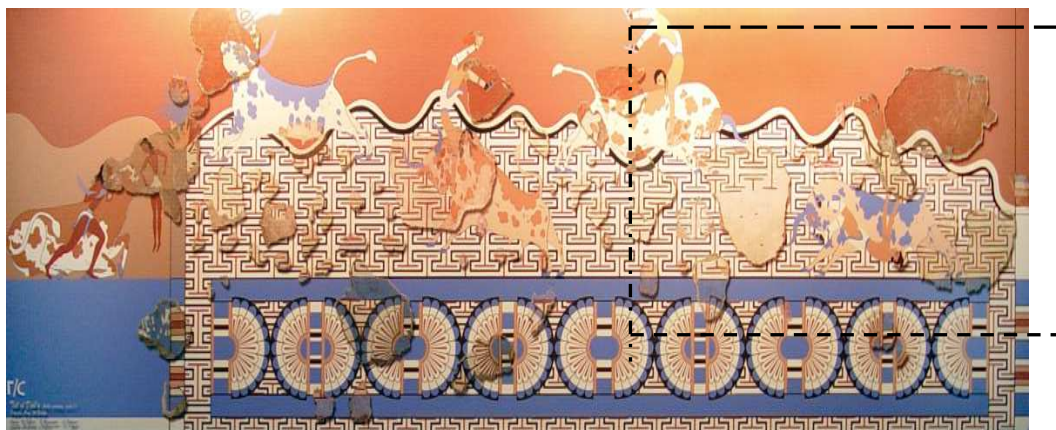
<sup>37</sup> *Ibíd.* p. 26.

<sup>38</sup> Martín Bernal ve en el título de la tragedia esquila *Suplicantes*, “Ἰκέτιδες”, una paranomasia con el nombre de “hicsos”; dice Bernal: *“A este respecto, deberíamos volver a ocuparnos del nombre griego, “Hiketides”, de la tragedia de Esquilo Las Suplicantes. El término se halla evidentemente relacionado con “hikesios”, “suplicante”, el principal epíteto de Zeus, dios que domina la obra desde el principio al fin. Este extraño epíteto o epiclesis se utilizaba también de forma ocasional en otras partes, sobre todo en el sur de Grecia, y corresponde a una faceta general del dios que nos lo presenta como protector de los extranjeros. Asimismo resulta interesante comprobar que las dos obras tituladas Hiketides tienen que ver con Argos, ciudad especialmente relacionada en épocas posteriores con la colonización de los hicsos. El término “hikesios” muestra un asombroso parecido con la palabra egipcia Hk3 h3st, reproducida en griego hacia el siglo III a. C, en la forma Hyksos, “hicsos”. ”* Bernal, M. (1987) *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. La colonización en la Tragedia griega.* p. 109. Traducción de Teófilo de Lozoya. Crítica. Barcelona, 1993.

<sup>39</sup> Padró, J. (1996) *Historia del Egipto Faraónico.* 12. *El Segundo Período Intermedio.* p.219. Alianza. Madrid, 2006.

“La reconstrucción de las pinturas de Tell el Dab’a ofrece una gran dificultad debido a la multitud de fragmentos encontrados. Ente los trozos que nos han llegado aparecen figuras humanas y elementos de un paisaje naturalista con escenas de salto de toro. Los elementos que aparecen en estos restos de pintura son claramente minoicos: toros, saltadores de toro, acróbatas, figuras humanas a gran escala, paisajes y animales incluyendo grifos y laberintos. La técnica de revestimiento del muro es la técnica mixta de pintura al fresco típicamente minoica y desconocida en Egipto y el Próximo Oriente. Igualmente sucede con los colores que emplean: negro, gris, rojo, amarillo, azul y blanco, al igual que los encontramos en los frescos minoicos del MR (**minoico reciente**). Hay pocas dudas de que estas pinturas fueron realizadas por artistas procedentes de la isla de Creta o de la zona egea bajo fuerte influencia minoica.”<sup>40</sup>.

**Figura 1<sub>a</sub>**<sup>41</sup>:



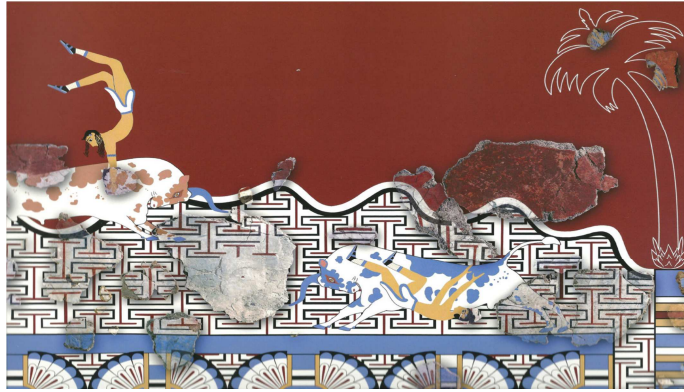
<sup>40</sup> (VV. AA.) *Grecia ante los imperios. V Reunión de historiadores del mundo griego*. M<sup>a</sup> Soledad Milán De Quiñones. (2011) *Relaciones de Egipto con la civilización minoica*. p. 22. SPAL, Monografías XV. Secretariado de publicaciones Universidad de Sevilla. Sevilla, 2011. La negrita es nuestra.

<sup>41</sup> **Figura 1: a.** Reconstrucción del panel con toros y laberinto de Tell el-Dab’a, Avaris. Datada a principios de la Dinastía XVIII, aproximadamente 1500 a. C. Ubicación: Museo Iraklion; Grecia, Creta. Imagen: Martin Dürschnabel. El recuadro en negro es nuestro, y sirve para resaltar la imagen mostrada en la Figura 1b. Licencia: CC-BY-SA-2.5. Creative Commons

**b:** Reconstrucción del panel con toros y laberinto de Tell el-Dab’a, Avaris. Datada a principios de la Dinastía XVIII, aproximadamente 1500 a. C. Imagen tomada de Bietak, M.; Marinatos, M’; Palyvous, C. (2007) *Taureador Scenenes in Tell el Dab’ (Avaris)*. P. 59, Figura 59b. Austrian Academy of Science Press. Vienna, 2007.



b



Dice sobre estos frescos minoicos en Egipto Josep Padró: *“Las pinturas al fresco mencionadas implican la existencia en Avaris de una importante colonia de artesanos minoicos, del mismo modo que también los había ya en esta época en la zona de la costa septentrional de Siria en lugares como Alalaj. Todo ello parece demostrar, pues, las estrechas relaciones existentes entre los hicsos y la Creta minoica, cuya cultura irradiaba de modo intenso por entonces hacia diversas áreas del Mediterráneo oriental. Pero demuestra también que los ocupantes de Avaris seguían siendo perfectamente extranjeros y que su egiptización no pasa de ser superficial.”*<sup>42</sup>. ¿Hemos de considerar la influencia egipcia en la Hélade, quizás, como una influencia hics-egipcia? Ciertamente, no, o, no del todo; como se ha señalado supra<sup>43</sup>, los registros varios sobre contactos entre egeos y egipcios datan ya de finales del Período Intermedio, esto es, entorno del 2000 a.C., y se van intensificando desde el comienzo del gobierno hics, aproximadamente en el 1644 a. C., llegando a su momento más alto con el faraón Tutmosis III, momento, por cierto, en que el Imperio Egipcio alcanzó la extensión territorial más grande de toda su historia. Sólo será a partir del faraón Amenofis III, 1390-1353 a. C.,

---

<sup>42</sup> Padró, J. (1996) *Historia del Egipto Faraónico*. 12. *El Segundo Período Intermedio*. p.219. Alianza. Madrid, 2006.

<sup>43</sup> Cfr. *supra* nota 39.



aproximadamente, cuando el nombre de la isla de Creta, Keftiu y el del territorio continental heleno, Tanaya, desaparecerá casi del todo de cualquier registro egipcio.

Sobre las pinturas en Avaris dice la historiadora del arte Inmaculada Vivas Sainz: *“Como ya hemos señalado, se han encontrado en Avaris, (capital de los hyksos durante el II Período Intermedio, en el Delta Oriental del Nilo), un conjunto de pinturas murales con la técnica del fresco. La conexión de estas pinturas con el Egeo se basa en la técnica con la que fueron realizadas, pero sobre todo se basa en la temática. Los frescos, que decoraban los muros de un palacio de adobe de comienzos de la XVIII dinastía, presentan una temática muy significativa, como los motivos de rosetas o la imitación de mármol, en la que destaca sobre todo la temática de toros y hombres realizando saltos de toro que estaba en el palacio de Avaris (...). El motivo de la taurocatapsia tiene una larga tradición en el mundo egeo, siendo el máximo exponente el fresco de Cnosos. Se ha señalado la existencia de un grupo de artistas minoicos en Egipto, que habrían realizado los frescos en Avaris, cuya presencia en un palacio real egipcio sería, cuando menos, llamativa.”*<sup>44</sup>.

Sin duda, las imágenes del mural egipcio y el arte que las representan son minoicos y recuerdan a las imágenes de la taurocatapsia que están pintadas en el fresco del Palacio de Cnosos. Comparemos (nótese el color de piel del acróbata principal, en comparación al color de piel de las otras dos figuras).

---

<sup>44</sup> Vivas Sainz, I. (2013) *Las pinturas egipcias de Malkata: ¿arte egipcio con sabor minoico? Una nueva perspectiva sobre las pinturas del Palacio de Amenofis III y las influencias del Egeo*. Anales de Historia del Arte. pp.131-132. 2013. Vol. 23. Núm. Especial. pp. 125-138. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2013.

Figura 2<sup>45</sup>:



Por otra parte, existen más evidencias, no sólo en lo pictórico<sup>46</sup>, de la relación entre Egipto y Creta. En la tumba 85, TT 85, perteneciente a un noble llamado Amenemheb, un escriba real y alto oficial del ejército, que sirvió a dos faraones de la Dinastía XVIII: Tutmosis III, y, Amenhotep II, encontramos el siguiente texto por el cual se dice a las claras que Creta era parte del imperio egipcio: *“Alabando al señor de las Dos Tierras (y todos los pueblos extranjeros) “que en Tebas) presenta” besan el suelo. Traen los tributos en sus espaldas: < plata, oro, lapislázuli, > turquesas <> plomo, aceite, vino, telas, ganado vacuno e incienso. Ellos solicitan <...> y la paz de su > Majestad, con la cual <> el aliento de vida en sus narices) les será dado. Todos los grandes del alto Retenu, todos los grandes del bajo Retenu, Creta, Menenus y todos los países aliados juntos, dicen: qué grande es tu poder, oh poderoso rey y señor, protegido de Ra. Tú has extendido tu miedo a toda la llanura y tu temor en todas las <montañas>. Nosotros todos*

<sup>45</sup> Figura 2: Fresco de la taurocatapsia en el Palacio de Cnosos. Fuente: ArtStudy version 2.0 (Saskia Ltd, Thomson Wadsworth). Licencia Creative Commons.

<sup>46</sup> De hecho, existen unas pinturas, que muestran a gentes de las islas del Egeo, junto a otros pueblos, rindiendo tributo al faraón Tutmosis III, en la tumba del Visir del Sur; la tumba del Visir Rejmira, (TT 100), el cual sirvió tanto a ese faraón como a su hijo Amenhotep II. Cfr. *infra* Figura 3.

*estamos bajo tu suela.*”<sup>47</sup>. Como ya se señaló, la Dinastía XVIII, y concretamente con el faraón Tutmosis III, es la que alcanzará la mayor expansión en los límites territoriales de la historia egipcia, abriéndose como nunca hacia el Mediterráneo Occidental. Y es, precisamente, en la tumba del Visir Rejmira, visir tanto de Tutmosis III, como de Amenhotep II, que hallamos una representación pictórica de pueblos extranjeros rindiendo tributo al faraón; entre ellos, los de Keftiu, Creta, (fila central de la Figura 3, *infra*).

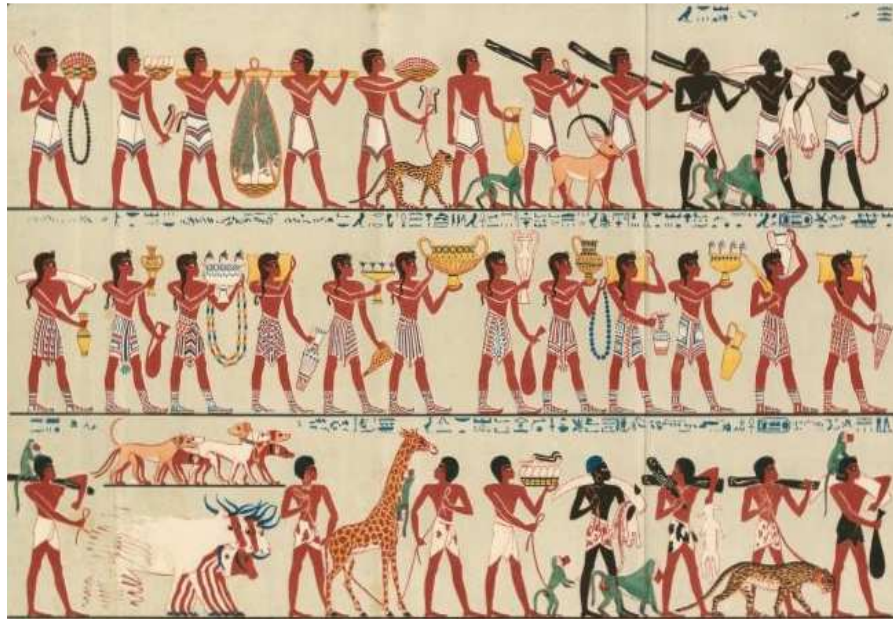
Sobre esta pintura señala Milán De Quiñones: “*En la tumba de Rekhmire están representadas las figuras de los hombres de Keftiu rindiendo tributos al faraón. Las personas que se describen como procedentes de Keftiu y/o las islas del mar (Egeo), presentan una apariencia y una vestimenta distinta que tiene su paralelo en las representaciones pictóricas de los Segundos Palacios minoicos y portan como tributo varios objetos de carácter minoico, en especial vasos rituales como ritones, copas (...), algunas figurillas de toros e incluso cuernos de agrimi, una especie de cabra autóctona de la isla de Creta.*”<sup>48</sup>. Así, tanto las pinturas del Visir del Sur del faraón Tutmosis III, así como las inscripciones de la tumba de su escriba principal y alto oficial del ejército Amenemheb, denotan que durante el mandato de este faraón y el de su hijo, parte de las tierras helenas del egeo eran domo del faraón.

---

<sup>47</sup> Seco Álvarez, M. (1997) *El niño en las pinturas tebanas de la Dinastía XVIII*. 3.1.2. *Pueblos asiáticos*. p.31, nota 55. Kolaios. Sevilla, 1997

<sup>48</sup> VV. AA.) *Grecia ante los imperios. V Reunión de historiadores del mundo griego*. M<sup>a</sup> Soledad Milán De Quiñones. (2011) *Relaciones de Egipto con la civilización minoica*. p. 14. SPAL, Monografías XV. Secretariado de publicaciones Universidad de Sevilla. Sevilla, 2011.

**Figura 3**<sup>49</sup>:



Para poner fin a esta digresión que iniciamos al tratar el relato de Heródoto sobre la influencia de Egipto en Grecia, bajo la interpretación del llamado modelo antiguo que nos señalaba Martin Bernal, en la cual hemos intentado mostrar que durante algún momento del segundo milenio a. C., el mundo heleno fue parte del imperio egipcio, podríamos decir lo siguiente: todo esto, quizás, muestre que si bien, más que posiblemente, hubo colonizaciones egipcias y fenicias en tierras helenas, también parece que hubo momentos de dominios, en concreto en la época que va de Tutmosis III a su hijo Amenhotep II, del imperio egipcio sobre el Egeo. Por lo cual, podríamos pensar que la relación entre la Grecia y Egipto viene de antiguo, al menos, desde el Primer Período Intermedio, aproximadamente 2000 a.C. (influencia egipcia y colonización del Egeo prehelénico), y que se prolongará, sin duda, hasta los tiempos de la Dinastía Ptolemaica; esta vinculación ha tenido distintas formas de interrelación, así como distintos frutos. En ellas, Egipto siempre

---

<sup>49</sup> **Figura 3:** Pintura de la Gran procesión de pueblos ante Tutmosis III; Tumba del Visir Rejmira. TT100, en Luxor. Autor: George Alexander Hoskins (1802–1863) Fuente de la imagen: Travels in Ethyopia above 2nd Catarat. Licencia: Creative Commons.

fue un imperio establecido y antiguo<sup>50</sup>, a veces dominador, a veces dominado, pero antiguo en tiempo; en cambio, los griegos, “*siempre (...) niños*”<sup>51</sup>, fueron creciendo hasta que con el tiempo serían señores del Asia y de Egipto, pero, con el tiempo.

Volviendo al hilo del relato del de Halicarnaso, más allá del influjo de los héroes fundacionales Cadmo y Dánao, hay otros elementos egipcios reconocibles en la cultura helena, y, en concreto, en la religión. Desde el rito fálico de Dioniso, así como el mismo dios, parecen provenir del culto egipcio a Osiris (cosa de la que ya tratamos *in extenso* en el apartado de nuestros estudios dedicado a la religión dionisiaca<sup>52</sup>). Por otra parte, desde el héroe Heracles<sup>53</sup> hasta los nombres de los dioses (a excepción del de Poseidón, los Dioscuros, Hera, Temis, las Nereidas y las Cárites) provienen de Egipto<sup>54</sup>; “σχεδὸν δὲ καὶ πάντων τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐλήλυθε ἐς τὴν Ἑλλάδα.”<sup>55</sup>. Incluso el emblemático oráculo epirota de Dodona fue instaurado por libios y egipcios; esta noticia la da Heródoto basándose en dos fuentes distintas que comparten la misma información, una, la de las sacerdotisas de Dodona, las Promántidas, y, otra, la de los sacerdotes de la egipcia Tebas.

Ciertamente, parece que la idea de que gentes egipcias y fenicias, caídas en desgracias en sus tierras, llegaron a gobernar tierras helenas en la antigüedad era un

---

<sup>50</sup> “Sólidamente establecido en su suelo. Egipto, desde sus primeros tiempos, constituyó un polo de atracción para sus vecinos de Oriente, de Palestina, de Canaán y, luego ya en la edad tardía, para los hebreos, en quienes ejercieron la mayor influencia, así como, naturalmente, en (...) griegos y romanos. El fenómeno se manifestó durante milenios y en muy distintos campos.”. Desroches Noblecourt, C. (2004) *La herencia del Antiguo Egipto*. X. *Las palabras viajeras*. p. 174. Traducción de Manuel Serrat Crespo. Edhasa. Madrid, 2006.

<sup>51</sup> “En ese instante, un sacerdote muy anciano exclamó: “¡Ay!, Solón, Solón, ¡los griegos seréis siempre niños!, ¡no existe el griego viejo! (...) Todos (...) tenéis almas de jóvenes, sin creencias antiguas transmitidas por una larga tradición y carecéis de conocimientos encanecidos por el tiempo.”. Platón, *Timeo* 22b. Traducción de Francisco Lisis. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>52</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. II.I.IV.I. Misterios dionisiacos. pp.142-153.

<sup>53</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. I.V. Heracles, héroe pitagórico. Tradiciones sobre la destrucción de Síbaris. Pp. 79-110.

<sup>54</sup> Cfr. Heródoto, II, 49-51.

<sup>55</sup> Heródoto II, L, 1. Fuente: Textum secundum editionem A. D. Godley, Londres (1920/24) ex paginis Persues cum multis correctionibus; capitulum secundum editionem Caroli Hude. Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana. Hadsburgo.



asunto aceptado y asimilado en la mentalidad y memoria colectiva de los helenos. Isócrates en el siglo IV a. C. dice sobre Cadmo y Dánao: “(...) en la época anterior, los bárbaros que no tenían éxito en su tierra se consideraban capaces de gobernar ciudades griegas -Dánao, huido de Egipto, sometió Argos; Cadmo, el sidonio, reinó sobre Tebas; (...)”<sup>56</sup>. Señala Bernal al respecto: “Nótese, porque es de suma importancia, que, pese a su evidente desprecio por las invasiones, Isócrates no pone nunca en cuestión su historicidad.”<sup>57</sup>.

**Figura 4**<sup>58</sup>:



Además, de lo que nos dice Bernal sobre la historicidad de las colonizaciones/invasiones, hay que tener en cuenta que para el orador ático este tipo de situación, en la que un foráneo se podía hacer con el poder de una ciudad griega, sólo se pudo ejecutar cuando los helenos aún no se habían aliado, por la mítica causa de Helena, para destruir la asiática Troya; en ese momento de inflexión, según Isócrates, serán los helenos los que tomen las ciudades de los

---

<sup>56</sup> Isócrates, *Discursos*, I. *Elogio de Helena*, X, 68. Traducción de Juan Manuel Guzmán Hermida. Gredos. Madrid, 1979.

<sup>57</sup> Bernal, M. (1987) *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. Isócrates y Platón*. p. 115. Traducción de Teófilo de Lozoya. Crítica. Barcelona, 1993.

<sup>58</sup> **Figura 4:** Kalpis ático que representa a Heracles matando a Busiris y sus acólitos. Pintor de Troilo. *circa* 480 a. C. Hallada en Vulci, Italia. Referencia de catalogo: Beazley, *ARV2*, 297, 13. Staatliche Antikensammlungen. Munich. Fotografía: Bibi Saint Pol. Licencia: Creative Commons.

extranjeros. “(...) mientras que, tras aquella guerra, nuestra raza tomó un incremento tan grande como para quitar a los bárbaros grandes ciudades y mucho territorio.”<sup>59</sup>.

Nos llama la atención, que postulando, precisamente, estas ideas de Isócrates, Bernal no mencione algo que leemos en *Vida anónima de Isócrates*. Según la tradición, Isócrates, ya muy mayor, y asolado por la victoria de Filipo el macedonio contra atenienses y tebanos en Queronea, 388 a. C., año de la muerte del orador, se abandonó al ayuno para morir; al morir dicen que leyó tres versos de tres tragedias distintas de Eurípides (*Arquelao*, *Frijo*, e, *Ifigenia entre los Tauros*, respectivamente); dice el biógrafo anónimo: “Murió después de leer en voz alta estos versos de tres dramas de Eurípides: “*Dánao, padre de cincuenta hijas... Cuando Cadmo abandonó las fortaleza sidonia... Pélope, hijo de Tántalo, cuando llego a Pisa...*” Mostraba con estos versos que así como **aquellos bárbaros, después de llegar a Grecia, la conquistaron de igual manera Filipo se hizo dueño de Grecia. Porque Dánao, (...) era egipcio y bárbaro (...) Cadmo, sidonio y bárbaro (...) el frigio Pélope.**”<sup>60</sup>.

Otros de los puntos que destaca Bernal para poder estudiar el llamado modelo antiguo, en el caso de los discursos del orador ático, pasa por recalcar que el ateniense, como otras grandes mentes helenas, era admirador del sistema de organización política, artística y sapiencial egipcia; para ello fija su atención en el elogio a *Busiris*. El académico estadounidense es consciente que estamos ante un apología de un rey mítico egipcio, esto es, ante un gran ejercicio retórico, pero, para erigir el discurso de manera comprensible, Isócrates tiene que utilizar el saber y la memoria popular, lo que significa que el retórico debe articular los argumentos de

---

<sup>59</sup> Isócrates, *Discursos*, I. *Elogio de Helena*, X, 68. Traducción de Juan Manuel Guzmán Hermida. Gredos. Madrid, 1979.

<sup>60</sup> *Ibid.*. *Vida anónima de Isócrates*, 160-170. El subrayado es nuestro.

su defensa del rey mítico de Egipto con elementos serios y reales, propios a cierta idea de qué significaba Egipto para sus escuchantes de habla y espíritu heleno. Esto quiere decir que aunque se ha considerado el discurso sobre el mítico rey egipcio de Isócrates como un mero ejercicio retórico, otro tipo de análisis, más centrado en el contenido que en la forma, parece aportar otras posibilidades de estudio<sup>61</sup>. Destacamos las siguientes palabras del discurso: “(...) *alabo el país, las leyes, la piedad e incluso la filosofía de los egipcios (...)*”<sup>62</sup>. Señala Bernal a tenor del discurso de Isócrates: “*Nos presenta un panorama tremendamente halagador de Egipto en su Busiris. En cierto sentido, el discurso no es más que un “tour de force” retórico, al tratarse de la defensa de un rey mítico de Egipto, famoso sobre todo por su costumbre de matar a cualquier extranjero que llegara a sus tierras. No obstante, para resultar convincente, el discurso no tiene más remedio que recurrir a la sabiduría tradicional, y es evidente que ésta comporta muchos aspectos serios. (...) la obra es una alabanza de Busiris en su condición de legislador mítico, y un panegírico de la perfección de la constitución que elaboró para Egipto.*”<sup>63</sup>. Esta imagen-alabanza de Busiris por parte del orador ático se apartaba de la concepción tradicional que hacía del rey egipcio un asesino de huéspedes que acabará recibiendo su merecido a manos del justiciero Heracles<sup>64</sup>.

La imagen que nos da Isócrates de Busiris es la de a un fundador civilizador

---

<sup>61</sup> “*Se trata de una obra que se ha estudiado a menudo como ejemplo de encomio y artificio retórico, demostración de la habilidad sofística para redactar un discurso sobre temas supuestamente indefendibles, como la bondad de Helena o la del fiero ogro egipcio que retratan los mitos y los vasos antiguos bajo el nombre de Busiris.*”. Hernández De la Fuente, D. (2012) *Egipto como utopía: sobre el Busiris de Isócrates y su posible relación con el pensamiento político de Platón*. p. 193. Estudios griegos e indoeuropeos. 2013, 32 189-205. UNED. Madrid, 2013.

<sup>62</sup> *Ibid.*. Busiris, 30.

<sup>63</sup> Bernal, M. (1987) *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. Isócrates y Platón*. p. 115. Traducción de Teófilo de Lozoya. Crítica. Barcelona, 1993.

<sup>64</sup> “*Es este momento de la muerte de Busiris a manos de Heracles el que constituye el «mitema» fundamental que refleja la iconografía, relacionada con el diverso tratamiento del tema en las fuentes literarias. En los vasos áticos de figuras rojas puede constatar una doble aproximación al tema de Busiris, insólita en los de figuras negras: una primera etapa arcaizante, más bien sombría,*



Una de las concepciones que ya aparece implícita en la misma idiosincrasia del rey legendario Busiris, y que comparte con el ideal general que se tenía en la antigüedad sobre el carácter del antiguo pueblo egipcio, es la xenofobia. Sin embargo, lo que nos interesa estudiar es, precisamente, aquellos elementos que son alabados de los egipcios por Isócrates. El sistema de castas, es una de estas características egipcia que alaba el orador ático. Dice éste: “(...) *los dividió en clases, a unos los dedico a las actividades sacerdotales, a otros hacia las artes, a otros, en fin, los obligó a ocuparse de los asuntos bélicos. (...) ordenó que siempre ejercieran las mismas actividades los mismos.*”<sup>65</sup>.

Es del todo cierto que la organización social del Antiguo Egipto estaba fuertemente estratificada, y era, esencialmente, clasista; su eje vertebrador era una realeza teocrática. Las distintas castas, o, mejor expresado, clases, egipcias, por sí mismas, implican que la sociedad egipcia se estructuraba sobre un hecho diferencial fundamental, éste es, el de la desigualdad. Sin embargo, dicha organización, así como la administración y la sociedad misma, a pesar de lo aparentemente establecido de sus seculares, más bien milenarias, estructuras vertebradoras, fueron transformándose y variando en cada Período histórico de la dilatada historia egipcia. Así, para ejemplificar lo que acabamos de decir, debemos considerar que es en el Período Antiguo donde el poder real del faraón alcanzará su máximo auge centralizándose como nunca antes; será entonces cuando el faraón se convierta en

---

*y otra más moderna con tonos jocosos que se aproxima a la comedia. Se puede asociar la mayor abundancia de escenas burlescas entre 540 y 440 a.C. según avanza el tiempo con el tratamiento del tema como asunto favorito de los comediógrafos a raíz de la ascensión de Heracles al Olimpo de la comedia.”* Hernández De la Fuente, D. (2012) *Egipto como utopía: sobre el Busiris de Isócrates y su posible relación con el pensamiento político de Platón.* p. 191. Estudios griegos e indoeuropeos. 2013, 32 189-205. UNED. Madrid, 2013.

<sup>65</sup> Isócrates, *Discursos*, I. *Elogio de Helena*, X, 68. Traducción de Juan Manuel Guzmán Hermida. Gredos. Madrid, 1979.

una divinidad<sup>66</sup>. En el Imperio Medio, por ejemplo, la esclavitud fue muy importante, y, sin duda, trajo cambios a la sociedad egipcia. Así, en el Imperio Nuevo la transformación de la sociedad vino dada por la ingente tarea constructiva propia a aquellos faraones, lo cual hizo que la mano de obra especializada tuviera que aumentar, cosa que se solucionó utilizando mano de obra derivada del campesinado. Ni que decir tiene cómo afectaría al orden social establecido egipcio perturbaciones históricas como sería la invasión hicsa, la persa, o asiria, o el secular conflicto con los nubios. Pero, sin duda, más allá de tales cambios, comprensiblemente propios, por otra parte, al desarrollo de una sociedad milenaria, el sistema social egipcio era y fue clasista.

Dice Bernal sobre el *Busiris* del orador ático: *“Isócrates admiraba el sistema de castas, el gobierno de los filósofos y el rigor de la Paideia, la “educación”, egipcia, encomendada a los sacerdotes/filósofos, producto de la cual era (...) el “hombre contemplativo” que utiliza su sabiduría superior en beneficio de su Estado. La división del trabajo permite el ocio, schole, que da lugar a la schole, “escuela”.”*<sup>67</sup>. Para Isócrates, el cultivo de la inteligencia entre los egipcios era ancestral<sup>68</sup>, y se debía, principalmente, a la división del trabajo en castas, así como en que aquellas clases dedicadas a los asuntos del saber, los sacerdotes, estaban exentos de cualquier otra tarea. Señala el orador ateniense: *“(...) proporcionó a los sacerdotes el bienestar con los ingresos de los santuarios, la prudencia con las*

---

<sup>66</sup> Aunque, en verdad, el faraón era representación de la divinidad en la tierra, y no una divinidad en sí.

<sup>67</sup> Bernal, M. (1987) *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. Isócrates y Platón*. p. 115. Traducción de Teófilo de Lozoya. Crítica. Barcelona, 1993.

<sup>68</sup> La misma idea, aunque más matizada, aparece en el *Timeo* de Platón; leemos allí, en la voz del viejo sacerdote saíta que habla con Solón, lo siguiente: *“También, ves, creo, cuánto se preocupó nuestra ley desde sus inicios por la sabiduría pues, tras descubrirlo todo acerca del universo, incluidas la adivinación y la medicina, lo traslado de estos seres divinos al ámbito humano para la salud de éste y adquirió el resto de los conocimientos que están relacionados con ellos.”*. Platón, *Timeo*, 24a. Traducción de M<sup>a</sup> Ángeles Durán y Francisco Lisi. Gredos. Madrid, 1992. En el texto platónico se sugiere que la astronomía fue la madre de la medicina, de la mántica, y, de otros conocimientos.

*purificaciones prescritas por las leyes y la tranquilidad con la exención de los riesgos bélicos y de otros trabajos; y al vivir con estas ayudas, los sacerdotes descubrieron el auxilio de la medicina para los cuerpos, (...); para los espíritus dieron a conocer la práctica de la filosofía que puede establecer las leyes e investigar la naturaleza de los seres.*”<sup>69</sup>. Isócrates, al final de la cita, nos dice taxativamente que la filosofía nace en Egipto; a ello habremos de volver. Mas, antes de ello, vamos cotejar estas palabras del orador ático con las del Estagirita en *Metafísica I*, 981b.

Isócrates señala que la casta sacerdotal egipcia, gracias a tres causas principales, a saber, tener asegurada la manutención y el techo debido los santuarios y templos, mantener una vida basada en ciertas purificaciones, ora dietéticas, ora modales, ora higiénicas, y, por estar eximidos del servicio militar y otras tareas que impliquen gran esfuerzo físico y dedicación, pudo disponer de la tranquilidad suficiente para dedicarse con exclusividad, como parte de su tarea religiosa (esto no hay que olvidarlo), a cultivar la inteligencia. Principalmente, el rétor ateniense señala dos grandes ramas de la “inteligencia” egipcia desarrollada por la casta sacerdotal, una que se cuidaba de la salud de los cuerpos, la medicina<sup>70</sup>, y, otra, que se preocupa del espíritu, la filosofía. Ahora bien, esta idea general del orador ateniense, la que nos dice que la sabiduría se cultiva gracias a poder dedicarse a ella sin preocupación alguna que disturbe tal propósito, es similar a las reflexiones que hará Aristóteles al comienzo de su *Metafísica*. En ellas, el Estagirita nos dice que:

---

<sup>69</sup> Isócrates, *Discursos*, I. *Busiris* (XI), 21-22. Traducción de Juan Manuel Guzmán Hermida. Gredos. Madrid, 1979.

<sup>70</sup> “Así pues, insistimos, la medicina cardiológica, ginecológica, la de los ojos, la de los intestinos y las vías urinarias, era estudiada y aplicada con la ayuda de una erudita farmacopea de origen mineral, vegetal, animal e incluso humano. Los papiros médicos nos han dejado más de cuatrocientos nombres de drogas y la enumeración de los múltiples métodos con que se aplicaban: píldoras, decocciones, pociones y jarabes, gárgaras y baños bucales, maceraciones, emplastos, cataplasmas, colirios, inhalaciones fumigaciones, lavativas, tampones, irrigaciones vaginales, introducción de un pesario...” Desroches Noblecourt, C. (2004) *La herencia del Antiguo Egipto. La medicina egipcia* p. 145. Traducción de Manuel Serrat Crespo. Edhasa. Barcelona, 2006.

*“(…) se inventaron las ciencias cuyo objeto no es el placer ni la utilidad, las cuales aparecieron primero en aquellos lugares que existía el ocio; por eso las artes matemáticas nacieron en Egipto, puesto que allí la casta sacerdotal podía disfrutar de más tiempo libre.”*<sup>71</sup>. Unas líneas antes de escribir esto Aristóteles, se ha establecido que la sabiduría nace no con la intención de cubrir necesidades prácticas sino por la pura necesidad de conocimiento, de conocimiento de las causas y los principios. En estos pensamientos de Aristóteles se nos plantea un problema, o, quizás, una solución. ¿Cuántas veces se nos ha dicho que la matemática egipcia o la mesopotámica no tienen vocación alguna por lo teórico, y que su verdadera inclinación no es más que pura practicidad? El Estagirita dice lo contrario.

La matemática egipcia (la que, por supuesto, debía conocer, al menos, en sus principios básicos, el mismo Aristóteles) se fundamenta en lo teórico, y no en lo práctico; eso, y no otra cosa, expresa el filósofo peripatético. Por tanto, cuando Heródoto nos dice que la geometría nació en Egipto por la necesidad práctica de poder trazar las lindes de los terrenos, tras la inundación anual del Nilo, encontramos una contradicción, al menos aparentemente, entre las reflexiones del Estagirita (y, por extensión, con las palabras de Isócrates) y las observaciones del de Halicarnaso. Heródoto, hablando del Egipto del faraón Sesostri III, 1889-1884 a. C., dice: *“(…) Sesostri, a lo que decían, hizo la repartición de los campos dando a cada egipcio su suerte cuadrada y medida igual de terreno; providencia sabia por cuyo medio, imponiendo a los campos cierta contribución, logro fijar y arreglar las rentas anuales de la corana. Con este orden de cosas si ocurría que el río destruyese parte alguna de dichas suertes, debía su dueño dar cuenta de lo*

---

<sup>71</sup> Aristóteles. *Metafísica*, I, 981b. Traducción de María Luisa Alía Alberca. Alianza. Madrid, 2008.

*sucedido al rey, el cual, informado del caso, reconocía de nuevo por medio de sus peritos y medía la propiedad para que, en vista de lo que había desmerecido, contribuyese menos al Erario en adelante, en proporción del terreno que le restaba. Nacida de tales principios en Egipto la geometría, creo pasaría después a Grecia (...)*<sup>72</sup>. Heródoto, al contrario de lo que hace Aristóteles<sup>73</sup>, no considera siquiera que el conocimiento de la geometría ya fuera parte del saber de la casta sacerdotal, y que fuera usado de manera práctica, precisamente, ante una necesidad. Y, por otra parte, si hemos de dar veracidad a lo que nos dice Heródoto, entonces, la geometría como tal nace en los tiempos de Sesostri; ahora bien, cualquiera que observe la Gran Pirámide de Keops, no pondría en duda, al menos, que su arquitecto algunos conocimientos de geometría debía tener. Y si aceptamos esto, aceptamos que la geometría egipcia ya se usaba, aproximadamente, en el 2500 a. C. Por tanto, Heródoto se equivocaba, y no en que la geometría naciera en Egipto y que de sus tierras arenosas pasara a la azulada Grecia, cosas, pensamos, que ni Aristóteles ni nosotros discutiríamos, se equivoca, en pensar que el nacimiento de la misma se debe a un fin práctico, el nacimiento de la matemática y de la geometría debe asentarse en la investigación de las causas y de los principios de la geometría y lo geométrico, esto es, conociendo la armonía del cosmos y sus leyes, o, en mentalidad y expresión egipcias, conociendo los decretos de Maat<sup>74</sup>, “*Hija de la*

---

<sup>72</sup> Heródoto, *Los nueve libros de la Historia*, II, 109. Traducción P. Bartolomé Pou. Edaf. Madrid, 1972.

<sup>73</sup> “*De hecho su admiración por Egipto es este sentido superaba a la de Heródoto al menos en una cosa: si éste creía que los egipcios habían desarrollado la geometría, ciencia clave, por razones prácticas -pues poner hitos para medir las tierras no habría servido para nada, por cuanto la crecida del Nilo los habría hecho desaparecer-, Aristóteles pensaba que los sacerdotes la habían desarrollado de forma teórica.*” Bernal, M. (1987) *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. 1. *El modelo antiguo en la Antigüedad. Aristóteles*. p. 119. Traducción de Teófilo de Lozoya. Crítica. Barcelona, 1993.

<sup>74</sup> “*An extremely important concept for understanding Egyptian and the ruling system in general is Maat, and its personification, the goddess Maat. This broad concept includes ideals of truth, order, justice, and cosmic balance. The cycles of the sun, moon, and the river Nile, the stability of the kingship, even a fair business transaction: all were part of Maat. Its antithesis was “‘isft”, chaos.*”

*Luz primordial, Ra, es el principio que hace los objetos no se disgreguen, que los hombres vivan con autenticidad y que las leyes divinas se reflejen en las leyes humanas. Maestra de obra de la verdad cósmica y de la justicia, es la regla de oro del universo.*”<sup>75</sup>. Recordemos el epígrafe que abría el Papiro de Rhind: “*Cálculo exacto para entrar en conocimiento de todas las cosas existentes y de todos los oscuros secretos y misterios.*”<sup>76</sup>. Conocer todas las cosas existentes, en sus oscuros secretos y misterios, implica saber de sus principios.

Aunque a las claras exprese Aristóteles que el sacerdote de Egipto es un hombre contemplativo y que la matemática, como saber teórico discernido desde la contemplación que permite el tiempo libre y las necesidades bien cubiertas, aunque nos diga Isócrates que la medicina<sup>77</sup> y la filosofía (donde bajo el prisma isocrático debemos ver, entre otros saberes, a la astronomía, la geometría y la aritmética<sup>78</sup>) son hijas de Egipto, encontramos quien no lo acepta; y al no aceptarlo debe configurar razonamientos que parten de la mera conjetura, por supuesto, bajo nuestro punto de vista; conjeturas, tan descabelladas como que se acaba tildando al Estagirita de exagerado (de hecho, hilvanando este asunto con la teoría del modelo antiguo de Martin Bernal, podríamos tildar de exagerados, siguiendo tales razonamientos, a todos los antiguos que pensaban que el conocimiento matemático-geométrico nació en Egipto).

---

Muntz, C. E. (2008) *Diodorus Siculus, Egypt, and Rome.5.Egyptina Law, Customs, and the First Century*. p. 207. UMI. Michigan, 2009.

<sup>75</sup> Jacq, C. (1981) *Poder y sabiduría en el Antiguo Egipto. Simbología de las divinidades*. p. 188. Traducción de María José Furió. Planeta. Barcelona, 2001.

<sup>76</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. I.III.I. El túnel de Eupalino. pp. 33-56.

<sup>77</sup> Sobre la medicina en Egipto nos dice el de Halicarnaso: “*Reparten en tantos ramos la medicina, que cada enfermedad tiene su médico aparte, y nunca basta uno sólo para diversas dolencias. Hierve en médicos Egipto: médicos hay para los ojos, médicos para la cabeza, para las muelas, para el vientre; médicos, en fin, para los achaques ocultos.*” Heródoto, *Los nueve libros de la Historia*, II, 84. Traducción P. Bartolomé Pou. Edaf. Madrid, 1972.

<sup>78</sup> “*(...) persuadió a los jóvenes a que dejaran los placeres y se aplicaran a la astrología, los cálculos y la geometría, habilidades que unos aplauden por ser útiles para algunas cosas y otros intentan demostrar que contribuyen muchísimo a la virtud de los egipcios.*” Isócrates, *Discursos*, I. *Busiris* (XI), 21-22. Traducción de Juan Manuel Guzmán Hermida. Gredos. Madrid, 1979. Cfr. Isócrates, *Sobre el cambio de fortuna*. 261-268.

Prestemos atención a las siguientes palabras del historiador de las matemáticas Car L. Boyer: “Durante muchos años se dio por descontado que los griegos habían aprendido los rudimentos de su geometría de los egipcios, y concretamente Aristóteles pensaba que la geometría había surgido en el valle del Nilo debido a que allí los sacerdotes disponían del ocio necesario para desarrollar cualquier conocimiento teórico. Es muy probable que los griegos tomaran prestadas algunas partes de la matemática elemental de Egipto, ya que, por ejemplo, el uso de las fracciones unitarias fue persistente en Grecia y Roma, para llegar hasta el período medieval, pero evidentemente los griegos exageraron su deuda para con los egipcios, en parte sin duda por su respeto casi reverencial a la antigüedad de la cultura egipcia.”<sup>79</sup>. Parece que Boyer desconoce la soberana reprimenda sobre las terribles carencias en “matemática pedagógica”, en comparación a los egipcios, que les dedica el gran Platón a su hermanos griegos, a los que les llama “burros”<sup>80</sup> en *Leyes*<sup>81</sup>; pero Platón, como nos invita a pensar Boyer, “evidentemente”, exageraba. Lo que nos resulta aún más tremendo, si cabe, es que esta exageración, no nace, por parte de los griegos, de admirar la “sabiduría” de los egipcios, no, nace “(...) por su respeto casi reverencial a la antigüedad de la cultura egipcia.”

Permítanos el tribunal expresar, como necesario desahogo, que eso no es un argumento, sino un desatino altisonante. Y no porque, ciertamente, entre los griegos el concepto de antigüedad, por sí mismo, llevará implícito una pátina de sabiduría como valor añadido, sino, más bien, porque no solo los griegos consideraban a

---

<sup>79</sup> Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. II. Egipto. 10. *Las deficiencias de la matemática egipcia*. p. 10. Traducción de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

<sup>80</sup> En verdad Platón habla de cerdos, y no de burros. Dice Francisco Lisi, el traductor del texto de *Leyes* que estamos utilizando: “En el texto se afirma que es más propio de cerdos, puesto que el cerdo tenía las mismas características que el burro para nosotros. Dado que en castellano el cerdo se asocia con otro tipo de cualidades, he cambiado la imagen, para respetar su sentido; Cfr. *República* VII 535e.”. Platón, *Leyes* 819d, nota 133. Traducción y notas Francisco Lisi. Gredos. Madrid, 1999.

<sup>81</sup> Cfr. *Leyes* 819a-820b.

Egipto como la cuna de la civilización en mayúsculas, y, por ende, de la “sabiduría”, una sabiduría que era proverbial entre los pueblos de la antigüedad. Dice el I Libro de los Reyes<sup>82</sup> que la sabiduría de Salomón era más grande que la sabiduría de los orientales y que la sabiduría de Egipto, haciendo distinción entre dos grandes focos sapienciales, el oriental, en conjunto, y, en concreto, el egipcio. Otra alusión a la sabiduría, aunque en este caso, acorde a su contexto textual, de manera peyorativa, como estandarte distintivo de la cultura egipcia lo hallamos en la impactante pregunta del profeta Isaías: “¿Cómo diréis al Faraón: Yo soy hijo de los sabios, hijo de los antiguos reyes?”<sup>83</sup>. Incluso, tiempos después, en el *Nuevo Testamento*, hallamos alusión a la sabiduría egipcia (la cual, según el texto cristiano que citamos a continuación, no sólo influyó en los griegos), dice Lucas: “Y Moisés fue instruido en toda la sabiduría de los egipcios;(…)”<sup>84</sup>. ¿La tradición hebrea también exageraba? ¿O es que cuando hablaban de la “sabiduría egipcia”, en verdad, hacían alusión a su antigüedad?

Boyer no demuestra nada en sus argumentos, solo conjetura. Sin duda, en la mente y ante los ojos de cualquier griego, y de cualquier hombre de cualquier tiempo y pueblo, solamente el hecho de admirar y contemplar las pirámides egipcias incita, primeramente, no a pensar en la antigüedad de la construcción, posiblemente eso se considere después (desde que escribió Heródoto su relato sobre la Gran Pirámide a la construcción de ésta distan, aproximadamente, unos 2100 años), sino en los conocimientos y técnicas de un pueblo capaz de hacer semejantes, e irrepetibles, obras. Los griegos no solo admiraban la antigüedad del pueblo egipcio; como decía Isócrates: “(...) alabo el país, las leyes, la piedad e

---

<sup>82</sup> Cfr. I *Libro de los Reyes*, 4: 30.

<sup>83</sup> *Isaías*, 19:11. Reina Valera Gómez.

<sup>84</sup> *Hechos de los Apóstoles*, 7:22. Reina Valera Gómez.



*incluso la filosofía de los egipcios, (...)”<sup>85</sup>; esto, pensamos, es extrapolable al sentir general del pueblo griego, y en especial, de sus más lúcidas inteligencias, como no podía ser de otra manera. Boyer la única justificación que da para poder sostener su conjetura sobre que los griegos exageraban a tenor de su deuda matemático-geométrica para con los egipcios, es la siguiente: “El tipo de conocimientos que nos revelan los papiros egipcios que han llegado hasta nosotros es en su mayor parte de carácter práctico, y el elemento principal en todas las cuestiones es el cálculo numérico. Donde parecen entrar tímidamente algunos elementos teóricos, la finalidad perseguida parece haber sido la de facilitar o justificar las técnicas más que el conseguir un entendimiento teórico del porqué. Incluso la tan alabada en otros tiempos geometría egipcia resulta haber sido casi exclusivamente una rama de la aritmética aplicada, y donde aparecen relaciones elementales de congruencia, su finalidad parece ser la de proporcionar nuevos recursos de medición más que la de un conocimiento más profundo; las reglas de cálculo raramente justifican, y siempre se refieren sólo a casos concretos.”<sup>86</sup>.*

Los papiros a los que se refiere Boyer son dos, de uno de ellos ya hablamos algo en otra sección de este Estudio I, la que dedicábamos a Grecia, y en concreto cuando tratábamos del Túnel de Eupalino en Samos, nos referimos al Papiro Rhind<sup>87</sup>, el otro papiro es el denominado Papiro de Moscú, o Papiro Golesnichev. Estos dos papiros parecen ser la muestra, las únicas muestras, de los conocimientos matemáticos de una cultura milenaria. Hay que resaltar que de la matemática mesopotámica tenemos multitud de registros en tablillas cuneiformes, de la egipcia sólo dos papiros. ¿Son suficientes estos dos papiros para poder sojuzgar los

---

<sup>85</sup> Isócrates, *Discursos*, I. *Busiris* (XI), 30. Traducción de Juan Manuel Guzmán Hermida. Gredos. Madrid, 1979.

<sup>86</sup> Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. II. *Egipto*. 10. *Las deficiencias de la matemática egipcia*. p. 10. Traducción de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

<sup>87</sup> Cfr. *supra* nota 76.

conocimientos matemáticos-geométricos de los egipcios? Nosotros decimos que no. Una de las razones que nos invita a pensar eso es que el conocimiento para la casta sacerdotal egipcia es de orden esotérico<sup>88</sup>. Por otra parte, si hay algo que describe al contenido de los papiros antes mencionados, es que son meros ejercicios planteados para realizar y solventar situaciones cotidianas propias al pago y cálculo de impuestos, a la agrimensura, volúmenes de depósito de grano, etc. Ahora bien, la matemática es un lenguaje, como lo es la geometría, así al contemplar y estudiar la Gran Pirámide de Keops<sup>89</sup> (recordemos que, según nos explica Plutarco<sup>90</sup>, el llamado Teorema de Tales no nace al estudiar un papiro egipcio de matemáticas, sino al contemplar las pirámides de Guiza), sin duda, sus “palabras geométricas” trascienden con creces todo el “saber” que se halla en los dos papiros (estos papiros son una buena muestra del conocimiento matemático-geométrico egipcio, pero, a nivel exotérico, no a nivel esotérico). Sólo aceptando que estos dos papiros, el de Rhind<sup>91</sup> y el de Moscú, son todo el reflejo del conocimiento matemático egipcio, podemos llegar a pensar que los griegos exageraban con su visión de la matemática egipcia, de hecho, siendo más extremistas, no sólo exageraban, sino que mentían. Pero eso no es así.

---

<sup>88</sup> Lo más valioso que guardaba un templo egipcio era el culto religioso, que no sólo se trataba de los rituales culturales, aquello que llamamos sabiduría estaba incluido, y era conservado y protegido como a un tesoro preservado en una fortaleza. Dice la egiptóloga francesa Chistine Desroches, para la cual los fundamentos de la Civilización Occidental están en Egipto: “(...) *el templo clásico egipcio era concebido como una verdadera fortaleza, rodeada de altos muros cuya puerta de entrada sólo podían franquear las personas consagradas al templo. Así, los motivos decorativos de las paredes a menudo no podían ser admirados ni comprendidos por el pueblo, y, naturalmente el secreto del culto no se divulgaba.*”. Desroches Noblecourt, C. (2004) *La herencia del Antiguo Egipto. El secreto de los santuarios*. p. 306. Traducción de Manuel Serrat Crespo. Edhasa. Barcelona, 2006.

<sup>89</sup> Prestemos atención a las siguientes palabras de Champollion: “*L'interprétation des monuments de l'Égypte mettra encore mieux en évidence l'origine égyptienne des sciences et des principales doctrines philosophiques de la Grèce.*”. Champollion, J.-Fr. (1836) *Grammaire égyptienne ou principes généraux de l'écriture sacrée égyptienne*, p. 22. Didot frères. Paris, 1836.

<sup>90</sup> *Banquete de los siete sabios*, II, 147a.

<sup>91</sup> “(...) *en nuestra opinión, el papiro de Rhind no era más que un simple cuaderno de alumno.*” Pochan, A. (1971) *El enigma de la Gran Pirámide*. c) *Sobre la pendiente isíaca*. p. 195. Traducción Aurora Rodríguez. Plaza & Janes. Barcelona, 1973.

Ahora bien, ello no quita que lo que nos refiere Boyer sobre la matemática que se deduce de los papiros sea del todo cierto, y que, por supuesto, no ponemos en duda. Sin embargo, la “primitiva” matemática egipcia, aun vista desde ese prisma, que valora sobre cualquier otro aspecto su antigüedad, no carece de interés histórico. *“Il fatto che la matematica egizia non abbia dato alcun contributo positivo allo sviluppo delle conoscenze matematiche non implica che essa non presenti alcun interesse per lo storico. Al contrario, il fatto che la matematica egizia si sia mantenuta ad un livello relativamente primitivo ci permette di studiare una fase di sviuluppo che non ci è piú accessibile in un forma cosí semplice tranne che ne documenti egizi.”*<sup>92</sup>. Como habremos de abordar el estudio general de la matemática y geometría egipcia, dejemos estos asuntos de momento. Volvamos con el testimonio de Isócrates, en concreto, cuando nos dice que la filosofía nace en Egipto, y como Bernal da respuesta a ello. Sin perder de vista que Aristóteles (ese “exagerado”) nos ha dicho que la matemática nace en Egipto, y que su nacimiento es teórico y no práctico.

Dice, sobre el origen egipcio de la filosofía según Isócrates, Bernal: *“Insiste ante todo en que la philosophia es, y sólo puede ser, producto de Egipto. Este vocablo venía siendo utilizado, según parece, por los pitagóricos, conocido por su actitud egiptizante, desde hacía tiempo -posiblemente desde el siglo VI-, pero uno de los primeros ejemplos que se han conservado de su utilización es precisamente el Busiris.”*<sup>93</sup>. Bernal define a los pitagóricos, esencialmente, por sus rasgos

---

<sup>92</sup> Neugebauer, O. (1957) *La scienze esatte nell'Antichità*. 4. *La matematica e l'astronomia egizie*. p.55. traducción de Libero Sosio. Giangiaco­mo Feltrinelli Editore. Milán, 1974.

<sup>93</sup> Bernal, M. (1987) *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. 1. *El modelo antiguo en la Antigüedad. Isócrates y Platón*. p. 115. Traducción de Teófilo de Lozoya. Crítica. Barcelona, 1993.

egipcios<sup>94</sup>, o egiptizantes; así define a los pitagóricos: “seguidores de Pitágoras, organizados en una “cofradía” caracterizada, a juicio de casi todo el mundo, por sus rasgos egipcios. Los pitagóricos desempeñaron un importante papel en la política, la religión y las ideas científicas propias de las sociedades griegas de Sicilia y del sur de Italia durante los siglos V y VI a. C.”<sup>95</sup>. ¿Cómo define Bernal a Pitágoras?; tal que así: “filósofo y matemático griego, c. 528-500 a. C. Estudió en Egipto, donde aprendió los principios matemáticos y religiosos de Egipto, y fundó la cofradía de los pitagóricos.”<sup>96</sup>.

Ciertamente, Isócrates vincula a Pitágoras con la “filosofía” egipcia; dice el orador ático: “Cualquiera que no tuviese prisa comenzaría a contar muchas y admirables cosas sobre la piedad de los egipcios, que no soy el único ni el primero en examinar, sino que muchos de los contemporáneos y de los antiguos lo han hecho, como Pitágoras el samio. Éste, después de llegar a Egipto y hacerse discípulo de aquellos hombres, fue el primero que llevó a los griegos una filosofía diferente y se aplicó con más brillantez que los demás en lo que se refiere a los sacrificios y ritos en santuarios, (...)”<sup>97</sup>. Nos llama soberanamente la atención que este texto de Isócrates no aparezca ni citado ni comentado en la célebre, y clásica, obra de Kirk, Raven y Scholdfield<sup>98</sup>, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, una obra que, por cierto, pasa por no considerar a

---

<sup>94</sup> Más de lo mismo dice sobre los órficos: “seguidores del divino Orfeo. Lo mismo que los pitagóricos, con quienes guardaban muchas similitudes, los órficos propugnaban las creencias religiosas egipcias. Su interés se centraba sobre todo en la inmortalidad personal.” *Ibíd.* Glosario. p. 413. Esta misma verdad expresa Bernabé: “Con las religiones orientales también comparte el Orfismo numerosos rasgos. Muchas de las frases de las laminillas órficas presentan estrechos paralelos en el Libro de los muertos egipcio (...)” VV.AA. *Historia de la Filosofía Antigua.* (1997) Edición de Carlos García Gual. Bernabé, A. *Orfismo y pitagorismo. II El orfismo.* p. 78. CSIC. Madrid, 1997.

<sup>95</sup> *Ibíd.* Glosario; pitagóricos. p. 413.

<sup>96</sup> *Ibíd.*

<sup>97</sup> Isócrates, *Discursos*, I. *Busiris* (XI), 28. Traducción de Juan Manuel Guzmán Hermida. Gredos. Madrid, 1979.

<sup>98</sup> A estos autores, según los parámetros de la tesis de Bernal, deberíamos clasificarlos dentro del modelo ario.

Pitágoras un filósofo: “*Debemos concluir que Pitágoras no fue un filósofo, sino un líder religioso carismático.*”<sup>99</sup>; y, que, además, no menciona nada sobre los viajes de Pitágoras a Egipto, a los que menta lacónicamente como: “*(...) sus pretendidos viajes al este.*”<sup>100</sup>. Los viajes al este para los helenos eran parte de lo que podríamos denominar: “el viaje cultural”<sup>101</sup>, e, incluso, “viaje iniciático”<sup>102</sup>; viaje de debida realización para un hombre culto. Sobre la ausencia del texto de Isócrates en la obra de los eruditos antes citados, sólo podemos decir que hace a su *Critical History with a Selection of Texts*, en lo que se refiere a Pitágoras, menos crítica, es nuestra opinión y así la expresamos. En cambio, Guthrie, ejerciendo de buen historiador de la filosofía, sí que habla del *Busiris* de Isócrates en relación a Pitágoras; dice lo siguiente: “*Sabemos, por los textos, que hizo viajes a Egipto y Babilonia, el*

<sup>99</sup> Kirk, G.S.; Raven, J. E.; Scholdfield, M. (1957) *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Pitágoras. Contexto histórico de la vida y obra de Pitágoras.* p 326. Traducción de Jesús García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>100</sup> *Ibid.* p 345.

<sup>101</sup> Hablando sobre *Leyes* 949e, donde se hace mención que los viajes al exterior en Magnesia sólo estaría permitidos a los mensajeros, los embajadores y los *theoroi*, señala Jaeger: “*En la última categoría Platón incluye no a los embajadores fijos, (...), sino a hombres en quienes vive algo del espíritu de la investigación científica, es decir, verdaderos “testigos” de la cultura y las leyes de otros hombres, dedicados a estudiar sosegadamente la situación reinante en el extranjero. (...) La finalidad principal de estos viajes de estudios al extranjero es el hacer que los theoroi entablen relaciones con (...) los “hombres divinos”, que existen entre los muchos y con quienes merecer la pena hablar y llegar a entenderse. Podría pensarse que esto de reconocer que en el mundo, lo mismo en los estados bien organizados que en los peores, existían tales hombres, representaba para Platón una concesión nada fácil. Pero, aunque el estado mejor sea el terreno mejor abonado y más propicio para que estos hombres surjan y prosperen, sabemos por la República que la tyché divina hace posible también la aparición de este tipo de hombres, con carácter excepcional, en medio hostil. El propio Platón vivió mucho tiempo ausente de Atenas, y la ley sobre los viajes o misiones al extranjero de los hombres más destacados espiritualmente obedece, según todos los indicios, a sus experiencias personales. Los griegos habían emprendido siempre viajes al extranjero para fines de cultura. Constituyen un fenómeno específicamente griego, al igual que la cultura misma, así concebida. Solón, después de deponer su cargo, hizo un viaje a Asia y Egipto “para informarse por sí mismo” (ζεωπίης εἴνεκα), y su ejemplo fue seguido por muchos, como también habría tenido en él otros predecesores. En la época de Platón, la época de la paideia, esta clase de viajes para fines culturales (κατὰ παιδείωσιν ἐπιδημεῖν) se emprendían con frecuencia, y conocemos muchos ejemplos de ellos.*” Jaeger, W. (1933) *Paideia: los ideales de la cultura griega. X. Las Leyes.* pp.1072-1073. Traducción de Joaquín Xirau. FCE. Madrid, 2004.

<sup>102</sup> Esta idea del viaje iniciático la encontramos en Platón, cuando Sócrates le dice a Cebes que hay en el “vasto mundo” especialistas veraces y necesarios sobre la inmortalidad del alma; dice Sócrates: “*¡Amplia es Grecia, Cebes! (...) Y en ella hay nombres de valer, y son muchos los pueblos de los bárbaros, que debéis escrutar todos en busca de un conjurador semejante, sin escatimar dineros ni fatigas, en la convicción de que no hay cosa en que podáis gastar más oportunamente vuestros haberes. Debéis buscarlos vosotros mismos y unos con otros. porque tal vez no encontréis fácilmente quienes sean capaces de hacerlo más que vosotros.*” Platón, Fedón, 78a. Traducción de C. García Gual. Gredos. Madrid, 1992.

*primero de los cuales aparece mencionado por primera vez en el Busiris de Isócrates.*”<sup>103</sup>. El texto de Isócrates es el más antiguo escrito, que conservamos, en el que se dice a las claras que Pitágoras viajó a Egipto, y que haciéndose discípulo de “filósofos” egipcios introdujo en Grecia, “*una filosofía diferente*”<sup>104</sup>; la importancia de este texto para el estudio del pitagorismo desde una posición verdaderamente crítica es incuestionable, aunque sea, para contradecirlo. Continúa señalando Guthrie sobre el Busiris: “*La naturaleza de esta obra no inspira confianza, y puede pensarse que la tradición que relaciona el pitagorismo con Egipto surgiera de la consideración general en que tenían los griegos a la sabiduría egipcia. Pero la misma causa habría guiado naturalmente a un hombre como Pitágoras a buscar ilustrarse en este país y es muy probable que así lo hiciera.*”<sup>105</sup>. No solo es probable, sino comprobable (como pretendemos mostrar a lo largo de esta tesis).

Es el hecho indiscutible del carácter retórico del texto de Isócrates lo que parece suscita desconfianza en lo que se refiere a su contenido<sup>106</sup>. Pero, lo que en el discurso se dice era lo que un oyente griego de aquel tiempo podía entender y conocer, dentro del imaginario colectivo al que pertenecía; el caso de que el rey

---

<sup>103</sup> Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos. Pitágoras y los Pitagóricos*. C) *Vida de Pitágoras e historia externa de su escuela*. p. 172. Versión española de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>104</sup> Cfr. *supra* nota 79.

<sup>105</sup> Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos. Pitágoras y los Pitagóricos*. C) *Vida de Pitágoras e historia externa de su escuela*. p. 172. Versión española de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>106</sup> “*La recepción de esta obra de Isócrates ha sido, por lo demás, mayoritariamente negativa en la tradición, pues diversos autores han destacado la pobreza de su argumento o su falta de profundidad. Pese a la opinión de quienes ven aquí un mero ejercicio escolar de vacuidad retórica, ha habido estudiosos que han defendido una contextualización filosófica de este discurso, como el estudio de Eucken en 1985 y, sobre todo, el comentario de Livingstone en 2001. En los últimos tiempos puede decirse que se ha rehabilitado la fama del Busiris, sobre todo, su importancia en el debate de las utopías políticas en relación con Platón.*” Hernández De la Fuente, D. (2012) *Egipto como utopía: sobre el Busiris de Isócrates y su posible relación con el pensamiento político de Platón*. p. 193. *Estudios griegos e indoeuropeos*. 2013, 32 189-205. UNED. Madrid, 2013. Cfr. Eucken, C. (1983), *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeit-genössischen Philosophen*. Berlín, 1983. Livingstone, N. A. (2001), *Commentary on Isocrates' Busiris*. Mnemosyne Supplement 223. Leiden, 2001.

Busiris sea un rey mítico no quita que existiera Pitágoras, o que éste hubiera introducido en Grecia lo que había aprendido en Egipto. El texto de Isócrates, por cierto, dedicado a Polícrates el sofista que atacó a Sócrates<sup>107</sup> en un libelo acusador, está lleno de alusiones a gentes reales y hechos señalados, como al mismo Sócrates, su acusación, etc., que aunque estén referidas en el contexto de un ejercicio retórico dedicado al mítico Busiris no dejaban de ser reales, conocidas y aceptadas por los griegos de aquel tiempo; lo mismo ocurre con Pitágoras. Si Pitágoras fue alguien con una inteligencia matemática, como se le supone, que lugar más idóneo para visitar, y si es posible para aprender, que aquel país antiguo donde nació, según Aristóteles, la matemática (también nos dice el Estagirita que nadie como los pitagóricos se dedicó e hizo progresar tanto la matemática entre los griegos como aquéllos<sup>108</sup>), y, posiblemente, la religión, añadimos nosotros. Dice al respecto Gomperz: *“Habría sido un milagro que el adepto de la ciencia matemáticas no hubiera visitado la patria de la misma, Egipto, adonde un siglo o dos más tarde un Demócrito, un Platón y un Eudoxo dirigían sus pasos con la misma atención. Por añadidura, está fuera de toda duda razonable que tomó de los oficios sacerdotales del Egipto diversos ritos considerados como características distintivas de su cofradía.”*<sup>109</sup>. Gomperz<sup>110</sup> ve, como Bernal, rasgos egiptizantes en Pitágoras y sus cofrades.

---

<sup>107</sup> Cfr. *infra* nota 109.

<sup>108</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, I, 5, 985b, 24.

<sup>109</sup> Gomperz, T. (1896) *Pensadores griegos*. Tomo I. *De los comienzos a la época de las luces*. III. *Pitágoras y sus discípulos*. pp. 143-144. Traducción de Carlos Guillermo Körner. Herder. Barcelona, 2000.

<sup>110</sup> Gomperz en la anterior cita, nos hablaba, entre otras cosas, sobre la estancia de Eudoxo de Cnido, contemporáneo de Platón; a este respecto, prestemos a las siguientes palabras de Diógenes Laercio sobre Eudoxo, al cual tilda de pitagórico: *“(…) con las ayudas económicas de sus amigos, zarpó hacia Egipto, en compañía del médico Crisipo, con cartas de presentación para Nectanabis de Agesilao. Y aquél lo recomendó a los sacerdotes. Allí permaneció durante un año y cuatro meses, se rasuró la barba y las cejas (...) dice de él Eratóstenes (...) que compuso además unos Diálogos de los perros. Pero otros afirman que los habían compuestos los egipcios en su lengua propia y que*

Además, cuando Guthrie nos dice que la tradición que vincula a Pitágoras con Egipto a lo mejor lo hacía por: “(...) *la consideración general en que tenían los griegos a la sabiduría egipcia.*”<sup>111</sup> (argumento que ya hemos vislumbrado en Boyer), más que por que verdaderamente el samio hubiera aprendido de los egipcios, aparece cierta contradicción, a saber, si los griegos tenían cierta consideración general sobre la sabiduría egipcia, considerada como muy alta y admirable, y aunque Pitágoras no hubiera estado en Egipto, ¿significa eso que no existía algo así como una “sabiduría egipcia”? El hecho de que los griegos (y otros pueblos) tuvieran una concepción de la sabiduría egipcia, precisamente, denota que existió una sabiduría egipcia. Aristóteles, en cuanto a lo matemático, nos lo ha dejado bien explícito. Sobre la sabiduría egipcia, la filosofía egipcia según Isócrates, trataremos a su debido momento. Sin embargo, el hecho de que se atribuya al “egiptizante” Pitágoras y a los suyos el haber acuñado el término “filosofía”, palabra que no se puede definir como “sabiduría” sino como una propensión amorosa hacia la misma, y que a la vez, tal y como nos dice Isócrates, el samio sea el introductor en Grecia de una nueva filosofía aprendida en Egipto<sup>112</sup>,

---

*él los tradujo y los divulgó entre los griegos.*” Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*. VIII. 87; 89. Traducción de Carlos García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

<sup>111</sup> Cfr. *supra* nota 86.

<sup>112</sup> En contra de Isócrates, o de Heródoto y Aristóteles (sobre todo teniendo muy cuenta que tanto pitagóricos como platónicos son filósofos que desarrollarán la matemática y la geometría-) leemos estas palabras de Guthrie: “*En la aplicación de técnicas diversas para mejorar la vida humana, los egipcios de hacía mil años probablemente le dieran a estos griegos algunas lecciones útiles. La antorcha de la filosofía, a pesar de ello, no podía lucir en Egipto, porque carecían de la chispa necesaria, de ese amor por la verdad y el conocimiento en sí que los griegos poseían con tanta fuerza y que encarnaron en su propia palabra philosophia.*”. Personalmente, nos parecen estas palabras del gran filólogo inglés, de entre todas las que forman su selecta y rigurosa obra sobre la historia de la filosofía helena, las más bellamente poéticas, y del todo arbitrarias. Curiosamente, contra Heródoto y su afirmación de que la geometría nace en Egipto, así como contra Aristóteles y su aseveración de que las matemáticas, auspiciadas por los sacerdotes egipcios, nacen en aquel país, dice Guthrie: “*Es evidente, sin embargo, que Aristóteles nos presenta una de sus peculiares teorías favoritas, que él recalca en otras muchas ocasiones, mientras que la explicación de Heródoto de las limitaciones prácticas de la geometría en Egipto continúa siendo la más probable. Al sostener que la actividad intelectual desinteresada es un producto del ocio, es evidente que Aristóteles tenía razón. Su error reside en transferir a la geometría de Egipto el carácter y la finalidad que poseyó en la Atenas del siglo IV, donde formaban parte de una educación liberal y era tema, por tanto, de la investigación pura. En Egipto era el instrumento para medir la tierra o construir las pirámides.*”



nos invita a considerar el verdadero término esencial en este asunto, éste es, “sabiduría”.

---

Por un lado, cuando el filólogo clásico inglés nos dice que: “*Aristóteles nos presenta una de sus peculiares teorías favoritas, que él recalca en otras muchas ocasiones; (...)*” ¿nos está diciendo Guthrie que Aristóteles dice lo que dice con la única intención de repetir acomodadamente una teoría suya, sin más? ¿No será, en cambio, que el Estagirita cuando expresa lo que expresa lo hace, precisamente, sobre un elemento de juicio, en este caso, el nacimiento de la matemática egipcia por obra de los sacerdotes y a las circunstancias que a éstos contextualizaban, que le ha permitido pensar su teoría de manera contrastable? ¿Por qué negar lo innegable? A esta última pregunta, a estas alturas, ya sabemos lo que respondería alguien como Bernal. Además, Aristóteles, *Metafísica* 981b, 25, no habla de geometría sino de matemáticas (“διὸ περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν, ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος”), por ello, qué sentido tiene la observación de Guthrie: “*Al sostener que la actividad intelectual desinteresada es un producto del ocio, es evidente que Aristóteles tenía razón. Su error reside en transferir a la geometría de Egipto el carácter y la finalidad que poseyó en la Atenas del siglo IV, donde formaban parte de una educación liberal y era tema, por tanto, de la investigación pura.*”. Aparte de la falla de confundir geometría con matemáticas (las μαθηματικαὶ τέχναι a las que se refiere Aristóteles incluyen a la geometría, la astronomía y la aritmética), el error de Guthrie consiste en transferir, anacrónicamente, a la “geometría” de la Atenas del siglo IV a. C., precisamente, un concepto de educación liberal, más propio al mundo académico de nuestros días que al de aquellos helenos. La geometría no sólo se cultivaba en el mundo heleno del siglo IV a. C. en Atenas, como demuestran ciudades como Mégara, o, personas como Arquitas de Tarento, entre otros griegos. Pero, más allá, de esto, y considerando la Academia de Platón, que entre otras cosas era una asociación religiosa, así como la *paideia* propugnada por éste, ¿verdaderamente podríamos decir que ésta y aquélla son un modelo de educación liberal? Tema de ardua e interesante reflexión que aquí se nos escapa. Por otra parte, y a tenor de Heródoto y del nacimiento práctico de la geometría, cuando se nos dice: “*la explicación de Heródoto de las limitaciones prácticas de la geometría en Egipto continúa siendo la más probable.*”, creemos, no se nos dice lo que en verdad expresa Heródoto, que en ningún momento afirma que la geometría egipcia tuviera limitaciones prácticas; no, el de Halicarnaso nos dice que la geometría nace con el fin práctico de poder medir la tierra tras las inundaciones anuales del Nilo, lo que implícitamente significa que la geometría nace como instrumento del Estado para poder mantener sus ingresos, su orden, y, por ende, su estructura política. Aún más llamativo, y sobre lo cual no nos vamos a extender en demasía, por innecesario, es leer sobre el uso y sentido de la geometría en Egipto, según Guthrie: “*En Egipto era el instrumento para medir la tierra o construir las pirámides.*”; decir lo anterior es tan absurdo como si alguien en un futuro muy lejano dijera que la física mecanicista newtoniana, o vectorial, era, en nuestro tiempo, el instrumento para describir la trayectoria de una peonza o para describir los movimientos planetarios, por ejemplo, del planeta Kepler 186f. Si bien esto es del todo cierto, pues la misma forma de ciencia nos permite saber ambas cosas, sin duda, no es lo mismo una peonza que el poder describir la órbita de un planeta alejado 492,3 años luz de la tierra, sin duda, el poder tecnológico y científico de lo último habla de cierto desarrollo de nuestra civilización, que no se deduce del uso de la peonza. Así, no es lo mismo, aunque la geometría sirva para ambos casos, medir la parcela de tierra de un agricultor que levantar la Pirámide de Keops, por ejemplo, otras connotaciones “científicas” y técnicas priman en la segunda acción sobre la primera, indiscutiblemente. No entendemos cómo Guthrie tras citar a Wightman (en la edición de *Historia de la Filosofía griega*, reseñada abajo, nota 7, p. 43) y lo que dice éste sobre las pirámides, Cfr. *supra* nota 19, compara con una simplicidad inaudita medir una parcela con erigir pirámides. Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos. II. Los comienzos de la filosofía en Grecia.* p. 45. Versión española de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

Bernal dice que el término heleno “Σοφία” proviene del término egipcio “sb3”, “enseñar, aprender”<sup>113</sup>. Ahora bien, cuando, por ejemplo, según leemos en la *Apología de Sócrates*<sup>114</sup>, el oráculo de Delfos le dice a Querofonte que nadie hay más sabio que el propio Sócrates (notemos que la pitia no le dice al vehemente amigo de Sócrates que nadie hay más “filósofo” que Sócrates), parece que hay una sabiduría, al menos, para el luminoso y distante Apolo, que, aparentemente, no se aprende ni se enseña, pues, de ser así, otros se la hubieran enseñado al bueno de Sócrates, y, por ende, hubiera habido más sabios, aparte del hijo de Sofronisco, en aquella época. No, la pitia, como Sócrates se esforzó en investigar en su propia vida, vio en el hijo de Sofronisco un sabio, en tanto éste sabía que lo desconocía todo, a excepción manifiesta y crucial de eso mismo. Da la sensación que la “sabiduría socrática” está basada en la autoconciencia, la humildad, la observación del prójimo y la reflexión como fundamentos de una forma de vivir; el único ámbito que permite ser sabio en mayúsculas, y por definición, es la vida. La sabiduría de Sócrates es vivir una vida buena a la luz de una comprensión meditativa de la humana condición en sí. Ahora bien, entre los helenos, arraigados en su imaginario colectivo tradicional, antes que Sócrates, hubo al menos siete sabios. Sin importar el nombre de éstos, la condición que les hace sabios, cada cual con su biografía y con los avatares de su vida propia, no dista nada del ideal de vida buena que hemos visto en Sócrates, la cual hemos identificado con el buen juicio capaz de sopesar situaciones difíciles y complejas que, precisamente, una vida buena ejerce para comprender reflexivamente la naturaleza humana. El sabio parece cultivar cierta forma de entendimiento que conjunta la propensión a la reflexión con

---

<sup>113</sup> Bernal, M. (1987) *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. 1. *El modelo antiguo en la Antigüedad. Sócrates y Platón*. Nota 137. p. 420. Traducción de Teófilo de Lozoya. Crítica. Barcelona, 1993.

<sup>114</sup> Cfr. *Apología de Sócrates*, 21a.

un denuedo, o interés, práctico. Bajo esta actitud del sabio hay, por lo que atañe a su forma de entendimiento, un firme propósito de comprender la realidad en su naturaleza esencial, y, por su interés práctico, el sabio busca formarse una concepción razonable de aquello que sea una vida buena, ésta es, la armonía entre la lógica y la moral.

En la antigüedad, persa, griega, semita, egipcia, etc., el sabio, el hombre de la vida buena, en definitiva, la sabiduría, era un componente esencial civilizador; la filosofía postclásica en su desarrollo, pensamos, ha ido perdiendo, a fuerza de no prestarle atención, este elemento fundamental, y tan prístinamente filosófico. La sabiduría en la antigüedad era una virtud (una de las cuatro virtudes capitales en el *Protágoras* de Platón). Este tipo de sabiduría en Egipto se llamaba “*sebayt*”, y sí se enseñaba, sí se transmitía; otra cosa era el calado de tal enseñanza en cada individuo. Señala la egiptóloga Desroches Noblecourt sobre la sabiduría/sebayt: “(...) esa valiosa cualidad marcaba con su sello particular el país de los faraones. La enseñanza de esta virtud, llamada en egipcio *sebayt*, se transmitía de padre a hijo, de maestro a discípulo. Muy pronto, contribuyó a tejer una red de fuerzas que inculcaban al joven egipcio una conducta y una disciplina cuyo objetivo era proporcionarle un equilibrio entre la lógica y la moral, cualidades esenciales que aseguraban al hombre egipcio el “recto camino que conduce a Dios”, predicado aún por los sabios de los tiempos más tardíos de la antigua civilización a orillas del Nilo.”<sup>115</sup>. ¿No era ese esencialmente el ideal de la “vida pitagórica”? Señala Jámblico de Calcis en su *Vida de Pitágoras*, sobre un precepto general de educación dado por Pitágoras: “Por lo general, es necesario que los que desean salvarse de entre los jóvenes atiendan las suposiciones y opiniones de sus mayores,

---

<sup>115</sup> Desroches Noblecourt, C. (2004) *La herencia del Antiguo Egipto. XII La sabiduría*. p. 240. Traducción de Manuel Serrat Crespo. Edhasa. Madrid, 2006.

y especialmente de aquellos que han sabido **vivir bien**. ”<sup>116</sup>. Más allá, y antes, de las μαθηματικαὶ τέχναι, tanto para un egipcio como para un griego órfico-pitagórico, está la sabiduría del bien vivir<sup>117</sup>. Y tanto para el uno como para el otro, la verdadera meta de la vida buena es *ultraterrena*<sup>118</sup>.

Vamos a centrarnos, para acabar con esta parte de nuestro estudio dedicada a la imagen de Egipto proyectada en el *Busiris* isocrático, en las ideas sobre la organización política y social egipcias, y como éstas pudieron haber influido en el mundo heleno. En el texto del *Busiris* leemos lo siguiente sobre la organización político y social de los egipcios: “(...) y es tan buena su organización, gracias a la que mantienen la realeza y otros elementos de su constitución política, que los filósofos dedicados a tratar de estos temas, y más reputados, han decidido alabar la constitución de Egipto, y los lacedemonios administran muy bien su ciudad porque han imitado algo de lo de allí.”<sup>119</sup>. Por un lado, se nos dice que la organización político-social de Egipto es admirable en tanto es capaz de hacer perdurar en el tiempo las esenciales instituciones políticas que la vertebran, así

---

<sup>116</sup> Jámblico de Calcis, *Vida de Pitágoras*, XXXI, 201. p. 319. Traducción de David Hernández de la Fuente. Atalanta. Girona, 2011. La negrita es nuestra. Esta misma idea aparece relacionada con el Estagirita; dice Diógenes Laercio: “Decía que los educadores eran más dignos de honra que los padres que sólo engendraron a sus hijos; pues los unos daban sólo el vivir, y los otros el vivir bien.” Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*. V. 19. Traducción de Carlos García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

<sup>117</sup> “No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo.” Platón, *Apología de Sócrates*, 28b-c. Traducción de J. Calonge Ruiz. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>118</sup> “La definición de sabio y de la sabiduría han distado mucho de ser uniformes a lo largo de la historia de la Humanidad. En ocasiones, la sabiduría ha venido relacionada con la práctica de rituales mágicos, en otros con la pertenencia a una casta concreta. Hoy, como herencia de fenómenos culturales del tipo de la Ilustración –que, no obstante, sostenía un punto de vista bien diferente- es común asociar al sabio con el simple científico. Egipto tuvo también su visión particular de la sabiduría, pero, de manera cuidadosa y prudente, supo diferenciar aquella que tiene utilidad técnica –lo que nosotros denominaríamos ciencia- de la que posee una trascendencia mucho mayor porque enseña al ser humano la manera de desenvolverse de manera correcta en esta vida, con vistas incluso al futuro.” Vidal Manzanares, C. (1994) *La sabiduría del antiguo Egipto*. Introducción. p. 7. Alianza. Madrid, 1994.

<sup>119</sup> Isócrates, *Discursos*, I. *Busiris* (XI), 17. Traducción de Juan Manuel Guzmán Hermida. Gredos. Madrid, 1979.

como su orden social; este aspecto, según Isócrates<sup>120</sup>, es valorado, y fue tratado, por filósofos reputados, especialistas en estos asuntos políticos (entendemos que se refiere a filósofos helenos). ¿Quiénes son éstos?<sup>121</sup> Por otra parte, se alaba la organización política y social de los laconios, en tanto éstos: “*han imitado algo de allí*”. Comencemos con el asunto espartano.

Como señalamos *supra*, la sociedad egipcia estaba estratificada en castas; de ello podemos deducir que ciertos trabajos estaban desempeñados por ciertas familias, pertenecientes a sus correspondientes castas, siendo que al igual que la familia o la casta, el trabajo también podía pasar de padres a hijos. A tenor de esto, dice Heródoto: “*En otra costumbre se parecen a los egipcios los lacedemonios, que consiste en que los pregoneros de oficio, los trompeteros y los cocineros suceden siempre en las artes a sus padres; de suerte que allí siempre es trompetero el hijo trompetero, cocinero el hijo de cocinero y pregonero el hijo de pregonero, reteniendo siempre la herencia de las artes paternas, sin que otra de mejor calidad les saque de su oficio.*”<sup>122</sup>. Para hacer más firme esto, si cabe, Platón (aunque hay que especificar que dentro de la urdimbre narrativa del relato de la unión de Sais y Atenas contra el imperio atlante hay un taimado juego platónico por el cual las costumbre egipcias provendrían de la antigua, y mítica, Atenas; en el fondo, nos

---

<sup>120</sup> “*El prestigioso origen egipcio de la legislación de Esparta, tan ponderada por autores como Jenofonte y otros partidarios del conservadurismo político y religioso, queda puesto de manifiesto por estas líneas de Isócrates. La Rhetra espartana posee a la vez el aura del modelo utópico egipcio y la sanción divina del oráculo de Delfos.*”. Hernández De la Fuente, D. (2012) *Egipto como utopía: sobre el Busiris de Isócrates y su posible relación con el pensamiento político de Platón*. p. 196. Estudios griegos e indoeuropeos. 2013, 32 189-205. UNED. Madrid, 2013.

<sup>121</sup> “*Según autores como Wilamowitz, esta alusión se refiere a algún teórico político pitagórico de épocas anteriores, pero hay muchos indicios que apuntan a un pensador contemporáneo: ¿quizá Platón? Así al menos lo han querido ver autores como Teichmüller, Gomperz y Pohlenz. Lo cierto es que los pasajes citados del Busiris de Isócrates tienen demasiado en común con Platón para desdenar esta idea: en concreto, se trata de aspectos tan conocidos de la teoría política platónica como las tres clases sociales, la división del trabajo, el gobierno de los sabios -filósofos, pero también sacerdotes, a juzgar por la preeminencia de lo relacionado con la mánica en las Leyes-, la educación en principios filosóficos, matemáticos y astronómicos en el camino hacia la verdad y el bien, etc.*”. *Ibid.* p. 201.

<sup>122</sup> Heródoto, *Los nueve libros de la Historia*, VI, 60. Traducción P. Bartolomé Pou. Edaf. Madrid, 1972.

parece que la “histórica” vinculación entre Egipto y Lacedemonia la convierte el académico en la “mítica” relación Sais-Atenas), en el relato que el viejo sacerdote saíta brinda a Solón, dice lo siguiente sobre la organización social egipcia: *“En cuanto a las leyes, observa las muestras, pues descubrirás ahora aquí muchos ejemplos de las que existían entonces entre vosotros. En primer lugar, el que la casta de sacerdotes esté separada de las otras; después, lo de los artesanos, el que cada oficio trabaje individualmente sin mezclarse con el otro, ni tampoco pastores, los cazadores ni los agricultores. En particular, supongo que habrás notado que aquí el estamento de los guerreros se encuentra separado de los restantes y que sólo tiene las ocupaciones guerreras que la ley ordena.”*<sup>123</sup>. En el texto platónico la idea de la organización por castas, así como que la administración del trabajo esté también estratificada, muestra que esta forma de organización era admirada por ciertas mentes helenas, sobre todo del siglo IV a. C., y, generalmente, áticas. No es extraño que la admirada, y, posiblemente idealizada, organización social y política de los lacedemonios<sup>124</sup>, que según Isócrates, Heródoto y, a su particular manera, Platón está relacionada con el mundo egipcio, fuera tan apreciada. Su sociedad estaba organizada, con algunas diferencias, tal y como la antigua Atenas y el Egipto que nos narra el sacerdote de Sais en el relato platónico. Merece especial atención la frase: *“En particular, supongo que habrás notado que aquí el estamento de los guerreros se encuentra separado de los restantes y que sólo tiene las ocupaciones guerreras que la ley ordena.”*<sup>125</sup>, pues, es, en definitiva, lo que pasaba en Esparta

---

<sup>123</sup> Platón, *Timeo*, 24a. Traducción de M<sup>a</sup> Ángeles Durán y Francisco Lisi. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>124</sup> “Nuestro testimonio fundamental, la Constitución de los lacedemonios de Jenofonte, es producto del romanticismo, en parte filosófico, en parte político del siglo IV a. C., que vio en el estado espartano una especie de revelación política primordial.”. Jaeger, W. (1933) *Paideia: los ideales de la cultura griega. V. La educación del estado en Esparta. El ideal espartano del siglo IV y la tradición.* p. 86. FCE. Madrid, 2004.

<sup>125</sup> Platón, *Timeo*, 24a. Traducción de M<sup>a</sup> Ángeles Durán y Francisco Lisi. Gredos. Madrid, 1992.

desde su fundación<sup>126</sup>. Señala Jaeger: “Sabemos demasiado poco de la antigua Esparta para comprender con seguridad su espíritu. (...) Karl Otfried Müller, el genial fundador de la historia de las ciudades helénicas (...) interpretó, (...) al antiguo militarismo espartano como la continuación de un estado antiquísimo de la civilización doria.”<sup>127</sup>. Por ende, la organización de la sociedad y del trabajo en castas y la monarquía serían, a grandes rasgos, particularidades del pueblo lacedemonio que son no sólo parejas sino que, según el modelo antiguo, proceden del mundo egipcio. En el caso de la monarquía<sup>128</sup> se podría argüir que la realeza egipcia, que es teocrática (pero como vimos no desde siempre), es distinta a la espartana, que era una diarquía; ahora bien, téngase en cuenta que el faraón ostentaba bajo su poder dos coronas, la del Alto y la del Bajo Egipto, lo cual implica que Egipto en algún momento de su historia fue una diarquía, o dos reinos hermanos separados, y que al final se unificó en una sola, y doble, corona monárquica; por otra parte Heródoto decía, junto a otros, que los reyes dorios debían su ascendencia a Egipto<sup>129</sup>. En cuanto a los dos reinos de Egipto, baste señalar que en el Período Protodinástico, 3300-3100 a.C., Egipto se dividía en dos coronas horianas, pues ambas se identificaban con el dios Horus, pero esta situación no tuvo proyección en el tiempo más allá de ese período; señala Padró:

---

<sup>126</sup> “Egipto como espejo ideal en el que mirarse es referencia obligada incluso para los sabios legendarios de la tradición política griega, desde Solón y Licurgo hasta Pitágoras y sus comunidades de la Magna Grecia. Como dice Isócrates a las claras, la copia es evidente en los casos de Pitágoras y, sobre todo, de Esparta y su modelo de sociedad bélica. La excelente constitución egipcia es imitada por los espartanos, siguiendo la línea que localiza en Egipto el origen mítico de las constituciones divinas, y resulta en la especialización militar y obrera y en las comidas en común espartanas que tanta fama darán a la ciudad de Licurgo.” Hernández De la Fuente, D. (2012) *Egipto como utopía: sobre el Busiris de Isócrates y su posible relación con el pensamiento político de Platón*. p. 198. Estudios griegos e indoeuropeos. 2013, 32 189-205. UNED. Madrid, 2013.

<sup>127</sup> Jaeger, W. (1933) *Paideia: los ideales de la cultura griega. V. La educación del estado en Esparta. El ideal espartano del siglo IV y la tradición*. p. 87. FCE. Madrid, 2004.

<sup>128</sup> Isócrates, por su discurso *Nicocles*, fue acusado de atacar a la democracia por alabar a un rey. A tenor del *Panegírico* y del *Nicoles* podemos pensar que el orador ático no era contrario a la monarquía.

<sup>129</sup> Heródoto señala que Esparta debe mucho a Egipto de antiguo.

*“Sea como fuere, lo cierto es que la situación de Egipto divido en dos reinos horianos hermanos, uno en el Valle con capital en Hieracópolis y otro en el Delta con capital en Buto, situación que dejó perenne recuerdo en tiempos históricos, no alcanzó el final de los tiempo protodinásticos.”*<sup>130</sup>.

Hay en el discurso de Isócrates dos esenciales rasgos, uno, un Egipto utópico, en contraposición a la imagen irreal que daba del país del Nilo el mito heleno tradicional de Busiris<sup>131</sup>, dos, la imagen, distinta a la de la tradición<sup>132</sup> que parece inaugurarse con Hesíodo<sup>133</sup>, del rey mítico Busiris como un legislador divino, capaz de estructurar el mundo humano con un orden que busca el mismo orden que el del cosmos, capaz de brindar una forma constituyente de alta civilización, antigua y duradera, por la cual todos los estamentos de la sociedad funcionen como los órganos vitales de un cuerpo. Este trastrocamiento de personaje xenófobo, incluso canibal según la versión perdida del *Elogio a Busiris* de Polícrates<sup>134</sup>, a un hombre civilizador, es crucial. Como crucial es no perder de vista nunca que el discurso es una contestación retórica sancionadora, precisamente, para aquél que escribió la

---

<sup>130</sup> Padró, J. (1996) *Historia del Egipto Faraónico. 2. La formación del Estado faraónico*. p.45. Alianza. Madrid, 2006.

<sup>131</sup> A este respecto, dice Heródoto: “*Los que así se expresan, a mi entender, ignoran en verdad de todo punto lo que son los egipcios, y desconocen sus leyes y sus costumbres. Díganme, pues: ¿cómo los egipcios intentarían sacrificar una víctima humana cuando ni matar a los brutos mismos les permite su religión, exceptuando a los cerdos, gansos, bueyes o novillos, y aun a éstos con la prueba y seguridad de que son puros?*” Heródoto, *Los nueve libros de la Historia*, II, 45. Traducción P. Bartolomé Pou. Edaf. Madrid, 1972.

<sup>132</sup> Cfr. Apolodoro, *Biblioteca mitológica* II, 5,7.

<sup>133</sup> “*La fuente más antigua es un fragmento de Hesíodo sobre el personaje («hijo de Egipto» fr. 22 Rzach), y desde entonces hay muchas otras apariciones, casi siempre con matiz negativo, que demuestran que Busiris ha sido ante todo sinónimo del típico ξενοκτόνος y que, por tanto, representaba por excelencia uno de los pecados capitales del mundo griego. Heracles se encarga de ajustar cuentas con este malvado asesino de huéspedes (como Pélope en el mito de Enómao) y de darle muerte en un episodio incluido entre los πάρεργα del gran héroe griego que, sin embargo, a menudo ha tenido un tratamiento cómico.*” Hernández De la Fuente, D. (2012) *Egipto como utopía: sobre el Busiris de Isócrates y su posible relación con el pensamiento político de Platón*. p. 191. Estudios griegos e indoeuropeos. 2013, 32 189-205. UNED. Madrid, 2013.

<sup>134</sup> Achaca Isócrates a Polícrates, en relación al canibalismo que éste atribuía a Busiris, lo siguiente: “*Pues otros que intentaron injuriarle sólo le culpaban de que sacrificaba a los extranjeros que llegaba a su país, pero tú le acusaste también de comer a los hombres.*” Isócrates, *Busiris* (IX) 5. Traducción de Juan Manuel Guzmán Hermida. Gredos. Madrid, 1979.



*Acusación de Sócrates*.<sup>135</sup> Polícrates, el “sofista”. “En principio Isócrates escribe su *Busiris* para contestar a un tal Polícrates, ateniense vecindado en Chipre. Este Polícrates, para huir de la miseria se había dedicado a la profesión de sofista hacia el años 380 a. C. y había conseguido cierto prestigio en Atenas; efectivamente, se le menciona en obras retóricas posteriores, entre Antifonte, Trasímaco, Anaxímenes e Iseo. Las obras más famosas de Polícrates eran un *Elogio de Busiris* y una *Acusación a Sócrates*.”<sup>136</sup> Isócrates ataca a las “obras” más famosas de tal abyecto sofista, o mejor expresado, contesta, únicamente, al *Elogio de Busiris*. El orador ático dice lo siguiente en su *Busiris*: “Al haberme dado cuenta de que estás muy orgulloso de tu “*Apología de Busiris*” y de tu “*Acusación a Sócrates*”, intentaré aclararte que ambos discursos te equivocaste más de lo necesario.”<sup>137</sup>; sobre todo con el de Sócrates<sup>138</sup>. Dice la tradición que cuando Sócrates murió Isócrates, afligido extraordinariamente, al día siguiente se vistió de luto<sup>139</sup>. ¿Cómo es posible que Isócrates, según estas nuevas, no hubiera escrito un Elogio a Sócrates contra el infame Polícrates? Quizá, la respuesta esté en estas palabras de un escolio anónimo del *Busiris* isocrático (en el cual se dice que Isócrates fue discípulo de Sócrates): “*Algunos se preguntaron por qué motivo*

---

<sup>135</sup> “En el 394, publicó Polícrates su *Kategoría Sokrátous* (acusación contra Sócrates), atacando su memoria en forma de un supuesto discurso pronunciado en el juicio por uno de sus acusadores, Ánito, lo cual hizo suponer que no es sino un ejercicio literario basado en recuerdos del juicio, pero coloreado por los puntos de vista del autor.” Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates; Económico; Banquete; Apología de Sócrates*. p. 10. Traducción, introducción y notas Juan Zaragoza.

<sup>136</sup> Isócrates, *Busiris* (IX) Introducción al discurso. p. 184. Traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida. Gredos. Madrid, 1979.

<sup>137</sup> *Ibíd.* *Busiris*, 5.

<sup>138</sup> Este libelo de Polícrates generó una gran controversia en la década de los 90 del siglo IV a. C.; señala Jaeger, hablando del porqué escribió Jenofonte la *Apología de Sócrates*: “-probablemente con motivo de la polémica literaria provocada a finales de la década del noventa por el libelo difamatorio del sofista Polícrates contra Sócrates y los socráticos-“ “El *Terminus post quem* de la aparición de la obra de Polícrates contra Sócrates es el año 393, puesto que según Favorino, en *Diógenes Laercio*, II, 39, mencionaba la reconstrucción de las largas murallas por Conon. (...)” Jaeger, W. (1933) *Paideia: los ideales de la cultura griega*. VII. *Jenofonte: el caballero y soldado ideales*. p. 953 y nota 10. FCE. Madrid, 2004.

<sup>139</sup> Cfr. Pseudo-Plutarco, *Vida de los diez oradores*, (IV), 35. Una Vida anónima de Isócrates, incluso, hace al orador ático discípulo de Sócrates.; Cfr. *Vida anónima de Sócrates*, 9.

*Isócrates no llegó a atacar claramente este discurso contra Sócrates, si es que se preocupa por su maestro, y a esto respondemos: para que no se enfadaran los atenienses que acababan de votar contra Sócrates. (...)”<sup>140</sup>.*

Sin embargo, más allá de las lecciones de cómo hacer un buen elogio o una buena acusación que le da Isócrates al “orgullosa” Polícrates, el contenido del *Busiris* parte de la idealización de Egipto, así como de ciertos postulados, o planteamientos, de orden político, esto es, filosófico, que aunque no están desarrollados, sí que son claramente discernibles. Señala el traductor del discurso al castellano que estamos empleando: “*La atribución a Busiris de teorías políticas es similar a la que hace Platón en la República. Posiblemente Isócrates conocía las instituciones egipcias por el libro II de la Historia de Heródoto y atribuyó a Busiris la creación de estas instituciones siguiendo el argumento sofístico de la probabilidad. Este uso del mito lo emparenta con algunos de los seguidores de Sócrates como Platón, Antístenes y Jenofonte.*”<sup>141</sup>. Es conveniente, además, recordar que Hernández de la Fuente<sup>142</sup> aludía que Wilamowitz<sup>143</sup>, veía detrás de la organización político social del Egipto del Busiris isocrático a un teórico político pitagórico de tiempos posteriores (¿siglo V a. C., quizás?), así como que autores como Gomperz o Pohlenz veían al filósofo, contemporáneo de Isócrates, Platón como el inspirador de las estructuras constitutivas de lo político y social del discurso.

---

<sup>140</sup> Isócrates, *Busiris* (IX) *Argumento anónimo*, 10-20. Traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida. Gredos. Madrid, 1979.

<sup>141</sup> *Ibid.* p. 184.

<sup>142</sup> Cfr. *supra* nota 121.

<sup>143</sup> Wilamowitz (1959), *Platon. Sein Leben und seine Werke*, 2 vols. II: p.116, 3. 5.<sup>a</sup> ed., Berlin. Citado por Hernández De la Fuente, D. (2012) *Egipto como utopía: sobre el Busiris de Isócrates y su posible relación con el pensamiento político de Platón*. p. 193, nota 11. Estudios griegos e indoeuropeos. 2013, 32 189-205. UNED. Madrid, 2013.

Como hemos visto, el *Terminus post quem* de la *Acusación de Sócrates* de Polícrates es el 393 a. C., seis años después de la muerte de Sócrates, 399 a. C. nada (sabemos sobre la fecha del *Elogio a Busiris* de Polícrates, aunque podemos especular que el *Terminus ante quem* sería, precisamente, la fecha en que datamos el *Busiris* isocrático), por otra parte, el *Busiris* de Isócrates: “(...) *se puede fechar hacia el año 385 a. C.; Jebb piensa en el 390, Blass en el 391. Mikkola coincide con la fecha que da Jebb, sin seguridad.*”<sup>144</sup>. Para Hernández De la Fuente, y para Wilamowitz, que sitúa el *Busiris* de Isócrates entre el 385-382 a. C., entre 14 y 11 años después de la muerte de Sócrates, Platón no pudo ser el inspirador del ideario político que subyace en el discurso isocrático; dice Hernández de la Fuente: “*“Detrás de todo (...) subyacen, pues, algunas indudables referencias al debate político sobre la mejor constitución que pueden traslucir las posiciones del pensamiento político de Isócrates y su escuela en comparación con Platón. Para ello, se ha hecho de la datación una cuestión de suma importancia: la fecha tradicional en que se localiza el discurso, el 382-5 a.C., no permitiría en principio pensar que el Busiris tuviera influencia de la República de Platón (c. 375 a.C.). Por ello, autores como Wilamowitz han atribuido las ideas próximas a Platón que pueden notarse en este discurso a una supuesta influencia pitagórica. No en vano, una de las referencias a Pitágoras más citadas por los estudiosos del pitagorismo antiguo se encuentra precisamente en este discurso isocrateo.*”<sup>145</sup>.

El planteamiento de Hernández de la Fuente merece ser pensado con atención.

¿Es lo suficientemente atinada la datación que nos da sobre la *República* de Platón?

---

<sup>144</sup> Isócrates, *Busiris* (IX) *Argumento anónimo*, 10-20. Traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida. Gredos. Madrid, 1979.

<sup>145</sup> Hernández De la Fuente, D. (2012) *Egipto como utopía: sobre el Busiris de Isócrates y su posible relación con el pensamiento político de Platón*. p. 201. Estudios griegos e indoeuropeos. 2013, 32 189-205. UNED. Madrid, 2013.

Pesamos que no. Vamos a considerar nuestras razones, así como las conclusiones que de ellas se derivan a tenor del asunto sobre los filósofos políticos que son referidos por Isócrates de manera elíptica, y que con los cuales comparte su admiración por Egipto, el Egipto ideal, así como la posible influencia de aquéllos sobre aquél.

La clave de nuestro argumentar tiene como fundamental leitmotiv la estructura compositiva de la obra de Platón que comentamos. De ésta se suelen distinguir cinco secciones, claramente, en su composición. Así, se distingue el libro I de *República*, el cual sería en su forma y contenido algo así como un diálogo socrático<sup>146</sup> donde el tema central sería la Justicia, conocido como *Trasímaco*, y conformaría la primera de las secciones de la obra en conjunto; una segunda sección estaría compuesta por los libros II, III y IV, en éstos es donde encontramos, estrictamente, el proyecto de organización política del Estado-Ciudad platónico (¿pitagórico?<sup>147</sup>); la tercera sección, que comprende los libros del V al VII, alberga el desarrollo más filosófico de la obra; los libros VIII y IX, que conforman la cuarta sección, analiza los distintos tipos de organización política constituyente, tanto en sus inicios como en sus evoluciones; el libro X sería el único libro que comprende la sección quinta, en él hallamos un mito escatológico, así como ciertas consideraciones a tenor del arte poético. Estas secciones aparte de su distinta temática, por supuesto, forman una unidad potente que confiere a la *Republica* parte

---

<sup>146</sup> Aunque en verdad este primer libro de la *República*, en contra de lo que parece a primer vista, no se trataría de un diálogo socrático al uso; señala Eggers Lan: "(...) su estructura, en efecto, no es la misma que la de los primeros diálogos llamados "socráticos"; ni siquiera puede decirse que sea estrictamente aporético, puesto que la refutación de la tesis formulada por Sócrates aparece sólo al comienzo del libro II, en forma de objeciones. Es difícil establecer si Platón lo compuso como introducción a la obra, contando ya con un plan para todo ella, o si lo escribió pensando en editarlo independientemente.". Platón, *República*. Introducción 2. La cronología absoluta. p. 14. Introducción, traducción y notas Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>147</sup> "(...) según dice Aristoxeno en el libro décimo de sus Normas pedagógicas. Allí cuenta que Jenófilo, el pitagórico, al serle preguntado cómo podía educarse mejor un niño, contestó que siempre que viviera en una ciudad bien gobernada.". Diógenes Laercio, VIII, 15. Traducción de Carlos García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

de su encanto literario, aun así, es significativo que podemos encontrar los suficientes indicios en la estructura unitaria de la obra y la ligazón temática entre secciones<sup>148</sup> que indican que la *República* fue elaborada y reelaborada, al menos, durante el transcurrir de dos décadas, y que tuvo, como poco, dos ediciones distintas.

Sobre la datación de la obra en cuestión<sup>149</sup>, teniendo en cuenta las cinco secciones, o las secciones, que conforman la *República*, existen, al menos, tres grandes hipótesis explicativas (aunque, desde luego, hay, y hubo, otras perspectivas<sup>150</sup>). La primera de estas hipótesis sostiene que en vida de Platón hubo, al menos, dos ediciones de la *República*. La primera de estas ediciones albergaría el

---

<sup>148</sup> “Entre los casos más llamativos podemos mencionar el evidente hiato entre los libros I y II, tras el cual (con las palabras “creía haber puesto fin a la conversación”) se prosigue un diálogo que parecía concluido, pero con nuevos interlocutores,(...) Al comienzo del libro V se produce una interrupción de Adimanto, pero, a diferencia de otras interrupciones, ésta no hace avanzar la discusión anterior, sino que, a propósito de un punto apenas rozado antes (la comunidad de mujeres y de niños), constituye una digresión, que sólo cede lugar luego ante la problemática más filosófica de la obra. El tema iniciado al final del libro IV (la descripción de los tipos de organizaciones políticas) queda así relegado hasta que se retoma al comienzo del libro VIII. Finalmente, cuando uno pensaría, al término del libro IX, que sólo debería esperar a continuación un mito escatológico, al comienzo del X Platón vuelve sobre la poesía -de la que se había ocupado ampliamente en II-III-, en una exposición que no guarda relación con lo que ha antecedido ni con lo que se le seguirá.”. Platón, *República*. Introducción. 1. La estructura de la obra. pp. 12-11. Introducción, traducción y notas Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>149</sup> Estamos siguiendo la explicación de Conrado Eggers Lan. *Ibid.*. La cronología absoluta. pp. 13-17.

<sup>150</sup> Precisamente, para otro panorama del asunto que vamos a abordar, prestemos atención a las siguientes palabras de Guthrie: “Ni la fecha de composición ni la fecha supuesta de la conversación pueden fijarse con seguridad. Una serie de teorías han pasado de moda. Según Rohde y otros, el diálogo era una amalgama de estratos cronológicos diferentes reelaborados muchas veces. Luego vino la idea de las dos ediciones, una publicada alrededor del 390, y otras, alrededor del 370. Lo único que queda de esas opiniones anteriores es la sugerencia de que el libro primero es un diálogo temprano (bautizado por Dümmeler como *Trasímaco*), que a Platón se le ocurrió usar, quizá veinte años después, como principio de su gran obra. Friedländer consideró esto como “una suposición que pocos cuestionarían hoy”, mientras que para Taylor era “inconcebible” y para C.H. Kahn “desorbitadamente inverosímil”. Aunque tales críticos no siempre prestan atención a argumentos estilísticos que de tanto peso fueron para especialistas como Ritter y von Arnim, continúa siendo difícil, sin embargo, considerar el libro primero se concibió alguna vez para otro lugar que no fuera el que ahora ocupa. Por lo demás, sólo el libro décimo tiene rasgos que podrían sugerir cambios de plan, con asperezas no pulidas por entero. Es indudable que una obra del tamaño y alcance de la *República* tardó mucho años en ser escrita, pero la opinión predominante en la actualidad es que se concluyó sobre el 374, mucho tiempo después de la primera visita de Platón a Sicilia, pero antes de la segunda. Sin embargo, como dijo acertadamente Diès, “Toutes ces dates sont conjecturales et sont données comme tels.” (Budé, pág. CXXXVIII).” Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. II. Los sofistas, Sócrates y el primer Platón. VII. La *República*. Cronología y cronología dramática. p. 918. Versión española de Joaquín Rodríguez, Alvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2012.

*Trasímaco*, esto es, el libro I; lo esencial de los libros II al IV, recordemos que en estos libros hallamos el proyecto político platónico de este diálogo; el inicio del libro V; y ciertas partes sobre la educación superior que en la actualidad correspondería a lo que hallamos en los libros VI y VII; esta edición habría estado publicada en el 390 a. C., lo que implica que, siguiendo esta primera hipótesis, Isócrates sí podría haber estado influenciado por esta primera edición de la *República*, recordemos que datamos el *Busiris* entre el 385 y el 382 a. C., esto es, entre cinco y ocho años después de la primera publicación de la obra platónica. Esta hipótesis continúa refiriendo sobre la segunda edición que habría sido editada en el 370 a. C, esto es, entre 15 y doce años después de la publicación de la obra isocrática; esta sería la edición que conocemos en la actualidad. Uno de los fundamentos<sup>151</sup> más sólidos de esta tesis descansa en las siguientes palabras de Aulo Gelio, siglo III d. C., el cual da nociones sobre la presunta rivalidad entre Platón y Jenofonte: “Entendieron que era también un indicio de la falta de amistad sincera el hecho de que de que Jenofonte, apenas leídos los dos libros que salieron primero de aquella ínclita obra de Platón que escribió sobre el Estado ideal y el gobierno de la ciudad, los criticó escribiendo además una obra contraria sobre la administración de un reino que tituló *La educación de Ciro*.”<sup>152</sup>. La *Ciropedia*<sup>153</sup> suele datarse entre los años 380 y 365 a. C. Lo cual, sea o no cierto que Jenofonte

---

<sup>151</sup> El otro fundamento es: “(...) la comprobación de J. Hirmer de que, en la edición antigua de la *República*, compuesta de seis libros, los dos primeros corresponderían a algo más de tres libros de las ediciones actuales.” *Ibíd.* p. 13.

<sup>152</sup> Aulo Gelio, *Noches áticas*, XIV, 3,3. Edición de Santiago López Moreda. p. 544. Akal. Madrid, 2009.

<sup>153</sup> “La coherencia que la *Ciropedia* presenta, tanto en el aspecto formal como en el contenido (...) hace inviable o, cuando menos, dificultoso todo intento de establecer una datación de cada libro por separado. (...) En cuanto a la fecha de su terminación, aunque se admita que la redacción se escalonó en varios años, sigue siendo objeto de controversia. Las fechas propuestas, basadas en gran medida en la consideración del Epilogo como auténtico o espurio y unido o no al conjunto, oscilan entre los años 380 y poco después de 360.” Jenofonte, *Ciropedia*, Introducción. 2A. *Cronología*. p.12. Introducción, Traducción y notas de Ana Vegas Sansalvador. Gredos. Madrid, 1987.

escribió su *Ciropedia* como reacción a la *República* del académico, cosa, por otra parte, del todo intrascendente en nuestro análisis, y atendiendo exclusivamente a las posibles fechas de datación de ambas obras, nos da un dato importante, éste es, que hubo una primera edición de la *República*, y que ésta comprendía dos libros -damos por hecho que el primero era el *Trasímaco*, y que el otro libro, según pudo comprobar Hirme<sup>154</sup>, sería un conjunto de los libros II y III de nuestra edición actual-. De hecho, y ahora consideramos que hubiera sido plausible la reacción literaria de Jenofonte contra Platón, tanto la primera fecha de la edición prístina de la *República*, 390 a. C., como la fecha de la edición de la obra en su acabado final, 375 a. C., permiten, valorando únicamente el criterio cronológico, que la *Ciropedia*, escrita entre el 380 y 365 a.C., y, por ende, siempre posterior a las dos publicaciones de la obra platónica, hubiera sido elaborada por el historiador ático bajo previo conocimiento del diálogo platónico en cuestión.

Las otras dos hipótesis que intentan explicar los elementos peculiares en la composición de la obra de Platón, formulan lo siguiente: la segunda hipótesis postula que el libro I fue publicado como obra independiente, con el título *Trasímaco*, 390 a. C., y antes que el *Gorgias*, siendo que este diálogo dedicado al sofista de Leontino fue una reelaboración del tema tratado en el *Trasímaco*, éste es, la Justicia. Así, según esta hipótesis, Platón añadió el *Trasímaco* a una obra mayor: la *República*; dejando de lado el tema del *Gorgias*, esta hipótesis presenta un problema, a saber, no concuerda con la noticia de Gelio sobre una primera publicación de más de un libro de la *Republica*. La tercera hipótesis nos dice que la obra platónica fue escrita durante dos décadas, desde el años 390 a. C.; “no necesariamente las partes concluidas de la obra fueron editadas en seguida de ser

---

<sup>154</sup> Cfr. *supra* nota 151.

escritas, y su orden ha sido el mismo que conocemos nosotros, (...)”<sup>155</sup>. Esta hipótesis, para Eggers Lan, serviría para poder dar razón de las dificultades del texto antes mencionadas. Bajo nuestros intereses de estudio, nos inclinamos por la primera<sup>156</sup>, pues está avalada por el testimonio antiguo de Aulo Gelio, y por la comprobación sobre el mismo texto platónico, en su edición antigua de seis libros, que realizó Hirmer. Por ende, es plausible que Isócrates se refiera a Platón como uno de los filósofos que han alabado el sistema político egipcio, en contra de lo que piensan Wilamowitz y Hernández De la Fuente (aunque el filósofo español en el artículo que estamos comentado, precisamente, no deja de vincular el *Busiris* con la filosofía platónica).

Ahora bien, aunque sea indirectamente, ¿habla de Egipto, en verdad, Platón en su *República*? Quizás, antes de contestar a esta cuestión debemos recordar que en el *Timeo*, como hemos visto, sí que se valora la organización política de Egipto (y de paso la de la “antigua Atenas”), por ende, podemos afirmar que Platón parecía admirar, en eso, a Egipto<sup>157</sup>. Pero claro, el *Timeo*, datado en el 360 a. C., no nos sirve de referente, pues fue publicado mucho después del 385/382 a. C., datación que correspondería al *Busiris* de Isócrates. Pero si nos centramos en la *República* de

---

<sup>155</sup> Platón, *República*. Introducción 1. *La estructura de la obra*. pp. 12-11. Introducción, traducción y notas Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>156</sup> A pesar de lo que nos dice Guthrie de ser, en la época en que dicho autor escribió esas palabras, una teoría pasada de moda. No es un asunto de modas, para nosotros el testimonio de Aulo Gelio, único en su especie, tiene un peso que las demás hipótesis, a nuestro juicio, no tienen.

<sup>157</sup> “Aparte de los parecidos que la *República* muestra con el *Busiris*, cuyo carácter egipcio es evidente, sabemos que Egipto, donde Platón pasó algún tiempo, probablemente en torno al 390 a.C., es objeto de fundamental interés en sus últimas obras. En el *Fedro*, Platón y Sócrates afirman que “fue (Theuth-Toth, dios egipcio de la sabiduría) el primero en descubrir no sólo el número y el cálculo, sino la geometría y las astronomía... y también las letras...”. En el *Filebo* y la *Epinómide*, Platón de más detalles en torno a Toth como creador de la escritura, incluso del lenguaje y de toda la ciencia. En otros lugares elogia la música y el arte egipcios, y propone su adopción por parte de los griegos. En realidad, el único motivo para poner en duda que la *República* se basa en Egipto es el hecho de que el texto no lo afirma así explícitamente.”. Bernal, M. (1987) *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. 1. *El modelo antiguo en la Antigüedad*. Isócrates y Platón. p. 117. Traducción de Teófilo de Lozoya. Crítica. Barcelona, 1993.



Platón, y tenemos en cuenta que uno de los elementos resaltados por Isócrates<sup>158</sup> en su *Busiris* es la estratificación en castas tanto de la sociedad como del trabajo, especializado y de actividad permanente o fija, entonces, ciertamente, sí que vemos un acusado paralelismo<sup>159</sup>. En *República*, 374b leemos: “ (...), y del mismo modo hemos asignado a cada uno de los demás una tarea única, respecto de la cual cada uno estaba dotado naturalmente, y en la cual debía trabajar a lo largo de su vida, liberado de las demás tareas, sin dejar pasar los momentos propicios para realizar el bien.”<sup>160</sup>. Parece plausible pensar que Platón tenía a Egipto en mente, no sólo en *República*, sino en otros diálogos, como modelo óptimo de organización política, aun así, no debemos descuidar que la obra de Platón sobre la cuestión del Estado, no olvidemos, ideal, como bien advierte Jaeger, representa una nueva fase, posiblemente la más teórica, en la *paideia* helena, muy contrapuesta, o, mejor expresado, muy distinta del ideal que la retórica, ejemplificada por Isócrates, propugnaba; señala Jaeger, al respecto: “*La retórica de su tiempo hablaba de paradigmas míticos e históricos, y los aplicaba como dechados y modelos de conducta, en el arte de la parénesis.*”<sup>161</sup>.

---

<sup>158</sup> “Habiendo hecho todos los cálculos con los que se puede gobernar de la mejor forma posible el estado, ordenó que siempre ejercieran las mismas actividades los mismos; pues sabía que los que cambian de ocupación no hacen con exactitud ni una sola cosa, mientras que los que sin interrupción se mantienen en las mismas actividades terminan cada una de ellas extraordinariamente bien.”. Isócrates, *Discursos*, I. *Busiris* (XI), 16. Traducción de Juan Manuel Guzmán Hermida. Gredos. Madrid, 1979.

<sup>159</sup> Que también hallamos en *Leyes*, 737e; 846d-847a. Sobre las *Leyes*, el *Busiris* y el Egipto ideal dice Hernández De la Fuente: “En ese sentido, nuestra propuesta va más allá y postula una lectura de las *Leyes* como una suerte de última respuesta a este debate utópico en torno a Egipto y, por qué no, como una réplica al *Busiris* en la que, a gran distancia ya de cualquier polémica con Isócrates, Platón recoge el guante lanzado por este en su encomio de la legislación sacra y del hombre excepcional y subraya el valor como modelo de las leyes sagradas y los θεῖοι ἄνδρες para la política y, en definitiva, la validez de Egipto como utopía.”. Hernández De la Fuente, D. (2012) *Egipto como utopía: sobre el Busiris de Isócrates y su posible relación con el pensamiento político de Platón*. p. 201. Estudios griegos e indoeuropeos. 2013, 32 189-205. UNED. Madrid, 2013.

<sup>159</sup> *Ibid.*, *Busiris*, 30.

<sup>160</sup> Platón, *República*, 374b. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>161</sup> Jaeger, W. (1933) *Paideia: los ideales de la cultura griega. IX. La República. El estado ideal de Platón, verdadera patria del hombre filosófico*. p.657. FCE. Madrid, 2004.

De hecho, analizar, o comprender, la *República* de Platón como un diálogo de teoría política, sin más, nos parece erróneo. Hete ahí la gran diferencia aludida por Jaeger entre la retórica, léase Isócrates, y el ideario filosófico que anida en la *República*. Así, mientras la primera se basa en el paradigma mítico ya existente, el otro se fundamenta en buscar un nuevo paradigma, aunque éste esté inspirado en elementos fundacionales antiguos (ora Egipto, ora Licurgo, ora Minos, etc.); y, para magnificar aún más, si cabe, esta diferencia, Platón cuando considera en esencia a su *República* lo hace, precisamente, como si se tratase de un poema mítico, esto es, como un paradigma. Leemos en el libro V de la *República*: “*Con miras a un paradigma, pues buscamos la justicia misma, y el hombre perfectamente justo, (...) nosotros hemos producido en palabras un paradigma del buen Estado.*”<sup>162</sup>. La retórica no produjo paradigmas, sino que apelaba al paradigma ya existente, ya en la tradición mítica, ya en el relato histórico; la filosofía platónica es productora de paradigmas, como lo es, en su fundamento, el mito. El elemento más importante y crucial de la *República*, no es el Estado, es la ψυχή<sup>163</sup>; la verdadera piedra angular del estado platónico.

Sin embargo, la asociación de la organización de la masa social de Calípolis en la *República* y su posible relación con el sistema de castas de Egipto fue ya propugnada en el helenismo; señala Jaeger: “*En le época helenística, cuando aparecieron en el campo visual de los griegos nuevos pueblos orientales y se adquirió un conocimiento más exacto de otros, ciertos sabios, inspirándose en cada conjetura de Platón, pretendieron descubrir en el estado de castas de los egipcios o*

---

<sup>162</sup> Platón, *República*, 472e-d. Introducción, traducción y notas Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>163</sup> “*La República, sin embargo, no es en esencia una pieza de teoría política, sino una alegoría del espíritu humano individual, la psyché. La ciudad es aquello que podemos “hallar en nosotros mismos” (...)*”Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. II. *Los sofistas, Sócrates y el primer Platón*. VII. *La República. Conclusión*. p. 1038. Versión española de Joaquín Rodríguez, Alvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2012.

*en el estado jerárquico-teocrático de Moisés el prototipo de la paideia platónica o algo análogo a ella*”<sup>164</sup>. Por tanto, ya sea por falta de precisión al nombrar concretamente a los reputados filósofos que han alabado a Egipto por parte de Isócrates en su *Busiris*, ya sea por una cuestión de datación cronológica entre la *República* de Platón y el discurso del orador ateniense, si en verdad no existe influencia alguna entre estas dos obras, sin duda, uno de los aspectos que parece relacionarlas, la organización del trabajo y la sociedad en castas a la manera egipcia, era visto y considerado por las gentes del helenismo como uno de los elementos en común entre la obra platónica que consideramos y la organización social del País de Kem. Muy pocas generaciones después de Platón, Crantor<sup>165</sup>, el académico de la Academia antigua, en el siglo III a. C. se refería a que los contemporáneos de Platón se mofaban de él, asegurando que éste había tomado las instituciones Egipcias como base para su proyecto de Ciudad-Estado ideal. Esta idea, así como una clara alusión al ideal compartido entre Isócrates y Platón, la encontramos intacta en pensadores como Marx, uno de los filósofos de la sospecha, en su *Capital* leemos: “*La república platónica, en la medida en que en ella la división del trabajo figura como el principio formativo del estado, no es más que la idealización ateniense del sistema egipcio de castas. También para muchos contemporáneos de Platón, como por ejemplo Isócrates, Egipto era considerado el estado industrial modelo, significación que conservó incluso para los griegos del Imperio Romano.*”<sup>166</sup>. Ante todo lo comentado hasta el momento, parece del todo plausible que dos de las mentes más relevantes entre los atenienses del siglo IV a. C., Isócrates y Platón, vieron en Egipto un modelo de organización política y social

---

<sup>164</sup> Jaeger, W. (1933) *Paideia: los ideales de la cultura griega*. IX. *Platón y Dionisio: la tragedia de la paideia*. p.1002. FCE. Madrid, 2004.

<sup>165</sup> Cfr. Proclo, *In Tim*. LXXVI.

<sup>166</sup> Marx; K. (1867) *El Capital*. Vol I, sección IV, 13. 5. *El carácter capitalista de la manufactura*. 446. 5 Traducción Pedro Scaron. Siglo XXI. Méjico.

digno de imitar; esto ya había pasado antes, como denota el caso de Solón, y, posiblemente, el de Licurgo<sup>167</sup> también.

Dicho todo esto, volvemos a hacer notar que Isócrates habla, en plural, de filósofos reputados que han tratado en especial la cuestión política alabando el régimen egipcio. Así, aparte de Platón, y teniendo en cuenta la propensión egiptizante de la escuela pitagórica, tenemos que poner nuestra atención en otras opciones, que no restan la posibilidad que configura Platón y su *República* sino que se suman a ella. Nos referimos, en concreto a Hipódamo de Mileto<sup>168</sup>. Cuando en el libro II de la *Política* de Aristóteles se abordan el análisis y crítica de aquellos filósofos que han postulado de manera teórica la forma de la mejor organización política y social del Estado (Ciudad/Estado), o, como lo expresaríamos en la actualidad, los estados utópicos, son analizados tres filósofos griegos, y decimos filósofos en el sentido más amplio del término, a saber: Platón, Hipódamo de Mileto y Faleas de Calcedonia. Dos de ellos, el de Calcedonia y el ateniense, pertenecen al siglo IV a. C., el de Mileto, al siglo V a. C. Todos influidos por la terrible experiencia de la Guerra del Peloponeso y de sus consecuencias posbélicas. Hemos de considerar que el conflicto del Peloponeso, el cual acentuó sobre manera la desigualdades sociales, así como el antagonismo entre ciudadanos, tuvo que ejercer en las mentes más aguzadas de los helenos la preocupación por buscar una forma de Estado que pudiera prever crisis como la peloponesia, esto es, poder planear una ciudad donde la concordia fuera el seno absoluto de lo cívico, y, para ello, la mejor ley como su más válido garante. Y a tenor de las distintas dataciones biográficas de estos filósofos, analizados por el Estagirita, podemos trazar cierto

---

<sup>167</sup> Tanto Plutarco como Estrabón, e indirectamente Isócrates y Heródoto cuando afirman que la constitución lacedemonia tiene sus orígenes en las leyes egipcias, dirán que Licurgo estaba en deuda con Egipto. Cfr. Plutarco, *De Iside*, 10; *Licurgo*, 4.

<sup>168</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. III.I.I. La filosofía helena: fundación y fundamento. Aproximaciones a la filosofía presocrática. p. 433.

desarrolló, y, posiblemente, el inicio de cierta tradición a “pensar-escribir” la polis que llegará a casos tan extremos, pero no por eso menos válidos, como el de la *República* que se le atribuye a Diógenes el perro, o, casos como el de la *Política* de Aristóteles, el cual representa la culminación del estudio político desde el prisma teórico propio a la mirada filosófica. Pero al atenernos a los tres filósofos que estudia Aristóteles, podemos cerciorarnos que el primero que trató el tema del Estado-Ciudad ideal fue Hipódamo de Mileto, considerado como el inventor de la distribución de las calles de la ciudad en forma reticular<sup>169</sup>, adscrito al pitagorismo<sup>170</sup>; después, el casi ignoto Faleas (del cual a excepción del Estagirita no hallamos mención alguna), y, tras éste, vendría Platón. Por ello, la obra del de Mileto y la del Calcedonia, resultan un precedente para la de Platón, y ésta (si aceptamos nuestra propuesta de las dos ediciones de la *República*) junto con las otras son, a nuestro entender, las obras de los filósofos reputados que son aludidos en el *Busiris*.

Aristóteles dedica los dos primeros capítulos de su segundo libro de *Política* a estudiar la *República* de Platón, destinando el capítulo tercero a analizar el sistema político de las *Leyes*, y, a compararlo en sus parecidos y en sus diferencias con *República*. Es en el capítulo cuarto del susodicho libro que se estudia la constitución propuesta por Faleas de Calcedonia. Pero la propuesta política de Faleas no puede ser considerada basada en el sistema político egipcio, y, por ende, no estaría dentro de los filósofos que son alabados en el *Busiris* isocrático. La

---

<sup>169</sup> Incluso en esto los griegos, y en este caso Hipódamo, parece que también son deudores de los egipcios, pues las primeras ciudades dispuestas urbanísticamente reticularmente son las egipcias, ya en el tercer milenio a. C.; éstas eran ordenadas con calles dispuestas paralelamente al curso del Nilo, que, a su vez, eran atravesadas por otras calles que cortaban a las paralelas al río perpendicularmente. Incluso, en el siglo XIV a. C., encontramos ciudades de nueva planta que están perfectamente dispuestas de manera ortogonal, o, hipodámica, caso que ejemplifica la ciudad de Amarna del ínclito faraón Akhenatón.

<sup>170</sup> Existe cierta discrepancia sobre si este Hipódamo, el genial urbanista, citado por el Estagirita es o no el mismo que menciona Juan Estobeo en su *Florilegio* como Hipódamo el pitagórico.

organización del estado propuesta por éste tiene como fundamento la igualdad de bienes, pero considera a los artesanos como propiedad del Estado y no como una clase accesoria, lo cual convierte a este estamento social en un bien antes que en una parte conformadora del Estado, en sí, nada que ver con la sociedad de castas egipcia. En cambio, Hipódamo de Mileto sí que aborda la organización del estado en castas; en una disposición tripartita, los artesanos sí que son parte constituyente del estado. Sin duda, en la constitución de Hipódamo hallamos muchos puntos en común con la organización del Estado platónico de *República*. Dice el Estagirita, en relación con la estratificación y ordenamiento que propugna el de Mileto: *“Proyectaba una ciudad de diez mil hombres, dividida en tres grupos: unos artesanos; otros agricultores, y el tercero de defensores en posesión de armas. Dividía también el territorio en tres partes: una sagrada, otra pública y otra privada.”*<sup>171</sup>.

Nosotros proponemos a Hipódamo de Mileto y a Platón como los filósofos reputados, aludidos indirectamente por Isócrates en el *Busiris*, que han abordado la cuestión de la mejor constitución política teniendo en sus mentes la organización política y social egipcia. Para poner punto y final a este asunto sobre la división en castas de la constitución política egipcia y su influencia sobre la filosofía política helena, citaremos las siguientes palabras de Aristóteles (muy parecidas a aquellas de Isócrates que decían: *“(…) los filósofos dedicados a tratar de estos temas, (…)*<sup>172</sup>), las cuales, después de todo lo explicado hasta el momento, no necesitan, pensamos, comentario alguno; señala el Estagirita: *“No parece ser un descubrimiento, ni actual ni reciente, de los que filosofan sobre el Estado, que debe separarse por clases la ciudad y ser distinta la clase militar de la de los*

---

<sup>171</sup> Aristóteles, *Política*, II, 8,1267b, 2,3. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Gredos. Madrid, 1988.

<sup>172</sup> Cfr. *supra* nota 119.

agricultores. En Egipto, ese estado de cosas existe aún ahora y también en Creta. En Egipto, según dicen, eso se remontaría a la legislación de Sesostris y en Creta a la de Minos. (...) la división del cuerpo cívico en clases procede de Egipto, (...)”<sup>173</sup>.

Dejando a Isócrates y a su *Busiris* de lado, vamos a continuación a considerar los elementos egipcios en Platón, sobre todo de los que no hemos tratado. Así, en el *Fedro*<sup>174</sup>, en el mito de Theuth y Thamus se nos dice que el dios egipcio Toth, su nombre egipcio es “Dyehuthy”, fue el que dispuso para la humanidad el conocimiento del número matemático (recordemos que para los pitagóricos y para los sacerdotes egipcios el número es la esencia de la realidad) y del cálculo, la geometría, la astronomía, la escritura y ciertos juegos como las damas o los dados. En otras palabras, el mito nos dice que de Egipto provienen todas esas cosas, éstas son, los elementos dinamizadores de la civilización. Hay que hacer resaltar que bajo la visión platónica no todos los elementos civilizadores ingeniados por Toth fueron útiles para los hombres, en concreto, el invento de la escritura llega a devenir un peligro para el verdadero desarrollo en sabiduría de los hombres; ése es el leitmotiv del mito platónico, la dicotomía entre la letra muerta y el *lógos vivo*<sup>175</sup>.

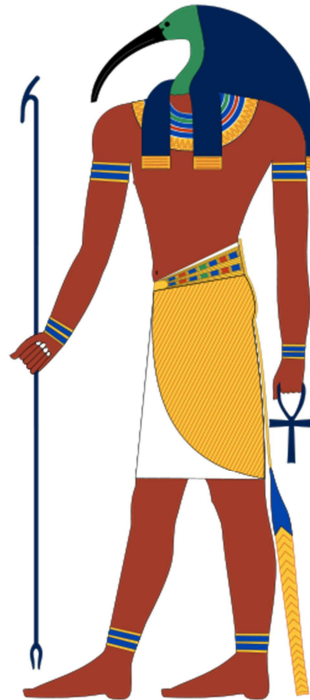
---

<sup>173</sup> Aristóteles, *Política*, VII, 10, 1329b, 1; 6.

<sup>174</sup> Cfr. *Fedro*, 274d.

<sup>175</sup> Cfr. Gil. Luis (1959) *El lógos vivo y la letra muerta. Entorno a la valoración de la escritura en la Antigüedad*. Emerita 27. pp. 239-268.

**Figura 5**<sup>176</sup>:



El dios egipcio del que nos habla el mito platónico era la divinidad egipcia del conocimiento/sabiduría, siendo que su alta autoridad también afectaba a todos los demás dioses del panteón egipcio. Era un dios de ascendencia lunar<sup>177</sup>, lo que nos dice que era mensurador del tiempo; a él se debe el primer calendario solar, en el cual el primer mes del año lleva su propio nombre, a este respecto, fue el que inventó los cinco días epagómenos, los denominados en egipcio: “*Heru Renpet*”; señor de las ciencias matemáticas, de la arquitectura, además de divinidad

<sup>176</sup> **Figura 5:** iconografía de Toth como hombre con cabeza de Ibis, a veces representado con testa de babuino, cuando es así figurado lleva sobre ésta un disco creciente lunar. Es representado con distintos utensilio, por ejemplo, con utensilios de escritura. En la figura que mostramos, que corresponde a las pintura funerarias del Período del Imperio nuevo, el dios porta el “Anj”, la “llave de la vida”, y, el cetro “Uas”, como señal de dominio y poder. Bajo la imagen del dios, incluimos el nombre jeroglífico de Dyehuthy. Autor de la imagen: Jeff Dahl. Licencia: Creative Commons.

<sup>177</sup> “*Tot es un dios de la luna que se integra al mito de creación de Hermópolis por la relación entre el Sol creador u la Luna como un aspecto nocturno del Sol. Por ello, representa los poderes mentales de Ra y se llama “Toro de las Estrellas”.* Castel, E. (1995) *Diccionario de mitología Egipcia*. Tot. p. 303. Alderabán. Madrid, 1995.



alfabetizadora, pues no sólo inventó la escritura, sino que también dio origen al lenguaje hablado y las palabras, patrón de los escribas, en tanto, esta misma divinidad desempeña de escriba sagrado en la denominada: “Sala de las Dos verdades”, relacionada con la escatología egipcia. Toth es, además, no sólo escriba sino que también es juez de los muertos; ayudaba en el juicio de Osiris a las almas pesando las almas en una balanza. Inventor de la lira, instrumento en la tradición helena relacionado con Apolo, y que viene a simbolizar la alta cultura civilizadora y musical de la polis.

Sin embargo, tras los referentes mitológicos del mito egipcio platónico subyace una idea que ya hemos visto reflejada en Aristóteles, a saber, que las artes matemáticas provienen de Egipto, pero Platón va más allá y señala que la escritura y la astronomía también proviene de Egipto. Ello es más que seguro, acorde con la teoría aristotélica del que el tiempo libre fue lo que permitió la aparición de las técnicas matemáticas; ese mismo tiempo les llevó a nuevos estamentos del saber, así como las necesidades de preservar su sabiduría hicieron que los sacerdotes tuvieron que registrar, posteriormente de haber codificado el lenguaje en signos escriturales, esto es, después de haber generado las artes gramaticales, el múltiple conocimiento que iban desarrollando. Sobre las artes gramaticales y su relación con Toth, léase Egipto, también encontramos eco en el *corpus platonicum*. Así, en *Filebo*, 18b le dice Sócrates sobre los descubrimientos y métodos egipcios sobre fonología a Protarco y a Filebo: “*Después de que un dios o un hombre divino observó que la voz es ilimitada –según una traducción egipcia fue un tal Teuth el que observó el primero que las vocales en lo ilimitado no son una sola unidad sino más, y además, que otras articulaciones, que no tienen voz, participan, sin embargo, de algún ruido, y que también de ellas hay un número, y se separó como*

*tercera especie de letras las que ahora llamamos mudas. Después de esto dividió una por una las que no tienen ni ruido ni voz y las que tienen voz, y las del segundo grupo del mismo modo, hasta que captó su número en cada una y en todas y las llamó elementos. Mas viendo que ninguno de nosotros podría aprender cada una por sí sin el conjunto, calculó también que ese vínculo era uno y que todo eso constituía en algún modo una unidad, y las sometió a una sola ciencia llamándola el arte gramatical.”<sup>178</sup>.*

La aparición de la escritura, y, por extensión, del arte gramatical, en Egipto es harto antigua, datándose en el Calcolítico, esto es, en el Período Predinástico egipcio; señala el egiptólogo Padró: *“Fueron las poblaciones predinásticas egipcias, cuando su lengua ya se había hecho absolutamente dominante, las que inventaron un sistema de representación gráfica de su lengua. Sin embargo, los testimonios escritos de época pretinita son muy escasos -algunos signos jeroglíficos sobre vasos cerámicos y en ciertas paletas votivas- y tan sólo algunas pruebas indirectas nos demuestran la existencia de la escritura antes de la Dinastía I; entre ellas cabe mencionar el título pretinita “canciller meridional de todos los escritos”, los anales de los reyes pretinitas copiados durante el Imperio Antiguo en la Piedra de Palermo, o la inscripción del templo de Hathor en Dandara que afirma explícitamente, la existencia de escritos de época predinástica. (...) El origen de la escritura jeroglífica se encuentra en la mera evocación de la realidad exterior mediante su representación directa y en dos dimensiones. Este sistema ya había sido inventado por los artistas europeos del Paleolítico Superior, pero en el momento en que se fijan y uniformizan tanto los dibujos como sus significados se está franqueando la frontera que separa el arte de*

---

<sup>178</sup> Platón, *Filebo*, 18b-d. Traducción de M<sup>a</sup> Ángeles Durán. Gredos. Madrid, 1992.

la escritura ideográfica.”<sup>179</sup>. De hecho, atendiendo tanto a Platón como a Padró, podríamos decir que la Historia nace en Egipto<sup>180</sup>, pues allí nace la escritura.

Otro elemento egiptizante, aparentemente, en Platón es la cuestión del papel de la mujer en la sociedad. Pero antes de ello, consideremos las siguientes palabras de Heródoto sobre la hembra y el varón en Egipto: “*Allí son las mujeres las que venden, compran y negocian públicamente, y los hombres hilan, cosen y tejen, (...) Ninguna mujer se consagra allí por sacerdotisa a dios o a diosa alguna: los hombres son allí los únicos sacerdotes.*”<sup>181</sup>. Así, al albur de las palabras del de Halicarnaso, podemos decir que en Egipto es la mujer el verdadero motor de lo económico y de los negociados, mientras que los hombres se encargan de la manufactura textil, o lo que es lo mismo, son la mano de obra productiva, y ambos forman un núcleo económico, algo así, como una empresa; por otra parte, es el hombre el encargado absoluto de la religión, y, por ende, de desarrollar el conocimiento. Algo que no dice Heródoto, pero que hemos de sumar a la diferencia, o igualdad, entre hombres y mujeres en Egipto, es que el País de Kem contó a lo largo de su dilatada historia no sólo con Faraones de género masculino sino que también contaba con féminas, algunas de una importancia relevante en los anales de Egipto<sup>182</sup>. Ni que decir tiene que el papel de la fémina egipcia no tiene parangón en los demás pueblos de la antigüedad, caso, por ejemplo, del de la mujer en Atenas, considerada como un menor de edad eterno; con una salvedad: Esparta. Quizás, de nuevo, podemos ver la más que plausible relación entre la ley y la

---

<sup>179</sup> Padró, J. (1996) *Historia del Egipto faraónico. 2. La formación del estado faraónico. Sobre el origen de la lengua y la escritura egipcia*. pp. 48-49. Alianza. Madrid, 2006.

<sup>180</sup> Algo de eso nos muestra el mito de la Atlántida platónico.

<sup>181</sup> Heródoto, *Los nueve libros de la Historia*, II, 35. Traducción P. Bartolomé Pou. Edaf. Madrid, 1972.

<sup>182</sup> Éstas son algunas de las mujeres que reinaron Egipto: Nitocris, perteneciente a la Dinastía VI; Neferusobek, Dinastía XII; Hapshetup en la Dinastía XVIII, como también en la misma Dinastía lo fue Semenejkara; Tausert, la cual pertenecía a la Dinastía XIX, o, la ínclita Cleopatra VII, de la Dinastía ptolemaica. Cfr. Solís Miranda, J. L. (2008) *Faraonas. Las mujeres que gobernaron el antiguo Egipto*. El arca de papel. La Coruña, 2008.

sociedad espartana y la egipcia, pues la mujer lacedemonia disfrutaba, acorde con su fin social, éste es, producir los mejores soldados y las mejores madres de éstos, de la misma educación que un hombre y era parte constituyente del Estado, igual que el hombre. Sin embargo, la concepción de la mujer en Egipto no se basaba en la igualdad, sino en la complementariedad; la mujer complementaba al hombre, no lo igualaba. Apuntadas estas cosas, fijemos nuestra atención a las siguientes palabras de Platón en *Leyes* sobre el papel de la mujer en la ideada Magnesia: “(...) el género de las mujeres debe tener junto con el de los varones la máxima participación tanto en la educación como en lo demás.”<sup>183</sup>. Si bien en el texto de *Leyes* se tiene en consideración a dos tipos de sociedades como modelos posibles, incluso mixtos, como base del tratamiento y rol de la mujer en la ciudad pensada en las *Leyes*, por un lado el que se daba en Laconia, y, por otro lado, el de un pueblo nómada denominado sauromátides en el cual las mujeres compartían hasta la actividad guerrera en su sociedad, no cabe duda de que, ya sea por la influencia egipcia en Esparta, ya sea por estar, quizás, referido de manera indirecta, el papel de la mujer en la sociedad propuesta por el viejo ateniense tiene rasgos muy similares al que ésta tenía en Egipto. Incluso en *República* podemos hallar que la mujer puede aspirar, si su naturaleza apunta en virtud y en inteligencia. A ser Rey-filósofo, *República*, 540 a-c.

Asimismo, esta forma de considerar a la mujer en las *Leyes* de Platón tiene, posiblemente, un precedente en Grecia, que, sin duda, Platón no sólo conocía, sino que a tenor de su propuesta, podemos decir que seguía. Nos referimos al tratamiento de la mujer en la escuela-secta pitagórica, que como ha quedado manifiesto, y más que habrá de quedar, presenta de manera considerable altos

---

<sup>183</sup> Platón, *Leyes*, VII, 805d. Introducción, traducción y notas Francisco Lisi. Gredos, Madrid, 1999.

rasgos egipcizantes. Jámblico de Calcis, en su lista de filósofos pitagóricos, da el nombre de 17 mujeres pitagóricas, esto es, filósofas, esto es, matemáticas. Dice el de Calcis. “*Las mujeres pitagóricas más famosas fueron: Timica (...); Filtis (...); Ocelo y Ecelo (...); Cratesíclea (...); Téano (...); Mía (...); Lastenia (...); Habrotelia (...); Equecratia (...); Tirsenis (...); Pisírrode (...); Teadusa (...); Boio (...); Babelica (...); Cleecma (...). En total, diez y siete.*”<sup>184</sup>. Así, la propuesta de Platón sobre la igualdad de la mujer con el hombre, tanto en educación como en todos los aspectos, era ya empleada por la escuela de Pitágoras desde el siglo VI a. C. Este hecho muestra una diferencia entre el papel de la mujer en Egipto y en la escuela pitagórica-platónica, así mientras la primera tiene restringido el acceso al sacerdocio, lo que significa que no tendrá acceso a los conocimientos más altos, la segunda, en cambio, puede llegar a ser matemática.

De manera directa, en cambio, es expresada la admiración que siente Platón, no sólo por el arte egipcio, sino, sobre todo, por las leyes egipcias que hacen que la expresión artística deba ser concebida desde unos patrones dados y aceptados, y que son imposibles de someter a modificación, lo cual preserva, de manera milenaria, en el caso del País de Kem, la esencia artística. Esta idea de la legislación egipcia, Platón la confiere a su Magnesia. Leemos en *Leyes* que sólo en Egipto no se permite que cualquiera innove ni en música, ni en educación y ni siquiera en materia lúdica; dice el viejo ateniense: “*(...) en Egipto (...) las leyes reglan tal cosa (...) Tan sólo escucharlo produce asombro. Una vez hace mucho tiempo, así parece, decidieron aplicar esta regla (...), a saber, que los jóvenes de estado deben ejercitar habitualmente posturas y bellas melodías para reformar sus hábitos. Una vez que las ordenaron, hicieron público en los templos cuáles son y*

---

<sup>184</sup> Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 267. p. 154. Traducción, introducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. Etnos. Madrid, 1991.

*de qué manera son las que son y ni a los pintores ni a los otros que realizan también figuras de cualquier tipo que sea les era posible innovar en contra de estas formas, y ni siquiera concebir cualesquiera otras que no fueran las tradicionales. Tampoco ahora es posible innovar, ni en estas posturas ni en nada de la música. So observas, descubrirás allí que las obras pintadas o moldeadas hace miles de años -no son miles de años por decir, sino realmente- no son ni más bellas ni más feas que las que se hacen ahora, sino que están hechas según la misma técnica.*<sup>185</sup>. Es significativo que sea en los templos donde se muestren los modelos a seguir tanto de las figuras pictóricas como de las propias a los bailes, así como a las melodías. De los templos egipcios todo lo que salía era expresión de lo sagrado. En lo que a la música se refiere, y, por extensión, a lo estético en sí, son los sacerdotes aquellos que la hicieron florecer, y la estructuraron. No cabe duda de que podríamos hablar de distintas formas musicales egipcias: una “música sacra”, dedicada a la liturgia cultural de las divinidades; una “música escatológica”<sup>186</sup> relacionada con las almas; una “música terapéutica” dedicada a la sanación, y, no sólo física, sino también anímica (esto lo veremos también en los pitagóricos<sup>187</sup>, para quienes la música, como para Platón, es esencial); y, por último, una “música popular” aquella que si

---

<sup>185</sup> Platón, *Leyes*, 656d-657a. Traducción de F. Lisi. Gredos. Madrid, 1999.

<sup>186</sup> En *Leyes*, 657a-b leemos “(...) las melodías que se conservaron durante todo ese gran periodo de tiempo son obras de Isis.”. *Ibid.* Ciertamente es lo que dice Platón, pero debemos matizar que la música relacionada con Isis, es música relacionada con el más allá y con los encantamientos protectores, todo acorde con el especial papel de Isis en la religión egipcia.

<sup>187</sup> De Pitágoras señala Jámblico: “Considerando que la solicitud hacia los hombres debía comenzar por la sensitiva –la visión de las formas y figuras humanas y audición de hermosos ritmos y melodías- dio la primacía a la educación musical por medio de ciertas melodías y ritmos, con los que se obtiene las curaciones de los modos de pensar y obrar y de las pasiones humanas. Y además se restituye la armonía original de las potencias del alma. Pitágoras ideó distintos sistemas de controlar y curar las enfermedades tanto corpóreas como anímicas. Y, (...) prescribió a sus discípulos y compuso los denominados arreglos y terapias musicales, de forma divina ideando mezclas de ciertas melodías diatónicas, cromáticas y armónicas, por medio de las cuales fácilmente invertía y refrenaba las pasiones del alma (...) como dolor, ira, piedad, celos absurdos y temores, deseos de todas clases, cólera, apetitos, orgullo, negligencia y vehemencia. Cada una de estas pasiones él las corregía en el sentido de la virtud a través de melodías apropiadas como si se tratara de una mezcla de ciertos fármacos salvadores.”. Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 267. p. 154. Traducción, introducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. Etnos. Madrid, 1991.

bien nace del sentir popular egipcio (la cual, según algún testimonio antiguo<sup>188</sup>, traspasaba fronteras llegando a ser versionada por pueblos no egipcios) tenía que ser compuesta acorde con los cánones establecidos en los templos; en Egipto no se toleraba la música extranjera. El músico era tan importante en el antiguo Egipto que en las necrópolis de los faraones pueden ser halladas tumbas de esta casta, lo cual indica el grado de relevancia que éstos adquirirían en el rango más alto de la sociedad. Así, podemos decir (un poco anacrónicamente) que Platón manifiesta que en Egipto existía una teoría estética (en la cual, por cierto, no existe la idea, o concepto, de belleza, otras son sus metas, a saber: utilidad divina y permanencia terrenal<sup>189</sup>), una teoría musical<sup>190</sup>, desde hacía milenios “(...)no son miles de años por decir, sino realmente- (...)”<sup>191</sup>. Así, todo esto nos lleva a preguntarnos, sin esperar inmediata respuesta, ¿cuánto de original pudo haber en la teoría matemático-musical atribuida a Pitágoras, el samio que aprendió, según la tradición, en los templos egipcios?

---

<sup>188</sup> Dice Heródoto sobre la música egipcia, cierta canción popular egipcia: “*Contentos los egipcios con su música y canciones patrias, no admiten ni adoptan ninguna de las extranjeras. Entre los muchos himnos y canciones nacionales, a cuál más bellas, destaca preferentemente cierta cantinela, usada también en Fenicia, en Chipre y en varios países, y aunque en cada uno de ellos su nombre particular, no sólo es parecida, sino exactamente igual a la que cantan los griegos con el nombre de “lino”. Y entre tantas cosas que no dejo de admirar entre los egipcios, lo que menos ha excitado mi curiosidad no ha sido saber de dónde procedía aquel cántico, al cual son tan aficionados que siempre se oyen en sus labios, y al que en vez de “lino” llaman “maneros” en egipcio. Así dicen se llamaba el hijo único del primer rey de Egipto, que al morir en la flor de su edad y querer conservar los egipcios su memoria, honran al difunto con aquellas fúnebres endechas que fueron la primera y única canción del país.*”. Heródoto, *Los nueve libros de la Historia*, II, 179. Traducción P. Bartolomé Pou. Edaf. Madrid, 1972.

<sup>189</sup> “*Los egipcios desconocían la noción de belleza por sí misma. En realidad, y de acuerdo con los textos, la razón de ser del arte era hacer obras útiles y eternas. El artista, en consecuencia, era considerado como un simple artesano, razón por la cual sólo raramente conocemos nombres de artistas. En este sentido cabe considerar al arte egipcio como un arte anónimo y colectivo reflejo de todo un pueblo. (...) el trabajo del artista, como el del artesano y el obrero manual en general, era considerado por los egipcios como continuación cotidiana de la mismísima creación iniciada por los dioses; por consiguiente, el trabajo de todos estos hombres se creía que contribuía eficazmente a la tarea de mantenimiento del orden del cosmos, tarea en la que colaboraban ni más ni menos que con la divinidad.*”. Padró, J. (1996) *Historia del Egipto Faraónico*. 4. *Arqueología y arte del Imperio Antiguo*. p.76. Alianza. Madrid, 2006.

<sup>190</sup> Otro de los asuntos, relacionado con la música y la danza según patrones sagrados, esto es, inviolables, que es alabado por Platón de los egipcios es la instauración de un calendario anual de las festividades, así como sus danzas y formas de celebración, dedicadas a los dioses y a los demonios. Cfr. *Leyes*, VII, 799a-b.

<sup>191</sup> Platón, *Leyes*, 656d-657a. Traducción de F. Lisi. Gredos. Madrid, 1999.

Vamos a sustraernos de volver a repetir el crucial texto de *Leyes* sobre la pedagogía matemática egipcia en comparación a la helena<sup>192</sup>, o de la necesidad de adoptar el calendario solar, así como a las menciones en la *Epinomis* sobre el nacimiento de la observación astronómica y de los registros de ésta en Egipto y Mesopotamia y como éstas fueron usadas por los helenos, pues, ya hemos hablado en sus respectivos espacios sobre ello. Aun así, quisiéramos dejar dos testimonios platónicos sobre Egipto, el uno, quizás, menos directo que el otro; por el primero, podemos intuir que para Platón no todo en Egipto era admirable (por otra parte, ello está muy acorde con un espíritu como el del filósofo ateniense, tan propenso a la crítica y a la reforma); por el segundo, podemos sentir la conciencia y orgullo, digamos, nacional del heleno de la época clásica en relación a Egipto o los pueblos mesopotámicos, de los cuales era deudor en tantas cosas. Así, justo después de alabar las leyes egipcias sobre las figuras musicales, el viejo ateniense dice sin rodeos y taxativamente sobre Egipto: “*Sin duda, allí podrías encontrar cosas que están mal.*” El segundo testimonio, ora sea del mismo Platón, ora sea de su secretario Filipo de Opunte, transmite cierto sentir de superioridad helena, leemos en *Epinomis*: “*Pero sentemos el principio de que todo lo que los griegos reciben de los bárbaros lo embellecen y lo llevan a su perfección.*”<sup>193</sup>. No dudamos de tal principio, aunque seguro que es discutible, o, al menos, matizable, pero lo que sin lugar a dudas queda también manifiesto por él, es que Grecia recibió de los bárbaros (egipcios y mesopotámicos) una herencia, sin las cuales no habría habido una gracia y una belleza helenas.

---

<sup>192</sup> Cfr. *Leyes*, 819 b-c.

<sup>193</sup> Platón, *Obras completas. Epinomis*. 987d. Preámbulo, traducción y notas de Francisco P. Samaranch. p. 1537. Aguilar. Madrid, 1997.



Esta herencia, en el caso del rancio Egipto sobre Grecia, bien por antiguas relaciones comerciales, colonizadoras o de dominio, o bien, por todas ellas, sin duda, existió siendo mucho más importante y crucial de lo que suele considerar. La antigua e interesante historia del país de los egipcios tiene una relevancia total, pues, ésta tiene rasgos verdaderamente excepcionales en la historia de la humanidad, a saber, se desarrolló de manera continua durante más de cuatro mil quinientos años; su evolución rara vez fue influenciada desde el exterior, sino que todos los procesos dinamizadores del desarrollo del pueblo del Nilo parten de su propia interioridad<sup>194</sup>; además, tiene una particularidad verdaderamente significativa para la filosofía de la historia, ésta es, la historia de Egipto parece ser cíclica. Señala Padró: *“Ya desde la Antigüedad se observó que la larga Historia de Egipto aparenta ser cíclica. Es esta impresión la que los historiadores modernos han intentado reflejar dividiendo, con más o menos fortuna, la historia egipcia en monarquías o imperios. Los mismo egipcios, de hecho, tenían la sensación de un constante retorno a un orden ideal, que acabaron identificando de forma más o menos difusa con el Imperio Antiguo.”*<sup>195</sup>. Ese Egipto ideal, tras haber abordado el estudio de parte del llamado “modelo antiguo” del que nos hablaba Bernal, debe ser considerado.

---

<sup>194</sup> Esto que decimos es una generalidad, pues, la egiptología en su desarrollo va vislumbrando otro tipo de realidad para el devenir de la historia egipcia. Señala al respecto Moreno García: *“Se ha considerado demasiado a menudo la sociedad egipcia como una construcción estática, inmutable, sólidamente implantada en un medio natural de una riqueza excepcional, donde los conflictos estaban, sencillamente, ausentes y donde el cambio social sólo podía ser fruto de factores exógenos, tales como invasiones de otros pueblos o catástrofes naturales. (...) No obstante, tal imagen va quedando arrumbada ante la acumulación de investigaciones acerca de aspectos clave del Estado faraónico con un notable potencial de transformación.”* Moreno García, J. C. (2004) *Egipto en el Imperio Antiguo. Introducción*. p. 15. Bellaterra arqueología. Barcelona, 2004.

<sup>195</sup> Padró, J. (1996) *Historia del Egipto Faraónico*. 1. *Introducción general*. p.24. Alianza. Madrid, 2006.

## II.I.II.II. El Egipto ideal. El Egipto inmortal.

Al hablar del Egipto ideal no nos referimos, y creemos que Padró<sup>196</sup> en la cita anterior tampoco, a un Egipto que nunca existió sino en el pensamiento. Más bien hacemos referencia a un país que de acuerdo a su propio desarrollo e idiosincrasia fue tomado y considerado, tanto por él mismo como por otros, como modelo de perfección, como modelo arquetípico. Así, no proferimos sobre un Egipto utópico sino, más bien, de un Egipto inmortal. Posiblemente, uno de los pensamientos, o ideales, o creencias, más definitorios, que sintetiza y aúna el verdadero espíritu del pueblo egipcio, sea, quizás, que sin armonía entre dioses y hombres, entre la tierra y el cielo, el orden que rige lo terreno entraba en colapso, y si éste colapsaba el sentido del hombre, su deber, tanto físico como espiritual, estaba en verdadero peligro; el egipcio era un hombre de ritual, un hombre de verdades fundamentales y trascendentes, y, sobre todo, un hombre de iniciación. El egipcio sabía de un mundo divino, y llegó a ello por estimular cierto tipo de conciencia que entre los hijos del Nilo se llamaba “corazón-conciencia”<sup>197</sup>. *“Egipto formula la génesis permanente del hombre a consagrarse a la tarea primordial de convertir en celeste lo terrestre.”*<sup>198</sup> (un poco como Platón), señala acertadamente el egiptólogo galo Jacq. Hemos de destacar que el egipcio (cuando decimos el egipcio nos referimos, esencialmente, a los sacerdotes; que como hemos señalado son los verdaderos

---

<sup>196</sup> Cfr. *supra* notas 195 y 189.

<sup>197</sup> “Este corazón, según Egipto, es el testigo de la vida del hombre. Imposible mentirlo o equivocarlo. El corazón-conciencia concibe, piensa, da órdenes a los nervios, a los músculos, a los miembros. Es él quien permite a los sentidos funcionar correctamente. Todo parte del corazón y todo vuelve a él, él emite y recibe. Sensaciones e impresiones se relacionan con él para que produzca la síntesis y saque la elección de esas informaciones venidas del mundo exterior. Según la mitología de la ciudad de Menfis, el dios Ptah concibió el mundo en su corazón antes de expresarlo por la boca. En cada ser consciente se despierta un corazón heredero del corazón divino. Receptáculo de la fuerza divina, responde de la rectitud del mago frente a sus jueces, aquí abajo y en el más allá.”. Jacq, C. (1983) *El saber mágico en el Antiguo Egipto. La magia eterna. El corazón intuitivo*. p. 78. Traducción de Pilar Gómez Bermejo. Edaf. Barcelona, 2001.

<sup>198</sup> Jacq, C. (1981) *Poder y sabiduría en el Antiguo Egipto. De Egipto hasta nosotros*. p. 10. Traducción de María José Furió. Planeta. Barcelona, 2001.

dinamizadores del conocimiento, que para ellos es sagrado, es religión) no se limitó a dar una explicación, más o menos, mítica, más o menos, poético-literaria con tintes y ribetes sagrados, no, su atención se focalizó en los números, en las estrellas, en las palabras, en los cuerpos, etc. Dándose cuenta que existía una razón, quizás mejor expresado, una inteligencia que daba sentido al todo, y, a la vez, definió, o descubrió, el papel del hombre en ese todo absoluto cósmico-terrenal, pues todo en éste está sujeto a función, hete ahí el nacer de la sabiduría. El deber del hombre es el de procurar la armonía entre el cielo y tierra, y, para ello, lo primero es conocer el cielo al igual que la tierra, lo que significa que el hombre debía tener verdadera conciencia de ese todo y de la parte que él configura del mismo. El egipcio distinguía entre saber y conocer<sup>199</sup>.

Mas, aparte de los conocimientos que consolidan a la astronomía, a la matemática o a la medicina egipcias, hay otra tradición sapiencial que se ocupa de lo existencial. Esta sabiduría existencial, debida si acaso a las distintas clases que conformaban y estructuraban la sociedad egipcia, se compartimentaba acorde con las diversas castas y sus respectivas circunstancias. Así, hallamos tradiciones sapienciales en torno a la figura del faraón, o para el príncipe; para el escriba, para el visir, para el artesano, para el campesino, etc., pero en todas ellas hay un elemento primordial que da sentido a la tradición en sí, a saber, el bien obrar como verdadero sentido de la vida. Se puede distinguir, *grosso modo*, en la sabiduría existencial egipcia dos maneras de entender el sentido de la existencia, uno de clara visión pesimista, y, otra, de propensión posibilista. Además, sin las buenas

---

<sup>199</sup> “Los antiguos egipcios establecían una distinción muy clara entre el mundo del conocimiento y el de saber. Conocer es vivir la intuición, penetrar conscientemente en el interior de las causas vitales, crear en el hombre una armonía hecha a imagen de la armonía universal; conocer consiste en basar una sociedad en función del mundo de los dioses y de la pulsión dinámica de lo sagrado. A partir del conocimiento, de dimensiones infinitas, es posible poner a punto un saber y unos conocimientos técnicos que se revelan indispensables para afrontar con perspectivas de triunfo las pruebas de la existencia cotidiana.”. *Ibid. Conocimiento y saber*. p. 102.

costumbres propias a los buenos modales, el respeto o los buenos preceptos de educación la sociedad egipcia sería inexistente. Las relaciones maritales, filiales, así como tratar a los inferiores y a los mayores, o cómo dar órdenes y dictar justicia eran tan importantes para los egipcios como la vestimenta que portaban, o el alimento que consumían, y no se piense que esto que acabamos de expresar es una mera exageración, pues no lo es; sin este tipo de comportamiento correcto la armonía entre el cielo y la tierra entraba en crisis, aproximándose al caos.

Nuestro acercamiento a ese Egipto inmortal, no puede ser demasiado extenso, y debe centrarse en contextualizar el país del Nilo tal y como se hallaba en el siglo VI a. C. el siglo de Pitágoras. Ahora bien, esta tarea no es nada sencilla; si bien el contexto histórico centrado en la Dinastía Saíta ya ha sido desarrollado (esperamos, de manera satisfactoria), sin embargo, es necesario tratar ciertos aspectos del mundo egipcio acorde con su dilatada tradición e historia<sup>200</sup>, que por otra parte debido a su tendencia al inmovilismo institucional y social, en todos sus órdenes, es casi constante, o poco mutable, en el desarrollo del pueblo que analizamos. Qué significa el poder del faraón; qué el del sacerdocio; cuál era la expresión y creencia escatológica; ¿tuvo Egipto dos formas de comprender lo religioso, una exotérica y otra esotérica?; ¿era la religión egipcia solar o astral?; qué representa la escritura

---

<sup>200</sup> Una historia que en lo político no sólo deambuló entre la monarquía y la aristocracia, incluso tuvo algún atisbo de gobierno democrático, o, en su defecto, colegiado, mas esto no llegó a cuajar. Señala Padró: *“La descomposición del poder de la monarquía y la imposibilidad de la aristocracia por hacerse con él de una forma estable a comienzos del Primer Período Intermedio en la zona urbana de Menfis ocasionó una revolución social en la capital que parece haber propiciado, de forma efímera, una especie de gobierno de carácter democrático o, como mínimo, colegiado. Este tipo de gobierno no se pudo sostenerse mucho tiempo, pero dejó su huella indeleble en la monarquía heracleopolitana. (...) Estos intentos abortados nos permiten, de todos modos, sospechar que también en Egipto se pudo producir, al igual que en Grecia y bajo determinadas circunstancias, la sucesión de un régimen monárquico por uno aristocrático, y de éste por un amago de régimen democrático. Eran éstos, según Aristóteles, los tres únicos regímenes políticos existentes, y en las ciudades-estado griegas se sucedieron efectivamente en este orden. Si en Egipto el régimen democrático no pudo consolidarse es probablemente porque la estructura del país, organizado como Estado territorial, no lo permitió, produciéndose de todos modos sus efímeras pero significativas manifestaciones en las grandes concentraciones urbanas de Menfis y Tebas.”*. Padró, J. (1996) *Historia del Egipto Faraónico*. 1. *Introducción general*. p.26. Alianza. Madrid, 2006.

para Egipto; cómo entender, matemáticamente, las pirámides del complejo de Giza (tan cruciales para alguien como Tales, y, sospechamos, para Pitágoras); qué tipo de nobleza era la egipcia, de linaje o de función, etc. Este tipo de problemas debe ser tratado, al menos, trazando las líneas generales que los sustentan. Quizás, a favor de nuestra presentación abreviada de estos problemas esté el hecho, ya previamente considerado, de que la Dinastía Saíta, y en concreto el faraón Amasis, a la sazón el faraón de Egipto en el tiempo en que Pitágoras de Samos se inició en el saber egipcio, tuvo como meta e ideal al Imperio Antiguo egipcio.

El estudio de Egipto<sup>201</sup>, que científicamente pertenece a la egiptología (aunque también al astrónomo, al matemático, al ingeniero, al arquitecto, al geómetra, al médico, al estudioso de las religiones, al orientalista, al filólogo, y, por supuesto, al historiador de la filosofía antigua griega, entre otros), nos invita a tener en consideración un elemento de juicio que debe servirnos para considerar lo verdaderamente reciente de la egiptología, y, por ende, del escaso tiempo en que la civilización occidental a vertido su atención, su comprensión, al mundo del antiguo Egipto; mundo con más de cuatro mil años de antigüedad, por ende, varias veces milenario, y, que desapareció como civilización no hace más de 1500 años, aunque su historia finaliza con la muerte de Cleopatra VII, y la anexión por parte de Roma

---

<sup>201</sup> Debemos señalar que en relación a Egipto y su mundo antiguo y esotérico parece haber cierta propensión a generar todo tipo de hipótesis, en muchos casos, más propias a la pseudo ciencia, a la *fantaciencia*, a la superchería más banal y otros variados tipos de delirio. Eso no quita, aun así, que la egiptología dé, en verdad, todas las respuestas satisfactorias a cuestiones que se suscitan, precisamente, por la grandeza del pueblo egipcio y sus obras, así como por su peculiar misterio -decimos misterio en el sentido más genuino del término-. Mucho de Egipto, incluido su verdadero papel en el nacimiento de la civilización Occidental, está, seriamente, por estudiar. Señala Moreno García: *“Egipto es uno de los grandes centros culturales de la Antigüedad, y algunos de sus monumentos son universalmente reconocidos como las manifestaciones características de una brillante civilización. Pero tras las pirámides o la esfinge de Giza, símbolos por antonomasia del Egipto faraónico, existía una estructura social, un modelo administrativo, una autoridad, unas formas de organización de las actividades económicas y unas producciones ideológicas y culturales cuyo conocimiento e interpretación aún plantean numerosos interrogantes.”*. Moreno García, J. C. (2004) *Egipto en el Imperio Antiguo. Introducción*. p. 11. Bellaterra arqueología. Barcelona, 2004.

de Egipto, no ya como Estado propio sino como provincia imperial romana<sup>202</sup>. Esto es así debido a que el desciframiento de la escritura jeroglífica es relativamente joven. Jean-François Champollion fue su descubridor y la fecha fue un 14 de septiembre de 1822 (estamos, acorde con la fecha en que son escritas estas palabras, 2016, a seis años de conmemorar el bicentenario de tan crucial descubrimiento).

### **II.I.II.II.I. Letras, signos, símbolos, números: las escrituras egipcias.**

#### **II.I.II.II.I.I. La escritura jeroglífica.**

El antiguo Egipto desarrolló tres formas escriturales distintas: la escritura jeroglífica, la más antigua y, con mucho, la más compleja, pues en ella se dan tres tipos de lectura interpretativa, a saber, la lectura figurativa, o, analógica, en tanto representativa; la lectura fonética, a tenor de la relación biunívoca entre los sonidos del habla y su representación escritural; y la lectura simbólica, que se sirve de las imágenes como símbolo. La escritura jeroglífica es “escritura sagrada”. *“En total la escritura jeroglífica poseía 800 signos, que conservaron siempre su carácter pictográfico, es decir, el de pequeños dibujos más o menos realistas. Debido a la dificultad de trazar estos signos, ya desde el Imperio Antiguo se inventó la escritura*

---

<sup>202</sup> “La historia de Egipto acaba realmente con el suicidio de su última soberana, Cleopatra VII, a los treinta y nueve años de edad, y con el final de su independencia, es decir, con la desaparición de Egipto como estado diferenciado. Sin embargo su civilización sobrevivió aún cuatro siglos. Más aún, Egipto es el único país conquistado por los romanos que supo mantener las características manifestaciones de su civilización autóctona, las cuales no fueron pura y simplemente sumergidas por las manifestaciones de la civilización clásica greco-romana como aconteció con el resto del imperio, sin excepción. (...) el desenlace final (...). Tras el decreto de Teodosio del año 384 de nuestra era prohibiendo el culto público pagano en Oriente, todos los templos de los antiguos dioses fueron cerrados en Egipto, con la única excepción de los templos del de Isis en la isla de Filas, en la frontera meridional del Imperio inmediatamente al sur de la 1ª catarata. Aquí se refugiaron los últimos sacerdotes que aún practicaban los jeroglíficos. Uno de ellos, Nesmet-Ajom, el 24 de agosto de del 394 de nuestra era grabó, sobre uno de los muros del templo, la (...) inscripción jeroglífica frente a una imagen del dios Mandulis. (...) Se trata, ni más ni menos, de la última inscripción jeroglífica jamás escrita. (...) Unos años después, en el 452 de nuestra era, se inscribía en el mismo templo la última inscripción demótica. Por último, ya en el siglo VI el emperador de Oriente, Justiniano, ordenaba cerrar el templo utilizando para ello la fuerza militar: los últimos sacerdotes de Isis, capaces aún de leer las inscripciones jeroglíficas, fueron hechos prisioneros. Se perdía así la llave de los jeroglíficos y se ponía punto final a la civilización egipcia, (...)”. Padró, J. (1996) *Historia del Egipto faraónico*. 23. *La dominación Macedónica y el Período Ptolemaico. Epílogo: sobre el final de la civilización egipcia*. pp. 383; 385. Alianza. Madrid, 2006.

*hierática, que no era otra cosa que una cursiva de la jeroglífica con el objetivo de ganar agilidad al escribir sobre papiro.*”<sup>203</sup>. La otra especie de escritura egipcia es la hierática; ésta surgió de la necesidad de abreviar la escritura jeroglífica. La escritura hierática, es escritura sacerdotal. La tercera es la escritura Demótica (“Demótico”: término escrito por convención en mayúsculas para diferenciarlo del idioma griego demótico propio al griego moderno). Esta forma de escritura era de uso popular, y se formó como una simplificación de la escritura hierática. Aun así, otros de los medios más relevantes de comunicación de los egipcios, de hecho, como en todo pueblo, fue la transmisión oral; por otro lado, perdida para siempre. Al hablar de la escritura egipcia observamos que tiene un nacimiento de uso restringido a nivel sacerdotal, y con el tiempo, a medida que la organización política y social egipcia se van configurando y estableciendo, será menester crear abreviaturas simplificadas del primer modelo escritural, el jeroglífico, que puedan cubrir las crecientes necesidades de una civilización que en su desarrollo aumentará exponencialmente sus necesidades de comunicación y registro escritural, tanto de los saberes como de los quehaceres. La escritura, ahora, en su uso se va abriendo a más capas de la sociedad. De hecho, es el tiempo del escriba. Se suele, erróneamente, considerar de manera muy general que la escritura en el antiguo Egipto pertenecía solo a la clase sacerdotal; con los escribas aparece una de las instituciones y castas más relevantes del mundo egipcio. Todo parecía girar entorno de los escribas, el cual registraba desde las crecidas del Nilo, siendo esto de vital importancia para poder satisfacer las necesidades alimenticias del pueblo, el volumen de grano, las consignaciones de los sistemas hídricos artificiales, caso de

---

<sup>203</sup> Padró, J. (1996) *Historia del Egipto Faraónico. 2. La formación del Estado faraónico*. p.50. Alianza. Madrid, 2006.

diques y canales, etc. En el antiguo Egipto era más importante el oficio del escriba que la vida militar.

El sistema de escritura jeroglífico egipcio necesitó de un largo proceso de desarrollo. Este sistema está del todo formado en el comienzo de la historia dinástica que se da en el Período Tinita, del 3100 al 2686 a. C, y, por ende, tuvo que iniciarse en su desarrollo en el transcurrir del Período Predinástico, 4000 al 3500 a. C. Así, los primeros signos jeroglíficos son ideogramas pictóricos, estos solo significarán aquello que pretenden representar. Pictogramas que son representaciones básicas, por regla general, del mundo que rodeaba a aquellas gentes, la Luna, el Sol, barcas, animales, etc. Sin embargo, a estos pictogramas pictóricos básicos, enseguida, hubo que añadir otros que representaran las acciones, así aparecerán ideogramas de acciones como comer, andar, sembrar, portar, beber, etc. Comienzan, en esta etapa de desarrollo de la escritura jeroglífica, a aparecer pictogramas más complejos, que denotan cierta propensión a una incipiente abstracción, caso del que representa al viento o a la cerveza; advierte Padró: *“Otros ideogramas más elaborados fueron los inventados para significar realidades materiales sin forma concreta: así, para escribir la palabra cerveza se dibujaba la jarra característica que servía habitualmente para contenerla, usando en definitiva el principio de representar el continente para significar el contenido; semejante, para escribir “viento” se dibujaba una vela hinchada, significando por consiguiente la causa mediante la representación del efecto.”*<sup>204</sup>.

No obstante, los pictogramas ideogramáticos no tardaron en manifestarse nulos a la hora de intentar comunicar accidentes gramaticales, así como la plasmación de pensamientos abstractos; para paliar tal dificultad sólo se podía recurrir al

---

<sup>204</sup> Padró, J. (1996) *Historia del Egipto Faraónico. 2. La formación del Estado faraónico.* p.49. Alianza. Madrid, 2006.



simbolismo o a la multiplicación desmedida de los signos gráficos. *“Para solventar esta problema, los escribas egipcios predinásticos optaron por dar uno de los pasos más trascendentales de la historia cultural de la humanidad: inventaron la escritura fonética, cuyos signos gráficos representan las palabras mediante la evocación de los sonidos usados en el lenguaje hablado para pronunciarlas. Para hacerlo los escribas tomaron 150 ideogramas ya existentes y los desposeyeron de su valor ideográfico para no retener de ellos más que su valor fonético, es decir, que sólo conservaron el valor de la letra o letras que cada uno de ellos contenía al ser pronunciado. Estos signos son los llamados fonogramas.”*<sup>205</sup>. No cabe duda de que este momento crucial en la historia humana es el que recoge Platón en *Filebo*, 18b sobre el arte gramatical y fonético egipcio, comentado anteriormente, en el que el dios Toth<sup>206</sup>, según la tradición egipcia transmitida por el filósofo ateniense, está involucrado. ¿Quiere ello decir que este hito sobre la escritura está relacionada con los sacerdotes que cultivaban el culto al dios con cabeza de ibis, cuyo principal templo estaba en la ciudad de Hermópolis?<sup>207</sup>. Este cambio, hizo que la escritura egipcia tuviera signos fonéticos para un solo signo-letra, de estilo alfabético, pero, a su vez, también albergaba signos fonogramáticos para dos, bilíteros, o tres, trilíteros, signos-letras, denominados como: “polilíteros” Sin embargo, este “viro fonético” de la antigua escritura pictogramática no significó en absoluto el

---

<sup>205</sup> *Ibíd.* p. 50.

<sup>206</sup> *“Los grandes preceptos de la ciencia egipcia aparecen consignados en un escrito de mano de Thot, escrito que se remonta a los tiempos de los servidores de Horus. Esta sencilla anotación contiene ya información esencial. Thot, el creador de la lengua sagrada, da forma al mundo mediante la omnipotencia de los jeroglíficos; los servidores de Horus son seres espiritualmente evolucionados capaces de transmitir una visión consciente del universo.”*. Jacq, C. (1981) *Poder y sabiduría en el Antiguo Egipto. Conocimiento y saber*. p. 103. Traducción de María José Furió. Planeta. Barcelona, 2001.

<sup>207</sup> *“(…) con toda probabilidad la escritura fue inventada en el Delta durante el Período Predinástico. La razón de que no poseamos especímenes de escritura de la época de su invención tiene que ver, sin duda, con la precariedad con que nos encontramos en lo referente a la documentación arqueológica procedente del Bajo Egipto.”*. Padró, J. (1996) *Historia del Egipto Faraónico. 2. La formación del Estado faraónico*. p.50. Alianza. Madrid, 2006.

abandono de la antigua escritura ideogramática. Todos aquellos signos que no habían mutado su sentido a fonogramas permanecieron con su valor y significación arcaica. Así, el desarrollo de la escritura egipcia, en aquel momento, derivó en un sistema doble, a saber, ideográfico y fonético. Es significativo que al llegar a este nivel en su proceso de desarrollo, la escritura egipcia permaneció, en lo que se refiere a sus complejas normas e idiosincrasia, inalterada hasta el siglo IV a. C., momento en el cual alcanzará su extremo álgido, y último, de desarrollo.

La escritura jeroglífica, entre algunas de sus normas, no transcribía vocales<sup>208</sup>, se podía escribir indistintamente tanto de siniestra a diestra, como de diestra a siniestra y no separaba las palabras entre ellas. Con el surgir, también en el Imperio Antiguo, de la escritura hierática, la jeroglífica quedó relegada a escritura monumental; en escritura hierática tenemos, por ejemplo, el *Libro de los muertos*, y, el *Papiro de Rhind*<sup>209</sup> y el *Papiro de Moscú*. Merece especial mención al soporte escritural (elemento esencial para el desarrollo, impacto y estabilización de una forma escritural, en lo que a capacidad vehicular de transmisión se refiere) que los egipcios acabaron adoptando, y que nosotros aún empleamos en forma de papel, el papiro. Mesopotámicos, en este caso sumerios, y egipcios, casi paralelamente en el tiempo, tomaron, a este respecto, decisiones distintas; mientras los primeros se

---

<sup>208</sup> Este rasgo lingüístico-gramatical es característico de las lenguas semitas, caso del árabe o el hebreo, con las cuales el antiguo egipcio está hermanada. Este antiguo idioma pertenece al tronco de las lenguas camitas-semíticas, lo cual implica que tiene tanto raíces asiáticas como africanas. De hecho, hay estudiosos que consideran que la escritura jeroglífica egipcia, junto a la influencia del proto-sinaitico, habría dado origen al alfabeto fenicio, y éste a los alfabetos arameo, hebreo, fenicio, griego, y, de estos surgirán los alfabetos cirílico y latino.

<sup>209</sup> “Tanto los numerales como el resto del material que aparece en el Papiro de Rhind no están escritos en la forma jeroglífica (...), sino en una escritura más cursiva que se adapta mejor al uso del pincel y la tinta sobre las hojas de papiro previamente tratadas, escritura que se conoce con hierática (...). El sistema de numeración sigue siendo, desde luego decimal, pero el tedioso principio repetitivo de las numeración jeroglífica se ve reemplazado por la introducción de cifras o signos especiales para representar los dígitos y los múltiplos de las potencias de diez.”. Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática II. Egipto*. 3. *El papiro de Ahmes*. p. 33. Traducción de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

decantaron por el barro cocido de las tablillas, los nilotas prefirieron las láminas del tallo de la planta de la familia de las ciperáceas<sup>210</sup>.

### **II.I.II.II.II. Sistema de notación jeroglífica.**

El principio en el que se basa una escala numérica de base 10, está datado en más de 5000 años. Este sistema permite escribir números superiores a un millón; y se forma mediante un esquema iterativo, y tiene un conjunto de signos-símbolos varios correspondientes a la primera media docena de potencias de diez. Así, un símbolo de palo vertical representa la unidad; un arco se usa para el 10; algo así como un lazo representa el 100; la flor de loto figura el número 1000; una figura humana de rodillas y con los brazo en alto representa el número o cantidad 1.000.000. De tal forma, que repitiendo a conveniencia dichos símbolos se pueden expresar distintas cifras. La ordenación y el sentido de lectura de las cifras escritas con jeroglíficos egipcios indica que los dígitos están ordenados de menor a mayor de siniestra a diestra, pero, no siempre es así, pues, a veces, están ordenados en columnas verticales. Además, dependiendo de la orientación de los símbolos, la lectura de las cifras varía, así, podemos hallar el mismo símbolo unas veces orientado a la derecha, y, otras, a la izquierda.

Sin embargo, la notación jeroglífica para los números no fue la utilizada en la cotidianidad del vivir, al menos, desde la aparición de la escritura hierática. Tanto los registros contables, desde el Período Arcaico, como los documentos administrativos contaba con numerales representados en escritura hierática. Así, la notación en escritura hierática es diferente a la de la escritura jeroglífica. En la primera, tiene signos para los primeros números del 1 al 9; para los múltiples de diez, o decenas hasta 90; para la centenas; los millares. El uso de esta escritura

---

<sup>210</sup> Aunque los egipcios comenzaron escribiendo en barro como los sumerios. Estos registros, principalmente, vasijas y tablillas de arcillas, pertenecen al monarca predinástico Horus Escorpión I, y están datados sobre el 3400 al 3200 a.C. sus inscripciones están hechas con caracteres jeroglíficos.

abrevió y dinamizó la escritura numeral, pues, si para una cifra como la que representa 9999, en el sistema jeroglífico necesitaba para ser representada de 36 signos jeroglíficos, con la escritura hierática sólo se combinaban las cifras 9000, la de 900, la de 90 y la de 9. Eran escritos de derecha a izquierda, y al revés, también de arriba abajo. Podían ir, estos números hieráticos, acompañados de jeroglíficos que indicaban aquello que era contado o numerado.

Por otra parte, se debe tener muy en cuenta, que como todo en el antiguo Egipto, los números tenía una serie de connotaciones mágicas que, además, significaban cierto plano de la realidad cósmica; el número era mágico y estaba cargado de un acusado simbolismo (posiblemente simbolismo numérico muy parecido, por no decir el mismo, que tenía para los pitagóricos). Señala el egiptólogo francés Jacq: *“El número está considerado como nudo abstracto. Falta todavía un estudio en profundidad del simbolismo de los números, incluso en la magia del Estado. Uno de los mejores ejemplos es el de un altar de culto en Heliópolis, una mesa de ofrendas formada por cuatro mesas unidas sobre las cuales se colocan unos panes que sirven para delimitar las cuatro direcciones del espacio, los “Cuatro Orientes”. Dichos de otro modo, el cosmos está organizado a partir de una unidad central que sólo se concretiza con la ofrenda a los dioses. En la religión cósmica como era la de Heliópolis, el Cuatro era el número de la eficacia, de lo concreto, de la eficiencia.”*<sup>211</sup>. Por analogía, y adelantándonos a su momento de estudio el cuatro pitagórico, o, cuaternario pitagórico representaba: los cuatro elementos, tierra, aire, fuego y agua, y con ellos la multiplicidad del universo material.

---

<sup>211</sup> Jacq, C. (1983) *El saber mágico en el Antiguo Egipto. Nudos y números*. p. 78. Traducción de Pilar Gómez Bermejo. Edaf. Barcelona, 2001.

### II.I.II.II.I.III. El poder del Ojo de Ra, o, Ojo de Horus.

Analizando el jeroglífico asociado al llamado “Ojo de Ra”, también llamado “Ojo de Horus”, podemos percatarnos de los distintos niveles de lectura-interpretación asociados a los jeroglíficos; en este caso, lecturas simbólicas, mágicas y sanadoras, esto es, apotropaicas, y, matemáticas, en concreto matemáticas de fracciones. El nombre de este símbolo era “Udjat”, que significa: “el que está completo”, y era un símbolo solar; por él, también, se expresaba simbólicamente la estabilidad recíproca entre el cosmos y el estado. *“El Ojo es un punto central en la simbología egipcia, pues preside la formación del macrocosmos y el microcosmos, y es a la vez el Ojo “universal” que crea a cada instante la totalidad del cosmos y el que ve la más ínfima parcela viva. (...) este Ojo sagrado se encuentra en el centro de la vida y de la luz. (...) La simbología del Ojo nos enseña que lo divino está en todas partes aquí abajo y que se nos presentan innumerables ocasiones de identificarlo. El Ojo, la base de toda la creación, es también “la piedra angular” del templo que registra los aspectos esenciales de la divinidad.”*<sup>212</sup>.

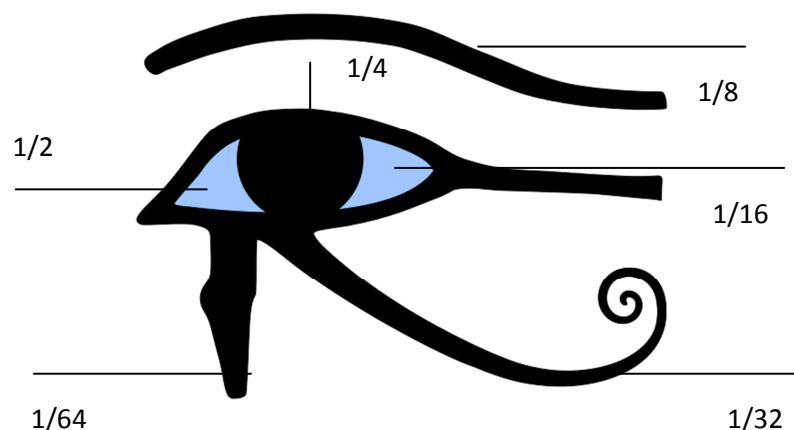
El *Udjat* alcanzó una popularidad enorme en el Antiguo Egipto. El poder de éste usado como amuleto; para los egipcios servía para protegerse del “mal de ojo”, era protector de las almas de los muertos, protegía la vista y remediaba toda enfermedad ocular. Su vertiente de talismán generaba a su portador la salud, la indestructibilidad del cuerpo físico y el renacer. Ahora bien, también podemos considerar al *Udjat* como un símbolo matemático; pues en él se hallan las medidas y las proporciones. Así, cada parte del ojo de Horus, ojo que es una mezcla de un ojo de halcón y un ojo humano, equivale a cierta fracción matemática, a saber: la

---

<sup>212</sup> Jacq, C. (1981) *Poder y sabiduría en el Antiguo Egipto. La omnipotencia del Ojo*. pp. 145; 146. Traducción de María José Furió. Planeta. Barcelona, 2001.

ceja figuraba la fracción  $1/8$ ; la pupila, o iris,  $1/4$ ; la parte derecha de la pupila  $1/16$ ; la parte izquierda del ojo  $1/2$ ; la parte inferior vertical  $1/64$ ; y la parte inferior diagonal  $1/32$ . Estas distintas figuras que forman el jeroglífico Udyat eran un sistema de numeración fraccionario que dividía y medía capacidades y proporciones, tanto para calcular y mesurar volúmenes, así como superficies; estas fracciones se basaban en potencias de  $1/2$ . Señala al respecto del Udyat el egiptólogo Jacq: *“A partir del Ojo se extraen las medidas y las proporciones, aunque se conviene hacer una precisión fundamental: el Ojo de Horus robado por Set constaba de seis partes, a saber, las fracciones  $1/2$ ,  $1/4$ ,  $1/8$ ,  $1/16$ ,  $1/32$  y  $1/64$ . Pero, cuando se suman estas seis partes para formar el Ojo completo, obtenemos solamente  $63/64$ . Por lo tanto falta  $1/64$ , y esta ínfima fracción a menudo esencial equivale a la parte que falta del cuerpo de Osiris.”*<sup>213</sup>; en el mito de Osiris y Seth, en la tradición que nos llega por Plutarco<sup>214</sup>, la única parte que Isis no consigue volver a restaurar, tras haber sido robado por Seth y sus seguidores, en la recomposición del mutilado cuerpo de su divino marido, es el pene.

**Figura 7**<sup>215</sup>:



<sup>213</sup> *Ibid.*

<sup>214</sup> Cfr. Plutarco, *Isis y Osiris*. En esta sección dedicada a Egipto tendrá cabida el estudio de la obra del sacerdote de Apolo.

<sup>215</sup> **Figura 7:** Udyat, con las series de fracciones que van de  $1/2$  a  $1/64$ . Realización propia.

#### **II.I.II.II.IV. La sabiduría existencial egipcia. Textos sapienciales y literatura técnico-epigráfica y técnico-histórica.**

Los escritos que tenemos de los egipcios, en relación a su antigüedad, resultan dignos de consideración, en tanto, como mínimo muchos de ellos tienen un promedio de 4.500 años de antigüedad. Llama soberanamente la atención su conservación. Por otra parte, estos restos de la literatura egipcia, como ocurre con los textos matemáticos, son, a su vez, una ínfima parte de los que se le supone a una civilización como la egipcia tan antigua como sabia, y tan sabia como antigua. Mucho de lo perdido, y no sólo en escritura, se lo debemos, desafortunadamente, al fanatismo de coptos y cristianos, en un tiempo, y a las conquistas árabes, francesas y británicas, en otros tiempos (otros factores, expolio cultural, coleccionistas, etc., se pueden sumar a lo anterior). Sea ésta una de las razones, entre otras, que hace que el hombre occidental parezca no tener vínculo alguno con el mundo egipcio antiguo, exótico, oriental y lejano, cosa que, en verdad, es del todo herrada. Advierte Padró: “(...) ningún hilo conductor directo nos une, a nosotros europeos del siglo XX, con el pasado faraónico, al contrario de lo sucedido con la antigüedad clásica greco-romana, que siguió siendo apreciada durante la Edad Media cristiana a pesar de su paganismo. Así, una tradición directa nos une a Homero y a Aristóteles, a Cicerón y a Virgilio, tradición que incluso se ha encargado de seleccionar lo que ha juzgado más interesante y digno de ser salvado de la voracidad del tiempo. En cambio, lo que ha sucedido con la civilización egipcia ha sido comparado con un naufragio gigantesco, del que sólo han sobrevivido algunos mínimos restos que han permanecido a flote por puro azar.”<sup>216</sup>. Los restos de tal terrible zozobra, sin embargo, están llenos de valor; su

---

<sup>216</sup> Padró, J. (1996) *Historia del Egipto Faraónico*. 6. *Texto y literatura del Imperio Antiguo*. p.119. Alianza. Madrid, 2006.

antigüedad, contenido y su utilidad como herramientas de estudio son incalculables, además, permiten conjeturar sobre lo perdido, llegando a la conclusión inevitable de que sería, sin duda, de un valor altísimo.

#### **II.I.II.II.IV.I. Los *Textos de las Pirámides* y la *Estela de Sabacón*.**

De los textos que han llegado hasta nuestros días, podemos hacer cierta clasificación que nos permite dividirlos en tres clases, o grupos. Así, tenemos textos religiosos; textos sapienciales; y textos epigráfico-técnicos. Del grupo de textos religiosos destacan sobremanera los denominados: “Textos de las Pirámides”. Son mentados de tal manera en tanto están inscritos en la pirámides de los faraones de las Dinastías V, VI y VIII<sup>217</sup>, todas ellas están erigidas en la necrópolis de Menfis. Destaca, en relación a los textos, la pirámide del faraón Onnos, 2342-2322 a.C. Estos textos son una compilación religiosa, ahora bien, los textos compilados presentan una variedad, que va de conjuros y fórmulas mágicas a himnos, pasando por plegarias y peticiones, y una antigüedad tan distinta entre ellos que sirven, sin duda, de una gran fuente para el estudio de las creencias y las cosmologías egipcias desde remotos tiempos, incluso, más lejanos al Período Predinástico; nos dice al respecto Padró: *“La mayoría de los textos, en razón a su contenido, han de reportarse necesariamente a tiempos predinásticos, pero algunos pueden retrotraerse incluso a épocas más lejanas, como el llamado “Himno caníbal” cuya composición se sitúa en la noche de los tiempos prehistóricos.”*<sup>218</sup>.

Los egiptólogos muestran que estos distintos textos ya estaban compilados en papiro y que fueron llevados a las piedras de las pirámide del faraón Onno en un ejercicio de reelaboración de los mismos para ser utilizados para nuevos propósitos

---

<sup>217</sup> Queremos hacer notar que en ninguna de las pirámides de Guiza: la de Keops, la de Kefrén, o, la de Micerino tienen ningún texto inscrito en su interior. Estas pirámides son, como mínimo, doscientos años más antiguas que las de la necrópolis menfita, de las que estamos tratando.

<sup>218</sup> Padró, J. (1996) *Historia del Egipto Faraónico*. 6. *Texto y literatura del Imperio Antiguo*. La literatura religiosa. *Los textos de las Pirámides*. p.120. Alianza. Madrid, 2006.



en relación a los ritos funerarios faraónicos, relacionándolos, desde ese momento, con la escatología. Existe cierto problema con las fórmulas, o conjuros mágicos, que algunos cifran en 759; a este tenor señala Padró: “(...) *el problema que se plantea para los egiptólogos es el de la ordenación de los textos. (...) en efecto, un conjunto de fórmulas que fueron inscritas en jeroglíficos, dispuestos en columnas verticales y llenando totalmente las estancias interiores de las pirámides. Las fórmulas no presentan separación alguna entre ellas, y en realidad nada indica el orden en que el conjunto de textos debe ser leído. (...) ningún orden lógico se desprende (...) de la lectura del texto (...)*”<sup>219</sup>.

Mas, dejando de lado las fórmulas mágicas, mereceré la pena observar como los textos muestran distintas posiciones teológicas y cosmológicas, yuxtapuestas entre sí, que nos sirven para identificar prístinas creencias heliopólitanas por las cuales el dios Atum creó el mundo masturbándose, y, a su vez, también provenientes de la misma Heliópolis, otras nuevas concepciones teológicas, en éstas el panteísmo comienza a hacerse muy marcado, pero, a su vez, en ellas hallamos temas cosmológicos que veremos milenios después en los filósofos presocráticos, nos referimos a: Shu; Tfenis; Gueb y Nut, o, lo que es lo mismo, aire, agua, tierra y cielo. También hallamos en los *Textos de las Pirámides*, las místicas y misteriosas concepciones teológicas osíricas, las que dan a la religión egipcia su más genuino y elevado sentido moral. Además de las recién citadas, hay otras concepciones religiosas egipcias, ligadas con la monarquía y su surgir, de menor vuelo religioso, pero de un valor histórico remarcable, pues nos permiten entender ciertos aspectos del comienzo de la institución faraónica; suelen provenir de los cultos realizados en Buto y en Hermópolis.

---

<sup>219</sup> *Ibíd.* p.120.

El hecho de que se hallen distintas concepciones teológicas y cosmológicas en la compilación de los *Textos de las Pirámides* nos ayuda a cerciorarnos de que la religión egipcia se yuxtapone en su distintas concepciones teológicas, y no se superpone; éste es uno de los rasgos más peculiares e identificativos de la religión egipcia, una religión que procesaba el respeto religioso; advierte Padró: *“Pero todas estas concepciones primitivas y ya superadas, todas estas contradicciones y contraposiciones, se encuentran presentes y yuxtapuestas en los Textos de las Pirámides debido a una de las características más notorias del pensamiento religiosos egipcio, presente ya aquí por primera vez: el profundo respeto sentido por cualquier tipo de construcción religiosa anterior, a la cual pueden yuxtaponerse pero jamás superponerse las construcciones teológicas más recientes. Esto hizo que, para la mentalidad egipcia, todo tipo de discrepancia o contradicción religiosa fuera siempre aparente, lo cual no deja de ser chocante para nosotros cuando nos esforzamos en aplicar unos criterios de racionalidad a la religión egipcia.”*<sup>220</sup>.

En lo que a lo escatológico se refiere, en los *Textos de las Pirámides* podemos identificar dos claras teorías; una cercana a los faraones que hicieron grabarlas, a saber, el mito solar, por la cual el faraón al morir llega a la presencia del dios Ra, el dios solar; la otra, con mucho la más antigua, por la cual el destino del alma son las estrellas circumpolares, las que los egipcios llamaban: “las inmortales”, pues éstas siempre son visibles en el cielo. Cosa que nos resulta muy remarcable; la más antigua creencia escatológica egipcia, y, por ende, la más genuina, es de carácter estelar, y está relacionada con las estrellas circumpolares. Las inmortales estaban, contempladas por un observador del cielo nocturno en Egipto, en el firmamento

---

<sup>220</sup> Padró, J. (1996) *Historia del Egipto Faraónico*. 6. *Texto y literatura del Imperio Antiguo*. La literatura religiosa. *Los textos de las Pirámides*. p.121. Alianza. Madrid, 2006.

septentrional, ellas denotaban que la muerte no existía, y era allá donde la vida era eterna, inamovible, ininterrumpida y feliz. En cambio, ni las estrellas no circumpolares ni los planetas ni el Sol se asemejaban a las Inmortales, pues aquéllos parecían moverse en círculo, sesgando el horizonte en dos secciones concretas, la del orto y la del ocaso. Considerando estos breves, pero significativos, trazos de la antigua religión estelar egipcia, aquella que había precedido con mucho el culto solar de los faraones desde la Dinastía V, la Dinastía de Onno, podemos inferir que estamos ante una antigua creencia que posiblemente se pierda en tiempos Predinásticos; creencia por la cual el alma, tras la muerte, puede llegar a convertirse en estrella en los inamovibles cielos del norte.

Debemos volver, brevemente, al mundo heleno, movidos por esta antiquísima creencia estelar escatológica y psicológica egipcia, que hallamos en los *Textos de las Pirámides*. Señala Guthrie sobre los griegos: “*La divinidad de los cuerpos celestes estaba firmemente asentada en la religión popular, que relacionó también a los hombres y a las estrellas, en la creencia de que las segundas eran las almas de los hombres muertos.*”<sup>221</sup>. En la comedia aristofánica *Paz*<sup>222</sup>, presentada a concurso en el 421 a.C., hallamos que uno de los esclavos dice algo así como: “nosotros nos convertimos en estrellas en el cielo al morir”, lo que denota que esta idea estaba presente en el sentir religiosos popular heleno. No sólo en la Comedia Antigua hallamos dichas creencias, en la Tragedia Ática, también. Eurípides, en su *Orestíada*<sup>223</sup>, muestra como Helena es trasladada, más allá del cielo estrellado, hacia el palacio de Zeus. Incluso en un epigrama dedicado a los caídos en la batalla de Potidea, esta creencia esta atestiguada, digamos, en un contexto de oficialidad

---

<sup>221</sup> Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. *Pitágoras y los Pitagóricos*. V. *Alcmeón*. p. 333. Versión española de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>222</sup> Cfr. Aristófanes, *Paz*, 832-833.

<sup>223</sup> Cfr. Eurípides, *Orestíada*, 1683-1690.

religiosa, al menos, así lo parece<sup>224</sup>. Sin embargo, esta doctrina psicológica astral ha estado en ese “fondo” de creencias, digamos, tradicionales, que han barajado los filósofos, sobre el cual se han ido construyendo concepciones filosóficas de altos vuelos. Sin profundizar en ello, en esta tesitura tenemos a órficos o al mismo Heráclito<sup>225</sup>, a Demócrito y Leucipo, Anaxágoras, Diógenes de Apolonia, Parménides o Hípaso de Metaponto<sup>226</sup>.

De hecho, y para éstos algo más de profundidad deberemos dedicar, tanto en el pitagórico Alcmeón como en el mismo Platón podemos hallar vestigios de esta antigua creencia, tanto para griegos como para egipcios. Como se señaló, las Inmortales, las estrellas circumpolares, siempre son visibles, pues nunca se ponen;

---

<sup>224</sup> “The idea of astral immortality is attested a good number of times for the fifth century B.C. Aristophanes alludes to the doctrine that people become stars after death; Alcmaeon put the eternal motion of the “divine” stars together that of the soul to make a proof of immortality; and Euripides represents Helen as translates to the “palace of Zeus” beyond the starry sky. The idea is often expressed that man consists of body and soul, and in death the body returns to earth, and the soul to the heavenly aether whence it came; in the epigram for those who fell at Poteidea (423 B.C.) this view acquires a quasi-official recognition. It occurs not only in Euripides, but in Epicharmus; and this might seem to point directly toward a Pythagorean origin.” Burkert, W.(1962) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. IV. *Astronomy and Pythagoreanism*. 4. *Harmony of the Spheres and Astral Immortality*. pp. 360-361. Translated by Edwin L. Minas, Jr. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 1972.

<sup>225</sup> “Estas creencias fueron desarrolladas por las sectas órficas y otros maestros religiosos en Grecia hasta llegar a una doctrina elaborada del “ciclo de nacimientos”, pero ellas nacen, naturalmente, de un fondo folklórico, como se ve en su forma más simple en el (...) esclavo de Aristófanes. Ahora bien, en Heráclito las almas, como todo lo demás, están sujetas al camino hacia arriba y hacia abajo, ellas son invadidas por los otros elementos (...), pero su naturaleza real es el fuego (caliente y seco), y la muerte se debe a la invasión de lo frío y húmedo. (...) El paralelismo con las nociones órficas es extraordinario. Las almas aprisionadas en el cósmico “camino hacia arriba y hacia abajo” están en la posición de los que se encuentran en el “fatigoso ciclo” del nacimiento y el renacimiento, del que hablaban los maestros religiosos.” Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Pitágoras y los Pitagóricos. VIII. *Heráclito*. p. 452. Versión española de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>226</sup> “But in this respect as in others Euripides is connected closely, in the tradition, with Anaxagoras. The latter spoke of an aetherius calor in the embryo-life comes from the “warm” aether, then. For Diogenes of Apollonia the soul was a part of the “divine” air and thus a *μύριον θεοῦ*. Anaxagoras, too, regarded the soul as immortal, and that is why these two are ranged with Pythagoras. Medical writers reflect the same belief; but even in Leucippus and Democritus the soul is “fiery”, like the sun and the moon, so that Lucretius, carrying on their materialist tradition, could borrow expressions from Euripides. That soul was “fire” according to Parmenides and Hippasus, but Heraclitus too is said to have called it scintilla stellaris essentiae. And, as early as Anaximenes, the *φύξις* was related to the “divine” air, which surrounds and supports the cosmos.” Burkert, W. (1962) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. IV. *Astronomy and Pythagoreanism*. 4. *Harmony of the Spheres and Astral Immortality*. pp. 361-362. Translated by Edwin L. Minas, Jr. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 1972.

no tienen ocaso ni tienen orto. Las inmortales, por tanto, están ubicadas en un círculo, el denominado “círculo circumpolar”<sup>227</sup>. De Alcmeón, el pitagórico<sup>228</sup>, dice Diógenes Laercio: “Y dijo que la luna y en general todos los astros por encima de ella tienen una naturaleza eterna.”<sup>229</sup>. Esta breve alusión a las estrellas y a la eternidad en el pensamiento de Alcmeón encuentra más recorrido expositivo en el *De Anima* de Aristóteles: “(...) el punto de vista de Alcmeón acerca del alma: (...) dice de ella que es inmortal en virtud de su semejanza con los seres inmortales, semejanza que le adviene por estar siempre en movimiento puesto que los seres divinos –la luna, el sol, los astros y el firmamento entero- se encuentran también siempre en movimiento continuo.”<sup>230</sup>. Hete aquí uno de los rasgos del alma que Platón tanto remarcará, a saber: el automovimiento ininterrumpido. La doctrina del alma de Alcmeón considera que el alma imita a las estrellas y su movimiento circular; señala Guthrie: “Es difícil de creer que Platón no estuviera profundamente influido por Alcmeón. (...) El *Timeo* enseña que la actividad del alma del cosmos viviente consiste en movimientos circulares. En un ser humano, cuya alma es esencialmente de la misma naturaleza que el alma del mundo, aunque de inferior calidad, “los movimientos circulares del alma inmortal” están prisioneros en la “marea creciente y menguante del cuerpo”<sup>231</sup>.

---

<sup>227</sup> Así, cuando nos referimos al “Círculo de los Osos”, estamos haciendo mención al Círculo Polar Ártico; en este círculo se hallan las constelaciones de las Osas, la Mayor, y, la Menor.

<sup>228</sup> Aristóteles no consideraba a Alcmeón como pitagórico, sin embargo, sí que consideraba su filosofía, pues llegó a dedicarle una obra refutatoria. Cfr. Diógenes Laercio, V. 25. Señala Guthrie: “Aristóteles, sin embargo, (...) lo diferencia expresamente de los pitagóricos, y llegó a esta conclusión por alguna de las doctrinas que se le atribuían.” Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Pitágoras y los Pitagóricos. V. Alcmeón. p. 452. Versión española de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>229</sup> Diógenes Laercio, *Vida de los Filósofos ilustres*, VIII. 83. Traducción de Carlos García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

<sup>230</sup> Aristóteles, *Sobre el alma*, I, 405a, 30. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Gredos, 2003.

<sup>231</sup> Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Pitágoras y los Pitagóricos. VIII. *Heráclito*. p. 452. Versión española de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

Dejando de momento este asunto, también se puede ver la filiación del alma con las posiciones estelares, a saber, zodiacales; como parece denotar el mito de la cabalgata de los dioses en el *Fedro*. “*Los dioses y los daímones marchan formados en once compañías, conducida cada una por uno de los doce dioses con Zeus a la cabeza, permaneciendo Hestia en casa. Toda alma que puede los sigue y, dentro de los límites del cielo, ve muchas visiones bienaventuradas, pero los días de fiestas suben hasta el mismo borde, ascensión fácil para ellas, pero difícil para otras, cuyo caballo malo y pesado las empuja hacia abajo, hacia la tierra. Las almas llamadas inmortales van derechas a posarse sobre el dorso del cielo y, llevadas alrededor del curso, contemplan las cosas que hay fuera de él.*”<sup>232</sup>. Tras esta breve digresión astral, por la cual hemos visto que existe cierta vinculación, al menos, temática, entre una antigua religión astral egipcia, seguida por los faraones de las primeras Dinastías egipcias hasta la V, y ciertas creencias populares helenas que hallaran desarrollo en el pensamiento filosófico griego, retornemos a los *Textos de las Pirámides*.

Debemos resaltar, en relación a los textos egipcios compilados en el Imperio Antiguo, su ya elaborada forma poética, en la que podemos hallar elaborados recursos poéticos, como serían la utilización elíptica de las frases, los paralelismos, las aliteraciones o las repeticiones. Entre las formas literarias que forman la expresión poética de los *Textos de las Pirámides* hallamos diálogos mitológicos, himnos de alabanza a los dioses, e intrincadas formulaciones litúrgicas ceremoniales. En relación a los textos religiosos del Imperio Antiguo, y dejando de lado ya los *Textos de las Pirámides*, debemos hacer mención a uno de los relatos teológicos sobre la creación más elevados de la tradición egipcia. De este relato podemos

---

<sup>232</sup> Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. II. *Los sofistas, Sócrates y el primer Platón*. Platón, 3. *El Fedro. El viaje de los dioses y de las almas y la visión de la Realidad (246d-248c)* p. 885. Versión española de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

encontrar cierto eco en el Evangelio de Juan (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος.), y, por qué no, en el mito del demiurgo y la creación, u ordenación, del mundo en el *Timeo*. Nos referimos a la Estela de Sabacón, y al relato de la creación del dios egipcio Ptah (asimilado al dios heleno Pan -Pan era la Sagrada Tetraktys pitagórica-), aquel al que Sócrates en el *Fedro* de Platón le dedica una plegaria, poniendo punto y final al diálogo en cuestión, al caer el sol de la tarde en el primer día del año ático. En resumidas cuentas, el dios primordial Ptah crea el mundo por la voluntad y por el verbo, esto es, por el corazón y la lengua. Hete ahí un mito teológico donde el verbo, el *lógos*, es la fuerza dinámica creadora del todo, tras la voluntad e inteligencia divina que hay tras todo lo creado, pues, antes de creado, tuvo que ser pensado.

La historia de la *Estela de Sabacón*, tiene también sus rasgos piadosos. Aunque la estela en cuestión, está muy alejada en el tiempo del Imperio Antiguo, pues el faraón que la mando erigir, Sabacón, pertenece a la Dinastía XXV, 746- 664 a. C., la Dinastía de los faraones negros, los Kushitas, sin embargo, el texto de la estela estaba consignado en un antiguo papiro, ya casi comido por los gusanos, y el faraón hizo transcribirlo en una estela que dedicó al viejo y primordial dios Ptah en su templo menfita. En el texto de la estela hallamos dos secciones bien diferenciadas; la una, trata sobre el encono y lucha entre Horus y Seth, y también se narra la unificación de Egipto por Horus, llevada a cabo en el templo menfita de Ptah; la otra trata sobre el mito de la creación por parte de Ptah que estamos comentando. Leemos en la *Estela de Sabacón*: “*Su Enéada está ante él (Ptah) como dientes y labios, es decir, simiente y mano de Atum. En efecto, la Enéada de Atum había venido antes a la existencia por medio de su simiente y de sus dedos. Ahora bien, la Enéada son los dientes y los labios en la propia boca que ha nombrado toda cosa*

*por su nombre (la de Ptah, de han salido Shu (aire) y Tfenis (agua) y que ha creado la Enéada... Así es como fueron dados a luz todos los dioses y como fue completada su Enéada. Toda palabra divina había venido a la existencia por medio de lo que había pensado el corazón y de lo que había ordenado la lengua. Es así como fueron creados los kas (fuerza vital) y las hemusets (correspondencias femeninas de los kas), los cuales no cesan de producir todo alimento y toda ofrenda por medio de la propia palabra... Así queda establecido y reconocido que el poder de Ptah es mayor que el de los demás dioses. Y Ptah estuvo satisfecho cuando hubo creado toda cosa, así como toda palabra divina.”<sup>233</sup>.*

El mito de la creación de Ptah mediante la inteligencia, la voluntad y la palabra, es, sin duda, de un alto valor religioso y filosófico. El culto a este dios se remonta al Imperio Antiguo, y en aquel tiempo Ptah era el dios más poderoso del panteón egipcio. Dios principal de la poderosa Menfis, donde se hallaba el más señalado de todos los templos dedicados a esta divinidad. Así, mientras la ciudad de Menfis tuvo preeminencia política sobre las demás ciudades egipcias, su dios principal también; desde el año 2040 a. C., la ciudad de Menfis<sup>234</sup> se convirtió, sustituyendo a Tebas, en la capital del Imperio Antiguo, esto acaeció con la Dinastía XI, y preservó ese estatus durante más de un milenio y medio. Este dios era denominado como el “Maestro constructor”, divinidad protectora asociada a los arquitectos y artesanos, también se le nombraba con los misteriosos títulos de “Señor de la magia”, y, “Señor de las serpientes y los peces”.

---

<sup>233</sup> Padró, J. (1996) *Historia del Egipto Faraónico. 6. Textos y literatura del Imperio Antiguo. 6. La literatura religiosa. Los Textos de las Pirámides.* p.122. (*Estela de Sabacón*, traducción de Daumas, Civilisation, cit.) Alianza, Madrid, 2006. La negrita es nuestra.

<sup>234</sup> La ciudad de Menfis, la tres veces milenaria, en el año 641 de nuestra era quedó abandonada por siempre; su ruinas pétreas se convirtieron en la cantera para la ciudad árabe-egipcia del El Cairo, “La victoriosa”. Parece que se cumplió la vieja profecía de Jeremías 46:19: “*Hazte enseres de cautiverio, moradora hija de Egipto; porque Menfis será desierto, y será asolada hasta no quedar morador.*”. Reina-Valera, 1960.



El mito de la creación verbal del mundo por Ptah es antiquísimo. En él se nos dice que la Enéada heliopolitana, esto es, sus nueve dioses, son creación de Ptah, siendo parte de lo creado, parte, además, creadora; según el mito éstos son los dientes y labios de Ptah. Por otra parte, Ptah, creador del aire y del agua, con aquéllos crea los “kas”, “las fuerzas vitales”, y a su correspondientes femeninas las llamadas “hemusets”. Estas hemusets, son “Hemsut” individuales; sobre ellas, dice la egiptóloga española Elisa Castel: *“Estaban unidas a los Kas y relacionadas con las deidades de los nacimientos (Tueris, Hathor, Mesjenet, etc.) (...) Representadas frecuentemente en las Teogonías las Hemsut, son un grupo de deidades que sirven para afianzar el concepto de Ka. No son más que una especulación teológica, que sirvió para plasmar la dualidad. Los Ka (símbolos masculinos) han de tener una contrapartida femenina para poder existir y esa contrapartida femenina no es otra que las Hemsut. El número de ellas está en relación directa con el de los Kas que se estén representado.”*<sup>235</sup>.

Por ende, el pensamiento dual también halla eco en el mito de Ptah de la creación. Ptah es un dios demiurgo, a la manera, salvando las distancias, del dios demiúrgico del *Timeo*. De Ptah, dice Castel: *“Ptah es un dios presente en el panteón desde finales del Período Predinástico, cuando lo encontramos ya con el aspecto que mantendrá a lo largo de toda la historia faraónica. Una de sus asimilaciones más tempranas es con Tatenen, dios local y creador de donde toma su carácter de demiurgo. Ptah es por tanto el dios creador en la teología menfita, un mito mucho más filosófico de lo que nos tiene acostumbrado el pensamiento egipcio. (...) De datación incierta, según los autores, el texto original se fecha en la Dinastía I o en el Período Tardío sin que se logre llegar a un acuerdo. Ptah crea*

---

<sup>235</sup> Castel, E. (1995) *Diccionario de Mitología egipcia. Hemsut*. pp. 127-128. Aldebarán. Madrid, 1995.

por medio de conceptos tan espirituales como: su corazón (sede del pensamiento personificado en Sia), y su lengua (verbo creador identificado con Hu), obteniendo de este modo el Maat (diosa del orden y la justicia) y siendo todos ellos aspectos del dios demiurgo.”<sup>236</sup>. Nos dice el mito de Ptah que los primeros elementos que uso el dios para la generación del universo fueron el aire y el agua, Shu y Tfenis, respectivamente, ahora comparemos esto con las siguientes palabras del *Timeo*: “Así, el dios colocó agua y aire en el medio del fuego y la tierra y los puso, en la medida de lo posible, en la misma relación proporcional mutua- la relación que tenía el fuego con el aire, la tenía el aire con el agua y la que tenía el aire con el agua, la tenía el agua con la tierra-, después ató y compuso el universo visible y tangible.”<sup>237</sup>. Hay una salvedad reseñable, entre otras muchas, al comparar el demiurgo egipcio y el platónico, mientras que en el mito del *Timeo* las Formas son increadas<sup>238</sup>, independientes del Demiurgo, por ende, eternas, en el mito egipcio,

<sup>236</sup> *Ibid.*. Ptah. pp. 249-250.

<sup>237</sup> Platón, *Timeo*, 32b. Traducción de Francisco Lisi. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>238</sup><sub>a</sub> Cfr. *Timeo*, 29a. Hay quien no piensa igual; señala Guthrie: “La afirmación más frecuente es que las Formas no son sino los pensamientos de Dios, que las crea al pensarlas. Así se expresaba Filón de Alejandría y muchos platónicos cristianos, especialmente San Agustín, y lo mismo han afirmado buenos especialistas platónicos de los siglos XIX y XX como Ritter, Henry Jackson y Acher-Hind y, recientemente, en 1969, Moreau. La postura contraria, sin embargo, tal y como la expresó, por ejemplo, Audrey Rich, en 1954 (y Martin, en 1841) nunca ha sido objeto de una defensa real. Entre quienes ha negado la identificación hay que incluir a Conford (“El modelo, en cuanto estrictamente eterno, es independiente del Demiurgo”); Skemp (“No hay que confundir el δημιουργός con el αὐτόζωον (Forma de la criatura viviente), que es el objeto de su comtemplación”) y Taylor, que se negó también a considerar la distinción “exclusivamente como una parte de la imaginaria fantástica del diálogo”. . Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. V. Platón, segunda época y la Academia. Timeo y Critias. Relación del Artífice con su modelo*. pp. 274-275. Versión española de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>238</sup><sub>b</sub> Nosotros, como ya hemos señalado, nos decantamos por el modelo eterno de las Formas independiente del demiurgo. ¿En qué nos basamos? Una de las cuestiones esenciales en este asunto, sin duda, son las palabras del *Timeo*, 28a-b: “ὄτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργός πρὸς τὸ κατὰ ταῦτ᾽ ἔχον βλέπων αἰεὶ τοιοῦτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν οὗ δ’ ἂν εἰς γεγονός, γεννητῷ παραδείγματι προσχρώμενος, οὐ καλόν.”. El demiurgo fija su mirada creativa, ordenadora, en el ser inmutable como modelo, esto es; usado como modelo -“παραδείγματι”-, a su vez, este modelo no ha sido generado, pues si fuera generado no sería bello, mientras que el universo es bello. Sin duda, como Guthrie señala muy bien: “(...) cuán imposible habría sido que Platón, con sus diferentes supuestos metafísicos y psicológicos, hubiera reducido a las Formas a pensamientos en la mente del Creador. En todos los diálogos en que las Formas aparecen, su existencia independiente de una posible mente que las conciba es un rasgo dominante.”. Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. V. Platón, segunda época y la Academia. Timeo y Critias. Relación del Artífice con su*

éstas son “formadas” en el corazón de Ptah, y luego expresadas, esta expresión de las formas dará forma al mundo.

## **II.I.II.IV.II. Textos sapienciales: La sabiduría de Ptahhotep.**

La primera gran diferencia, a parte, por supuesto, de la temática, entre los escritos sapienciales y los religiosos del antiguo Egipto es que mientras los segundos son siempre de carácter anónimo, en cambio, los primeros siempre tienen un autor nominal asociados a ellos<sup>239</sup>. Así, si tal y como nos decía Aristóteles el nacimiento (egipcio) de la matemática se debe al ocio, el surgir de la literatura sapiencial también es debido al tiempo libre (y también es egipcio); señala Padró sobre los textos sapienciales: *“Es éste un nuevo género literario nacido con el Imperio Antiguo y que se pudo desarrollar gracias a la existencia de unos círculos intelectuales suficientemente instruidos como para poder apreciar su interés y belleza, y con suficiente tiempo de ocio para poder dedicarse a su composición y lectura. Estos círculos no eran otros que las escuelas de los escribas, los centros de enseñanza creados por el Estado y donde se formaban quienes optarían más adelante a ocupar los cargos de la administración. Estos centros, llamados Casas de la Vida, fueron el caldo de cultivo idóneo para que tanto los jóvenes aprendices*

---

*modelo.* p. 277. Versión española de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004. Parece que interpretar que en el *Timeo* el Demiurgo es el “creador” de las Formas, o, lo que es lo mismo, que éstas son fruto de su propio pensamiento divino, implicaría, primeramente, que el modelo eterno sólo pudo existir en el preciso momento en que el Demiurgo lo pensó, pero, si tuvo que pensarlo es que ese modelo “eterno” tiene un principio en el tiempo, ergo, ya no puede ser eterno (en todo caso, sempiterno), y, por otra parte, también se infiere que este modelo resultaría generado, lo que va en contra de las palabras del *Timeo* que hemos citado *supra*. Da la sensación que interpretar a las Formas como pensamiento divino nos acerca al Estagirita, pero nos aleja sobremano de Platón. en *Metafísica*, VII, 1032b1, leemos: “ἀπὸ τέχνης δὲ γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ φυγῇ”; en Aristóteles el modelo está en la mente del artesano, en Platón, no. Mientras que para el Estagirita la forma es inmanente, para el académico las Formas son un, nunca mejor dicho, mundo aparte. De hecho, si pensamos con atención las palabras de *Timeo*, 29a, a saber: “Εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδῖον ἔβλεπεν”, podemos llegar a elucubrar que el primer acto de belleza, o, el primer buen acto del demiurgo resulta mirar al modelo eterno, antes, incluso que su tarea generadora del cosmos. Ésta, someramente, es nuestra opinión.

<sup>239</sup> Una de las características que hace diferir la literatura de los pueblos primitivos de la de los pueblos más civilizados es, precisamente, el anonimato. La literatura de los pueblos civilizados genera textos de autor; podríamos decir que la autoría es parte del proceso civilizador que deviene del arte escritural.

*de escriba como sus maestros se ejercitasen tanto en el arte de la retórica como en el de las especulaciones más o menos abstractas. Apareció así un ambiente intelectual al que no fue ajeno, por lo demás, el deseo de emulación y de competitividad, y en el que pronto se manifestó el orgullo por la propia obra.*"<sup>240</sup>.

Cuatro de estos autores del Imperio Antiguo, forman parte, junto a otros cuatro del Imperio Medio, según un texto del Imperio Nuevo, el canon clásico egipcio de literatura. Los cuatro autores del Imperio Antiguo son: Imutes, el arquitecto del faraón Dyoser, 2665 a 2645 a. C, Hordyedef, el hijo del faraón Keops, siglo XXV a. C., Kares y Ptahhotep. Estos nombres eran garantía de una alta literatura didáctico-sapiencial. Las obras de estos hombres fueron copiadas una y otra vez en las Casas de la Vida hasta el Imperio Nuevo. De todos ellos, sólo nos ha llegado íntegro el texto sapiencial de Ptahhotep, en cambio, de Imutes, por ejemplo, no hemos podido conservar absolutamente nada.

Sin duda, la figura del escriba<sup>241</sup> era de una importancia capital en el antiguo Egipto; de hecho, tanto la figura del escriba, así como la del funcionario, son una invención egipcia. Los aportes de los primeros a la alta cultura egipcia, y, por añadidura, a la administración son cruciales. Es más, no ha habido en el mundo antiguo cuerpo administrativo tan sumamente óptimo y eficaz como el de los

---

<sup>240</sup> Padró, J. (1996) *Historia del Egipto Faraónico*. 6. *Textos y literatura del Imperio Antiguo. Los aleccionamientos sapienciales. Las enseñanzas de Ptahhotep*. p.123. Alianza. Madrid, 2006.

<sup>241</sup> "El título específico de escriba era el de saber leer y escribir. Los escribas recibían una educación específica que, en los pueblos procedía de escribas ya veteranos. El periodo educativo solía comenzar a la temprana edad de cuatro años y concluir una docena de años después. Inicialmente el alumno debía enfrentarse con los glifos elementales, en un esfuerzo primario por aprender a leer. Con posterioridad, y una vez dominada la lectura, pasaba a la escritura, labor en la que tenían un papel muy especial la copia y comentario de textos ya clásicos. El sistema educativo egipcio incluía sin ningún tipo de prejuicio el castigo corporal de los alumnos. De hecho, aquel que resultara holgazán podía dar por seguro que lo apalearían públicamente. Resulta evidente que muchas familias soportaban el trato prodigado a sus hijos en el proceso precisamente por el carácter descansado -comparativamente- y bien remunerado del trabajo del escriba. (...) Por otra parte, cuando se llegaba a graduar en la escuela superior, el escriba ya podía integrarse en un primer puesto del escalafón administrativo. El mérito y la capacidades personales eran el primer elemento a tener en cuenta a la hora de proporcionar ascensos." Vidal Manzanares, C. (1994) *La sabiduría del antiguo Egipto*. 7. *Los escribas*. p. 86. Alianza. Madrid, 1994.

funcionarios y escribas egipcios (ni tan siquiera el del Imperio romano). De ellos dependían los registros y los archivos, la fijaciones impositivas al tesoro real, o hacienda, la administración de justicia, los cálculos, los censos (que en el caso egipcio eran bianuales) del ganado, los cobros de impuestos, etc. De hecho, la formación de escriba, por otro lado, era parte del conocimiento indispensable para otros oficios apartados del mero funcionariado, pero no por ello menos importantes, nos referimos a arquitectos, médicos, sacerdotes y artistas. Se puede afirmar que la tradición sapiencial parte de los escribas, y parte de ellos, por ser los primeros, o de los primeros, en practicar una cosmovisión de talante universalista; advierte Vidal Manzanares: *“La figura del escriba (...) plantea una forma de vivir sabiamente la existencia. (...) el género sapiencial comienza a acercarse a una cosmovisión universal a partir de estos personajes que, por un lado, no participaban directamente de la vida de la corte y, por otro lado, tampoco eran asimilables al segmento más numeroso de la población.”*<sup>242</sup>.

Uno de los textos que copiaron y leyeron desde el Imperio Antiguo multitud de generaciones de escribas fueron las *Enseñanzas* de Ptahhotep. Dice, a nuestro entender, muy acertadamente Padró: *“Ignoramos, como es lógico, si las otras enseñanzas del Imperio Antiguo estaban a la altura de ésta. Pero sí podemos estar seguros de que en la obra de Ptahhotep tenemos una excelente muestra de la gran altura alcanzada por el pensamiento humanístico de los círculos literario menfitas, así como un auténtico clásico de la literatura universal.”*<sup>243</sup>.

---

<sup>242</sup> *Ibid.* p. 86.

<sup>243</sup> Padró, J. (1996) *Historia del Egipto Faraónico. 6. Textos y literatura del Imperio Antiguo. Los aleccionamientos sapienciales. Las enseñanzas de Pthao tep.*p.126. Alianza. Madrid, 2006.

Ptahhotep fue visir<sup>244</sup>, cargo mentado en egipcio como “*djat*”, o, “*tjat*”, a finales de la Dinastía V, bajo el reinado del penúltimo faraón de la susodicha Dinastía, el faraón Dyedkare-Izezi, 2380 a 2342 a. C., escribió, en forma de consejos de padre a hijo, una serie de adagios morales. Una de las copias, proveniente del Primer Período Intermedio, que se han preservado está en París, el *Papiro Prisse (Bibliothèque Nationale, nº 183-194)*. Escrito con un lenguaje pulcro y conciso, las *Enseñanzas de Ptahhotep* denotan la maestría escritural y alto sentido del “buen vivir” de su autor. En las instrucciones del visir a su hijo, esto es, a cualquier joven (y de cualquier época), hallamos proverbios sobre el orden moral, la conducta cívica, fina pedagogía y una perspicaz y cuidada psicología. De estas enseñanzas señala Padró: *“Pero por encima de detalle de todo tipo de consejos destaca su carácter universal. En la simple lectura de su obra prácticamente nada delata que Ptahhotep da normas de conducta o consejos morales para desenvolverse específicamente en la sociedad egipcia del Imperio Antiguo. Por el contrario, sus consejos son perfectamente útiles y mantienen su vigencia en nuestra actual sociedad regida por unos principios morales mínimos. Ello es debido a que las Enseñanzas de Ptahhotep son la expresión más pura y simple de la moral natural, que debe aplicarse a una sociedad que se esfuerza en guiarse por unos principios éticos de validez universal. Estos principios, por los demás, deben ser acatados por el hombre no por esperar un recompensa o un castigo en el más allá,*

---

<sup>244</sup> “Recibiendo toda su importancia de la institución monárquica se hallaba la figura del denominado visir (...). Esta institución suele ser comparada grosso modo con una especie de primer ministro actual. Durante el Imperio o Reino Antiguo los visires provenían, por regla general, de la familia del monarca. No obstante, se conocen algunas excepciones notables a este principio como es el caso de Imhotep, cuya extracción parece haber sido humilde. Con el paso del tiempo parece que la función del visir experimentó un desdoblamiento de tipo geográfico. El visir del Alto Egipto gobernaba desde Elefantina a Assiur y el del Bajo Egipto a partir de este último enclave. El grado de competencias ejercidas por este personaje resulta realmente impresionante. (...) De hecho, podemos decir que cualquier administración contemporánea desglosaría hoy en día las competencias del visir en varios departamentos ministeriales.” Vidal Manzanares, C. (1994) *La sabiduría del antiguo Egipto. 7. Los escribas*. pp. 77-78. Alianza. Madrid, 1994.

*sino simplemente por razones de justicia, entendida ésta como la razón última que justifica la existencia misma de la sociedad.*”<sup>245</sup>.

Por otra parte, es muy destacable que las instrucciones del visir manifiestan que no se trata de consejos para alguien que vive en una sociedad injusta o corrompida, todo lo contrario, las enseñanzas muestran que la sociedad egipcia es justa y que es necesario, desde el buen y sabio comportamiento individual, preservarla lo más incorrupta posible, así, además, el orden cósmico no quedaría subvertido por el caos. Es también, indudablemente, igual de reseñable el retrato que implícitamente se nos da de una sociedad altamente civilizada, que pese a su orden de clases, o castas, se muestra ante nuestra comprensión y análisis claramente individualista, pero un individualismo acotado sabiamente en la ley, el orden cívico y la moral como exigencia de vida, de “bien vivir”. Señala la egiptóloga Christiane Desroches: “(...) *las enseñanzas de Ptahhotep abarcan todas las actitudes humanas. Debe prestarse mucha atención a las “buenas maneras”. Es preciso cultivar la elocuencia, al igual que el respeto por el silencio y el arte de escuchar. Todas las reglas de la etiqueta y del saber vivir: la confianza y la obediencia a los superiores, el modo de tratar a los inferiores, así como saber dar órdenes y de citar con justicia una sentencia.*”<sup>246</sup>. Otros dos aspectos no menos significativos, pero, quizás, más sutiles en su expresión, que se perciben en las *Enseñanzas de Ptahhotep* serían, por una lado, cierta propensión a una creencia religiosa harto cercana a un monoteísmo de talante racional, y, por otra parte, la delicada visión que se dedica al matrimonio basado en el amor conyugal, que debe ser cultivado

---

<sup>245</sup> Padró, J. (1996) *Historia del Egipto Faraónico. 6. Textos y literatura del Imperio Antiguo. Los aleccionamientos sapienciales. Las enseñanzas de Pthao tep*.p.124. Alianza. Madrid, 2006.

<sup>246</sup> Desroches Noblecourt, C. (2004) *La herencia del Antiguo Egipto. XII. La sabiduría*. p. 244. Traducción de Manuel Serrat Crespo. Edhasa. Madrid, 2006.

para preservar una sociedad basada en relaciones maritales de orden monógamo, pero, desde el cuidado, la dedicación y el respeto.

En este aspecto del individualismo, digamos, positivo, de tendencia universalista y pensamiento humanista en el que tanto se ahonda en las *Enseñanzas de Ptahhotep*, recordemos, 2380 a 2342 a. C., esto es, cuando faltaban, aproximadamente, 1200 años para que comenzará, tan siquiera, la Época Oscura de la Historia de Grecia, podemos hallar uno de los mayores prejuicios, que a su vez, se convierte en uno de los principales argumentos para aquellos que consideran el devenir histórico y civilizador de Occidente desde una posición inamoviblemente helenocentrista, auspiciada fundamentalmente en teorías como el paso del mito al logos<sup>247</sup>, contra Egipto, o, más generalmente, contra toda posible herencia e influencia oriental. Dice Jaeger: “(...) *la importancia universal de los griegos, como educadores, deriva de su nueva concepción de la posición del individuo en la sociedad. Si consideramos el pueblo griego sobre el fondo histórico del antiguo Oriente, la diferencia es tan profunda que los griegos parecen fundirse en una unidad con el mundo europeo de los tiempos modernos. Hasta tal punto que no es difícil interpretarlo en el sentido de la libertad del individualismo moderno. En verdad no pude haber contraste más agudo que el que existe entre la conciencia individual del hombre actual y el estilo de vida del Oriente pre-helénico, tal como se manifiesta en la sombría majestad de las pirámides de Egipto o en las tumbas reales y los monumentos orientales. Frente a la exaltación oriental de los hombres-dioses, solitarios, sobre la medida natural, en la cual se expresa una concepción*

---

<sup>247</sup> “Las reticencias de los historiadores de la filosofía (occidental), apoyadas en la *communis opinio* de que la filosofía tienen un origen muy concreto (el paso del mito al logos, los orígenes del pensamiento científico, etc.) contiene no pocas características de ese etnocentrismo cultural para el que con frecuencia no existe suficiente perspectiva. Recientemente se han iniciado un *contradiscorso reivindicativo* de los valores cosmovisionales: Han Blumberg, *Arbeit am Mythos*, y, sobre todo, Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, y, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*.”. Frankfort, H. (1970) *La religión del Antiguo Egipto. Estudio preliminar*. Nota 21 p. 26. Estudio preliminar, notas y traducción de Francesc Ballesteros Balbastre. Laertes. Barcelona, 1998.



*metafísica totalmente extraña para nosotros, y la opresión de la masa de los hombres, sin la cual sería inconcebible la exaltación de los soberanos y su significación religiosa, aparece el comienzo de la historia griega como el principio de una nueva estimación del hombre que no aleja mucho de la idea difundida por el cristianismo sobre el valor infinito del alma individual proclamado a partir del Renacimiento. ¿Y cómo hubiera sido posible la aspiración del individuo al más alto valor y su reconocimiento por los tiempos modernos sin el sentimiento griego de la dignidad humana? ”<sup>248</sup>.*

De lo dicho en estas líneas por Jaeger, como a estas alturas de nuestro análisis habrá atisbado el tribunal, poco o nada compartimos. Vamos a argumentar nuestro parecer al respecto en los siguientes párrafos, dando paso a una nueva digresión que nos vuelve a hacer considerar el mundo heleno, o, quizá, mejor expresado, a cierta imagen del mundo heleno, a cierto relato que lo expresa, más que como un sujeto más de la historia universal, como constructo o entelequia (ésta no en sentido aristotélico, por supuesto, sino en la otra acepción que conlleva dicho término en castellano). Si la importancia universal de los helenos radica, en lo que a la educación se refiere, según el gran filólogo clásico alemán, en el sentido de la libertad del individuo (para Jaeger, similar al modelo del individualismo moderno), cómo entender, cómo ubicar, no ya en la historia de Occidente (que por lo visto, de por sí, no tiene cabida alguna), sino en la historia universal, un pensamiento y pedagogía humanista de clara proyección y utilidad universalista, de tan alta significación civilizadora y socializadora, y tan milenariamente previo al mundo heleno, como el que resulta de las *Enseñanzas de Ptahhotep*. Quizá, antes de intentar entender lo anteriormente expresado, sería menester meditar si el

---

<sup>248</sup> Jaeger, W. (1933) *Paideia: los ideales de la cultura griega*. . *Posición de los griegos en la historia de la educación humana*. p. 8. Traducción de Joaquín Xirau. FCE. Madrid, 2004.

individualismo moderno es, en verdad, tan parecido, o análogo, como propugna Jaeger en relación a los griegos. Tanto en filosofía política como en la ética, el individualismo es una concepción que pone en el ser humano individual el valor moral primario. Ahora bien, son varias las interpretaciones y las formas en que ese individualismo es tratado o concebido. Por ejemplo, desde la perspectiva de la filosofía política, podemos hallar que el postulado de la filosofía kantiana por el cual se expresa que los seres humanos individuales son en sí mismo fines ha servido para ciertas concepciones del individuo, por otra parte, considerablemente distintas entre ellas, como resultaría la propia al individualismo libertario, o anarcoindividualismo (que, por cierto, tiene distintas y contrapuestas interpretaciones filosóficas), y, la que correspondería al individualismo liberal. ¿Cuál es de este individualismo del mundo moderno el que se parece al de los griegos que señala Jaeger en su *Paideia*? Pensamos que ninguno, o, al menos, somos incapaces de verlo.

De hecho, las primeras nociones sobre la idea, o ideas, sobre el individualismo surgen en la Edad Media, y provienen del ámbito de la religión católico-cristiana. Y se fundan en una idea religiosa, antiquísima que podemos ver en el mundo heleno en la tradición pitagórico-platónica, o, en la órfica-eleusina (los dos pares influenciados por la religión egipcia), pero que era muchas veces más antigua entre los egipcios y su escatología, a saber, el concepto de un alma individual enmarcada en una esperanza soteriológica también individual. Un cotejo de las costumbres y concepciones funerarias egipcias y griegas, de manera general, nos indica lo siguiente: mientras para los egipcios, el cuerpo debe ser momificad/preservado como garantía del soporte vital en el más allá, para el heleno, lo que interesa es una vida plena y gloriosa en la tierra (las ideas del más allá, la transmigración y la

salvación debida a una “vida buena” en Grecia, relacionadas con las religiones místicas y las filosofías, digamos, religiosas, son rastreables a partir del s. VI a. C.), la concepción de la religión homérica así lo indica. Otra de las diferencias más remarcable es la siguiente, en palabras del filósofo, al que seguimos en esta comparación, Jordi Cors: *“Les possibilitats de supervivència feliç són progressivament a l’abast de tothom (egipcis). La supervivència normal, inane i inconscient, és des del principi comuna, però hi ha alguns herois privilegiats que sense morir gaudeixen d’una vida paradisiaca (grecs).”*<sup>249</sup>. Si tenemos en cuenta a los helenos que eran seguidores de los ritos de Eleusis o los de los órficos (cosa que no hacían todos los griegos), y en menor medida, por germinal, del culto a los héroes, vemos que éstos, como le ocurrirá a los pitagóricos (y a los platónicos, si hacemos una lectura pitagórica de los mitos escatológicos y psicológicos platónicos), están relacionados con las creencias milenarias, y con mucho previas a las griegas, de los egipcios; señala Cors: *“Es detecta un germen de desig de supervivència plena o immortalitat en el culte als herois i en la concepció d’un paradís reservat a alguns d’ells, homes que són semblants al déus (grecs). Així mateix, anhel i convicció de supervivència plena, d’immortalitat, accessible a tots el humans, sobretot per la màgia ritual durant la vida, sense excloure-hi, potser, almenys una certa reforma dels propis costums (grecs òrfics); o bé, sobretot per la màgia ritual funerària, sense que altrament hi falti el judici pòstum de les accions realitzades en vida (egipcis).”*<sup>250</sup>.

Sin extendernos más en esta comparación entre griegos y egipcios, en lo que a sus concepciones funerarias se refiere, merece la pena sacar dos conclusiones: la

---

<sup>249</sup> VV. AA. (1989) *Egipte i Grècia. Fonaments de la cultura occidental*. Cors, J. *Les concepcions funeràries gregues i les seves relacions amb les egípcies. Comparació*. p. 79. Fundació Caixa de Pensions. Barcelona, 1989. La negrita es nuestra.

<sup>250</sup> *Ibid.* p. 80.

primera es que las religiones místicas helenas, así como el pitagorismo, están influenciadas por la religión egipcia, en cambio, la religión homérica y la heroica parece poco influenciadas por la religión egipcia. De hecho, como ya hemos visto, desde los tiempos minoicos/micénicos parece que es el arte, y ciertas migraciones/colonizaciones egipcias, lo más destacado del influjo egipcio en aquellos tiempos; sobre ello, señala Cors: *“En efecte, malgrat els contactes amb Creta i la notable inspiració egípcia en l’art minoic i micènic, tanmateix el paper d’Egipte és poc important pel que fa als préstecs poètics i mítics i, en concret, doncs, els referents al pensament religiós i funerari, d’acord amb el que coneixem per Homer i altres escrits grecs posteriors. (...) D’altra banda, referent a les religions místiques i la seva escatologia, els paral·lelismes amb Egipte son notables.”*<sup>251</sup>. La siguiente conclusión que hemos de expresar, dada por concatenación lógica a la anterior, es que la concepción de un alma individual enmarcada en una esperanza soteriológica individual, que para Jaeger es fundamento del concepto de libertad individual, y que proviene de los helenos, llega a éstos desde los egipcios.

Obviamente, y retornando a la modernidad y su concepto de libertad individual, con el transcurso del tiempo, en concreto desde la Revolución Industrial, las concepciones sobre el individualismo fueron mutando de manera exponencial al desarrollo del capitalismo, así, se sustituye la salvación de proyección religiosa por la ganancias crematísticas, el éxito laboral, la sistematización del trabajo en sistemas de producción, y todas esos materialistas asuntos. Incluso, para nosotros, el nihilismo puede ser entendido como una forma de individualismo. El nihilismo, originado por el novelista ruso Iván Turguénev, y estructurado por Nietzsche, sí que

---

<sup>251</sup> *Ibid.* pp.80-81.

puede verse ya perfilado en el mundo griego, cuando, precisamente, la Época Clásica daba paso a la Época Helenística, en la escuela cínica y en el escepticismo; sin embargo, creemos que no es a esta escuela ni a estos pensadores griegos, como Diógenes de Sinope, coetáneo de Platón, a los que se refiere por “Grecia” Jaeger en el texto suyo que estamos comentado.

Así, los tiempos modernos no han tenido una forma única e ideal de individualismo, como tampoco, pensamos, la hubo en Grecia. De hecho, precisamente el hombre heleno no ha sido el mismo desde la Época Arcaica, pasando por la Clásica para acabar en el periodo helenístico; por ende, el individualismo del que nos habla Jaeger nos resulta irreconocible. Pongamos por caso el hombre heleno libre que en la Época Clásica vivía dinamizado por la fuerza centrípeta de la polis, y, en contraposición, el hombre libre heleno bajo el tiempo Helenístico donde ni la filosofía era ya una cuestión de entender la naturaleza (posiblemente esta focalización filosófica pervivía en la Academia platónica y en el peripato aristotélico, o en la ciudad greco-egipcia de Alejandría, pero fuera de los muros de aquélla, o de los jardines de aquél, o de la Biblioteca de la otra la filosofía en la península helénica miraba al hombre), sino más bien de pensar en la vida de un individuo un tanto descolocado y en crisis ante unos nuevos tiempos donde la polis y el individuo pierden relevancia a favor del imperio helenístico.

Nos dice el filólogo alemán que la proyección del sentido de libertad del individuo en Grecia, esto es, en la terminología que usa Jaeger: “*el principio de una nueva estimación para el hombre*”<sup>252</sup>, se asemeja al cristianismo y a la inestimable valía que alberga el alma del individuo que aquél difunde, y que será desde el Renacimiento declarado ampliamente. Ahora bien, dejando de lado el

---

<sup>252</sup> Cfr. supra nota 248.

cristianismo<sup>253</sup>, esta idea parte, al menos, de un supuesto, creemos, inexacto, en lo que al Renacimiento se refiere. El infinito potencial del hombre que afirmaba la tradición del Renacimiento nace, precisamente del neoplatonismo y de la tradición hermética. Señala Bernal: *“Los historiadores de comienzos del siglo XX solían pintar al Renacimiento con tintes griegos y más o menos puros, aunque con alguna que otra pincelada de influencias platónicas, hasta finales del siglo XV, cuando se introdujo en él el neoplatonismo. Sin embargo, el interés por Egipto y Oriente caracterizó a todo el movimiento desde sus comienzos. (...) los sabios, artistas y mecenas del Renacimiento italiano, pese a identificarse con los griegos, no centraban su interés fundamentalmente en la Grecia de Homero o Pericles, ni tampoco en la de los dioses olímpicos; su pretensión era, por el contrario, entroncar con la Antigüedad pagana en el punto mismo en el que ésta había quedado interrumpida. (...) Rasgo central (...) era el respeto por Egipto y Oriente, la admiración por la profusión y la oscuridad “orientales” propias de las obras neoplatónicas, así como una pasión por el misterio de Egipto y en general todo el Oriente. En cualquier caso, fue precisamente de las tradiciones neoplatónicas y hermética de donde el Renacimiento extrajo su idea característica del potencial infinito del hombre, (...)”*<sup>254</sup> Al fin y al cabo, el Renacimiento multiplicó su búsqueda del saber filosófico, mágico y científico no sólo en el neoplatonismo, o el platonismo, sino que también lo creyó encontrar en Pitágoras, Orfeo y el denostado, por algunos, antiguo Egipto.

---

<sup>253</sup> “Diversos indicios prueban que la obra de Ptahhotep permaneció presente a todo lo largo de la historia faraónica, y que perduró incluso más allá, ya que los monjes coptos, los primeros cristianos de Egipto, apreciaron algunas máximas.” Jacq, C. (1993) *Las máximas de Ptahhotep. El libro de la sabiduría egipcia. La transmisión del texto.* p. 18. Traducido por Manuel Algara. Arca de la sabiduría. Madrid, 1998.

<sup>254</sup> Bernal, M. (1987) *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. 2. La herencia egipcia y la transmisión griega.* pp. 155-156. Traducción de Teófilo de Lozoya. Crítica. Barcelona, 1993.

Por otro lado, como consecuencia de sus palabras anteriores, nos dice Jaeger que: *“Si consideramos el pueblo griego sobre el fondo histórico del antiguo Oriente, la diferencia es tan profunda que los griegos parecen fundirse en una unidad con el mundo europeo de los tiempos modernos. Hasta tal punto que no es difícil interpretarlo en el sentido de la libertad del individualismo moderno. En verdad no pude haber contraste más agudo que el que existe entre la conciencia individual del hombre actual y el estilo de vida del Oriente pre-helénico, tal como se manifiesta en la sombría majestad de las pirámides de Egipto o en las tumbas reales y los monumentos orientales.”*<sup>255</sup>. ¿Qué tienen de sombrías las pirámides?<sup>256</sup>

Sólo pensar en la Gran pirámide de Keops nos invita a contemplar la obra de un pueblo, en el Neolítico medio, siglo XXVI a. C., en pleno apogeo civilizador y con una sociedad, que será considerada durante milenios como un modelo de sabiduría, y, por los mentes más elevadas entre los helenos, desde la época Arcaica hasta la Helenística, como modelo de estado perdurable en el tiempo. Las pirámides, sobre todo las de Guiza, son reflejo de la “luz” matemática, geométrica, arquitectónica, y religiosa (astral o solar) que sirvió, de alguna manera, de “faro” al destino heleno, y, por extensión, a la historia de Occidente y a la de Oriente.

Prueba absoluta de la “luz” matemática y astronómica que desprenden las pirámides de Guiza nos llega en un testimonio de la tradición árabe, la cual nos puede resultar para nuestros intereses de estudio la menos influenciada por los prejuicios que estamos señalando. Dice Abul’l Salt el-Andalusí: *“Por el estado de este pueblo se deduce que hubo entre ellos una casta de sabios y, particularmente, de arquitectos y astrónomos. Prueba de ello son las construcciones maravillosas que han dejado, como las pirámides y los templos, cuyas ruinas dejan atónito al*

---

<sup>255</sup> Cfr. *supra* nota 248.

<sup>256</sup> No sabemos si Jaeger pensaba que las pirámides habían sido erigidas con mano de obra esclava; hoy en día sabemos que eso no fue así.

*espíritu más perspicaz y estupefacto la imaginación más despierta. Se ven allí los restos de una obra que asombra y confunde.*"<sup>257</sup>. Las palabras del enciclopedista andalusí Abu Salt de Denia, escritas entre el siglo XI y el XII de nuestra época, no son muy distintas de las del médico Abd el-Latif, uno de los prístinos egiptólogos, entre el siglo XII y XIII de nuestra época; dice al-Baghdadi: "*En efecto, cuando se reflexiona profundamente sobre la construcción de las pirámides, es obligatorio reconocer que los mayores genios se unieron para prodigar en ellas todo su saber; que los espíritus más sutiles les dedicaron todos sus esfuerzos; que las almas más preclaras, emplearon, con toda profusión, a favor de estos edificios, cuanto talento poseían y podían aplicar a su construcción; y que la más sabia teoría geométrica empleó todos sus recursos, para producir estas maravillas, como la máxima realización a que se podía aspirar.*"<sup>258</sup>.

Si los helenos parecen fundirse con el mundo moderno, en contra de lo que pasa con el antiguo Egipto, es, para nosotros, posiblemente entre otros factores, por la destrucción, o desaparición, de la herencia cultural egipcia, mientras que con el mundo heleno, la tradición de manera significativa se ha podido mantener (esto ya se comentó). Pero es en los griegos donde podemos ver mucho del reflejo de lo egipcio, y eso, no es negativo en absoluto; es enriquecedor. La conciencia individual del hombre moderno, a nuestro juicio ya se percibe y se perfila en las *Enseñanzas de Ptahhotep*; es por ello que esta antiquísima obra tiene un carácter universalista. No es de extrañar que Jaeger nos diga que: "*Frente a la exaltación oriental de los hombres-dioses, solitarios, sobre la medida natural, en la cual se expresa una concepción metafísica totalmente extraña para nosotros,*"<sup>259</sup>, y, no es

---

<sup>257</sup> Citado por Pochan, A. (1971) *El enigma de la Gran Pirámide. Los autores árabes*. p. 96. Traducción Aurora Rodríguez. Plaza & Janes. Barcelona, 1973.

<sup>258</sup> *Ibid.* p. 91.

<sup>259</sup> Cfr. *supra* nota 248.



de extrañar decir lo anterior cuando se piensa en las pirámides como algo sombrío. En Egipto no hubo jamás hombres dioses eso se lo debemos, quizás, más a Octavio Augusto que a ningún faraón. Los reyes de Egipto no eran dioses, la función del faraón era divina<sup>260</sup>; señala Christian Jacq, al respecto: “(...) nunca han creído los egipcios que un individuo, sometido al ciclo del crecimiento y la decadencia, al juego de la vida y de la muerte, sea un dios. Pero la función del Faraón es de origen divino; (...)”<sup>261</sup>.

Para poner fin a esta digresión, a la que nos ha incitado la reflexión de Jaeger, recordemos la pregunta retórica que éste nos plantea, a saber: “¿Y cómo hubiera sido posible la aspiración del individuo al más alto valor y su reconocimiento por los tiempos modernos sin el sentimiento griego de la dignidad humana?”<sup>262</sup>. Jaeger, que llega a nosotros desde el pasado siglo XX desde las páginas de un libro, quizá, no conocía el texto de Ptahhotep, como tampoco, nos parece, debía conocer las siguientes palabras de un papiro en escritura hierática; palabras que dejamos como respuesta a la pregunta que nos formulaba el gran filólogo alemán; son éstas: “Los escribas llenos de sabiduría, desde los tiempos que vinieron después de los dioses, y cuyas profecías se realizaron: sus nombre duran eternamente.... No han proyectado dejar detrás de sí, como herederos, a hijos de su carne, que conservaran su nombre: han puesto por herederos a los libros y enseñanzas que han escrito. De los libros han hecho sacerdotes, de la paleta del escriba han hecho su hijo bienamado: sus enseñanzas son sus pirámides, la pluma era su hijo, la

---

<sup>260</sup> “El faraón no es dios, pero mientras aún quede vivo un resto de la realidad original de la realeza en Egipto, es un testimonio del poder del dios creador que actúa en este mundo.”. Hornung, E. (1976) *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. 4. Representación y manifestaciones de los dioses. p.131. Traducción de Julia García Lenberg. Trotta. Madrid, 1999.

<sup>261</sup> Jacq, C. (1993) *Las máximas de Ptahhotep. El libro de la sabiduría egipcia. Prólogo*. Nota 17. p. 52. Traducido por Manuel Algora. Arca de sabiduría. Madrid, 1998.

<sup>262</sup> Jaeger, W. (1933) *Paideia: los ideales de la cultura griega*. . Posición de los griegos en la historia de la educación humana. p. 8. Traducción de Joaquín Xirau. FCE. Madrid, 2004.

*tablilla su esposa... ¿Ha habido un hombre como Ptahhotep? Los sabios que predecían el porvenir, lo que salía de su boca realizaba. Se descubre que una cosa es un proverbio, y que se encuentra en sus escritos.... Incluso cuando han desaparecido, su poder mágico alcanza a todos los que leen sus escritos.*"<sup>263</sup>.  
Vamos con las enseñanzas del visir.

Para empezar, es significativo que en el prólogo se anuncia que las máximas del visir son "*sebayt*"<sup>264</sup>, son una "enseñanza, son sabiduría, y para los egipcios la sabiduría es luz. Ahora bien, ¿qué signo jeroglífico se utiliza en las *Enseñanzas de Ptahhotep* para referirse a "*sebayt*"<sup>265</sup>? Nos contesta el egiptólogo francés Jacq: "*La palabra se escribe con una estrella [de cinco puntas], pues se trata de esclarecer el espíritu del lector con una luz de origen celeste; si bien Ptahhotep es el redactor, es ante todo un vector de esta potencia luminosa que caracteriza a una enseñanza egipcia. Además, el alma de los reyes difuntos residía en el cielo bajo la forma de las estrellas, guías supremos y puertas a la luz del más allá. Las nociones de puerta, de luz y de enseñanza se asocian en la raíz seba, que sirve por tanto para precisar que este texto es una sabiduría; leerla es seguir el camino de las estrellas, y volver nuestra mirada hacia la inmensidad ordenada del cosmos, donde se perpetúa eternamente una vida alimentada de luz.*"<sup>266</sup>. Las estrellas de cinco puntas en el Antiguo Egipto eran utilizadas para representar distintas palabras, como son: "rezar"; "enseñar"; "alabar"; "estrella"; "maestro"; "puerta"; "*Duat*"<sup>267</sup>. A

---

<sup>263</sup> Texto en A. H. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum*, p. 38 y ss. Citado por Jacq, C. (1993) *Las máximas de Ptahhotep. El libro de la sabiduría egipcia*. P. 13. Traducido por Manuel Algora. Arca de la sabiduría. Madrid, 1998.

<sup>264</sup> Cfr. *supra* nota 115.

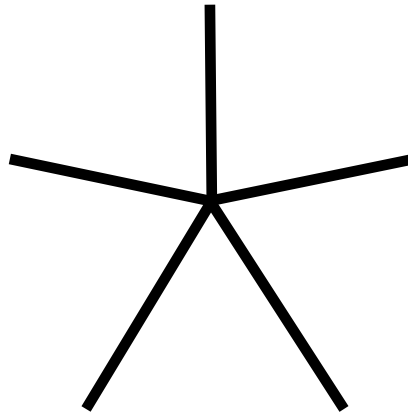
<sup>265</sup> Cfr. *supra* nota 115.

<sup>266</sup> *Ibid.*

<sup>267</sup> El "*Duat*" es un concepto crucial en el contexto religioso del Antiguo Egipto; de él trataremos con más profundidad en un apartado propio. Cfr. **II.IV**. Baste por el momento señalar que hace alusión al Más Allá, un Allende que en la época de la construcción de las pirámides, en el Imperio Antiguo, era astral, o, celeste; esta creencia con el Imperio Nuevo cambiará y será concebido como infraterrestre.

la estrella egipcia de cinco puntas habremos de volver con más detenimiento. Sin embargo, vemos de la importancia de su significado, así como de su vinculación con la “luz estelar” del conocimiento.

**Figura 8**<sup>268</sup>:



El primer destello de las enseñanzas del visir es que un pensamiento transmitido de forma escrita (el escribir es una acción de tremenda importancia), debe estar concebido en lo recto y en lo reglado, y, además, ya que nadie nace sabio, es de suma importancia tener sumo cuidado en lo que se trasmite. Advierte Ptahhotep: *“En cuanto a ti, enseña (a tu discípulo) la palabra de la tradición. Puede él actuar como un modelo para los hijos de los grandes. Que penetren en él el entendimiento y la justicia de todo corazón, de quien le habla, pues no existe sabiduría de nacimiento.”*. Sobre la frase: *“En cuanto a ti, enseña (a tu discípulo) la palabra de la tradición.”*, señala Jacq, un importante matiz en el sentido de la misma en su contexto egipcio: *“La construcción de la frase egipcia es particularmente interesante; en castellano, se enseña algo (complemento directo) a alguien (complemento indirecto). El acento se pone sobre la materia a enseñar, no sobre el ser; en egipcio es al revés: se enseña a alguien (complemento directo) algo (complemento indirecto), utilizando el verbo “seba”, que sirve para formar los términos “enseñanza, sabiduría”. El acento se pone, pues, sobre el ser del*

---

<sup>268</sup> **Figura 8:** Estrella de cinco puntas egipcia. Realización propia.

estudiante y del discípulo, mucho más que sobre la materia enseñada. Es toda la diferencia entre una civilización en la que la espiritualidad es puesta en primer plano, y una cultura materialista donde las cosas y los hechos cuentan más que los seres y su formación.”<sup>269</sup>. La buena vida no era algo fácil de aprender, si bien es verdad es que era enseñable, el hombre nace ignorante, y la pasión natural de su naturaleza, sin duda, le hacen aún más difícil la consecución de tan noble tarea. Por las enseñanzas del visir parece posible distinguir dos clases de naturalezas en los hombre, una apasionada, y, otra serena o silenciosa. Además, se intuye que la buena manera de vivir puede ser ensañada, como denota el mismo libro de Ptahhotep, por ende, también se siente una gran confianza en la capacidad de entendimiento del ser humano, un ser humano, no olvidemos, contextualizado individualmente en una sociedad justa, para nada hostil para él mismo o su prójimo<sup>270</sup>; una sociedad en armonía con el Maat. La armonía con el Maat es la doctrina fundamental de la religión egipcia, como ya dijimos<sup>271</sup>, el Maat es el orden divino que quedo establecido en el momento de la creación, y es, precisamente, en este orden donde se barrunta la regular naturaleza de los fenómenos, así este orden se manifestará

---

<sup>269</sup> Jacq, C. (1993) *Las máximas de Ptahhotep. El libro de la sabiduría egipcia. Prólogo*. Nota 18. p. 52. Traducido por Manuel Algora. Arca de la sabiduría. Madrid, 1998. Ante la fina observación de Jacq, no hemos podido sustraernos a recordar la pregunta que Menón le hace a Sócrates y que abre el diálogo platónico intitulado con el nombre del joven tesalio: “ἔχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἄρα διδασκτὸν ἢ ἀρετῆ; ἢ οὐ διδασκτὸν ἀλλ’ ἀσκητὸν; ἢ οὔτε ἀσκητὸν οὔτε μαθητὸν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ; Plato. *Platonis Opera*. Edición de John Burnet. Oxford University Press. 1903.

<sup>270</sup> Esta seguridad y confianza egipcia en su propia idiosincrasia social es una de las peculiaridades que distingue al mundo egipcio de otros pueblos orientales; señala Henri Frankfort: “*Este sentimiento es muy propio de los egipcios. En Mesopotamia, por ejemplo, el tono predominante era la inseguridad: los dioses “determinaban el destino” año a año y estaban guiados por consideraciones incomprensibles para el hombre. El tono predominante en los profetas hebreos era la profunda ansiedad: ellos conocían las órdenes divinas, pero también sabían que la dejadez humana era incorregible y que la cólera de Dios no se apaciguaba. Así, puede deberse a la serenidad de las enseñanzas egipcias el que sean contempladas tan raramente en este contexto religioso al que pertenecen. Normalmente, suelen interpretarse como guías seculares de conducta; pero el contraste entre lo secular y lo religioso es difícil de trazar en las culturas antiguas y, en todo caso, el tratamiento habitual de las “enseñanzas” oscurece su auténtico significado y su carácter peculiarmente egipcio.*”. Frankfort, H. (1948) *La religión del Antiguo Egipto*. 3. *La manera de vivir egipcia. Las “enseñanzas”*. p.138. Traducción de Francesc Ballesteros Balbastre. Laertes. Barcelona, 1998.

<sup>271</sup> Cfr. *supra* nota 74.

tanto en los cielos como en la sociedad, tanto en el individuo como en la justicia, tanto en el Nilo como en la verdad. La concepción egipcia del Maat considera al universo inmutable, y, por ende, para mantenerse en esa coordenada divina es necesario que todos lo aparentemente opuesto alcance o mantenga el estado de equilibrio recíproco.

La obra del visir consta de un prólogo y de un epílogo, dividido en nueve partes, que encuadran las treinta y siete máximas de las enseñanzas; por tanto, el texto de Ptahhotep es un tríptico. Una de las características de estilo de las Enseñanzas de Ptahhotep influenciará a los manuscritos del Medioevo occidentales; señala Jacq: *“La primera línea de cada máxima está escrita en tinta roja, para señalar bien el paso a otro tema; por cierto, que de esta práctica subsistirá en los manuscritos medievales de Occidente la “rúbrica”, es decir “la roja”.*”<sup>272</sup>. Vamos a comentar alguna de las máximas del visir, por supuesto, no todas. Y vamos a comenzar con una que nos retrotrae al *Busiris*<sup>273</sup> de Isócrates, justo cuando éste nos dice, alabando la “enseñanza” de vida pitagórica, que los que se consideraban discípulos de Pitágoras aún en la época del rétor ateniense tenían más fama por su silencio que aquellos que la tienen en el hablar. Dice Ptahhotep: *“Si te encuentras un discutidor en acción, tu igual, el que está a tu lado, actúa de suerte que tu superioridad sobre él se manifieste por el silencio, mientras que él habla mal. Quienes lo escuchan pensarán muy mal de él, mientras que tu renombre será perfecto en el espíritu de los grandes.*”<sup>274</sup>. Ahora bien, el visir nos aconseja en un caso concreto, éste es, debatiendo con” un igual”; qué ocurre, no obstante, en el caso de debatir con un inferior (ambos términos de “igual” e “inferior” no hacen

---

<sup>272</sup> Jacq, C. (1993) *Las máximas de Ptahhotep. El libro de la sabiduría egipcia. Presentación de la sabiduría de Ptahhotep.* p. 25. Traducido por Manuel Algora. Arca de la sabiduría. Madrid, 1998.

<sup>273</sup> Cfr. Isócrates, *Busiris*, 28.

<sup>274</sup> Jacq, C. (1993) *Las máximas de Ptahhotep. El libro de la sabiduría egipcia. Máxima 3.* p. 61. Traducido por Manuel Algora. Arca de la sabiduría. Madrid, 1998.

alusión al nivel social sino a la capacidad o incapacidad en el debatir). Señala Ptahhotep: *“Si encuentras un discudidor en acción, un hombre de poco que ciertamente no es tu igual, que tú corazón no sea agresivo contra él a causa de su debilidad. Ponlo en tierra, y se castigará a sí mismo. No le respondas para aliviar tu corazón. No laves tu corazón a causa de quien se opone a ti. Miserable el que hace el mal a un hombre de poco. O que desea actuar conforme a lo que tú desees, pues le golpearás para desaprobación de los grandes.”*<sup>275</sup>. Por la expresión: *“Ponlo en tierra”* se expresa que hay que dejar que el inferior quede aislado por sí mismo. No es de superior en sabiduría el que descarga sobre otro, que es inferior, su frustración personal: *“No le respondas para aliviar tu corazón”*; eso significa *“aliviar el corazón”*. Ante un público de sabios, de grandes, esto es, sabios en la buena vida, el inferior que debate queda expuesto por su propia temeridad e incompetencia, mientras que el superior es sabio por su contención, y, por su silencio. Silencio en la *“sebayt”* egipcia es sinónimo de serenidad; y la palabra, el pensamiento, se nos está mostrando valiosos como el oro para los egipcios.

Ese silencio es signo de escuchar, sólo a través de estas dos actitudes el hombre se hace sabio; sabiduría alcanzada por el entendimiento. Leemos en las *Enseñanzas de Ptahhotep*: *“Es útil escuchar (...). Si el acto de escuchar sin cesar penetra en quien escucha, el que escucha deviene el que entiende. Cuando la escucha es buena, la palabra es buena. Quien escucha es el maestro de lo provechoso, escuchar es provechoso al que escucha. Escuchar es mejor que nada, (así) nace el amor perfecto. (...) Dios ama al que entiende; quien no entiende es aborrecido de Dios (...) El que escucha es el que entiende lo que se dice, el que ama entender, el que consigue lo que es dicho.”*<sup>276</sup>. El silencio de la escucha que lleva al

---

<sup>275</sup> *Ibíd.* Máxima 4. pp. 63-64.

<sup>276</sup> *Ibíd.* Epilogo 2, Máxima 39. p. 159.

entendimiento, sin duda, hace al individuo dueño de sí mismo. Este ideal del hombre silencioso no exalta la sumisión, pues para el egipcio (y, creemos, para el pitagórico) el silencio es signo de superioridad. Al respecto señala Frankfort: *“El hombre silencioso es eminentemente el hombre de éxito. Los altos funcionarios se describen a sí mismos como “auténticamente silenciosos” y no actúan así por una estimación cristiana del espíritu de humildad, sino por una sabiduría de carácter auténticamente egipcio. Los egipcios creen que la persona emprendedora pone en peligro su éxito por la violencia de la pasión; destruye la integración armónica del orden existente que, sólo él, es efectivo. La verdadera sabiduría es verdadero poder; pero comporta el dominio de los propios impulsos, y el silencio no es un signo de humildad, sino de superioridad.”*<sup>277</sup>. Cuánto de esta singularidad egipcia, podemos hallar proyectada en estas palabras de Jámblico de Calcis sobre la forma de educar/seleccionar de Pitágoras a aquellos que pretendían ser sus discípulos: *“(…) ordenaba a los recién llegados ante él que guardaran silencio durante cinco años, poniendo a prueba la resistencia que tenían, pues ésta es la más difícil de todas las formas de dominio de uno mismo, el control de la lengua, según nos han revelado quienes establecieron las regulaciones de los misterios.”*<sup>278</sup>.

Por otra parte, hay una cierta vinculación entre la manera negativa en que los egipcios consideraban el orgullo (claramente el orgullo se daría por falta de contención, esto es, de silencio) y la que tenían los helenos. Dice Ptahhotep: *“Que tu corazón no sea vanidoso a causa de lo que conoces; toma consejo tanto junto al ignorante como junto al sabio, pues nunca se alcanzan los límites del arte, y no existe artesano que haya adquirido la perfección. Una palabra perfecta está más*

---

<sup>277</sup> Frankfort, H. (1948) *La religión del Antiguo Egipto. 3. La manera de vivir egipcia. El éxito como armonía.* p.143. Traducción de Francesc Ballesteros Balbastre. Laertes. Barcelona, 1998.

<sup>278</sup> Hernández de la Fuente (2011) *Vidas de Pitágoras según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro de Sicilia y Focio de Constantinopla. Jámblico de Calcis, Vida de Pitágoras,* XVII, 72. p. 267. Atlanta. Girona, 2011.

*oculta que la piedra verde; se la encuentra (sin embargo) junto a los que sirven (que trabajan) en la muela.*”<sup>279</sup>. Es notorio que cuando el visir refiere al arte y al artesano, se asocia la capacidad del artesano de modificar con su arte la materia dándole forma y armonía con la capacidad de formar ideas de expresión simbólica imitando a Maat; ideas que se pueden formar escuchando tanto al sabio como al ignorante. Pero si la vanidad del propio conocimiento, por otra parte, don de Dios, se adueña del hombre que pretende la sabiduría, se da un doble exceso: uno contra el gobierno de sí mismo, y, otro, contra el Maat. Mas, siempre queda la esperanza de la palabra perfecta, que es el verdadero canal de la energía creadora en su estado más divino. Esta palabra se la encuentra: *“junto a los que sirven (que trabajan) en la muela.”*, a primera vista, parece que se nos está diciendo que la palabra perfecta puede hallarse entre aquellos que realizan las tareas más básicas en la sociedad egipcia, pero, no es así, y aunque también se refiere a ellos, el sentido completo de frase tiene mucho más significación. Señala Jacq, a tenor de *“los que sirven”*: *“el término utilizado, “hemout”, deriva de la raíz, “hem”, que es una de las más sorprendentes de la lengua egipcia. Aquí está implicada la noción de “servir”; ¡pero este mismo término es aplicado igualmente al Faraón y traducido por “¡Majestad!”*. De hecho, se trata de una mala costumbre, pues también es el Faraón un servidor, e incluso el primer servidor de su pueblo, ya que se halla en contacto directo con lo sagrado y lo divino, que debe a continuación redistribuir bajo la forma de bienestar moral y material. Un simple término, como el de esta raíz “hem”, nos muestra la profunda coherencia de la sociedad egipcia y pone en evidencia su tejido metafísico.”<sup>280</sup>.

---

<sup>279</sup> Jacq, C. (1993) *Las máximas de Ptahhotep. El libro de la sabiduría egipcia. Máxima 1.* p. 57. Traducido por Manuel Algora. Arca de la sabiduría. Madrid, 1998.

<sup>280</sup> *Ibid.* nota 27. p. 58.



Así, ningún corazón egipcio, desde el último campesino hasta el mismo Faraón, puede dejarse llevar, dejarse perder, por el orgullo; orgullo que del corazón sale por la boca. De nuevo el silencio es la puerta de contención. *“Si trabajas, y si el crecimiento se efectúa (correctamente) en el campo, (porque) Dios lo pone en abundancia en tu mano, no te llenes la boca delante de tus vecinos, pues se experimenta un gran respeto por el silencioso.”*<sup>281</sup>. Al respecto advierte Frankfort: *“Las dos últimas frases son muy reveladoras. El egipcio juzgaba el orgullo más como los griegos que como los hebreos. No era pecado de la criatura contra su creador, sino una pérdida del sentido de la proporción, una autoconfianza, una autoafirmación que traspasaba los límites del hombre y desde ahí le llevaba al desastre. Pero mientras que la hybris griega estaba vigilada por Némesis, el resentimiento de los dioses, el orgullo egipcio le dislocaba en su propio ámbito: la sociedad. Ptahhotep afirma que el que excede sus límites al exigir lo que en realidad es un don de los dioses pierde el lugar que ocupa el hombre realmente sabio y en posesión de sí mismo.”*<sup>282</sup>.

Muchas otras son las Máximas de Ptahhotep, pero con las pocas que hemos comentado hemos podido perfilar algunos de los trazos de la sociedad egipcia y su peculiar idiosincrasia. Un pueblo, que según las Enseñanzas del visir manifiestan, con una alta civilización, en el que la sabiduría, esto es, la palabra perfecta, es la conciencia de lo esencial acuerdo con la Regla divina del Maat; una sabiduría que es hallada desde el silencio, como signo de grandeza, verdadera vía para el entendimiento. El uso de la palabra, de la perfecta, resulta la tarea más difícil y más extremadamente delicada para el sabio, como difícil resulta para el discípulo aprehenderla, pues es él el verdadero corazón de la enseñanza y no ella por sí

---

<sup>281</sup> *Ibid.* Máxima 9. p. 77.

<sup>282</sup> Frankfort, H. (1948) *La religión del Antiguo Egipto. 3. La manera de vivir egipcia. El éxito como armonía.* p.146. Traducción de Francesc Ballesteros Balbastre. Laertes. Barcelona, 1998.

misma; el individuo es el ser de la enseñanza, en él comienza y acaba el gobierno de sí mismo. En las Enseñanzas de Ptahhotep la conducta, la rectitud, el dominio de uno mismo, la concentración, la lucidez, el desapego material no son más que elementos de un algo esencial: el amor. *“La palabra maestra de la enseñanza de Ptahhotep es “amor”. No una simple compulsión efectiva, sino un amor luminoso, espiritual y trascendente, nacido del entendimiento y de la capacidad de vivir los preceptos de la palabra creadora. El genio del viejo sabio, que expresa el pensamiento egipcio de la edad de las pirámides, es el de haber sabido evocar, en pocas máximas, un camino espiritual de valores eternos. Nunca un jeroglífico sin dejar onda; al contrario, esta obra maestra, de varios miles de años de antigüedad, traza una vía de porvenir, en nuestro mundo occidental a la deriva.”*<sup>283</sup>; con estas palabras del egiptólogo Christian Jacq dejamos las *Enseñanzas de Ptahhotep*.

#### **II.I.II.II.IV.III. Literatura técnico-epigráfica y técnico-histórica.**

Para comenzar a tratar, brevemente, este tipo de textos, hay que señalar que existen múltiples fragmentos de textos dedicados a los dramas sacros<sup>284</sup>, la

---

<sup>283</sup> Jacq, C. (1993) *Las máximas de Ptahhotep. El libro de la sabiduría egipcia. Conclusión.* p. 181. Traducido por Manuel Algora. Arca de la sabiduría. Madrid, 1998.

<sup>284</sup> ¿Antecedente, quizás, de la Tragedia ática? La respuesta no es sencilla. Los dramas sacros egipcios, en verdad, deben ser considerados como obras litúrgicas; aunque, en estos dramas las divinidades estuvieran representadas por actores, incluso, con máscaras, la acción representada siempre será la misma, pues, no se acepta en el canon de arte egipcio el cambio. Si los griegos de su fondo mítico hacían materia dramática susceptible de ser revisada acorde a los intereses creativos del trágico, para los egipcios, el trasfondo mítico era invariable e inmutable en su representación. Sin embargo, la forma dramática, sin duda, es inventada por los egipcios. Al respecto señala Frankfort: *“(...) el drama (...), las condiciones para su desarrollo no eran favorables. Pues en el drama el lenguaje se combina con la acción y los cambios se manifiestan como una consecuencia de la acción. Ahora bien, es verdad que en los rituales egipcios los dioses eran a veces representados por actores. El sacerdote embalsamador, vestido con una máscara de chacal, personificaba a Anubis. El mejor conservado de estos textos es el “Misterio de la sucesión”, que se representaba cuando un nuevo rey accedía al trono. Pero los textos de este tipo no representan una nueva forma de arte; son simplemente “libros” rituales. Se los ha llamado textos dramáticos; en realidad, no son drama, pues su objetivo es traducir la realidad a la forma inmutable del mito; por ejemplo, cuando la muerte del rey provoca un cambio en la persona del gobernante, este suceso histórico se presenta en el ritual de la sucesión como la verdad eterna de que Horus sucede a Osiris. (...) la situación mitológica está activada por la aparición de los dioses que pronuncian las frases tradicionales. De ahí que la misma tendencia que llevara a representar la aparición de los dioses y que, de este modo, recibiera una forma parecida al drama, discurriera en sentido contrario al espíritu del drama, pues no hallamos la representación de un cambio; por el contrario, el cambio que ha tenido lugar queda*

astronomía, las matemáticas, pero están incompletos por mutilados. Testimonios perdidos que nos hacen intuir que muchos de los campos culturales a los que pertenecen dichos restos eran más elaborados de lo que los restos completos de otras fuentes que tenemos parecen mostrar. Abundan, en cambio, una gran fuente de textos administrativos, de una gran relevancia para el estudio histórico del antiguo Egipto, pues nos permiten entender con mayor amplitud aspectos como la economía y la vida cotidiana en los templos. Entre las fuentes epigráficas del antiguo Egipto más curiosamente relevantes se hallan una serie de inscripciones que dan voz a una serie de relieves, generalmente inscritos en las mastabas. Dichas inscripciones, a la usanza de los cómics modernos, o, de los intertítulos propios al cine mudo, reproducen diálogos o las acciones que representan las escenas son explicadas. Así, tenemos el testimonio de la vivacidad y espontaneidad del pueblo llano egipcio, tenemos la referencia de su lenguaje popular y cercano, incluso de momentos de insolencia y exabruptos.

Pero más allá del costumbrismo, los escritos técnicos de clara tendencia histórica, esto es, los textos que son precedentes de lo que con el tiempo se llamará, en Occidente, “historia”, sin duda, son egipcios. Así, podemos hallar dos grupos diferenciados de estos textos; uno, que registran hechos contemporáneos al momento de la inscripción, otro, que alberga inscripciones que hacen mención a hechos acaecidos en el pasado, a veces, un pasado muy lejano. Tenemos anales reales de tiempos predinásticos, caso de los del reino de Buto, en nuestra prehistoria. Además, desde el Imperio Antiguo nos llegan anales que no sólo

---

*reducido a la reafirmación de una verdad inmutable. Por lo tanto, si juzgamos que los egipcios no comprendieron las potencialidades de la forma dramática que ellos mismo inventaron, debemos recordar también que no habrían valorado su desarrollo, porque habría significado una transformación del objeto del arte.”. Frankfort, H. (1948) *La religión del Antiguo Egipto*. 5. *Cambio y permanencia en la literatura y el arte. La ausencia de drama* .p.209. Traducción de Francesc Ballesteros Balbastre. Laertes. Barcelona, 1998.*

transmiten el nombre de los faraones, sino que además nos dan las fechas de sus reinados y los hechos oficiales más relevantes ocurridos durante esas regencias, pero más que a la manera de unas crónicas, su forma era más parecida a un diario de actividades en forma de poema<sup>285</sup>. ¿Por qué no podemos considerar a estos textos como relato histórico, a la manera griega? Contesta Padró: “(...) *los anales del Estado no pueden ser considerados como género literario. (...) durante el Imperio Antiguo no existen aún las condiciones para la aparición del género histórico. Ello es debido a que la literatura egipcia de este momento siente aún verdadera aversión a cualquier tipo de género narrativo. La literatura del Imperio Antiguo sólo aprecia los discursos de orden abstracto, ya sean religiosos, filosóficos o morales; se extiende largamente en consideraciones de tipo general y desdeña altaneramente rebajarse a contar casos concretos. La narración se abrirá paso muy lentamente en la literatura, pero jugando únicamente un papel del todo marginal, accesorio, y aún sólo desde fines del Imperio Antiguo. Esa actitud de los escritores de esta temprana época parece no ser debida a otra cosa que al reciente descubrimiento por parte de los intelectuales egipcios de lo abstracto.*”<sup>286</sup>. Padró continúa diciendo a tenor del descubrimiento de lo abstracto en el Imperio Antiguo: “*Este descubrimiento debió ser tan importante para ellos, que hubo de impresionarles profundamente. Sus escritos están llenos de conceptos universales y de nociones generales, de valores abstractos en suma. Evidentemente, el pensamiento egipcio acababa de dar un gran paso adelante en su proceso de depuración y racionalización, pero ello provocó como reacción un desprecio*

---

<sup>285</sup> “Los anales nos cuentan exactamente las fechas de las campañas concretas, los nombres de los lugares donde el ejército acampó, la cantidad de tributos pagados por los diferentes vasallos, etc. Pero su forma carece de arte, es casi la de un poema. Por otra parte, el calendario está construido sobre un complejo esquema de correspondencias de líneas e imágenes, pero se limita a generalidades.” *Ibid.* p 312.

<sup>286</sup> Padró, J. (1996) *Historia del Egipto Faraónico*. 6. *Textos y literatura del Imperio Antiguo*. p.127. Alianza. Madrid, 2006.

*absoluto por su parte hacia lo concreto, hacia lo cotidiano y fáctico. De ello había de salir perjudicada la literatura narrativa en general y la historia en general.*”<sup>287</sup>.

Lo que significa que los egipcios descubrieron los universales conceptualmente en el Imperio Antiguo, entre 2686 y 2181 a. C. Mas, éstos no formaron una literatura de tendencia narrativa y de marcada potencialidad de lo emocional donde la forma artística fuera tan importante como aquello narrado; ése no era el espíritu egipcio, un espíritu en el que su idioma de expresión y de pensamiento no tenía término alguno para la palabra “artista”.

Mas en lo que sigue afectando a la literatura, es significativo que el género épico era del todo inusual en Egipto, y, lo era, precisamente, por la misma razón que no se daba el drama. A los egipcios les interesaba la verdad inmutable, no el cambio transitorio de cualquier hecho, así, por ejemplo, en el hecho de una batalla, lo que importa es la victoria del Faraón, y no las gestas que se pudieran dar en la contienda. Los eventos o incidencias históricas carecían de sentido absoluto para los egipcios, en tanto, tales eventos no eran más que sucesos peculiares y, por supuesto, aislados. Advierte Frankfort: *“Los hechos, si se desea, pueden registrarse, pero no de forma que aspiren a la belleza o a la trascendencia. Por el contrario, en sus composiciones más ingeniosas, el poeta se inspira en la contemplación de la verdad inmutable: (...) parecería que (...) en Egipto, la forma poética no pudiera combinarse con la exactitud del contenido o la progresión de la historia; se diría que o bien prevalecerían los hechos o bien la poesía, y que los egipcios experimentaban estos estados mentales como mutaciones excluyentes.*”<sup>288</sup>.

Es por ello que con el tiempo, a medida que surgía cierta forma de prosa, ésta no

---

<sup>287</sup> *Ibid.*.

<sup>288</sup> Frankfort, H. (1948) *La religión del Antiguo Egipto*. 5. *Cambio y permanencia en la literatura y el arte. Narrativa versus estilo poético*.p.213. Traducción de Francesc Ballesteros Balbastre. Laertes. Barcelona, 1998.

llego a considerar nunca el argumento o el desarrollo de la historia como los elementos primordiales de la expresión literaria, su enfoque siempre estaba dirigido a lo inmutable de la vida como forma absoluta de la creación divina. En toda expresión religiosa, literaria, o de cualquier índole de procedencia egipcia, sin duda, es la permanencia el corazón de todas ellas.

Desde luego, es necesario remarcar que estamos perfilando una de las partes más antigua de la historia egipcia; si nuestro estudio abarcará el Imperio Medio, la época clásica de la literatura egipcia, o, el Imperio Nuevo, veríamos nuevas singularidades y muchos más matices que añadir para un estudio de la literatura egipcia; como resultaría el caso de la *Historia de Sinuhé*. Pero no es ese el vector principal de nuestro análisis. Recordemos que centramos nuestro trazo sobre la civilización egipcia en el Imperio Antiguo en tanto era este el modelo arquetípico que estaba en el ideario colectivo egipcio en la época de la Dinastía Saíta; la Dinastía que tuvo en su último faraón Amasis, el faraón que reinó en tiempos de Pitágoras.

## **II.II. La religión egipcia.**

### **II.II.I. Consideraciones previas.**

Para nosotros, si hay un tema apasionante en el estudio filosófico-histórico de cualquier pueblo de la antigüedad es, precisamente, la religión que éstos procesaban y sus formas culturales propias. Y, desde luego, la religión egipcia (quede desde ahora expresado que no existe ninguna palabra egipcia para la noción pagano-cristiana de religión, ni para términos como “piedad” , o, “fe”; nosotros a efectos de expresión usaremos el término “religión” para hablar de los cultos y ritos teológicos y creencias de los egipcios<sup>289</sup>) es una de las expresiones teológicas de entre todas

---

<sup>289</sup> “Ninguna palabra egipcia corresponde a la noción latino-europea de “religio”, (...). Ninguna palabra tampoco para piedad y fe. Lo que se encuentra, en cambio, en abundancia son los términos

las del mundo antiguo más compleja, brillante e ininteligible, aparentemente; quizás sea así, entre otros factores, porque el modelo de esta religión es el orden de la vida, una vida creada, tan compleja e ininteligible, o más, como esa religión que la venera. Uno de los más acuciados rasgos de la religión egipcia es su imaginería, una imaginería que parece mostrar a los dioses con formas de animales mezcladas con las del hombre. Pero no se trata de zoolatría, sino de compleja y piadosa simbología. Un buen retrato de este crucial asunto está en las siguientes palabras de Luciano de Samosata en *La asamblea de los dioses*, en las cuales Momo traba con Zeus una conversación censurando la religión egipcia; escribe el sirio en el siglo II d. C.: “Momo: Pero tú, cara de perro, egipcio vestido de lino, ¿quién eres, buen hombre, o cómo pretendes ser un dios con tus ladridos? ¿O con qué pretensión es adorado este toro moteado de Menfis, da oráculo y tiene profetas? Porque me da vergüenza hablar de los ibis, monos, machos cabríos y otras criaturas mucho más ridículas, que se nos han metido, no sé cómo, en el cielo procedentes de Egipto ¿Cómo podéis aguantar, dioses, el ver que se les rinde culto tanto o más que a vosotros? O tú, Zeus, ¿cómo lo llevas cuando te ponen cuernos de carnero?”

*Zeus: Todo lo que estás diciendo de los egipcios es verdaderamente vergonzoso. Sin embargo, Momo, la mayor parte de estas cosas son simbólicas y no debe burlarse demasiado de ellas uno que no está iniciado en los misterios.”*

---

que designan “sacrificio” y los objetos o actos que se refieren a él, así como el “sacerdocio”. La “adoración” se encuentra bajo varias formas y designa una relación del hombre con dios; la “plegaria” (atestiguada a partir del Imperio Nuevo) se expresa de varias maneras, aunque apenas se distinga de la “alabanza”, de la que está próxima hasta en la forma de los términos. Es decir, en Egipto la religión tenía otra estructura que aquella a la que estamos habituados. (...) el fundamento de la religión egipcia está representado no por la veneración sino por el culto (...). Plutarco, *Moralia* VI. Introducción. I. El mito y el culto de Isis y Osiris. 1. La religión egipcia. p. 1. Introducción, traducción y notas por Francisca Pordomingo Pardo. Gredos. Madrid, 1995.

*Momo: ¡Pues sí que necesitamos nosotros muchos misterios, Zeus, para saber que los dioses son dioses, y las cabezas de perro, cabezas de perro!*"<sup>290</sup>.

Este prejuicio que muestra el intolerante, y siempre crítico, Momo, fruto de la ignorancia, seguirá vigente y, quizás, como no podía ser de otra manera, más exacerbado con los Padres de la Iglesia y se extenderá hasta la edad contemporánea. Pero, además, hay algo que no considera Momo al respecto de las divinidades griegas, a saber, que éstas, caso que ejemplifica a la perfección el mismo Zeus, pueden tomar la forma de cualquier animal, incluido el hombre; la metamorfosis es parte de la teología helena. La religión egipcia es muy antigua, y, además, es hija de un pueblo con un complejo y sofisticadísimo cuerpo teológico y cultural, y su expresión es simbólica y su contexto misterioso, como bien replica el Zeus de Luciano. En lo que a la egiptología<sup>291</sup> atañe, dos han sido las tendencias, encontradas, por otra parte, al respecto. Así, hay quien no veía compatible una civilización como la egipcia, con tan desarrollado nivel cultural y con tan alto signo ético, que fuera, a la par, ostentadora de una religión en apariencia politeísta y con serias trazas de ser mera zoolatría, relacionada, aparentemente, con el animismo, el fetichismo y el totemismo, considerada, por tanto, como indigna de su pueblo; por otra parte, en esta multiplicad de dioses, hay quien identifica una religión monoteísta como núcleo de una manifestación de lo divino/uno en lo múltiple.

---

<sup>290</sup> Luciano de Samosata, *Obras completas*, vol. III. *La asamblea de los dioses* .p. 205. Traducción de Juan Zaragoza. Gredos. Madrid, 1990.

<sup>291</sup> El periplo que la egiptología, la antropología, la historia de las religiones y la filosofía, han recorrido para estudiar esta problemática sobre los dioses egipcios y su verdadera naturaleza es verdaderamente apasionante, pero, lamentablemente, no puede hallar hueco en nuestro actual estudio, pues, dilataría mucho el desarrollo de nuestra tesis. Es por ello, que estamos obligados a ser lo más concisos posible. Pero para unos buenos análisis de la cuestión, Cfr. Frankfort, H. (1970) *La religión del Antiguo Egipto*. 1. *Los dioses egipcios*. pp. 87-104, y, *Estudio preliminar*. pp. 11-79. Estudio preliminar, notas y traducción de Francesc Ballesteros Balbastre. Laertes. Barcelona, 1998. Hornung, E. (1993) *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. 1. *Introducción histórica*. pp. 17-33. Traducción de Julia García Lenberg. Trotta. Madrid, 1999.



Cuál es la verdadera naturaleza y sentido de los dioses egipcios<sup>292</sup>. ¿Se trataría de politeísmo, o, de un monoteísmo de base fundamental contextualizado en un aparente politeísmo? ¿Es, quizás, un henoteísmo, donde un dios principal es la máxima divinidad jerárquica entre una gran multiplicidad de dioses?

No es tema sencillo la teología de la tierra de Kem. Podríamos enumerar algunos de sus rasgos sin que éstos resultaran, curiosamente, demasiado esclarecedores de la esencia de la religión egipcia. Así, ésta reconocía un número ilimitado de dioses, y casi ilimitados cultos, pero carecía de algo así como un dogma capital, y tampoco disponía de un libro sagrado<sup>293</sup>, como las religiones del libro disponen, era de tendencia no exclusivista, esto es, podemos hallar distintas propuestas religiosas provenientes de distintos cultos egipcios, incluso entrando en contradicción teológica entre ellos, pero, su general talante tolerante permite tal situación. También podríamos expresar, de manera general, que la antigua religión egipcia es un conjunto de doctrinas que pueden coexistir simultáneamente, a pesar de entrar en conflicto. Frankfort da la siguiente explicación a este tenor: “Los

---

<sup>292</sup> “Hay que preguntarse cómo se imaginaban las personas del antiguo Egipto los dioses o un dios en particular; si, junto a la colorida paleta de sus imágenes divinas o detrás de ellas, veían o adoraban un poder impersonal y anónimo; en definitiva, si pueden los egipcios ser entendidos como precursores de una religión monoteísta.(...) Ya sólo por el hecho de que los egipcios convivieran durante milenios con sus dioses, que mantuvieran con ellos un diálogo, la realidad histórica de los dioses egipcios está asegurada. Son objetos legítimos e incluso necesarios del esfuerzo científico, que no preguntan por su existencia, su esencia o valor, sino por su imagen e importancia para el creyente, para las culturas formadas por seres humanos en la fe en unos dioses.”. Hornung, E. (1993) *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. 1. Introducción histórica. p. 31. Traducción de Julia García Lenberg. Trotta. Madrid, 1999.

<sup>293</sup> “Los egipcios, (...) tuvieron la sabiduría de no componer ningún “libro docto” definitivo y dogmático; en su lugar nos proponen varias soluciones, distintas cosmogonías capaces de “hablar” a las mentalidades más distintas. Al contrario de lo que opinan algunos analistas, estas formas de creación del mundo no son contradictorias sino que suponen distintos enfoques de la “última verdad”, y es precisamente su diversidad lo que puede darnos la imagen más exacta. La cultura faraónica, que ignora la excomunión de los hombres y de las ideas, que rechaza encerrarnos en una afirmación definitiva, nos invita a conocer la permanencia dentro de la falta de permanencia.”. Jacq, C. (1981) *Poder y sabiduría en el Antiguo Egipto. La aparición de los dioses*. p. 85. Traducción de María José Furió. Planeta. Barcelona, 2001. Cabe preguntarse ante esta afirmación del egiptólogo galo: ¿Es que no es un libro sagrado el *Libro de los muertos* egipcio, en el cual podemos hallar, precisamente, la semilla de muchos de los contenidos de los libros de las religiones del libro? A este efecto, compárese Éxodo 20: 1-17; 34: 28, y, Deuteronomio 5: 6-21; 10: 4, en contraposición al Libro de los Muertos (Papiro de Ani) en su capítulo CXXV.

*antiguos no intentaban resolver los problemas últimos con que se enfrenta el hombre con una teoría simple y coherente; éste ha sido el método de aproximación desde la época de los griegos. El pensamiento antiguo -pensamiento mitopoético, “creador de mitos”- admitía la coexistencia de ciertas intuiciones limitadas que se tenían por válidas simultáneamente, cada una en su propio contexto, cada una correspondiendo a un camino definido de aproximación. (...) este hábito de pensamiento está de acuerdo con la experiencia básica del politeísmo. El politeísmo se sostiene sobre la experiencia que tiene el hombre de un universo totalmente vivo.”<sup>294</sup>.*

Pero, aun aceptando lo que nos dice Frankfort, cuando aparecen los dioses en la mentalidad teológica egipcia el tiempo deja de tener sentido; deja de existir. No se trata ya de un pulsión primaria necesitada de algún tipo de explicación, más o menos satisfactoria por atávica, de las distintas formas de vida y los fenómenos que dan vida al universo; el hombre egipcio con sus dioses, realiza un salto de abstracción enorme, que no siempre va ligado al politeísmo del hombre de mente mitopoética, éste es, la concepción de la eternidad; lo eterno es lo divino, no así las divinidades. El egipcio piensa que todo ha sido, es y será eternamente. Ello implica que lo divino lo es a cada instante de la eternidad, pero, como hemos señalado, no los dioses, pues, sólo lo divino es intemporal. Lo mismo que acaece con la mitología helena ocurre para los dioses egipcios, los dioses nacen y mueren. Sin duda, si hay algún valor que defina el pensamiento de la religión egipcia es, precisamente, ese resurgir constante, instantáneo e ininterrumpido de lo divino en el cosmos<sup>295</sup>. El egipcio al adquirir conciencia de este resurgir de lo divino de manera

---

<sup>294</sup> Frankfort, H. (1970) *La religión del Antiguo Egipto*. 1. *Los dioses egipcios*. p. 88. Estudio preliminar, notas y traducción de Francesc Ballesteros Balbastre. Laertes. Barcelona, 1998.

<sup>295</sup> “El sentimiento religioso egipcio se basaba sobre dos pilares fundamentales: la existencia de una multiplicidad de figuras divinas y su presencia inmanente en las fuerzas y en las

perpetua, concebirá su existencia individual y colectiva como parte de lo sagrado, por ende, sin miedo ya a vivir.

Tres son las grandes ciudades donde se darán las tres grandes manifestaciones culturales egipcias, Heliópolis, “Iunu”, Menfis, “Ineb-hedy” y Tebas, “Uaset”. Iunu fue la ciudad principal dedicada al culto solar al dios Ra, además, o a la par, era un gran centro cultural sapiencial y astronómico; Ineb-hedy estaba dedicada al culto al dios Amón, y contaba con una de las órdenes sacerdotales egipcias más relevantes, los Sacerdotes de Amón, aunque la cosmología menfita ponía a Ptah como dios demiúrgico; en Uaset se rendía culto al dios Ptah. Otras ciudades, también destacaron como centros de culto específicos, esencialmente: Hermópolis; Elefantina o Diópolis parva. A Pitágoras de Samos Porfirio de Tiro<sup>296</sup>, siguiendo a Antifonte y su obra *De los que sobresalen en virtud*, lo relaciona con Heliópolis, Menfis y Diópolis Parva, “Hut Sejem”; a ello volveremos.

Podemos observar que los principales cultos, egipcios, así como sus correspondientes esquemas teológicos y cosmológicos, pueden ser agrupados en cinco clases distintas, a saber: en Heliópolis se veneraba a Atón, Shu, Tefnet, Nut, Geb, Isis, Osiris<sup>297</sup>, Neftis y Seth, la denominada Enéada; en Hermópolis se rendía culto a la Ogdóada, ésta estaba formada por las siguientes divinidades: Nun, Nunet, Heh; Hehet; Kek, Keket; Amón y Amonet; de la Ogdóada proviene el culto al

---

*manifestaciones de la naturaleza, no de una manera simbólica, ni en los términos de representación animista sino como concreto punto de referencia de la relación entre la vida humana y el existir cósmico. (...) La doctrina teológica de los sacerdotes se esforzó en conciliar la creencia politeísta con la idea unitaria de lo divino (...)*. Plutarco, *Moralia* VI. Introducción. I. *El mito y el culto de Isis y Osiris*. 1. *La religión egipcia*. pp. 12-13. Introducción, traducción y notas por Francisca Pordomingo Pardo. Gredos. Madrid, 1995.

<sup>296</sup> Cfr. Porfirio, *Vida de Pitágoras*, VII.

<sup>297</sup> “Es en los textos de las Pirámides donde se encuentra la versión más antigua de la leyenda de Osiris (aunque sus elementos transmitidos oralmente pueden ser más antiguos), lo cual nos hace remontarla a la VI Dinastía (...). En general, en los primeros textos Isis aparece como figura subordinada, e incluso Osiris es uno más entre un número de dioses funerarios. Osiris incrementa la importancia y el número de sus atributos a causa de su identificación con el faraón muerto.”. Plutarco, *Moralia* VI. Introducción. I. *El mito y el culto de Isis y Osiris*. 2. Isis y Osiris. p.14. Introducción, traducción y notas por Francisca Pordomingo Pardo. Gredos. Madrid, 1995.

huevo cósmico y sus divinidades, generalmente, cuando eran de género femenino eran representadas como serpientes, o de manera mixta, con cuerpo de mujer y cabeza de serpiente, a su vez, cuando éstas eran de género masculino se representaban como ranas, o de manera mixta, con cuerpo de hombre y cabeza de anuro; en Tebas se adoraba a la tríada formada por Amón/Mut/Jonsu; en Elefantina se veneraba a la tríada que componían los dioses: Jnum/Satis/ Anuket.

Estas teologías y cosmologías están llenas de sentidos esotéricos y exotéricos, por ejemplo, se decía que el que hallará el mensaje sagrado y oculto que anida en la Enéada heliopolitana se convertía en un hombre con las mismas dimensiones que el universo, que es una manera de expresar que aquel que conociera el sentido de la Enéada, desde ese momento de conocimiento, era ya un hombre total. El nueve, para los egipcios es el número de la creación y el de la redención (9 es el producto de tres por tres, y representa la multiplicidad<sup>298</sup>). La cosmogonía heliopolitana presenta a los dioses que dan estructura al orden vital del universo. Estos nueve dioses tienen funciones y alteza jerárquica distintas. El más alto y misterioso es Atum, el cual afianza la concepción teológica y ontológica de la unidad increada, uno de sus epítetos era: “El que existe por sí mismo”. Señala Elisa Castel: *“Su nombre significa “Estar Completamente Oculto, Estar Completo”. Los textos le mencionan como “El que ha llegado a Existir por sí mismo”, “El padre de todos los Dioses”, dejándonos bien patente su aspecto de demiurgo. Este dios bisexual y primordial se encontraba diluido en las aguas del Nun (el océano Primordial) y se hallaba a la cabeza de la Enéada Heliopolitana. Por su cualidad de andrógino no*

---

<sup>298</sup> “Lo que persiguen todos estos principios numéricos, ya se construyan sobre el número 3 o el 2, es una ordenación del panteón, que para el egipcio fue siempre una ordenación diferenciada y plural. Se acorta la multitud inabarcable hasta un número manejable sin renunciar al principio de la pluralidad y sin excluir a ninguna deidad del panteón. Sólo bajo Akhenaton se hizo el intento de limitar la multitud de las divinidades a menos de tres –y “tres” significa “muchos”. ” Hornung, E. (1993) *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad. 7. Ordenación y articulación del mundo divino.* p. 206. Traducción de Julia García Lenberg. Trotta. Madrid, 1999.

*tiene pareja ya que por sí mismo se basta para que la creación se lleve a cabo. (...) Atúm protagoniza un mito de creación completamente sexual. El dios emerge del abismo, del caos de los comienzos, del océano primordial en el que se encontraba bajo la forma de serpiente sin tener conciencia de sí mismo. En ese momento se masturba o escupe (según las versiones) y crea la primera pareja de un conjunto de nueve dioses que serán los denominados Enéada Heliopolitana.”<sup>299</sup>.*

Tras Atum, los dioses Shu y Tefnut son los garantes de la vida en el universo. Éstos son la creación de Atúm, o bien fruto de su esputo, o bien de su eyaculación. Así, Shu es: “Hijo de Atúm-Ra”, esposo de Tefnut, padre de Geb y de Nut, en la Enéada heliopolitana; representa el principio masculino. (...). Su nombre significa “Estar vacío”. *Shu es el aire que se encentra entre el cielo y la tierra, su soporte, el lugar gracias al cual pueden vivir y respirar, hombres, animales y plantas.”<sup>300</sup>.* Tefnut, es la pareja femenina de Shu; representada, generalmente, como una leona con cuerpo de mujer. En un sentido físico-filosófico representa lo húmedo, o la humedad; en un sentido ontológico representa la pluralidad, lo múltiple. Señala Castel: *“Tefnut es la contrapartida femenina de la primera pareja creada por Atúm y como su esposo Shu, representa el primer concepto de realidad de lo masculino y lo femenino, la pluralidad. En ocasiones aparece junto a su progenitor y su esposo, formando una tríada de sentido creador. Como todas la diosas leonas tiene un marcado origen solar.”<sup>301</sup>.* Es importante recordar que Atum, lo uno increado, crea la dualidad, lo otro, lo masculino y lo femenino; tríada creadora.

La siguiente pareja de la creación heliopolitana de divinidades son: Nut y Geb, y es con ellos que el cosmos queda ordenado; representan la vida ya creada como naturaleza, son hijos de Shu y Tefnut. Nut es conocida como “Señora de

---

<sup>299</sup> Castel, E. (1995) *Diccionario de mitología Egipcia. Atúm*. pp. 65-66. Alderabán. Madrid, 1995.

<sup>300</sup> *Ibid. Shu*. p. 285.

<sup>301</sup> *Ibid. Tefnut*. p. 301.

Heliópolis”. Es representada como mujer en forma arqueada, apoyada con sus manos sobre Oriente y sus pies sobre el horizonte occidental, relacionada con los cuatro puntos cardinales. Su cuerpo está cubierto de estrellas. Merece resaltarse que la representación más antigua de Nut era mediante la forma de una abeja. Es una diosa celeste, creadora de los astros. Será la madre de Osiris, Isis, Set y Neftis. Por otra parte, Geb es un dios ctónico, pareja de Nut, y, por ende, padre de los hijos de aquélla. Se representaba, entre otras formas, como un hombre recostado con el pene erecto intentando llegar a su mujer Nut, la bóveda celeste. Advierte Castel sobre Geb: *“Como personificación de la tierra, él guarda y cuida todo lo que hay en ella, es decir, los animales y los seres humanos. Es artífice directo de los minerales, las plantas y los movimientos sísmicos, producidos cuando se esfuerza por alcanzar a su inaccesible esposa. (...). En la leyenda heliopolitana Geb personifica a la tierra, unida al cielo en los comienzos, constituyendo ambos un principio fértil. Más tarde, es separado de su esposa Nut, por orden de Ra, colocando a Shu en el medio para que la pareja no pudiera estar jamás unida. Por ello, fue necesario que el dios Tot, (que también amaba a la diosa), interviniera y retara a un juego a Senet el dios Ra (en otros textos con la luna) para ganar los 5 días epagónemo, en los que Geg y Nut podían unirse para dar vida sus hijos Osiris, Isis, Set y Neftis (y dependiendo de la versión del mito, Horus). Con Atum, el uno increado, y con Shu, Tefnut, Nut y Geb tenemos una péntada por la cual el cosmos queda ordenado y los seres vivos son. Para acabar de completar la creación nacerán dos nuevas parejas, a saber, la que forman Osiris e Isis, y la que configuran Set y Neftis. La función de estas parejas es mantener la vitalidad de los seres humanos. Del Mito de Osiris, trataremos aparte.*

En lo que a la cosmología menfita se refiere, el dios Ptah<sup>302</sup> es el dios demiúrgico, creador de sí mismo, y para manifestar y dar orden a la vida creará ocho manifestaciones de sí mismo: “Las almas de Ptah”, la Ogdóada menfita. Así, Atum será la manifestación del pensamiento de Ptah; Horus es la manifestación del corazón de Ptah; Toth su lengua. Y es la palabra, el verbo, lo que da paso a la creación. A este respecto, vamos a reproducir un Himno a Ptah de la tradición menfita, por el cual podemos vislumbrar el lenguaje simbólico y religioso de esta teología, la cual utiliza algún término, o concepto, que como conocedores de la filosofía griega antigua nos será familiar: *“Salud a ti, en presencia de tu congregación de dioses primordiales, a los que hiciste después de manifestarte como Dios. Oh, cuerpo que ha modelado su propio cuerpo, cuando el cielo no existía, cuando la tierra no existía, cuando la crecida del río no subía. Tú uniste la tierra, tú reuniste la carne, tú diste el número a tus miembros, tú estás en el estado del Uno. Ningún padre te engendra durante tu manifestación, ninguna madre te da a luz (...)”*<sup>303</sup>. En cambio, en la teología hermopolitana será Toth quien se despierte a sí mismo en el principio de la creación. Dando vida a ocho entidades divinas, varones, y, hembras, ranas y serpientes, respectivamente. *“Estas entidades divinas llevan por nombre “Noche”, “Tinieblas”, “Eternidad”. La octóada se instala en la*

---

<sup>302</sup> “El clero menfita, como es lógico suponer, cobró pronto especial importancia a la sombra de Ptah, convertido en dios de la capital del reino. Según sus especulaciones cosmológicas, Ptah era un dios primordial que creó el mundo por el pensamiento y la palabra. También era el inventor de las técnicas, (...). Ptah estaba también vinculado con la monarquía, era el dios que regía las fiestas jubilaires “heb-sed”, y la coronación de los reyes debía celebrarse en el templo de Ptah. (...) en todo caso, el colegio sacerdotal de Ptah parece haber propiciado, si no protagonizado, destacadas especulaciones de índole teológica, moral y humanística, que se generalizaron en los ambientes cultos de Menfis, (...) y que son de capital importancia para conocer la evolución del pensamiento especulativo egipcio.”. Padró, J. (1996) *Historia del Egipto faraónico. 5. Topografía del Imperio Antiguo. Menfis*. p. 92. Alianza. Madrid, 2006.

<sup>303</sup> Citado por Jacq, C. (1981) *Poder y sabiduría en el Antiguo Egipto. La aparición de los dioses*. p. 86. Nota 3. Traducción de María José Furió. Planeta. Barcelona, 2001.

*tierra y desempeña la que será su función esencial: traer al mundo un huevo del que saldrá el sol destinado a organizar el mundo.*”<sup>304</sup>.

De este breve, y nada profundo, análisis sobre las principales teologías y cosmologías egipcias (debemos tener en cuenta que algunos de estos dioses tienen también su función y vertiente funeraria y escatológica), podemos sonsacar cierta realidad de las divinidades egipcias principales, a saber, que éstas son agentes y garantes de un principio divino, al parecer, oculto y creador, y, a la vez, resultan entidades divinas que estructuran la vida en el universo. Parece que la religión egipcia en su concepción espiritual de la realidad tiende a observar y venerar toda múltiple manifestación de la unicidad divina. Señala Jacq: *“La espiritualidad faraónica es una y múltiple; una porque todos sus esfuerzos tienden a la manifestación del Uno; múltiple porque estima que la religión es un conjunto de vínculos liberadores que unen a los hombres. Al lado de la unicidad divina se desarrolla el simbolismo de la androginia divina aplicada a grandes divinidades creadoras como Ptah, que es “Padre de los padres de todos los dioses”, pero también la Madre que da a luz a las divinidades. (...) la androginia se considera como una proporción armónica entre lo masculino y lo femenino, y no se equipara a un “más” o a un “menos” sino que alude a dos fuerzas creadoras complementarias. Y esta enseñanza egipcia también se encuentra en el esoterismo de los escritos herméticos donde se nos habla de la Inteligencia suprema, el Nus macho y hembra.*”<sup>305</sup>.

En el concepto y sentido que los dioses tenían para los egipcios, sin duda, se intuye el gran contenido espiritual y la gran capacidad simbólica de aquel pueblo. La civilización egipcia sacralizó todas las manifestaciones naturales de la vida en

---

<sup>304</sup> *Ibíd.* p. 85.

<sup>305</sup> *Ibíd.* p. 88.



tanto percepción absoluta y constante de lo divino, desde el movimiento y resplandor de una estrella a la experiencia de la vida cotidiana más, aparentemente, insignificante; todo es divino, por ende, todo es sagrado. El cosmos es la palabra del Demiurgo, y su naturaleza es la multiplicidad de fuerzas dinámicas nombradas y formadas como divinidades, de tal forma que el hombre en la Tierra nunca olvide el genuino carácter celeste de lo terrestre, y de él mismo. El egipcio era espiritual.

### **II.II.II. Alteridad y animalidad sagrada.**

Hubo un tiempo en que se pensó que las imágenes de ídolos animales en el antiguo Egipto era un remanente de cierto estrato primitivo de la religión egipcia en su evolución. Así, esta hipótesis consideraba que la variedad de animales venerados provenían de un ámbito local, que paulatinamente, a medida que la unificación de Egipto se daba, fueron engranando parte de un sistema cultural y teológico más diverso, pero con propensión a la homogeneización. No cabe duda que este tipo de concepción sobre la religión egipcia conlleva a hablar del “dios-animal”; pero, esta consideración es errónea. Sin embargo, el papel de los animales en la religión egipcia es a primera vista, desconcertante, no sólo para nosotros, ya fue así para otros pueblos de la antigüedad, o, con más precisión, para algunos de los hombre de aquellos pueblos. Existe una razón de peso para no aceptar que el culto a ídolos con forma de animal sea un vestigio de un prístino momento de la religión egipcia, ésta es, que en aquel estadio antiquísimo de la teología egipcia no sólo se daban deidades zoomórficas, también las había antropomórficas, caso del rancio dios Min (el heleno Pan). Por otra parte, los “dioses-animales” han sido interpretados en clave totémica. Pero las principales características asociadas al totemismo, a saber, la exogamia y los sacrificios para fiestas ceremoniales del clan son del todo inusuales en el antiguo Egipto. El tratamiento del animal como forma de expresión

religiosa es cosa puramente egipcia, y su enigmática significación también. Señala Frankfort: *“En otra partes, en África o en Norteamérica, por ejemplo, parece que el terror a la fuerza animal, el fuerte lazo, la mutua dependencia, entre el hombre y la bestia (en el caso del culto al ganado, por ejemplo) explican la veneración animal. Pero en Egipto, el animal en cuanto tal, independientemente de su naturaleza específica, parece tener un significado religioso; y el significado era tan grande que incluso la especulación madura de los tiempos posteriores raramente prescindía de las formas animales en las imágenes plásticas o literarias referidas a los dioses.”*<sup>306</sup>.

La teoría, digamos, evolutiva<sup>307</sup> al encontrar figuras divinas mixtas, animal-hombre, o, hombre-animal, considera que estaríamos ante otro estadio evolutivo de la religión egipcia posterior al de la zoolatría, resultando algo así como formas intermedias que son la transición natural, o lógica, entre la primitiva idolatría zoomorfa y la venidera, más decantada por la antropomorfa, más propia, según estos parámetros de pensamiento, de un periodo cultural y teológico mucho más ilustrado y refinado. Pero como ya dijimos las figuras antropomórficas ya estaban en el estadio primitivo de la religión egipcia. De todo esto se concluye que la manifestación de las divinidades en el antiguo Egipto no era exclusiva de una forma concreta y única de representación. Estas figuras de los dioses de formas mixtas no deben ser entendidas a la manera que entendemos el Minotauro o el centauro Quilón, esto es, como imágenes de una realidad imaginada; las imágenes de dioses con forma mixta no son “retratos” de la divinidad. Cómo entenderlos, pues. “(...)

---

<sup>306</sup> Frankfort, H. (1970) *La religión del Antiguo Egipto*. 1. *Los dioses egipcios*. p. 92. Estudio preliminar, notas y traducción de Francesc Ballesteros Balbastre. Laertes. Barcelona, 1998.

<sup>307</sup> “Dentro del esquema de una historia de la religión egipcia como lo ha esbozado Gustave Jéquier en sus *Considerations sur les religions égyptiennes (1946)*, el fetichismo representa la categoría más antigua y primitiva, a la que siguen las más elevadas de la zoolatría (...) y del antropomorfismo (...).” Hornung, E. (1993) *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. 2. *Los términos egipcios para designar la divinidad y su utilización*. p. 38. Traducción de Julia García Lenberg. Trotta. Madrid, 1999.

*los egipcios no pretendían en absoluto que sus diseños híbridos fueran imágenes de una realidad imaginada, y no deberíamos considerar los dioses con cabeza de animal por lo que parecen. Estos diseños eran probablemente pictogramas, (...) en estas relaciones vino a articularse (...) un terror reverencial religioso experimentado ante toda la vida animal; en otras palabras, podría parecer que los animales en cuanto tales tenían un significado religioso para los egipcios, cuya actitud pudo muy bien haber surgido de una interpretación religiosa de las alteridad de los animales. (...) Suponemos, pues, que el egipcio interpretó lo no humano como sobrehumano, en concreto cuando lo vio en los animales -la sabia espontaneidad de los animales, su certeza, su comportamiento seguro, y, sobre todo, su realidad estática-. En los animales, la continua sucesión de generaciones no experimenta ningún cambio; (...)”<sup>308</sup>. Tiene completo sentido la interpretación de Frankfort, en tanto, como ya se señaló, el fundamento esencial de la religión egipcia es la perdurabilidad y manifestación instantánea de la divinidad, y es, precisamente, según Frankfort, lo que comparten los animales con la naturaleza fundamental de la creación. Éstos siempre permanecen existentes en su especie inmutable; ésta era la esencial coincidencia del mundo animal con el divino orden estático de la creación. Es ese rasgo por el cual el egipcio reconoce e interpreta en los animales la alteridad de lo divino, y las imágenes culturales egipcias son la expresión religiosa de un temor piadoso. Mas, esta perdurabilidad divina que se halla en la especies animales explica la sacralización de la animalidad, concreta y general, pero, no da respuesta al por qué ciertos animales (y, a veces, poderosos símbolos culturales sin forma viviente), y no otros, dan forma y figura a la informe y sin imagen verdadera divinidad, manifestada, o expresada, de manera concreta o*

---

<sup>308</sup> *Ibíd.* pp. 95-96.

general. Así, no parecería descabellado del todo pensar que el egipcio tuvo que dar forma a sus divinidades, en tanto desconocedores de la verdadera forma de éstas. Algo así como, por ejemplo, la escritura da forma a las palabras y ésta al pensamiento (nótese que los egipcios, al igual que con sus dioses, en sus jeroglíficos también utilizan muchas imágenes de animales). ¿Pero, cuál era la representación terminológica-jeroglífica para ese mismo concepto de “divinidad”?

### II.II.III. (*ntr*) “*netcher*”:Divinidad, Dios.

Existen distintas posiciones a tenor del hipotético número de dioses que albergaban o constituían el panteón Egipto, así, hay quien enumera más de 1. 400 dioses<sup>309</sup>, y, quien dice que son incontables. La palabra egipcia que es traducida como “dios” es “*ntr*”, su forma femenina es “*ntrt*”. En cuanto a su pronunciación señala Hornung: “*La verdadera pronunciación de las palabras egipcias se puede descubrir poco a poco con ayuda de formas plenamente vocalizadas como las cuneiformes, griegas, coptas y otras, y en nuestro caso sería aproximadamente náchir (femenino natcharat, “dios”).*”<sup>310</sup>. Si bien, mediante hipotéticas etimologías<sup>311</sup>, desde la filología se ha intentado dar con el sentido natural de

---

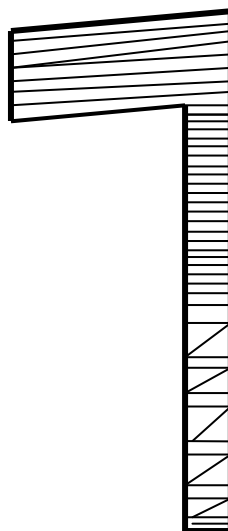
<sup>309</sup> Cfr. Allen, J. P. (1999) *Monotheism: The Egyptian Roots*. pp. 44-54. 3. (julio/agosto) *Archaeology Odyssey*.

<sup>310</sup> Hornung, E. (1993) *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. 2. *Los términos egipcios para designa la divinidad y su utilización*. p.34. Traducción de Julia García Lenberg. Trotta. Madrid, 1999.

<sup>311</sup> “*Mayor claridad podemos esperar ganar a partir de la etimología de la palabra ntr, “dios”, pero como en el sumerio “dingir” y en el semítico “el”, los intentos llevados a cabo hasta el momento de determinar etimológicamente el significado de ntr no son convincentes. La etimología más antigua, considerada por Rougé, Pierret y muchos otros como indiscutible (“rejuvenecerse, renovarse”), cuadraría maravillosamente con la concepción egipcia de la divinidad, pero la escritura de ntr con el “tallo del año” en la que se basa tiene motivos puramente fonéticos (valor fonético tr) y por ello no puede utilizarse para establecer etimología. (...) Tampoco el intento más reciente de F. W. Bissing de hacer derivar ntr de “natrón”, “sosa”, (una palabra egipcia antigua), y de relacionarlo así con la pureza ritual, ha proporcionado resultados satisfactorios. Aún más inverosímil es la explicación del término nj-tr como “el que pertenece al sauce”, que ha dado Margaret A. Murray. Murray desea ver en la designación egipcia para la divinidad una derivación del nombre del árbol trt, “sauce”, y así relacionarlo con el culto a los árboles que, ciertamente, está bien atestiguado en Egipto, pero que en ningún momento ocupó un lugar tan desatacado dentro de la idea de dignidad, como supone la hipótesis de Miss Murray. Los intentos de encontrar una etimología convincente para ntr por medio de la comparación de palabras dentro del grupo lingüístico camito-semítico tampoco han tenido más éxito hasta ahora. El paralelo con un término*”

significación de las divinidades divinas, el éxito de estas propuestas ha sido más bien nulo. Sin embargo, hay un signo jeroglífico, que a su vez era visible, ya como objeto físico, en todos los templos de la tierra de Kem como señal de la presencia divina en el recinto sagrado, a saber, un hasta con una bandera al viento, que es el símbolo representativo más común para *ntr*. La descripción más exacta sería la formulada por Newberry, citado por Hornung<sup>312</sup>, ésta es: “Una vara envuelta con una banda de tela atada con una cuerda, proyectándose el extremo como un faldón o banderín.”. Esta forma es la definitiva y se implanta desde la época de las pirámides.

**Figura 9**<sup>313</sup>:



---

*inkirâ o enkerâ, “alma”, “vida” (en las lenguas cusitas) nos sirve de poco; la distancia en el tiempo es demasiado grande y podría tratarse de una derivación secundaria. Finalmente se defiende una y otra vez que ntr no designaría en principio a deidades, sino a los muertos o, más concretamente, al monarca difunto. (...) pero sería una conclusión equivocada y precipitada limitar la designación egipcia de la divinidad a este único uso durante la protohistoria y las épocas tempranas de la historia. De las fuentes de época histórica temprana que constan de nombres de personas y de títulos no es posible deducir una equiparación generalizada entre ntr y los muertos o el monarca difunto. No podemos sustraernos a la conclusión de que no es posible clarificar la etimología ni el “significado original” del término ntr, de manera que, por este lado, (...), no conseguiremos una aclaración de la concepción egipcia de la divinidad.”. Ibid. pp. 42-43.*

<sup>312</sup> Ibid. p. 35. Nota 7.

<sup>313</sup> **Figura 9:** Signo jeroglífico para “dios”. Realización propia.

Si focalizamos nuestro estudio en los usos del término *ntr*, y, en concreto, a los usos en singular de la palabra, y, afinando más, a aquellos usos en singular que no están asociados al nombre de ninguna deidad concreta, entonces, hallaremos las bases argumentales que utilizan aquellos que defienden la existencia de un monoteísmo, no del todo definido, o, no del todo especificado, en la religión egipcia. Son los textos sapienciales, como el que hemos estudiado de Ptahhotep, la piedra de toque de tal hipótesis<sup>314</sup>. Es en estos textos donde se hace alusión a *ntr* de forma general indefinida, pero, parece, que se alude a una divinidad concreta; se hace alusión a “Dios” de manera general, y muy parecida a la manera en que se habla de Dios en las religiones del libro. Ahora bien, los textos sapienciales son fruto no sólo de su autor, sino que son también reflejo de la tradición sapiencial en sí, lo que quiere decir que los textos sapienciales en cuanto a creencias religiosas, consejos, modales, etc., parten de antiquísimas costumbres -posiblemente, se remontan a tiempos Protohistóricos-. Sabemos que el texto más antiguo de las enseñanzas sapienciales data del 2600 a. C., nos referimos a las *Enseñanzas de Imhotep*, por ende, el uso del término *ntr* en ese tipo de literatura sapiencial proviene en sentido y forma de un uso y costumbre seculares. Sin embargo, la

---

<sup>314</sup> Habría otra fuente, más antigua que la que proporcionan los textos sapienciales egipcios, en la que hallaríamos también el uso en sentido absoluto del término *ntr*, ésta sería la lista de los nombres teóforos que Peter Kaplony recopiló, entre un material datado entre el 3000 y el 2600 a. C. Señala Hornung: “Además, en el estado actual de nuestras fuentes, incluso se puede ver en estos nombres de personas de la época arcaica de Egipto los testimonios escritos más antiguos conservados de religiosidad humana. Ni en Oriente Próximo ni en Oriente Lejano poseemos fuentes comparables de los primeros siglos del III milenio a. C. (...) Entre el considerable número de estos nombres personales que como nombres propios “teóforos” ya contienen a menudo afirmaciones acerca de una deidad se encuentran 19 nombre compuestos con el sencillo *ntr*, “dios”.” *Ibid.* p. 43, y, nota 41. Esta es la lista que recoge Hornung; sólo mostramos la traducción al castellano: 1. “Dios es amable”. 2. “Al que salva Dios”. 3. “Al que crea Dios”. 4. “Propiedad de Dios”. 5. “Grande es el poder de Dios”. 6. “Dios vive”. 7. “La dulzura de Dios” (nombre femenino). 8. “Al que Dios ama”. 9. “Dios posee vida”. 10. “Dios pertenece a las dos señoras”. (nombre de príncipe). 11. “Perfecto es Dios que otorga la vida”. 12. “Dios es misericordioso”. 13. “A quien el dios se acerca”. 14. “Aquel que alegra a Dios”. 15. “Compañero de Dios”. 16. “Dios es magnífico”. 17. “Aquel que sigue a Dios”. 18. “Al que cría Dios”. 19. “Excelso es el *ka* de Dios”. Otro buen ejemplo del uso del término *ntr* en su sentido independiente sería el nombre que se le daba desde la más prístina época histórica al título sacerdotal de “siervo de dios”.

cuestión no está tan clara; advierte Hornung: “*Ya esta simple consideración cronológica debería despertar dudas respecto a la idea de que los textos sapienciales hubiesen conferido al mismo término ntr un sentido completamente distinto, a la sazón uno monoteísta, como ha defendido la egiptología más antigua, y, más recientemente, por ejemplo Drioton y Sauneron. “El monoteísmo es, en efecto privativo de los textos sapienciales”, se lee en Drioton. Pero resaltemos enseguida que esta opinión no es generalmente compartida. Por ejemplo, Morenz cuenta con que los respectivos dioses locales principales “están sobreentendidos tácitamente cuando se habla de “Dios” sin dar su nombre.”*<sup>315</sup>.”

Así, intentando resumir la cuestión, aquellos que abogan por ver en el término *ntr*, tal y como es usado en los textos sapienciales, trazas de monoteísmo (en respuesta a los que abogan por lo contrario, esto es, aquellos que piensan que tácitamente, en tanto las enseñanzas tienen carácter universalista, cuando en estos textos se habla de “Dios” se está haciendo alusión, de manera general, al Dios local) señalan que los autores de estos textos: Imhotep, Ptahhotep, etc., tienen en cuenta las enseñanzas politeístas en las que ha sido educado el común del pueblo egipcio, pero, también expresan cierto monoteísmo “filosófico”. De hecho, estos pensadores que se inclinan por el monoteísmo como forma final, o primera, de la religión egipcia, consideran a los distintos dioses egipcios como hipostasis de *ntr*, esto es, manifestaciones del Uno. Así, el término *ntr* tiene una doble lectura, una, la de la imagen, o hipóstasis, divina que es cultural, y, otra lectura por la cual en esa imagen se manifiesta lo verdaderamente Único, lo Divino. Por tanto, si esto es así, no es el término monoteísmo “el que debemos emplear para hablar de la creencia esencial religiosa egipcia, sino el de “henoteísmo”; a tenor de esto, señala Hornung:

---

<sup>315</sup> Hornung, E. (1993) *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad. 2. Los términos egipcios para designa la divinidad y su utilización.* pp.49-50, y, notas 58, 59, 60 y 61. Traducción de Julia García Lenberg. Trotta. Madrid, 1999.

*“Mientras solamente tengamos en el punto de mira los textos sapienciales, esta interpretación (...) con la que se quiere armonizar la dura coexistencia de monoteísmo/politeísmo (...) parece en buena medida plausible. Encontramos repetidas veces en la teología egipcia y en la poesía religiosa la idea de que todos los dioses no son en el fondo más que manifestaciones, hipóstasis de otro dios, sobre todo en el Reino Nuevo; el ejemplo más impresionante es la “Letanía Solar” recogida por escrito por primera vez hacia el 1500 a. C., que invoca en forma de letanía al dios solar Re “en todas sus formas” y convierte así el mundo de los dioses en la manifestación diversificada del único dios solar. Pero también se podrían mencionar muchos himnos que ven a los dioses como imágenes de Uno, del Dios creador invocado. (...) por tanto (...) un fenómeno que se puede atestiguar muy bien en la religión egipcia y que tendremos que tratar más (...) bajo el término clave de “henoteísmo”.<sup>316</sup>*

Sin embargo, para complicar más el asunto, cuando se nos habla desde la religión egipcia de ese Uno que es manifestado en innumerables hipóstasis siempre es nombrado no con el término *ntr*, sino con un nombre de dios bien concreto, ya sea Ptah, Amón, Ra, etc. No cabe duda, por lo estudiado hasta ahora, de que ni el estudio etimológico, ni escritural, ni el literario de los textos sapienciales, o, de los himnos religiosos acaban de perfilar cuál era el sentido de Dios/Dioses para los egipcios. De hecho, si hay algo que parece que si se puede asegurar, es que no hay ejemplo que el Dios Uno, que es el verdadero origen de todas las demás divinidades, en tanteo éstas son hipóstasis de aquél, en los textos egipcios sea nombrado solamente con la palabra *ntr*. Lo cual, de alguna manera, pondría en antedicho la teoría de los que piensan que en los textos sapienciales al usar el

---

<sup>316</sup> *Ibíd.* p.54.



término *ntr* se hace mención a ese Uno. Aun así, la teoría no queda rebatida del todo.

Así, si a veces esta cuestión sobre cómo se debería definir la religión egipcia parece resolverse claramente por considerar la tierra de Kem como un lugar de desbordante politeísmo, al analizar textos o inscripciones un monoteísmo primario, como latente, parece ser la verdadera urdimbre del aparente conglomerado de divinidades, más, un solo Dios no puede coexistir, teológicamente, con una caterva de divinidades. La misma historia de la religión egipcia nos lo demuestra; cuando el Periodo de Amarna, tiempo de la revolución teológica de Akhenaton, se implantó el culto a un solo Dios, Atón, eliminándose el culto a toda otra divinidad, y, de paso, la casta sacerdotal por entero (cosa, entre otras, que nos muestra que el estrecho vínculo, si es que no eran una misma y única cosa, que en Egipto había entre espiritualidad y política). Eso fue monoteísmo, que duró lo que la vida de su implantador. Sin duda, para los egipcios, uno de los momentos de su historia en que el orden cósmico de Maat no mantenía correspondencia con el orden terrestre. Significativo es para los intereses de nuestro estudio que en los textos e inscripciones dedicados a Atón del Periodo de Amarna, el único culto manifiestamente monoteísta conocido egipcio, no se usará vez alguna el término *ntr*; advierte, sobre el uso de este término en relación a Atón por parte de Akhenaton, Hornung: “(...) demuestra una declarada reticencia respecto a la designación *ntr*, e intenta, en lo posible, evitarla o sustituirla.”<sup>317</sup>.

---

<sup>317</sup> *Ibíd.*

## II.II.IV. Naturaleza de los Dioses egipcios.

### II.II.IV.I. Nombres de los Dioses y sincretismo.

Es del todo necesario, antes de considerar algunas ideas a tenor de la nomenclatura de las divinidades que pueblan el panteón egipcio, observar que los egipcios eran unos grandes apasionados de los juegos de palabras, de buscar la raíz común entre palabras, en definitiva, eran muy de buscar etimologías<sup>318</sup> para los nombres de sus grandes dioses a la manera del Sócrates del *Crátilo* platónico<sup>319</sup>. En este asunto subyace que los nombres de los grandes dioses egipcios, caso de Ra, Ptah, Min, Isis, Osiris, etc., en lo que al origen y verdadero significado de esos nombres se refiere, son del todo desconocidos<sup>320</sup>. Por regla general otros dioses tienen un nombre concreto, casi siempre se trata de dioses primigenios que son parte del mundo de antes de la creación y ordenación del dios demiúrgico de turno. Así, el dios Huh es “infinito”, o Nun, el océano primordial, es el “perezoso”. También hay grandes dioses, pocos, la verdad, que son nombrados por ciertas cualidades que le son propias y definitorias, por ejemplo: el gran dios Amón se traduce como el “oculto”. Otra característica significativa, en comparación a los helenos, es que las deidades cósmicas egipcias no concuerdan con los cuerpos o

---

<sup>318</sup> Ello queda atestiguado en el *Papiro Jumillahc*. En este texto, aunque del Periodo Ptolemaico, se recogen tradiciones, leyendas y etimologías que datan del Imperio Antiguo; los papiros del Imperio Antiguo estaban a punto de desaparecer debido al deterioro que habían sufrido debido a gusanos y ratones.

<sup>319</sup> En el *Crátilo* hallamos unas 125 etimologías, de las cuales los filólogos sólo consideran válidas unas 20. Las que son consideradas falsas son aquellas que buscan relacionar un término con otro que provenga de la misma raíz. Así, por lo que estamos comentado de los egipcios, esta manera de etimologizar no era sólo asunto de los griegos.

<sup>320</sup> Prueba de este tipo de etimologías es la que recoge Plutarco en su *Sobre Isis y Osiris*; dice el sacerdote de Apolo: “También, según algunos, el nombre propio de Zeus en lengua egipcia es Amón, palabra que nosotros los griegos hemos alterado pronunciándolo Ammón. Manetón el sebanita opina que este vocablo significa “cosa oculta”, “acción de ocultar”. Hecateo de Abdera añade también que los egipcios se servían de este vocablo para llamar a alguien ya que esta voz es interpelativa. Así, dirigiéndose al primer Dios, el mismo según que está en el universo, como ser invisible y oculto, le invitan y le exhortan, llamándole Amón, a mostrarse ante ellos y a descubrirse. Ya veis hasta qué punto llegaba la circunspección de la sabiduría egipcia en lo referente a las cosas divinas.”. Plutarco, *Los misterios de Isis y Osiris*. 9. p. 10. Traducción de Mario Meunier. Glosa. Barcelona, 1976.

elementos cósmicos a los que representan; si para el heleno la Tierra es Gea y la diosa que la personifica es Gea, o, el cielo es Urano, y el dios que lo personifica es Urano, en cambio, para el egipcio la tierra es *t'* y el dios que la personifica, que es masculino, es Geb, de la misma manera, para el egipcio la divinidad del Cielo es Nun, pero el cielo es *pt*.

Una de las características de las divinidades egipcias es que si bien todas son divinidades, en cambio, no todas tienen la misma naturaleza. Quiere esto decir que hay entre los egipcios distintos tipos de dioses, a saber, hay dioses primordiales, como ya hemos señalado, son aquellos que ya eran en el estado primigenio antes de la creación, hay dioses demiúrgicos o creadores, como denota las distintas teologías y cosmologías que hemos comentado *supra*, hay dioses esenciales, que no son demiúrgicos, como Isis, Osiris, Horus o Seth, hay dioses cósmicos que personifican los elementos cósmicos y naturales, hay dioses locales, que en ocasiones alcanzarán significación universal, caso de Neith, lo que nos hace pensar que tras la divinidad local no se debe ver de una manera territorialmente acusada en exceso, aunque, los nomos, las ciudades o las necrópolis, las horas del día pueden incluso llegar a ser personificados como entidades divinas. Así, de manera general podemos decir que las deidades egipcias, que resultan multifacéticas, son personificaciones de la divinidad de muy distinta naturaleza y sentido. Sin embargo, no hallaremos personificaciones divinas de los cuatro elementos, ni de los cuerpos celestes, a excepción del Sol, la Luna y la estrella Shotis, nuestra estrella Sirio, como tampoco las encontraremos en relación a las emociones amor, miedo, terror, ira, etc., o, a fenómenos connaturales a la vida como sería la muerte.

Común a las religiones de tendencia politeísta, presenta la religión egipcia cierta traza relacionada con el carácter variado de sus dioses, ésta es, la

multiplicidad de nombres o epítetos para un mismo dios, que a su vez, pueden ser mencionados para otra divinidad distinta<sup>321</sup>. El dios Osiris, por ejemplo, lleva el epíteto, nada confuso, de “numeroso en nombres”; como también se le achaca a Amón, al que se le nombra “con muchos nombres, cuyo número es desconocido”. Para los egipcios, el nombre propio tiene una vertiente de poder mágico, pues los nombres expresan la naturaleza esencial de lo que es referido. Así, el nombre de las divinidades expresaban la función, el origen y el poder de las mismas, que en muchos casos era polifacético. Es por ello que los dioses debían ser nombrados con múltiples nombres, incluso, tenían asignados nombres secretos. Además, las relaciones entre divinidades son harto complejas, y, tanto en una lectura teológica como en una mitológica, las relaciones entre dioses, como ocurre en la naturaleza con todos los elementos que son albergados en ella, son la verdadera materia primera con las que se configuran las personalidades y funciones de cada divinidad; las deidades egipcias están interrelacionadas. Como hemos visto existen relaciones de parentesco familiar, como denotan el credo menfita, el heliopolitano o el tebano, lo que de alguna manera, en el plano político, sin duda, fundamentaba el sentido de Dinastía real. Aun así, las líneas genealógicas divinas podían ser alteradas acorde con las distintas teologías egipcias. También se pueden relacionar en cuanto a la configuración anímica de la divinidad; esto quiere decir que un dios podía ser parte del alma de otro dios (la concepción del alma egipcia es más compleja que la

---

<sup>321</sup> “La multitud de los nombres, la multitud de manifestaciones, la multitud de posibilidades de relacionarse con ellos son un reflejo externo de esta abundancia. Pero estos nombres innumerables, en los que aparece la riqueza de su naturaleza sin recortar, no tienen todo el mismo valor ni el mismo rango. El egipcio conocía una jerarquía de los nombres, (...) Detrás de cada nombre y epíteto hay una realidad mitológica o cultural que se incluye a menudo de manera aún más directa en la invocación en forma de juego de palabras. La realidad de estos sobrenombres no significa, sin embargo, que estén ligados específicamente a una divinidad concreta. Casi todos estos epítetos pueden ser adjudicados según los casos a otros dioses.”. Hornung, E. (1993) *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. 3. *Nombres y combinaciones de Dioses*. p. 83. Traducción de Julia García Lenberg. Trotta. Madrid, 1999.

helena, que por regla general es tripartita, en cambio, en la psicología egipcia el alma, o espíritu, se divide, o consta, de al menos seis partes; a ello volveremos).

Por otra parte, si la multiplicidad de nombres acerca a la religión egipcia al politeísmo, en cambio, hay otra característica de estas divinidades y de su manera de relacionarse que las acerca al henoteísmo, a saber, el sincretismo. Los dioses egipcios podían fusionarse de manera sincrética; así, del dios Ra y del dios Amón se dará la fórmula teológica Amón-Ra (hay muchas más). Ahora bien, este tipo de “ecuación”, no significa que uno de los dioses es asimilado por el otro, ni tampoco que aparezca una nueva identidad divina que conjuga en una a dos deidades, y, mucho menos se buscaba mezclar distintos credos teológicos. El sincretismo aumentaba exponencialmente la esfera de poder e influencia de las divinidades unidas, de tal manera que las funciones de cada deidad quedaban superpuestas. Este sincretismo no anulaba a la deidad individual, ni la aparejaba de manera exclusiva con su par concreto, al contrario, la divinidad seguía siendo, en su individualidad, la que era antes de la unión, y, además, podía unirse sincréticamente a otras divinidades. Esta característica de la religión egipcia la aparta del politeísmo y del monoteísmo, acercándola al henoteísmo, un henoteísmo no excesivamente pronunciado (a la manera de los zoroástrico); señala Hornung: “(...) *queda claro que el sincretismo no contiene de ninguna manera una “tendencia monoteísta”, sino que constituye un fuerte contrapeso al monoteísmo mientras permanezca dentro de límites equilibrados. Suaviza el henoteísmo, la adoración preponderante de un dios, y evita que se convierta en monoteísmo. Porque lleva a que no se aíse a un Único de los demás dioses; (...). Así se acentúa la conciencia de que el interlocutor divino del ser humano no es un Único, sino una multitud.*”<sup>322</sup>.

---

<sup>322</sup> *Ibíd.* p. 93.

Los dioses egipcios no se definen, no parece de su agrado; es su esencia divina para el hombre una suerte de inusual imprecisión que antes de buscar afianzarse en el dogmatismo de la determinación prefiere un aumentarse o un diferenciarse en lo continuo de la manifestación constante de lo divino, esto es, de lo creado y de lo creador. En el concepto de divinidad, para el egipcio, se perfila el fluir del cambio, de aquello que nunca es lo mismo. Sea ésta una de las grandes diferencias (diferencia no apreciada por alguien como Heródoto -tampoco por alguien como Martin Bernal- que vio en los dioses egipcios los dioses helenos en su origen, sin menos cabo, eso sí, de que la opinión del de Halicarnaso fuera plausible) entre los sumamente definidos y específicos dioses helenos y los dioses egipcios, siempre susceptible de transformación, El sincretismo de las deidades egipcias y su intercambio sin restricciones de epítetos son el punto fundamental que nos permite considerar la religión egipcia desde la problemática de lo Uno, y, de sus múltiples manifestaciones o hipóstasis.

#### **II.II.IV.II. La verdadera forma divina.**

Por lo estudiado hasta el momento, parece claro que la estatuas y representaciones divinas, en cualquiera de sus formas fetichista, zoomórfica, antropomórfica o mixta adoradas por los egipcios no representaban la verdadera imagen y forma de la divinidad. Estas representaciones, digamos, materiales y simbólicas no son, ni más ni menos, que puro metalenguaje; algo así como un signo jeroglífico. Las divinidades egipcias no pululan por la tierra, su lugar es el Allende, su forma es invisible para el hombre en la tierra. En cambio, se puede notar la presencia de la divinidad, se puede percibir en el corazón del hombre, señala Hornung: *“(...) se experimenta la deidad en el corazón del ser humano (...). Aquí la deidad invisible se vuelve aprehensible como realidad subjetiva, pero sólo puede*

*hacerse visible al creyente en representaciones iconográficas, porque su verdadera apariencia no tiene perfiles definidos, eclipsado por el brillo cegador. Al egipcio no le está prohibido hacerse una imagen de la divinidad, pero distingue claramente entre esta imagen y la “verdadera forma”, que queda vedada a la vista humana (...). En el Más Allá pude que sea posible ver la verdadera forma y con ello a Dios mismo, pero aquí en la tierra el creyente depende de representaciones iconográficas y seres mediadores, vive en un ansia nunca saciada de ver la “perfección (nfrw) de Dios.”<sup>323</sup>.*

#### **II.II.IV.III. Nacimiento y muerte de los Dioses.**

Los dioses helenos son inmortales pero son engendrados, la mayoría de los dioses egipcios son mortales y son engendrados, a excepción de Ptah/Tatenen. Ahora bien, la mortalidad de los dioses egipcios, y de hecho la idea de la muerte para el pueblo egipcio también, no se acoge a nuestra concepción de mortalidad<sup>324</sup>. Para los egipcios solo morían los malditos, aquellos que no pasaban las pruebas de pesado del corazón en sus creencias escatológicas; morir era un diluirse en el no-ser, esto significaba estar apartado de la regeneración de la creación. Tanto los dioses como los hombres de buen corazón participan de la regeneración constante de la existencia; no mueren<sup>325</sup>, como nosotros morimos; dice al respecto Hornung:

---

<sup>323</sup> *Ibíd.* 4. *Representación y manifestaciones de los Dioses.* p. 124.

<sup>324</sup> “Los egipcios como la inmensa mayoría de los hombres, consideraban la muerte como una interrupción -no como un fin- de la vida, como un cambio en la personalidad del hombre, no como su aniquilación. Su creencia en la continuidad de la existencia después de la muerte se manifiesta de manera sorprendente en el hecho que en determinadas situaciones de emergencia, escribían cartas dirigidas a parientes muertos. (...) la preocupación por los muertos en la vida emocional e intelectual de los vivos ponía fuera de toda duda la realidad de su vida en el más allá; su aparición en los sueños y en visiones lo confirmaba. Así, la supervivencia de los muertos pertenecía a los datos de la experiencia real y su manera de sobrevivir era un tema de gran importancia.”. Frankfort, H. (1970) *La religión del Antiguo Egipto. La esperanza egipcia.* p. 166. Estudio preliminar, notas y traducción de Francesc Ballesteros Balbastro. Laertes. Barcelona, 1998.

<sup>325</sup> “Las grandes recopilaciones de textos llamados “funerarios”, como los *Textos de las Pirámides*, los *Textos de los sarcófagos* o el *Libro de los muertos*, no son acumulaciones dogmáticas sino un conjunto de máximas y ritos que transmiten una enseñanza práctica, a saber, lo que conviene hacer en la tierra para prepararse de manera correcta para encontrarse con el mundo divino. Las fuerzas cósmicas pueden conocerse y dominarse aquí abajo y desde ahora mismo. “lo que llamamos muerte

*“Porque los dioses ciertamente mueren, igual que los humanos, pero no están muertos. Su existencia (y la existencia en general) no es una rígida permanencia, sino una continua renovación. Desde antiguo sólo se llama “muertos” (...), a los condenados por el tribunal de los muertos, sólo a las fuerzas adversas; estar muerto es idéntico a no ser. (...). Los difuntos bienaventurados y los dioses se rejuvenecen por medio de la muerte, se regeneran en los orígenes de su existencia.”*<sup>326</sup>.

Si hay algo que permanece es el cambio; la mentalidad egipcia parece captar el universo como esencialmente estático, pero sin negar el cambio y el movimiento, los cuales sólo tenían sentido en tanto repetición del proceso de cambio. De la misma manera que los días y las noches pasan (cambio y movimiento), el día y la noche en sí permanecen invariables. Los egipcios veían en el universo la obra creadora de Dios, una obra inmutable y completa, realizada para permanecer en un proceso de regeneración constante y, también, inmutable. Ése es el orden del cosmos, ése es el orden de Maat. Sin embargo, hay que hacer notar que la religión egipcia parece contemplar un tiempo en el que los dioses y los hombres dejarán de participar de este proceso de regeneración, esto es, los egipcios preveían un regreso del todo al estado caótico previo de la creación; un tiempo sin dioses. El origen del mundo en su estructuración final es un acto de separación de elementos que antes estaban unidos, sin forma, ni función. Los dioses egipcios, sin duda, están limitados en sentido temporal, ésta es otra de las grandes peculiaridades de los dioses del antiguo Egipto.

---

—escribe Max Gilmot (*El mensaje*, p. 57) — es una modificación de la armonía vital. De hecho, la muerte no existe. Morir es volver al ka del mundo; en egipcio, morir es “pasar a su ka”, es vivir uniéndose a la energía cósmica.”. Jacq, C. (1981) *Poder y sabiduría en el Antiguo Egipto. Iniciaciones y transformaciones*. p. 173. Traducción de María José Furió. Planeta. Barcelona, 2001.

<sup>326</sup> *Ibíd.* 5. *Características de los dioses*. p. 149.



### II.II.V. Akhenaton, el faraón monoteísta.

El henoteísmo secular egipcio fue convertido por Akhenaton en monoteísmo<sup>327</sup>. Esto ocurrió entre el 1353 y el 1336 a. C., en el Periodo del Imperio Nuevo, concretamente a partir del cuarto año de su reinado, cuando de llamarse Neferjeperura Amenhotep pasó a denominarse Neferjeperura Ajenatón. Sin duda, este faraón representa uno de los reyes egipcios más interesantes y desatacados. Realizó una serie de radicales cambios en la sociedad egipcia; cambios que pretendían (cosa que acaeció mientras el faraón tuvo vida) transformar la religión, la política y las bases estéticas egipcias. Hay quien ha visto en este faraón algo así como un visionario, como un soñador, como un hombre un tanto irracional y fuera de la realidad; nada más alejado de la verdad. Akhenaton tiene algo de filósofo; señala Hornung: *“Con toda seguridad Akhenaton no era un “soñador” sino un racionalista coherente. Etapa tras etapa, su obra reformista se lleva a cabo tan pronto como fueron creadas las premisas políticas y de poder. Este filósofo en el trono de los faraones seguramente no era ajeno al mundo. Manejaba virtuosamente el instrumentario del poder que estaba a su disposición y, en última instancia, no parece que haya fracasado a causa de las relaciones de poder.*

---

<sup>327</sup> En verdad, ya hubo un precedente de esta situación en Egipto 3.400 años antes de que Akhenatón llevara a cabo sus transformaciones religiosas y sociales; nos referimos al faraón Keops, el hacedor de la Gran pirámide de Guiza. ¿De alguna manera, sirvió de inspiración el reinado de Keops, Jufu, para Akhenaton? Hay algunos indicios que nos invitan a pensar que así fue. La Pirámide de Keops, por ejemplo, lleva por nombre “el horizonte luminoso de Jufu”, *ajet Jufu*”, la ciudad sagrada y nueva capital del Egipto que edificará Akhenaton de la nada llevará por nombre: “el horizonte de Atón”, “Ajetatón”. Por otra parte, Keops también intentó generar un culto a un dios único, el dios Jnum. Tanto Keops como Akhenaton fueron considerados como faraones heréticos, y, por ende, bajo la mentalidad tradicionalista egipcia, como hacedores de abominaciones. Señala, sobre Keops, Pochan: *“Intento instaurar el culto a un dios único, el dios solar Jnum, dios de las cataratas, del que llevaba el nombre: Jnum-Jufu (“Jnum me proteja”). Pero querer relegar a los dioses Ptah, Ra y Amón al rango de dioses subalternos, en sus propios feudos, era una tentativa peligrosa, que produjo una rebelión generalizada, que Keops dominó cerrando temporalmente los templos, como nos cuenta Manetón, Heródoto y Diodoro de Sicilia. La venganza de los sacerdotes y de los señores feudales llegó con retraso: se materializó en la violación, el saqueo y la destrucción total del interior de su tumba, intentando hacer desaparecer para siempre el recuerdo de ese rey herético y transformador. Debieron transcurrir 3.550 años antes de que las cámaras de la Gran Pirámide fueran restauradas por Ramsés II, par que pudieran servir de nuevo de marco a las iniciaciones isiacas, (...)”*Pochan, A. (1971) *El enigma de la Gran Pirámide. Conclusión.* p. 308. Traducción de Aurora Rodríguez. Plaza & Janes. Barcelona, 1973.

*Durante la decisiva fase inicial de la revolución, en el cuarto año de su reinado (1361 a. C.), el sumo sacerdote del dios más importante hasta entonces, Amón, es enviado literalmente “al desierto” en una expedición a las canteras, y con ello es mantenido alejado de los sucesos en la capital.”<sup>328</sup>.*

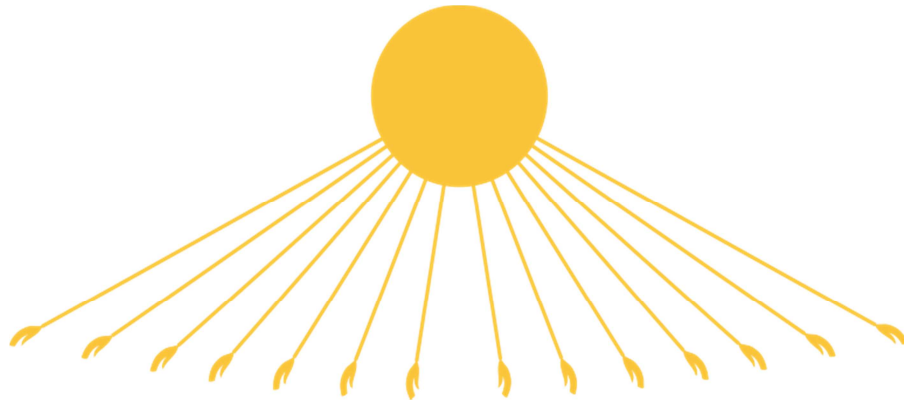
Es necesario resaltar que la revolución de este faraón no pasa por traer nuevos dioses o apartarse de lo más puramente convencional, no, todas sus transformaciones se basan y se fundamentan, precisamente, en lo convencional. El dios Atón ya era venerado por sus dos antecesores, a saber, Amenhotep III, y, Tutmosis IV. Los himnos sagrados de Atón son, en muchos casos, muy parecidos a otros textos anteriores religiosos. La iconografía cultural de la divinidad de Atón, el disco solar con sus rayos hacia la tierra, ya era tradicionalmente referida como motivo literario. En el ámbito social los constantes cambios de voluntad transformativa ya habían formado parte del denominado Imperio Nuevo desde sus inicios, pues, es esa misma actitud transformadora la que hace pasar la historia de Egipto del Imperio Antiguo al Imperio Nuevo. Para Hornung<sup>329</sup> la verdadera revolución, o transformación, generada por Akhenaton fue, precisamente, la nueva manera de mirar y concebir las formas tradicionales.

---

<sup>328</sup> Hornung, E. (1993) *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. 7. Excursus: *La iniciativa de Akhenaton*. p. 224. Traducción de Julia García Lenberg. Trotta. Madrid, 1999.

<sup>329</sup> “(.) fue el (...) vuelco en el modo de pensar lo que sumergió todas las formas externa tradicionales en una luz nueva; a la larga resultó insoportable para el egipcio. Empezando por el cambio del nombre del monarca, del cual desaparece el nombre del Dios Amón, se van eliminando cosas pasa a paso. Amón es sustituido por Atón, las afirmaciones míticas, por racionales, la lógica polivalente, por una bivalente, los dioses, por Dios. Todo esto ocurre dentro de una cuidada planificación.”. Hornung, E. (1993) *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. 7. Excursus: *La iniciativa de Akhenaton*. p. 224. Traducción de Julia García Lenberg. Trotta. Madrid, 1999.

**Figura 10**<sup>330</sup>:



Como se ha señalado el proceso hacia el “monoteísmo atoniano” es paulatino y bien planificado; así, durante los primeros años del reinado de Akhenaton las transformaciones de la “revolución” del faraón reformador religioso pasan por aceptar y utilizar el sincretismo (Re/Atón/Harakhti), por ende, el henoteísmo no acabada de ser eliminado del todo; aún hay dioses. Pero la culminación de la remodelación del sistema religioso egipcio y su espíritu se dará cuando la nueva capital política y religiosa: “Ajetatón”, “Horizonte de Atón”, esté concluida. Ésta fue acabada y poblada en el noveno año del reinado de Akhenaton, y comenzó a ser construida en el sexto año del mismo. Esta ciudad estaba construida a mitad de las dos grandes e importantes ciudades cultuales Tebas, al Sur, y, al norte, Menfis. Por tanto, podríamos fijar el noveno años del reinado de Akhenaton como el momento en que el culto a Atón se hace hegemónico y único, esto es, es el tiempo en que el monoteísmo se implanta en Egipto. A la muerte de este singular faraón tanto el culto monoteísta a Atón, como el mismo Dios, fueron

---

<sup>330</sup> **Figura 10:** Disco solar que personifica al dios Atón, en el Período de Amarna. Imagen: AtonX. Licencia: Creative Commons. Quisiéramos hacer notar lo similar que es este icono religioso egipcio con la representación de Ahura Mazda, a veces representado como un disco solar alado. Incluso, el monoteísmo solar dedicado a Atón guarda otra relación con el culto al aire libre de Ahura Mazda, a saber, con la transformación religiosa de Akhenaton el templo pasa a ser, también, al aire libre. Por otra parte, quisiéramos plantear la siguiente cuestión, sin desarrollo de su respuesta: ¿Estas representaciones esféricas o circulares de dos divinidades, digamos, Únicas, tienen algo que ver con el dios Uno y esférico de Parménides y de Jenófanes de Colofón, al menos, en la concepción representativa?

perseguidos, la ciudad de Ajetatón, en la actual Amarna, fue completamente destruida, y todo recuerdo de este “hereje” rey borrado de la historia (una de las formas que tenían los egipcios de castigar; condenar al exilio de la memoria colectiva e histórica).

Obviamente, al caer los dioses, caen los mitos, cae la casta sacerdotal, incluso los templos; también caerá la rancia oligarquía<sup>331</sup>. Ahora, es el denuedo mental y la penetración en el sentimiento por el dios, lo que sustituye a todos los mitos y teologías; el culto atoniano parece tender a lo introspectivo. El faraón es el único mediador, el profeta del dios, entre el brillante Atón y el resto de la humanidad; la familia real llegará a ser venerada en capillas domésticas. La tolerancia de culto que había presidido el desarrollo religioso egipcio, con la reforma de Akhenaton queda anulada. Se persigue a los dioses sin contemplaciones, llegándose a borrar por todo Egipto el nombre de Amón de toda inscripción. El dogmatismo, parte esencial de todo monoteísmo<sup>332</sup>, hace gala de presencia, sin llegar, por eso, a mostrarse del todo intolerante (quizás, le faltó tiempo y recorrido). Paulatinamente, la teología de Amarna debe irse sofisticando en progresión a la desaparición de las divinidades. Señala Hornung: *“No puede sorprender que la anunciación del Dios único adopte también en Amarna formas dogmáticas. Hay*

---

<sup>331</sup> “(...) los antiguos templos fueron cerrados, sus inmensas riquezas confiscadas y la clases sacerdotal, suprimida. También la vieja oligarquía social fue apartada del poder, debido a sus vínculos con el antiguo clero, y en cambio el rey eligió a sus colaboradores más próximos entre las clases populares, tratándose de personas por lo menos aparentemente fanatizadas por la nueva religión y totalmente fieles a la figura del rey.” Padró, J. (1996) *Historia del Egipto Faraónico*. 14. *El Periodo Amarínense y el final del Dinastía XVIII*. p. 250. Alianza. Madrid, 2006

<sup>332</sup> “Tal como la entendemos los occidentales, la religión deriva su carácter y su unidad de dos circunstancias: se centra en la revelación de un solo dios y contiene un mensaje que debe transmitirse. La Torah, los Evangelios y el Islam contienen enseñanzas suficientemente coherentes es su exposición. Los Evangelios y el Islam, además, deben ser predicados a los que aún no se han convertido. En todo el mundo antiguo no hay más que una sola religión con estas características: el culto monoteísta solar introducido por el faraón hereje Ajenatón. Y Ajenatón era precisamente hereje por esto: porque negó el reconocimiento a todos los dioses excepto a uno e intentó convertir a todos los que pensaban de otra manera. Su actitud no presenta ningún problema para nosotros; reconocemos una convicción demasiado profunda para la tolerancia.” Frankfort, H. (1970) *La religión del Antiguo Egipto. Estudio preliminar*. Nota 21 p. 26. Estudio preliminar, notas y traducción de Francesc Ballesteros Balbastre. Laertes. Barcelona, 1998.

*una “doctrina” acerca de Atón que cultiva el monarca personalmente; su naturaleza es descrita de forma cada vez más ajustada y coherente en sofisticadas titulaturas y definiciones. Aunque le falten las características absolutas, en su pretensión de exclusividad es un dios verdaderamente monoteísta, un dios celoso, que no tolera a otros dioses junto a él.”<sup>333</sup>.*

Ajenatón negaba las manifestaciones del Uno en su multiplicidad, negaba las hipóstasis divinas, ergo, negaba los dioses. Así, la elaborada y tradicional respuesta teológica que pretendía dar razón de la unión mística del hombre con la creación y que hacía comprensible para el hombre la complejidad del mundo fenoménico, con el culto monoteísta solar de Akhenaton quedaba totalmente anulada; siglos, milenios de tradición religiosa fueron quebrantados en apenas diez y siete años. Si bien Akhenaton heredó un reino rico de su progenitor Amenhotep III, al final de su reinado, y como consecuencia de todas sus medidas transformativas<sup>334</sup>, la pobreza del país estaba creciendo, y no sólo nos referimos al ámbito material, también la sociedad egipcia, trastocada en sus fundamentales creencias, debía estar en un gran estado de confusión, además las fronteras estaban perdiendo sus contornos y sus defensas eran cada vez más paupérrimas ante la amenaza exterior que en esta ocasión personificaban los hititas. A la muerte del breve y misterioso (del que aquí nada más vamos a decir, a excepción de que su

---

<sup>333</sup>*Ibid.*, p.87.

<sup>334</sup> “Todas estas medidas, sin embargo, acabaron teniendo consecuencias desastrosas en la práctica. Los colaboradores de Ajenatón, todos hombre nuevos faltos de experiencia y de la solera de la vieja oligarquía desarrollada con el Imperio Nuevo, no supieron estar a la altura de las circunstancias y se dejaron desbordar por los acontecimientos. Y la confiscación de los bienes de los templos así como el intento de refuerzo de la centralización administrativa no hicieron sino desorganizar las estructuras organizativas del Estado precisamente en el momento en que éste disponía de una gran masa de recursos nuevos por administrar. La consecuencia fue la aparición de la corrupción, que rápidamente se enseñoreó en todas las estructuras del Estado, alcanzando sus más altas esferas, como ha podido demostrarse. Esta fue, sin duda, la herencia dejada por el Período Amarniense al país que pretendió cambiar. En efecto, aposentada la corrupción dentro del Estado egipcio, éste ya no fue capaz de librarse de ella hasta su práctica desaparición a finales del Imperio Nuevo.”. Padró, J. (1996) *Historia del Egipto Faraónico*. 14. *El Período Amarniense y el final de la Dinastía XVIII*. pp. 250-251. Alianza. Madrid, 2006

nombre, sospechosamente, ya no lleva el nombre de Atón, sino el de Ra) faraón Semenejkara, a la sazón el sucesor del faraón hereje Akhenaton, el faraón Tutankamón, llevó la doble corona de Egipto, devolviendo a los Sacerdotes de Amón el poder perdido, y, además, poniendo fin absoluto a las reformas propias a su (posible) padre Akhenaton. Tutankamón devolvió el orden a Maat, esto es, el orden divino que regía y estructuraba a la sociedad egipcia desde tiempos remotos. Prueba de ello son las siguientes antiguas palabras sobre el reinado de Tutankamón, y, en concreto, sobre la restauración del henoteísmo egipcio en detrimento de la “abominación” monoteísta de Akhenaton. *“Su majestad expulsó el desorden (o la falsedad) de las Dos tierras, de modo que el orden (la verdad) se estableció de nuevo en su lugar; Él hizo del desorden (falsedad) una abominación de la tierra, como en “la primera vez” (creación).”*<sup>335</sup>.

## **II.II.VI. Psicología, escatología, e inmortalidad del alma.**

### **II.II.VI.I. La constitución anímica del ser humano.**

Acostumbrados a la división platónico-pitagórica del alma de manera tripartita, y a la dualidad órfico-pitagórica de la división ψυχή-σώμα, sorprende, y mucho, la concepción de los antiguos egipcios sobre los elementos que conforman al ser humano. Estos elementos, entre los cuales algunos eran tangibles y otros intangibles, y esta peculiar concepción espiritual y física sobre el ser humano, sin duda, son pruebas de la más sofisticada entre todas las concepciones psicológicas de la antigüedad: la egipcia. Es tal su sofisticación que para nuestra mentalidad es harto difícil de comprender; de hecho, ni tan siquiera tenemos términos que sirvan para poder traducir aproximadamente lo que los términos egipcios que mentaban a esos elementos del hombre expresaban. El alto nivel de espiritualidad de la

---

<sup>335</sup> Frankfort, H. (1970) *La religión del Antiguo Egipto.2. El estado egipcio.* p.132. Estudio preliminar, notas y traducción de Francesc Ballesteros Balbastre. Laertes. Barcelona, 1998.

civilización egipcia se denota, precisamente, por tal singularidad. Sin embargo, podemos hacer un esquema general aproximativo de esta concepción espiritual y física sobre el ser humano. Así, los egipcios distinguían el cuerpo físico, perecedero, al cual denominaban “*jat*”, en él se daban el conjunto de los elementos corporales. Después distinguían el nombre<sup>336</sup> propio “*ren*”, la identidad, sin la cual nada era. A su vez, también concebían un cuerpo espiritual, mentado como “*sahu*”. También diferenciaban al espíritu, o, alma, que nombraban como “*ba*”, a su vez, el “*ba*” tenía un doble denominado “*ka*”. Luego, entre “*ju*”, que era la inteligencia, y, “*jaibit*”, que era la sombra. También concebían la forma, llamada “*sejem*”, y, el corazón, o, mente, que denominaban: “*ib*”. Digamos algo de alguno de ellos.

---

<sup>336</sup> “En las sociedades llamadas primitivas se cree que, por magia, “el signo crea a la cosa y la palabra al acontecimiento”. Basta, por tanto, con enunciar ritualmente una cosa, para que se realice inmediatamente, por arte de encantamiento. Es la teoría egipcia de “la voz que sale” (*per jeru*) que no es otra cosas que el dogma del “Verbo”. Nada existe antes de ser nombrado; llamar a un ser por su nombre es crear, hacer nacer su personalidad para, si llega el caso, dominarla. Por esto, en el versículo 2 del Génesis, Dios hace ir hacia Adán “a todos los animales de los campos y todos los pájaros del cielo... a fin de que todo ser vivo tuviera un nombre que le daría el hombre.” El nombre es uno de los aspectos del *ka*; anima el cuerpo en que penetra. Quien carece de nombre no existe. Mutilar la imagen de un ser, haciendo, simultáneamente, desaparecer su nombre, es aniquilarla para siempre, destruyendo su vida terrestre y divina. Por eso, las “estatuas vivas” egipcias, que habían sido sometidas a los ritos de la abertura de la boca y los ojos, fueron mutiladas metódicamente y sus nombres borrados a golpe de martillo, por orden de los obispos cristianos. Si un ser vivo (o su representación) desempeña, durante la escenificación de un “misterio”, el papel histórico de un dios o héroe, se identifica cabalísticamente con él, con la condición expresa de mantener secreto el nombre. Éste sería el que da misteriosamente la madre en el momento del parto, y, por lo general, es desconocido para el ser que le lleva sin saberlo. Es el “Conócete a ti mismo” socrático [debemos corregir en esto a Rochan y decir: Es el “*γνώθι σεαυτόν*” délfico], la finalidad primera de la iniciación isíaca, pues quien conozca su nombre secreto, el nombre de su *ka*, no puede pretender ser dueños de sí mismo.” Pochan, A. (1971) *El enigma de la Gran Pirámide. La mística heliopolitana*. pp. 226-227. Traducción de Aurora Rodríguez. Plaza & Janes. Barcelona, 1973.

**Figura 11**<sup>337</sup>:



Sobre el “ba” (posiblemente, lo más parecido, y no del todo, con nuestra idea de alma o espíritu), elemento intangible del ser humano para los egipcios, señala Elisa Castel: *“Más que un dios, es una fuerza espiritual de difícil traducción, interpretada como la responsable de los actos morales del difunto cuando éste residió entre los mortales. Tradicionalmente se ha venido traduciendo como “alma”, siendo éste el elemento que será juzgado en el Más Allá. El Ba protagoniza movimiento, mientras que el Ka permanece en la tumba. El Ba descenderá al enterramiento en la noche para descansar, según se desprende de las representaciones donde figura volando por el pozo de la tumba para alcanzar la Sala del Sarcófago. Los dioses también poseían un Ba, de este modo, encontramos a Apis como el Ba de Ptah, a Bennu u Osiris como el de Ra; (...)”*<sup>338</sup>.

---

<sup>337</sup> **Figura 11:** Representación iconográfica de Ba. Autor: Jeff Dahl. Licencia: Creative Commons. Es de resaltar, el mucho parecido entre la iconografía del Ba egipcio y la representación de la harpía helena.

<sup>338</sup> Castel, E. (1995) *Diccionario de mitología Egipcia*. **Ba**. p. 69. Alderabán. Madrid, 1995.



Así, el ba<sup>339</sup> es una entidad anímica que se correspondería con la fuerza animada del difunto (esto es importante), y no de ese mismo ser en vida; en vida el ba se relaciona con las elecciones morales del individuo; el ba es la manifestación animada del individuo una vez éste ha muerto. Así, dotado de una movilidad que le permite acceder al Allende y al Aquende por igual, el ba se perfila como un mediador entre ambos ámbitos de la realidad cósmica. Como hemos señalado antes, el ba y el “ka” están vinculados, y, de facto, eran indisociables. El ba, al morir el individuo, abandona el cuerpo, “jat”, ascendiendo a las regiones celestes, mas, cuando la noche caía debía volver al sepulcro para unirse al “ka”; si el cuerpo era destruido el ba desaparecía. Ésta era la razón fundamental del proceso de momificación, inclusive, la estatuas de los difuntos eran realizadas para que el ba, si el cuerpo embalsamado era destruido, pudiera seguir unido al “cuerpo”, en este caso artificial. Las pirámides también tenían su ba, lo que significa que algunos objetos y edificaciones eran poseedores de esta fuerza anímica (divina, quizás, sería el término más fidedigno). La iconografía era la de un halcón con testa humana (la del muerto), y en jeroglífico se representaba como una cigüeña africana, de la especie *Jabiru mycteria*.

Sobre el “ka” señala la egiptóloga Castel: “ *Más que un dios, es un concepto de difícil traducción, interpretado como la fuerza vital del individuo que se crea como un gemelo, dirigiéndose en el momento del nacimiento, el uno a la tierra y el otro al Mundo del Más Allá. Tiene la misma forma que el hombre y se*

---

<sup>339</sup> “El hombre muero considerado como viviendo una existencia animada después de la muerte se llamaba Ba. Traducimos esta palabra, incómodamente, por “alma”, pero el Ba no era una parte de la persona viva, sino el conjunto de la persona como se aparece después de la muerte. La palabra Ba significa “animación; manifestación”. El Fénix es el Ba –la manifestación- de Re. (...) los egipcios como los griegos, los babilonios y muchos otros pueblos, veían manifestaciones de los muertos en forma de pájaros, revoloteando con sus voces aflautadas por el aire cerca de los sitios que habían frecuentado. En las imágenes de las tumbas, los muertos se representan como pájaros con cabeza humana (...)”. Frankfort, H. (1970) *La religión del Antiguo Egipto. La esperanza egipcia*. p. 173. Estudio preliminar, notas y traducción de Francesc Ballesteros Balbastre. Laertes. Barcelona, 1998.

*crea sobre el torno del alfarero de Jnum. Poseedores de Ka son tanto los hombres como los dioses y ambos tenían lugares específicos para su culto. De este modo, el Ka es un elemento importantísimo que constituye “El Doble”, “Cuerpo energético” que se siente, pero no se puede ver, y que sin embargo, necesita ser alimentado para su subsistencia. Él acompaña al individuo tanto en su vida terrenal como en la de ultratumba, siempre atado al ente físico. (...) Cuando deviene la muerte, es este elemento el que queda adormecido y al que hay que reanimar mediante todos los ritos mágicos de los funerales. Como gemelo del individuo, al fallecer éste, necesita comida y bebida para subsistir eternamente. (...) El Ka era un elemento individual y distinto para cada ser humano, el doble de cada persona. Era el que marcaba el “Ser y el Como” de cada individuo.”<sup>340</sup>.*

Tanto el ka como el ba deben ser comprendidos como parte ínfima del principio inmortal de la vida en el universo. Y si bien el ka lo tienen los hombres y los dioses, entre los hombres, el faraón, hete aquí la función divina del rey egipcio, era el mediador que dotaba a los hombres de ka<sup>341</sup>; el ka era el elemento espiritual/energético que confería la inmortalidad a los hombres.

Otro de los elementos cruciales en el ser humano, según la psicología egipcia, es el “ib”. Aunque se suele traducir este término egipcio como “corazón”, es necesario especificar que los egipcios usaban dos términos para referirse al corazón, uno era el que estamos analizando, éste tenía la función de originar los sentimientos, la memoria, la inteligencia, la imaginación, el deseo, la conciencia, etc.; mientras que por el término “haty” se hacía alusión al corazón como órgano físico. Así, el ib era la sede de la moralidad, de lo sentimental y de la inteligencia.

---

<sup>340</sup> Castel, E. (1995) *Diccionario de mitología Egipcia*. Ba. pp.179-180. Aldebarán. Madrid, 1995.

<sup>341</sup> Cfr. *infra* nota 344.

Era precisamente este “órgano” espiritual el que debía pasar la psicostasis<sup>342</sup> (El Juicio de Osiris). Por otra parte, “Jaibit”, o, “Sheut”, eran los nombres que se le daban a la sombra de los seres animados. La sombra era una entidad espiritual por la que se constituía algunos rasgos de la personalidad e identidad de las personas. En cierta manera, el ka y jaibit tenían ciertos paralelismos, pero si bien ambos formaban la identidad de la persona, el ka albergaba lo positivo del ser, mientras que la sombra lo negativo. A las estatuas de las personas y de las divinidades se les denominaba “sheut”, “sombra”. Era representada de color negro, color asociado a Anubis y a la muerte. Pero si hay, a nuestro parecer, un elemento, y su correspondiente construcción conceptual, en la psicología egipcia que merece especial atención es el de “aj, o, “aju”.

Parece que los egipcios tenían distintas partes configuradoras, tangibles e intangibles, como ya hemos señalado anteriormente, a la par, que el discurso escatológico, o creencia, sobre la función y destino de cada una de estas partes anímicas del hombre denota cierta combinación de ideas funerarias de menor y de mayor alcance, más terrenales, y, más celestes. Así, si el ba hacía que el muerto se manifestará en su tumba al caer la noche (en un claro intento de mantener cierta “normalidad” y continuación de la vida terrestre, aunque ya extinta<sup>343</sup>), sin embargo, el “aj” conseguía la transfiguración del muerto, esto es, el “aj” incorporaba al muerto en su nivel más elevado de existencia, y, si se nos permite el siguiente término, el más metafísico; el “aj” hacía al muerto participe de la

---

<sup>342</sup> En el Juicio de Osiris, como veremos en breve, se sometía al “pesaje del alma”; éste pasaje del *Libro de los Muertos*, capítulo 125, los traductores helenos lo tradujeron como “psicostasis”. Con el tiempo, en concreto, en la Edad Media, el término y el concepto serán adoptados por el catolicismo.

<sup>343</sup> “(...) la idea del Aj indica que el cambio causado por la muerte trasladaba al hombre de la esfera de lo insignificante a la de lo significativo. Las ideas de la vida del más allá en la tumba y como Ba están sobrecargadas de inquietud y ansiedad; el temor a la muerte, que no puede aliviarse, se expresa en un sinfín de preocupaciones. Pero si esta condición se cumplía, la muerte significaba la transición de la existencia absurda de la vida humana a la participación en la vida perenne del universo.” Frankfort, H. (1970) *La religión del Antiguo Egipto. La esperanza egipcia*. p. 177. Estudio preliminar, notas y traducción de Francesc Ballesteros Balbastre. Laertes. Barcelona, 1998.

eternidad junto a las estrellas que giran alrededor del polo norte terrestre (un destino muy distinto al de las tumbas con alimentos, estatuas y cuerpos desecados en natrón). Señala al respecto Frankfort: *“Pero también es posible pensar en el muerto con distanciamiento y sin preocupaciones inmediatas. En este caso, los egipcios, si bien admitían que los muertos dependían de sus tumbas y se manifiestan en su Ba, complementaban estas creencias con otras ideas de mayor alcance. Los muertos eran Aju “espíritus transfigurados”. Como tales, nunca se les representaba, pues vivían en una esfera más allá de la comprensión del hombre. Los muertos se convertían en Aju mediante el ritual funerario, y, en referencia a sus tumbas, se les llamaba “espíritus transfigurados”*<sup>344</sup>.

Es representado el aj jeroglíficamente mediante un ibis eremita, y, además, significa “ser benefactor”. Ahora bien, para convertirse en aj era necesario realizar cierto ritual; en el Imperio Antiguo, era al faraón al que se le realizaba este rito, el rito “Saj”<sup>345</sup>. Con el tiempo, cualquier muerto podría llegar a transfigurarse en Aj mediante la entonación de ciertas fórmulas, la celebración de ritos mágicos y lecturas de ciertos pasajes de los *Textos de la Pirámides*, el *Libro de los Muertos* y los *Textos de los Sarcófagos* (de hecho, estos “seres benefactores” acabarían siendo mediadores entre los dioses y los hombres, a la manera, de la demonología pitagórica-platónica). Continúa explicando Frankfort: *“Los muertos se convertían en Aju mediante el ritual funerario, y, en referencia a sus tumbas, se les llamaba “espíritus transfigurados bien equipados”. Sin embargo, si bien manifestaban en la tierra en la forma de su Ba, como Aju estaban totalmente exentos de contacto con la humanidad. Se les veía por la noche como estrellas en el cielo, especialmente en*

---

<sup>344</sup> *Ibid.* p. 176.

<sup>345</sup> Como veremos más adelante, en el Imperio Antiguo todas las creencias funerarias con sus prerrogativas y bienes eran aplicadas con exclusividad al faraón. A partir del Primer Imperio Intermedio toda la población tuvo el mismo destino astral, en cuanto aj, que el faraón.

*su parte norte. Pues las estrellas circumpolares, que nunca se ponen, eran manifiestamente inmortales. La palabra Aj aparece en inscripciones de la Primera Dinastía, y los fustes de las tumbas del Reino Antiguo se hallan en la cara norte para que los muertos puedan juntarse con sus familiares, “los venerables”, reunidos en torno al polo celeste. En el Libro de los Muertos de época posterior, la conexión entre los muertos y las estrellas es bien conocida, y en los Textos de las Pirámides se afirma categóricamente: “¡El espíritu (Aj) al cielo, el cadáver a la tierra!”<sup>346</sup>.*

Todos los muertos, todos sin excepción, incluidos los faraones, tenían un dueño, un señor, al cual se podía alcanzar en su digno lugar del Allende; ésta es la invocación a tal señor: *“Ellos son todos tuyos, todos los que vienen a ti, grandes y pequeños, te pertenecen; los que viven en la tierra, todos te alcanzan; tú eres su señor, no hay nadie fuera de ti.”*<sup>347</sup>. Osiris, el rey sufriente, el dios sabio; el señor del Allende, y, representación por antonomasia del faraón muerto, esto es, el modelo divino que, junto a su hijo Horus, modelo del faraón vivo que sucede al muerto, fundamenta la razón de ser de la familia real egipcia como institución: *“Nisut–Bity”*.

#### **II.II.VI.II. Mística egipcia.**

El Egipto del Imperio Antiguo conoció el despotismo sagrado faraónico, pero esa misma forma de gobierno terrenal con funciones sagradas y psicológicas celestes y sobrehumanas estaba enmarcada en una sociedad plenamente convencida de tal realidad, así como de los poderes y misterios mágicos (propios a la *magia*

---

<sup>346</sup> Frankfort, H. (1970) *La religión del Antiguo Egipto. La esperanza egipcia*. p. 176. Estudio preliminar, notas y traducción de Francesc Ballesteros Balbastre. Laertes. Barcelona, 1998.

<sup>347</sup> *Ibíd.* p. 179, y, nota 18.

*imitativa*<sup>348</sup>); en definitiva, el Imperio Antiguo tuvo una gran propensión religiosa, de grandes convicciones teológicas. En este tiempo de la historia egipcia se puede asegurar que había un culto popular y un culto real (sin duda, en lo escatológico y en lo psicológico, así era), y aunque compartían ambos segmentos de la sociedad egipcia una extensa base mitológica y religiosa, sin embargo, el culto del alto clero y la familia real, parece, era esotérico, al menos, en sus ritos y textos sagrados. Dos son las grandes concepciones teológicas que predominaron, la hermopolitana y la heliopolitana, la primera se fundamentaba en el culto a Osiris, y la segunda centraba su credo en el culto solar a Ra. Sin embargo, en las primeras Dinastías faraónicas se dio un sincretismo entre Ra y Osiris. El faraón, inmortal como hijo de Ra, sin embargo, como el dios Osiris debía renacer mediante los ritos isíacos, esto es, debía morir simbólicamente. Este ritual, que era público, se daba cada 28 años (nótese que 28 son los días del ciclo lunar), pues Osiris fue asesinado, según el mito, transcurrido esa misma cantidad de años de su reinado, y esta efeméride era celebrada en la fiesta egipcia de “Heb Sed”<sup>349</sup>, la fiesta de la renovación real, la fiesta de la conservación de la institución real mediante su asimilación osírica.

---

<sup>348</sup> “*El egipcio del Antiguo Imperio faraónico era profundamente religioso y estaba (...) formalmente persuadido de la realidad de los dioses y de que sus representaciones, mágicamente vivas, podían obligarles a continuar en contacto con la Tierra y los hombres. Para él no cabía ninguna duda de que el faraón, (...), era hijo de Ra y podía estar en comunicación directa con este último. Estaba seguro de que las prácticas mágicas eran capaces de “animar” a las estatuas y dotarlas de extrañas facultades, como la Esfinge, Harmachis y el Horus sobre el horizonte, que tenía poder de obligar al propio dios sol a levantarse cada mañana, en el horizonte oriental, por la fijeza y fuerza de su mirad. Mágicamente, la gigantesca estatura encadenaba al dios Sol a su órbita, y le imponía el retorno diario. (...) toda la mentalidad del Antiguo Imperio estaba llena de magia imitativa, que también encontramos en las ceremonias de los “misterios” de la Edad Media, y aún actualmente en la celebración de la misa cristiana y los ritos francmasónicos.*”. Pochan, A. (1971) *El enigma de la Gran Pirámide. La mística Egipcia* p. 219, nota 2. Traducción de Aurora Rodríguez. Plaza & Janes. Barcelona, 1973.

<sup>349</sup> “*Este festival del sed, análogo a los “misterios” de la Edad Media, era representado por el faraón en persona, ayudado por la reina, en el papel de Isis, por dos grandes sacerdotes como Anubis y Thot, y por el mayor de sus hijos, representando a Horus, el pilar (dad o yet, que simboliza a Osiris), echado en tierra, era levantado por el rey, con ayuda de los participantes. Una vez erguido, Osiris resucitaba y se convertía en el emblema de la supervivencia, de la estabilidad y virilidad. La fiesta del sed, o jubileo real, significaba la fiesta del fin (cola) de un período de 28 años y de su renovación.*” *Ibib.* p. 218, nota 2.

En la mística hermopolitana el mito de Osiris es fundamental. Osiris llegó a convertirse en un dios agrícola y un dios solar, además, en tanto ser resucitado, era el señor de los muertos, su divinidad principal, el que presidía la psicostasis. Muy resumidamente, el alma del muerto, tras franquear las siete puertas infernales y los temibles seres que las custodian, tras terribles pruebas e impedimentos, llegaba a la última estancia donde Osiris presidía el pesaje del alma; si el ib del difunto al ser pesado no sobrepasaba el peso de la pluma que porta la diosa Maat en su testa, la justicia u orden cósmico, el alma era proclamada “de voz justa” (“*maa jeru*”), pasando a disfrutar de una vida eterna, pero subterránea, en el Amenti, el lugar occidental de los bienaventurados. Pero si el alma pesada sobrepasaba el peso de la pluma de Maat, entonces la terrible Amenti se comía en aquel mismo momento el alma del difunto, pasando ésta a engrosar el no-ser. Como veremos en breve, este era el destino de toda alma egipcia, menos del faraón, el cual tenía un destino anímico repleto de la luz de Ra, junto a las estrellas imperecederas, gracias a los rituales isíacos. Este tipo de escatología exclusivista<sup>350</sup>, despotismo sagrado faraónico, sólo llegó hasta la Dinastía VI; Dinastía que marca el fin, abrupto, del Imperio Antiguo (hasta esa dinastía el faraón era el dueño absoluto del destino en el Allende -no olvidemos, subterráneo- y en el Aquende de su pueblo<sup>351</sup>), pues esta situación psicología originó una terrible revuelta que llegó a invadir y saquear los

---

<sup>350</sup> “Pero ésta no era, a no dudar, la opinión de todos y, en particular, de los parias de diversas nacionalidades, esclavos o prisioneros que, bajo los golpes, habían arrastrado, como bestias, los monstruosos bloques que sirvieron para la construcción de la sepultura del todopoderoso monarca, que pretendía la suprema divinidad.” *Ibid.*. p.224

<sup>351</sup> “(...) el faraón era el único detentador de una parcela del ka divino, y sólo él estaba en contacto constante con la divinidad. Al ser hijo de Ra por teogonía, era el intercesor entre el Cielo y la Tierra. Era, pues, esencial que esta parcela de ka divino siguiera siempre en la Tierra, y pasara, tras la muerte del rey, al cuerpo de su sucesor. (...). Es posible que en Egipto, en los tiempos prehistóricos, el nuevo rey estuviera obligado a comerse ritualmente el cerebro y el corazón de su predecesor. Se puede incluso pensar que, como Osiris reinó 28 años, sus sucesores no podían reinar por más tiempo y que efectivamente debían morir después de un periodo igual de reinado, lo que explicaría el ritual de “sed”, ceremonia de magia imitativa, que permitía la supresión de la criminal costumbre ancestral.” *Ibid.*. p. 221.

templos funerarios, violar las pirámides y a los misterios heliopolitanos de la realeza, esotéricos hasta entonces, a ser revelados; esta terrible revuelta religiosa popular, movida, entre otros motores, por la cuestión del destino del alma, “democratizó” el más allá.

Como hemos dicho, sólo el faraón tenía el privilegio, una vez pasado el periplo de las siete puertas y del pesado del alma ante Osiris, de no ingresar en el Amenti subterráneo<sup>352</sup>; el alma del faraón, el aj, ascendería a los cielos para ocupar un lugar en la barca solar junto al dios Ra, padre celestial del faraón. ¿Cómo es posible que la mentalidad de los egipcios, hasta la Dinastía VI aceptara la concepción hermopolitana, con su subterráneo Amenti, y que su faraón fuera el garante de la vida terrestre y la del Más Allá de todos los egipcios, y después ya no aceptará tal condición? La segunda parte de esta cuestión se responderá endespués<sup>353</sup>; la primera, ahora.

Sin duda, los ritos funerarios y mágicos hasta la Dinastía VI se fundamentaban en creencias protodinásticas y ancestrales, como sería la concepción del cielo y otros aspectos, pero, a su vez, tuvieron que sumarse éstas a otras creencias que pasaban por ensalzar la función sagrada e indispensable de la institución real faraónica. El Imperio Antiguo es el tiempo de las Dinastías menfitas, el tiempo del despotismo sagrado faraónico; y durante todo su proceso de evolución hasta su desaparición, Egipto alcanzó su más alta cota de civilización. Un mundo estable e inmutable que se extendió por unos 350 años, esto es desde la III Dinastía hasta la V; tiempos en el que el faraón era el “funcionario” divino por antonomasia. Mientras el reino de esta Dinastías fuera, más o menos, abundante, que lo fue durante ese tiempo, parece, que no hubo necesidad de poner en duda la mística

---

<sup>352</sup> “Sin embargo, no es seguro que el corazón del faraón debiera ser pesado, pues el rey, hijo del dios Sol, era, moralmente, la perfección personificada.” *Ibid.* p. 223.

<sup>353</sup> Cfr. *infra* nota 355.



hermopolitana. El tiempo de las grandes pirámides fue el del Imperio Antiguo, pero éstas no sólo tuvieron su vertiente religiosa-esotérica-metafísica, también fueron señal del poder y sometimiento del faraón y las castas más altas sobre el resto de la población. No es de extrañar que cuando el Imperio Antiguo entró en colapso, la institución real y su religión, sus templos, sus recintos funerarios fueran atacados. Pero mientras esto no acaeció, el faraón era el señor único del destino terrestre de la vida, por el poder político, de sus súbditos, como era también el señor de su destino de ultratumba, por su poder divino.

Para entender cómo era la función psicológica y escatológica del faraón en el Imperio Antiguo, es menester analizar la mística heliopolitana y los ritos isíacos que ésta prescribía exclusivamente para el rey. Los fines de los rituales isíacos perseguían, a la muerte del faraón, mantener el ka divino unido a la tierra (recordemos que en esa época del Imperio Antiguo el ka era patrimonio real, y era el faraón el que procuraba el ka al resto de mortales<sup>354</sup>), de tal manera que el ka divino, depositado antaño en el faraón muerto, deber pasar al nuevo faraón; por otra parte, mantener mágicamente el cuerpo del faraón muerto con vida, de tal manera que su aj, ahora en la barca solar de Ra en los cielos, pudiera unirse al ba del faraón en su cuerpo momificado. A este tenor, los ritos isíacos (de los cuales no estamos informados del todo), tras la muerte del faraón, pasaban por realizar el asesinato simbólico del nuevo faraón, como iniciación suprema del nuevo faraón, en aras de la transfiguración del faraón difunto con el recién coronado. Cuando el traspaso del ka era finalizado se procedía a la momificación del cuerpo del faraón difunto, para hacerlo imperecedero. A este fin, también se realizaban estatuas del faraón, generalmente, en diorita o basalto, pues, el cuerpo momificado era susceptible de

---

<sup>354</sup> Cfr. *supra* nota 341.

ser destruido; mediante las ceremonias mágicas de apertura de ojos y de boca, tanto la momia como las estatuas cobraban vida mágica. La estatua era colocada en una cámara especial, denominada: “*serbad*”. Además, otra estatua era del faraón, también sometida a los anteriores rituales mágicos, era vestida con el sudario de Osiris, y colocada en los templos funerarios adosados a las pirámides. Cada mañana, el nuevo faraón, o en su defecto el gran sacerdote, debía asistir ante esta estatua y realizar las ceremonias de apertura de boca y ojos y pronunciar el denominado nombre divino secreto número 73, otro asunto isíaco<sup>355</sup>. Así, una vez con vida mágica la momia real y sus dobles pétreos, éstos serán los receptores del aj del faraón muerto. Una vez que el ka y el aj estaban unidos en la tierra, el ba del faraón podía ascender al cielo, no sin antes, de acuerdo con la teología común hermopolitana<sup>356</sup>, pasar por el tribunal de Osiris.

Ahora bien, ¿cómo se conseguía hacer descender el ba del faraón a la región de las “imperecederas”? Cómo se vencía la insoportable atracción de lo terrestre<sup>357</sup>.

Señala Pochan: “*¿Cómo se realizaba la prodigiosa escalada por el espacio,*

---

<sup>355</sup> “Saber el nombre del ka de un dios le convierte a uno en dueño de éste. A tal respecto, la leyenda de la cobra de Isis es mucho más interesante que la de la serpiente del Génesis. Isis, queriendo dominar a Ra y ser inmortal, pretende llegar a conocer el nombre secreto del dios. Moldea una serpiente de arcilla, que anima por la acción de los rayos solares y de los encantamientos mágicos. Por orden de Isis, la cobra muerde al dios Ra durante su carrera diaria. El mordisco provoca un sufrimiento atroz, y Ra convoca al consejo de los dioses y suplica a Isis, la gran maga, que le proporcione alivio. “Dime tu nombre, padre divino, le responde Isis, ¡pues vive el ser al que se encanta por su nombre.” Ra quiere eludir la pregunta, cuyo peligro comprende... Por fin, vencido por el dolor, Ra lo pronuncia, después de haber dado sucesivamente sus setenta y dos nombres, conocidos por los humanos. “Me dejo persuadir por Isis; mi nombre pasará de mi cuerpo al suyo. (En el texto jeroglífico, este nombre está representado por un corazón: *Ib.*) Y cuando llegó el momento en que el “corazón salió”, Isis dijo a su hijo Horus que comprobara el nombre del dios. Así, entregó Ra, con su corazón su verdadero nombre; (...) el secreto de su poder. (...) la iniciación isíaca suprema (...) no tenía otro objeto que la transmisión de ese nombre, que constituía “la Palabra”. Pochan, A. (1971) *El enigma de la Gran Pirámide. La mística Egipcia*. p. 228. Traducción de Aurora Rodríguez. Plaza & Janes. Barcelona, 1973.

<sup>356</sup> Cfr. *supra* nota 342.

<sup>357</sup> Sobre el sentido de liviandad del alma para los egipcios, dice Plutarco: “Lo que desean es que la envoltura de sus almas sea un cuerpo ligero y esbelto, para que el principio divino en ellos existente no sea vea comprimido ni ahogado debido a la preponderancia y pesadez del elemento perecedero.”. Plutarco, *Los misterios de Isis y Osiris*. 5. p.8. Traducción de Mario Maunier. Glosa. Barcelona, 1976. Cuánto de similar hay en esta concepción egipcia sobre la liviandad del alma y sobre la atracción de lo terrestre y algunas ideas psicológicas de Platón en el *Fedro*; Cfr. Platón, *Fedro*, 246d; 248c.

*sustrayendo el alma a la implacable atracción terrestre? Aunque su peso no sobrepasara el de la “pluma de la Verdad”, el alma, como la luz, tenía algo de materia que, por débil que fuera, constituía un obstáculo infranqueable para su ascensión. (...) era necesario proporcionar al alma la energía suficiente para vencer al mismo tiempo el soplo solar (presión de radiación) y la atracción terrestre.”<sup>358</sup>. Ésa era la función de las pirámides, cuyo gálibo sagrado y exacto<sup>359</sup> era la sección mágica del triángulo sagrado egipcio<sup>360</sup>, (el triángulo isíaco), cuyos lados proporcionales eran: 3, 4 y 5, que representaban, a su vez, a la tríada hermopolitana. Osiris, Isis y Horus, respectivamente; dice Pochan: “Gracias a este gálibo piramidal divino, la tríada hermopolitana quedaba directamente asociada al éxito del prodigioso milagro. (...) la construcción piramidal (...) materializa el misticismo de un pueblo convencido de que su futuro destino estaba ligado al éxito del milagroso prodigio de la subida al cielo del alma real.”<sup>361</sup>.*

Adelantándonos al espacio que dedicamos al Triángulo sagrado egipcio, así como a nuestro análisis sobre el texto de Plutarco dedicado, a Isis y Osiris citaremos al sacerdote de Apolo a tenor de unas palabras suyas sobre el Triángulo isíaco, (también conocido, con posterioridad a los egipcios, como: “triángulo pitagórico”; “triángulo de Plutarco”; “triángulo diofántico”), dice éste: “*Parece probable que los egipcios considerasen el triángulo rectángulo como el más bello de los triángulos, y que compararon a esta figura la naturaleza del universo.(...) En el triángulo rectángulo, en efecto, el número tres representa uno de los lados*

---

<sup>358</sup> Pochan, A. (1971) *El enigma de la Gran Pirámide. La mística Egipcia* p. 223. Traducción de Aurora Rodríguez. Plaza & Janes. Barcelona, 1973.

<sup>359</sup> La Pirámide de Keops, aquel faraón hereje y transformador, es la única que no sigue ese gálibo sagrado piramidal; esta fue otras de las causas por las que los sacerdotes estaban en contra del faraón Jufu; su pirámide no era isíaca. Como en breve estudiaremos.

<sup>360</sup> Cfr. *infra*. Estudio I, sección II: Egipto. II.III.II.IV. El Triángulo de oro de Isis. El Triángulo sagrado. pp. 952-961.

<sup>361</sup> Pochan, A. (1971) *El enigma de la Gran Pirámide. La mística Egipcia* p. 224. Traducción de Aurora Rodríguez. Plaza & Janes. Barcelona, 1973.

*del ángulo recto; el cuatro, la base; el cinco, la hipotenusa, y el cuadrado de ésta es igual a la suma de los cuadrados de los lados que contienen el ángulo recto. Precisa, pues, representarse el lado del ángulo recto como figuración del macho, la base del triángulo como figuración de la hembra, y la hipotenusa como el producto de ambos. De la misma manera debemos considerar a Osiris como primer principio, a Isis como la substancia que recibe sus influencias, y a Horus como efecto resultante de lo uno y lo otro. En efecto, el número tres es el primer número impar y perfecto; cuatro, el cuadrado de dos, primer número par, y cinco, compuesto de dos y tres, tiene al mismo tiempo de su padre y de su madre. De la palabra “pente”, cinco, se dice deriva la palabra “panta”, universo, (...). Además, cinco elevado al cuadrado da un número igual al de las letras del alfabeto egipcio, y al de los años que vivió el buey Apis.”<sup>362</sup>.*

Después de lo dicho, y de lo no dicho, al respecto, si hay algo, sencillo y claro, que se puede decir sobre la mística egipcia es que ésta, en todas sus múltiples y variadas facetas, sin duda, se fundamenta en la creencia irrenunciable en la inmortalidad del alma (un alma dividida en distintos elementos).

### **II.II.VI.III. El mito de Isis y Osiris.**

#### **II.II.VI.III.I. Asar/Usir/Osiris.**

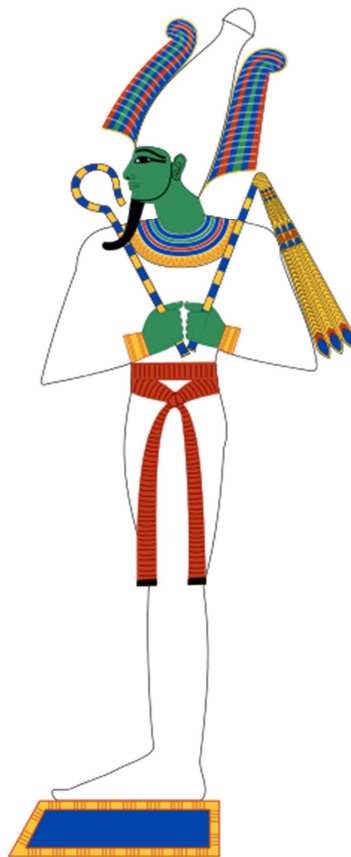
*“Hombre envuelto en un sudario del que sólo salen las manos que sujetan los cetros de poder (el trillo y el cayado). Sobre la cabeza lleva una corona troncocónica franqueada por dos plumas de cuya base salen dos cuernos de carnero retorcidos (corona Atef). Tiene la piel pintada de verde o negro como símbolo de renacimiento. El aspecto animal de Osiris es poco frecuente, no obstante, puede aparecer bajo la forma de un gran pez. Tiene por objeto sagrado,*

---

<sup>362</sup> Plutarco, *Los misterios de Isis y Osiris*. 56. pp.42-43. Traducción de Mario Maunier. Glosa. Barcelona, 1976.

el “Pilar Dyed” y el estandarte cónico que se representa en el templo de Abidos, donde algunos textos mencionan que se guardaba la cabeza del dios. Este dios posee múltiples identificaciones. Asociado a Orión [nuestra estrella Betelgeuse]. (...) Osiris fue hijo de Geb y de Nut. Hermano y esposo de Isis. Hermano de Neftis y Set. Relacionado con el brezo y el sauce.”<sup>363</sup>. Esta es parte de la descripción que hace la egiptóloga Elisa Castel del rey de los muertos, el rey del Allende, la “Duat”. Hay algo en esta descripción iconográfica del dios Asur, Osiris para los helenos, harto significativa, a saber, el dios es representado por un hombre muerto y amortajado. En un momento remoto de la religión egipcia este dios era un dios ctónico. Se le asoció al dios Ra, aun siendo deidades del todo distintas.

**Figura 12**<sup>364</sup>:



<sup>363</sup> Castel, E. (1995) *Diccionario de mitología Egipcia*. **Osiris**. p. 239. Aldebarán. Madrid, 1995.

<sup>364</sup> **Figura 12**: Representación de Osiris según pinturas de tumbas del Imperio Nuevo. Autor: Jeff Dahl. Licencia. Creative Commons.

Desde la Dinastía V, 2500-2350 a. C., bajo el mandato del faraón Dyedkara Isefi, 2380-2342 a.C., el faraón al morir alcanza la mortalidad, se convierten en aj, como le acaeció a Osiris que desde ese momento tiene su iconografía del todo completada. Es muy importante tener en cuenta, como ya hemos mencionado, que en este momento de la historia egipcia sólo el faraón, y nadie más que él (y de su familia que era susceptible de ser ayudada por el faraón a alcanzar la eternidad), podía a llegar a ser inmortal como aj junto a las estrellas imperecederas. ¿Cómo es posible que se diera, entonces, con el paso del tiempo (en concreto, en el Primer Periodo Intermedio, 2190-2152 a. C.), una “democratización” de unos ritos funerarios y creencias escatológicas que eran sólo prerrogativas del faraón? Sin duda, esto es fruto del colapso del Imperio Antiguo<sup>365</sup>; una crisis, por la que desaparecieron los órganos rectores de la administración centralizada, que acabó con la Dinastías menfitas. La causa de ello es que durante el Primer Período Intermedio la realeza desapareció y la ligazón psicológica y escatológica que unía a la sociedad egipcia, en el Imperio Antiguo (tiempo del despotismo sagrado), con su faraón quedó quebrantada. Y es en este período de crisis teológica y política<sup>366</sup> que

---

<sup>365</sup> “La decadencia del Imperio Antiguo durante la Dinastía VI ha podido ser estudiada en dos frentes: en la provincias del Alto Egipto y en la corte. En las provincias del Alto Egipto es donde el proceso de decadencia del Estado es más grave, y se caracteriza en términos generales por la aceleración de la tendencia a la heredabilidad del cargo de nomarca, tendencia iniciada durante la Dinastía V. (...). En el caso concreto de los nomarcas, la nueva situación implicaba que su poder ya no era por delegación del Estado sino propio. En la corte se desencadenó el proceso de destrucción de la administración central, que también había dejado ser protegida por el escalafón funcional, al ser vulnerado éste por el privilegio hereditario a la hora de ocupar altos cargos, acaparados por la oligarquía menfita convertida ella también en aristocracia cortesana.(...) Por otro lado, contribuyó a agravar la situación la nefasta política matrimonial de los faraones, que para asegurarse el apoyo de las poderosas familias aristocráticas del momento no vacilaron en aliarse matrimonialmente con ellas. (...) Ello provocó en definitiva la progresiva desdivinización del rey a los ojos de estos mismo súbditos, que fatalmente habían de pasar a considerarle simplemente como un *primus inter pares*. (...) Como es lógico suponer, la situación de las clases menos favorecidas de la sociedad, las únicas que seguían ligadas por sus obligaciones al Estado, tanto fiscales como en prestaciones personales, empeoró rápidamente.”. Padró, J. (1996) *Historia del Egipto Faraónico*. 8. *El final del Imperio Antiguo y el Primer Periodo Intermedio*. p.151. Alianza. Madrid, 2006.

<sup>366</sup> “(...) el despotismo sagrado no debía sobrevivir a la Dinastía VI... 1500 años después de Menes se produjo una revolución, social y religiosa al mismo tiempo, que hundió a Egipto en el desastre y la desolación. Las tumbas piramidales de los reyes fueron profanadas y saqueadas, se divulgaron los ritos isíacos, y rompieron y lanzaron las estatuas de los reyes. ¡Porque el pueblo se cansó de ser

la figura del dios Osiris cobrará crucial importancia. Señala Frankfort: *“La antigua figura de Osiris, de todos modos, permanecía intacta en el tumulto del estado. Establecida por siempre en el Más Allá, se convirtió en el rey de los muertos; (...) La nueva perspectiva, que hizo que, para la guía y apoyo en el más allá de la tumba, los hombres dejaran de reflejarse en su monarca vivo y lo hicieran en Osiris, epítome de los antiguos gobernantes, ofrecía unas posibilidades sin precedentes, puesto que la condición regia de Osiris no le separaba de los hombres normales tanto como el faraón en vida.”* Será a partir de ese momento que los emblemas, los textos sagrados y los rituales funerarios de carácter mágico, asociados a Isis, se “democratizarán”, de tal manera que el común de los egipcios disfrutará de los mismos privilegios en el Allende que su faraón.

Además, debemos volver destacar que todos los rituales isíacos y los secretos del Allende que disfrutaba exclusivamente el faraón eran del todo esotéricos durante el Imperio Antiguo, lo cual explicaría, como podemos hallar en los ritos funerarios y en las creencias escatológicas egipcias posteriores, elementos como un ba que debe volver a la tumba, de clara tradición popular y mucho menos elevada, en comparación con el aj, y su singular destino estelar y eterno. Incluso, la gente común intentará tener su propia tumba en forma piramidal; señala al respecto el matemático, físico y egiptólogo André Pochan: *“El pueblo quiso, como faraón, poder alcanzar la vida celestial en el firmamento azul y aspirar al “viaje de millones de años” a través de las estrellas. Los ritos heliopolitanos se democratizaron, y todos pudieron construirse una tumba piramidal, por modesta*

---

*solamente un paria y de no poder aspirar más que a una miserable supervivencia en el tenebroso Amenti, contemplando las carnes verdosas del dios de los Muertos, mientras el alma real resurgía a la luz”.* Pochan, A. (1971) *El enigma de la Gran Pirámide. La mística heliopolitana.* p. 225. Traducción de Aurora Rodríguez. Plaza & Janes. Barcelona, 1973.

*que fuera: su propia “piedra cúbica puntiaguda”*”<sup>367</sup>. Éste es un hecho sin precedentes, en la historia de las religiones, pensamos; en el Papiro de Leiden, también conocido como Papiro de Ipuur, escrito, posiblemente, en el Primer Período Intermedio, leemos las siguientes palabras: “(...) *Se han sacado las escrituras de la sublime sala de justicia, los lugares secretos divulgados... las fórmulas mágicas son conocidas por todos y resultan ineficaces, porque los hombres las conservan en la memoria... El pobre alcanza el estado de la divina Enéada. Esta regla de la sala de los treinta jueces ha sido divulgada... Lo que escondía la pirámide está ahora vacío... El secreto del país de límites desconocidos ha sido divulgado... Han sacado a la serpiente de su escondrijo; el secreto del Alto y Bajo Egipto ha sido divulgado... Ahora ya no se navega hacia Biblos*”<sup>368</sup>.

Osiris, junto a su esposa Isis, protagonizan uno de los mitos egipcios más importante, sino el que más, que tiene, aparentemente, trazas más humanas que divinas. Esta historia mítica está recogida en los Textos de las Pirámides, y, además, explicada por Plutarco en una obra dedicada a estos dioses y sus misterios; de ella en breve trataremos.

#### **II.II.VI.III.II. Isis/Ast.**

*“Es una de las diosas más importantes del panteón egipcio, tanto es así que traspasó sus propias fronteras y se veneró en el mundo romano. Representa el asiento, el trono y personifica a la magia, la fidelidad conyugal y a la gran madre. En origen pudo ser una diosa-madre que más tarde se convirtió en una deidad del cielo con marcados aspectos de fertilidad y maternidad. Finalmente, Isis se asoció*

---

<sup>367</sup> Pochan, A. (1971) *El enigma de la Gran Pirámide. La mística heliopolitana*. pp. 225-226. Traducción de Aurora Rodríguez. Plaza & Janes. Barcelona, 1973.

<sup>368</sup> *Ibid.* p. 226 y nota 1.



con el trono de Egipto y por lo tanto con Osiris. (...)”<sup>369</sup>. Son significativos, algunos de los epítetos que recibe esta diosa, adjetivos que denotan la trascendencia de esta diosa para el mundo egipcio, a saber: “Gran diosa Madre” (se la llegó a considerar en Tebas como una divinidad demiúrgica<sup>370</sup>); “Diosa de la maternidad y el nacimiento”; “Señora del Cielo, de la Tierra y del Inframundo”; “Señora de las pirámides”; “Reina de los dioses”; “Fuerza fecundadora de la naturaleza”; “Señora del año nuevo”, etc. Por otra parte, si a Osiris se le adjudicaba como su hogar estelar la estrella Orión, a la diosa Isis se le relacionaba con la estrella Sothis<sup>371</sup>, “Brillante de año nuevo”; la estrella Sirio. La estrella que tantas veces el Sócrates platónico usa como interjección; “El perro”. El epíteto “Señora de las Pirámides” nos indica cierta información que relaciona tales cenotafios con la diosas Isis, y es que en las pirámides (cuyas medidas sagradas eran la del triángulo isíaco), especialmente en el Imperio Antiguo, los ritos funerarios eran ritos isíacos, y éstos, como se ha señalado anteriormente, están relacionados con el Allende, y en concreto con la inmortalidad (íbamos a escribir “del alma”, pero a tenor de lo estudiado, dicho término para la mentalidad religiosa egipcia queda paupérrimo de sentido).

---

<sup>369</sup> Castel, E. (1995) *Diccionario de mitología Egipcia*. **Isis**. p. 159. Aldebarán. Madrid, 1995.

<sup>370</sup> “En la ciudad de Tebas se llegó a considerar a Isis una diosa primordial. Los teólogos elaboran la idea de que el resto del panteón no es más que una emanación de la propia diosa, otorgándole un aspecto de demiurgo.”. *Ibid.* p. 160.

<sup>371</sup> “Dentro del mundo de los cuerpos celestes, sólo algunos de los más importantes se han presentado al egipcio como personajes divinos. Aparte del sol y de la luna, también las diosas Sotis, es decir, sirio, la estrella más brillante, alcanzó importancia en el culto como portadora de la inundación del Nilo. Fue adorada desde época protohistórica bajo la forma de una vaca, pero ya muy temprano fue concebida como manifestación de Isis, de la misma forma que en Orión (en egipcio “S’h”) se veía a Osiris. Los planetas se revelan a través de sus nombres como manifestaciones de Horus (excepto Venus y Mercurio) pero sólo aparecen como personajes divinos en representaciones astronómicas. Ni siquiera al astro del amanecer y del anochecer se le tributa veneración en el culto; tampoco a la estrella polar (durante el Reino Antiguo temprano a Draconis), aunque tiene gran importancia como polo fijo del cielo y constituye la meta para la ascensión del rey del cielo.”. Hornung, E. (1993) *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. 3. Nombres y combinaciones de Dioses. p.79. Traducción de Julia García Lenberg. Trotta. Madrid, 1999.

## II.II.VI.III.II. Plutarco y la religión egipcia; *Sobre Isis y Osiris*. Una exégesis griega.

Mucho de lo que sabemos de la religión egipcia se lo debemos a un heleno; un sacerdote de Apolo: Plutarco. No era el de Queronea un sacerdote más en Delfos; era el mayor entre los sacerdotes del dios délfico, el encargado de interpretar los mensajes de la Pitia. Su figura, además, es la de uno de los más grandes representantes de la segunda sofística, al final del helenismo; Plutarco era un platónico, al que nuestra tradición de estudio sitúa en el denominado platonismo medio. De él nos llegan sus *Vidas Paralelas*, sus *Cuestiones* y su *Moralia*, uno de los tratados (dividido en 80 párrafos) que conforman esta última obra es el *Sobre Isis y Osiris*, posiblemente, el texto antiguo más explicativo sobre el mito y culto de Osiris e Isis. Los egiptólogos<sup>372</sup> aceptan de buen grado y tienen en buena estima este opúsculo que vamos a comentar, el cual es una clave importante para descifrar la religión egipcia; eso sí, se considera que lo que nos explica el sacerdote de Apolo debe ser entendido como una exégesis griega (apolíneo-platónica<sup>373</sup>), debemos

---

<sup>372</sup> “Esta exégesis, aunque fuera originaria de Grecia, se apoyaba en datos puramente egipcios. Todos los egiptólogos están de acuerdo con este punto. Para comprobar la estimación que sienten por este tratado, cuán grande es la ayuda que les aporta, nada mejor pudiéramos hacer que citar la opinión de uno de los más notables y eminentes egiptólogos franceses. “Los escribas, dice Eugenio Lefébure, se dirigían a los egipcios, no a los egiptólogos, de manera que no han hecho más que esbozar superficialmente las leyendas antiguas cuyo cuadro han dejado incompleto para que nosotros lo reconstituyamos, sin exponerlas, sino suponiéndolas. Por fortuna, la antigüedad griega fue iniciada en estos Misterios de modo más completo a medida que el tiempo transcurría, y Diodoro, Heródoto, y, sobre todo Plutarco, nos ofrecen un rico tesoro en cuanto a referencias e informes que no se ha agotado todavía. Para explicar a sus compatriotas de manera clara las creencias y costumbres religiosas de Egipto, han tenido que procurar a los hechos que relatan el enlace y lugar adecuado; al sacarlos a la luz que acompaña a una narración sucesiva, procuran sentido general a las mil indicaciones diseminadas en los manuscritos y papiros, a pesar de las frecuentes inexactitudes de detalle. Sin el precioso recurso que aportan a la ciencia, nos sería casi tan difícil hallara la clave de los acontecimientos mitológicos del ciclo osiriano, como reconstruir la historia de Cristo sirviéndose únicamente de las prosas e himnos contenidos en los misales.” Plutarco, *Los misterios de Isis y Osiris*. Prolegómenos. p. 4. Traducción de Mario Meunier. Glosa. Barcelona, 1976.

<sup>373</sup> “Ahora bien, para legitimar su exégesis griega de la religión egipcia, no tenía más que apelar a las tradiciones sagradas recordando lo que el *Timeo* y la *República* parece deben al pensamiento místico de Egipto. Efectivamente dejando a un lado algunos rasgos evidentes de neopitagorismo, todo es platónico en la exégesis que nos legó Plutarco del mito de Isis y Osiris. Para él, lo mismo que para Platón, en virtud de análogas leyes que cuadran en todos los planos y conciertan con

puntualizar) del relato y de la religión misteriosa egipcia, que en ocasiones resulta poco exacta en los pormenores, pero, a su vez, basada en un alto conocimiento de los misterios y credos egipcios. Ello no es negativo, pues, en la visión helena vemos como el misterio y la reserva egipcia son apartados por una explicación abierta sobre cuestiones isiacas y religiosas/filosóficas que proceden de la Tierra de Kem (a veces, éstas son relacionadas por Plutarco con la filosofía de Platón). Esto significa que Plutarco, platónico y ecléctico<sup>374</sup>, era un iniciado en los misterios egipcios que comentamos, y que su testimonio es, con mucho, de fiar. Sabemos que Plutarco estuvo en Egipto<sup>375</sup> en concreto en Alejandría, además, era conocedor de la obra de Manetón, el sacerdote de Ra que bajo el reinado del primero de los Ptolomeos, siglo III a. C. escribió *Aegyptiaca*, y la del logógrafo del siglo V a. C. Helénico de Mitilene; como la obra de Heródoto, al cual critica en otro opúsculo, o, la de Hecateo de Abdera; así como otros muchos autores<sup>376</sup>. Sin embargo, este dechado

---

*todos los aspectos del mundo organizado, “el mito es real y simbólico al mismo tiempo: real en cuanto puede aplicarse al sol, a la luna, a la vegetación, al Nilo; simbólico, puesto que nos revela, en todos los grados del movimiento de la vida, el poder divino en acción, la inteligencia actuante y la Providencia al servicio del orden. Por su parte, Plutarco, dicen A. y M. Croiset: “halla en el mito de Isis la concepción dualística de Platón, en la que Dios se opone a la materia”.* Ibid. pp. 3-4.

<sup>374</sup> “Quizá sólo haya dos puntos en los que la crítica plutarquiiana está de acuerdo respecto a sus ideas filosóficas: un declarado y consistente platonismo, aunque no de acuerdo en todos los aspectos con la ortodoxia de la escuela, (...), y su eclecticismo. Posiblemente su eclecticismo filosófico lo inclinó hacia la tolerancia y su creencia en una aproximación racional a la mitología (...) le ayudó a tratar los mitos de otros pueblos en el mismo espíritu que los de los griegos, (...)” Plutarco, *Moralia VI. Introducción. I. El mito y el culto de Isis y Osiris. 4. Visión de la religión egipcia por un filósofo griego: las ideas religiosas y filosóficas de Plutarco.* p. 25. Introducción, traducción y notas por Francisca Pordomingo Pardo. Gredos. Madrid, 1995.

<sup>375</sup> Cfr. Plutarco, *Symposiaca*, V, 5,1.

<sup>376</sup> “La información sobre Egipto, tanto del “De Iside” como en otros pasajes de sus *Moralia* es obtenida ante todo por Plutarco en los libros, sobre todo los de los historiadores, filósofos, rétores, *periégetas* y *paradoxógrafos* de época helenística que trataban sobre aquél. No siempre es fácil señalar éstos, pues Plutarco en muchos casos se refiere a: *hoi Aigyotioi*, hoy mén, *polloi dé*, hoy hierís, tines, etc. Menciona diecinueve autores y cinco obras anónimas: Alexarco, Anticlides, Arquémaco de Eubea, Ariságoras, Aristón, Castor, Dinón, Eudoxo de Cnido, Evémero, Hecateo de Abdera, Helánico, Heráclides Póntico, Hermeo, Manetón, Mnaseas, Filarco, Sócrates, Teopompo, Jenófanes; anónimos: *Escritos Frigios, Aniversarios de Horus, Libros Herméticos, Genealogías de los reyes, Himnos a Osiris.* (...) Entre los autores citados, algunos parece que no han hablado más que accesoriamente sobre Egipto a propósito de estudios generales de historia o mitología; los otros, al contrario, han dejado obras especialmente consagradas a la historia o a la religión egipcia. De estos últimos, tres han de destacarse: Eudoxo, Hecateo de Abdera y Manetón.” Plutarco, *Moralia VI. Introducción. I. El mito y el culto de Isis y Osiris. 4. Fuentes. Visita a Egipto.*

de erudición, así como ciertos signos en la obrita que tratamos, parecen apuntar que fue escrita al final de la vida del sacerdote de Apolo; señala al respecto Francisca Pordomingo: *“Conclusiones de distinto signo caracterizan también el De Iside como una obra tardía de Plutarco. Evolución del monismo al dualismo y de “un racionalismo radical a formas de misticismo y sincretismo que fueron ocasionalmente supersticiosas”; síntesis de la religión griega y egipcia en una religión universal, con el intento de solucionar el problema que la pesadilla de Platón; el problema del mal.”*<sup>377</sup>.

El tratado de Plutarco, en lo que a su estructura se refiere, no es del todo coherente; sin caer en la incoherencia, sin embargo, está repleto de reiteraciones, repeticiones, alguna que otra contradicción a la hora de plasmar ciertos temas religiosos-filosóficos, cierta carencia de una esencia estructuradora mínima de la obra, y adolece de desorden expositivo, mas, sí que hay, al menos, un doble trazado temático, tenue, pero presente: la religión entre los egipcios, y el mito osírico. A pesar de sus imperfecciones, el tratado de Plutarco que vamos a estudiar es importantísimo, y lo es en dos vertientes, mientras que por un lado nos hallamos ante una exégesis helena (presumiblemente, hecha por un iniciado) de la enigmática y misteriosa espiritualidad egipcia, por otro, podemos ver como se relaciona (relacionada por un platónico) esta misma teología egipcia con la filosofía helena, en concreto con la de Platón. Los párrafos, o capítulos, que van del primero al undécimo son la introducción de la obra; en los dos primeros capítulos Plutarco hace un encomio de la diosa Isis, y, del tercer capítulo al undécimo se alaba la religión egipcia, la cual es entendida y referida como: sabiduría. Los capítulos que comienzan en el duodécimo y se extienden hasta el vigésimo primero son el marco

---

*El uso de la lengua egipcia.* p. 38. Introducción, traducción y notas por Francisca Pordomingo Pardo. Gredos. Madrid, 1995. . 38.

<sup>377</sup> *Ibíd.* p. 46.

de la exposición de Plutarco del mito de Osiris; en esta parte del tratado tenemos el testimonio antiguo más completo sobre el mito de Osiris; esta sección puede ser subdivida, a su vez, en ocho partes: 1. Los nacimientos divinos en los días epagómenos (12, 355D-356A). 2. El reinado de Osiris en la tierra y su acción civilizadora (12, 356A-B), 3. La occisión de Osiris a manos de Seth (13, 356B-D). 4. El duelo de Isis y la primera búsqueda del cadáver de Osiris (14, 356D-F). 5. El hallazgo de Osiris en la ciudad de Biblos (15-16, 357A-D). 6. Retorno de Biblos y nacimiento de Horus (16-17, 357D). 7. El desmembramiento e inhumación de Osiris (18, 357F-358B). 8. La venganza de Horus sobre Seth y el juicio a éste (19, 358B-E). Del capítulo vigésimo segundo al septuagésimo hallamos la exégesis filosófico-teológica del mito en cuestión. Así, una vez acabado éstos, los capítulos que van del septuagésimo primero al septuagésimo sexto, a forma de *excursus*, tratan sobre el culto a los animales. En el capítulo septuagésimo octavo se da la interpretación platónica de Plutarco al culto de Osiris e Isis. Del capítulo septuagésimo noveno al octogésimo, sección que es otro *excursus*, se aborda la cuestión de las fumigaciones rituales mediante ciertas hierbas aromáticas, poniendo especial énfasis en la planta “*kyphi*”. Los últimos capítulos, a forma de apéndice, abordan la cuestión cultural de ciertas ofrendas. La conclusión del tratado, para los gustos y las formas literarias de nuestro tiempo, bien pudiera haber sido el capítulo septuagésimo octavo.

El tratado está dedicado a una tal Clea, aparentemente a manera epistolar, y ésta es presentada como la jefa de las Tíades en Delfos, esto es, la máxima responsable del culto a Dionisio en Delfos, y consagrada a los ritos de Osiris; dice Plutarco: “*Que Osiris es idéntico a Dionisio ¿quién más adecuadamente que tú, Clea, puede saberlo, cuando eres la jefa de las Tíades de Defos y has sido*

*consagrada por tu padre y por tu madre en los ritos sagrados de Osiris?*”<sup>378</sup>. No es nada sencillo definir la forma literaria del opúsculo de Plutarco dedicado a la religión egipcia, si bien la forma es similar a la de una carta, hay quien ve en aquél la forma de un semi diálogo, o monólogo, cuyo forma esencial sería el del *hieròs lógos*. Señala, al respecto del esquivo género literario del *De Iside*, la filóloga Francisca Pordomingo: “(...) los pocos estudiosos que pretenden dar una respuesta se inclinan por una clasificación menos comprometida (...) adscribiéndolo al “género diatribico”. (...) “diatriba” es un término útil (...) para describir una lección o discurso sobre un tema moral, marcado por una mezcla de seriedad con humor y una cierta vivacidad e inmediatez en el lenguaje (...) (carácter muy concreto y familiar de las imágenes) y (...) (importancia concedida (...) al ascetismo egipcio)”<sup>379</sup>.

La cuestión principal sea, tal vez, saber cómo valorar la exégesis de Plutarco sobre el mito osírico. La leyenda de Osiris, aun con múltiples referencias en distintos textos e inscripciones egipcias, era conocida por los sacerdotes egipcios pero sólo revelada parcialmente, ninguno de los textos egipcios narraban el mito en todos sus detalles; por tanto, es muy posible que la verdadera forma de transmisión del mito fuera oral<sup>380</sup>. Así, el mito que nos narra Plutarco bien pudiera tener no sólo los fundamentos más antiguos del mismo, sino, además, varios añadidos y reformaciones debidas tanto a la acción de los propios egipcios como a la de los

---

<sup>378</sup> Plutarco, *Moralia* VI. *Isis y Osiris*, 35, 364D. p. 20. Introducción, traducción y notas por Francisca Pordomingo Pardo. Gredos. Madrid, 1995.

<sup>379</sup> *Ibid.* pp. 43-44.

<sup>380</sup> “Aunque Plutarco invoca a menudo a la evidencia de los propios egipcios -“los sacerdotes dicen” (21, 359C), “la mayor parte de los sacerdotes dicen” (29,362C), “los más sabios de los sacerdotes no solamente llaman al Nilo Osiris...” (33, 364A), “los egipcios cuentan en sus mitos” (42, 367E)- es improbable que se trate de testimonios directos (dos de los verbos, “historoûsi”, y, “mythologoûsi”, tienen un sabor literario), sino que partiría de fuentes escritas que habían recogido testimonios orales.”*Ibid.* p. 41.

griegos<sup>381</sup>. El filósofo francés Jean Hani considera que Plutarco nos está transmitiendo el mito de Osiris tal y como se conservó hasta el primer siglo de nuestra época; éste contaba con elementos antiquísimos que se remontan al Imperio Antiguo, y, con otros elementos datados en la Época Baja del mundo egipcio, entre el 1085 y el 350 a.C., sin embargo, como señala el helenista galo<sup>382</sup>, es posible que esta versión del mito sea la que conoció el mundo heleno entre el siglo VI y el V a. C. período en el que Egipto se abre al mundo, como hemos visto.

El tiempo en el que vivió Plutarco fue una época de un alto acento místico y de gran eclecticismo. En el sentir de aquella época (nos referimos a las mentes elevadas, caso de Plutarco) se tenía la certeza de que los antiguos mitos religiosos albergaban en su esencia verdades profundísimas, y que el mito, precisamente, era el velo que las cubría, a veces, velos sobre velos. También se intuía que estas verdades no podían ser distintas en cada sitio, por ende, tal vez toda religión, toda iniciación eran una; todos los dioses, tal vez, fueran Uno. Para Plutarco, la filosofía, la verdadera, da explicación racional a los fundamentos del mito, esto es, a la religión, y consigue hacer ello en tanto esa misma filosofía expresa claramente la verdad velada que deriva de la tradición religiosa. Dice Maunier: *“Como teólogo y como filósofo creía, (...), que las más celebres filosofías tomaron de prestado la mejor parte de sus teorías, en cuanto contienen de verdad, de duradero y fecundo, a las tradiciones religiosas de la humanidad. Para él la sabiduría era un sacerdocio de culto universal, y la explicación religiosa del mundo, por el mismo*

---

<sup>381</sup> “Un repaso sobre el mito, los atributos divinos, prácticas culturales, culto a los animales e ideas religiosas podría poner de manifiesto en qué medida el tratado de Plutarco está de acuerdo con lo que se conoce de las fuentes egipcias, respondiendo además a una estratificación temporal, y en qué medida ha incorporado otro material. (...) En cualquier caso, es posible partir de una distinción inicial: mientras que las interpretaciones de Plutarco pueden ser a menudo estoicas, platónicas, gnósticas e incluso persas, en todo caso se esfuerzan por explicar detalles del mito o del culto que reclaman ser considerados como factuales.”. *Ibid.* p. 20.

<sup>382</sup> Cfr. Hani, J. (1976) *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*. pp. 112 y ss. Societe d'Editions Les Belles lettres. París, 1976.

*hecho de haber sido la primera en nacer y por haber satisfecho en el origen de los tiempos la necesidad de conocer y la curiosidad de saber de los hombres del pasado más cercanos a Dios que nosotros, debía ser siempre la explicación más valiosa, más filosófica, en el verdadero sentido de la palabra.*<sup>383</sup>.

Para Plutarco, la inteligencia y la sabiduría son los verdaderos atributos de la divinidad, es por ello que el hombre debe buscar esos atributos en sí mismos, pues éstos son los fundamentos de la felicidad divina. Si el hombre fuera inmortal pero, a su vez, no tuviera la capacidad de conocer la sabiduría divina, entonces, no disfrutaría de una inmortalidad plena, al contrario, su vida sólo sería mera permanencia en el tiempo. El hombre al aspirar a la verdad, aspira a la divinidad. Precisamente, esta inclinación a la verdad divina del conocimiento es la base esencial del culto a Isis (el nombre heleno para la divinidad egipcia Ast). El sacerdote de Apolo señala que tanto el nombre de Isis como el de Tifón (que es el Seth egipcio, el asesino de su propio hermano Osiris), son helenos, y, a la manera de las etimologías que hallamos en el *Crátilo* de Platón, y que son propias en Grecia a los poetas, épicos y trágicos, (etimologías alegóricas<sup>384</sup>) se señala que el nombre de Isis deriva de ciertos tiempos verbales del verbo heleno griego: “εἰδέναι”, que a su vez han sido tomados de otro verbo heleno muy antiguo “ἴσμεν”,

---

<sup>383</sup> Plutarco, *Los misterios de Isis y Osiris. Prolegómenos*. p. 3. Traducción de Mario Meunier. Glosa. Barcelona, 1976.

<sup>384</sup> “(...) la etimología. Plutarco hace uso particularmente abundante, pero aquí tampoco es un innovador sino que se inserta en una tradición que hunde sus raíces en Homero y los trágicos. La etimología alegórica consiste en extraer el sentido oculto de una palabra, considerando que su raíz o raíces vienen de otra, con la que, en realidad, no tiene relación lingüística o semántica, pero que aparece expresar una coincidencia de orden conceptual con ella. Tal método está fundado sobre la creencia de que la homofonía de los nombres, que hoy consideramos fortuita o como resultante de un acercamiento arbitrario, expresa de hecho la identificación profunda de los objetos designados. (...) Este tipo de etimología que se reduce al calambur está fundada sobre el principio de que el juego de palabras expresa una connaturalidad o una explicación de causa o efecto. Los estoicos hicieron de este tipo de etimología un uso desmesurado. Plutarco evoca a Platón, que ha estudiado largamente la etimología en su *Crátilo*.” Plutarco, *Moralia VI. Introducción*. I. *El mito y el culto de Isis y Osiris*. 4. *Visión de la religión egipcia por un filósofo griego: las ideas religiosas y filosóficas de Plutarco*. p. 30. Introducción, traducción y notas por Francisca Pordomingo Pardo. Gredos. Madrid, 1995.



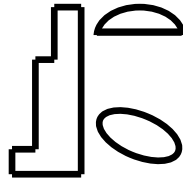
“saber”; por otra parte, Plutarco también hará uso de etimologías lingüísticamente exactas<sup>385</sup>. Los seguidores de Isis deben seguir una moderada forma de vida; absteniéndose del sexo y de las dietas copiosas, de tal manera que los devotos de Isis se alejan de la sensualidad y la destemplanza. La ciencia sagrada de Isis es la “*Ciencia del Ser*”; dice Plutarco sobre Isis y sus devotos: “*Inaccesibles a la molicie, les acostumbra a persistir en las santas prácticas, de una constante devoción, prácticas cuya finalidad es la obtención del conocimiento del Ser primero, soberano, accesible a la inteligencia solamente del Ser que la Diosa Isis nos anima a buscar cerca de ella, puesto que vive y reside en ella. Por otra parte, el nombre que ha recibido el templo de la Diosa Isis indica claramente que encierra el conocimiento y la ciencia del Ser que existe. En efecto, ese templo se llama “Iseión” ( ), es decir, la casa en la que podemos adquirir la ciencia del Ser, (...)*”<sup>386</sup>. Plutarco hace derivar el nombre del templo dedicado a Isis, el Iseum, de la misma raíz verbal helena de la que deriva el nombre de la diosa egipcia. Además, el jeroglífico egipcio que nombra a Isis, a su vez, también sirve para aludir a las palabras: “sede”, “estancia”, “morada”. En el párrafo 56, como veremos después, del tratado de Plutarco que estamos estudiando, se dice que Isis es el “receptáculo” de lo generado.

---

<sup>385</sup> Cfr. Plutarco, *De Iside et Osiride*, 29, 362D.

<sup>386</sup> Plutarco, *Los misterios de Isis y Osiris*. 1. p. 6. Traducción de Mario Meunier. Glosa. Barcelona, 1976.

**Figura 13**<sup>387</sup>:



Señala Plutarco que existían dos tipos esenciales de sacerdotes en Egipto<sup>388</sup>, unos, los denominados “*Hieroforos*”, eran: “(*...*) *los que conocían las doctrinas sagradas relativas a los dioses, guardándolas limpias de toda superstición e indiscreción, llevándolas en sus almas como un cofrecillo sagrado.*”<sup>389</sup>, estos sacerdotes albergaban un conocimiento sapiencial religioso esotérico; sobre los otros, los mentados como: “*Hierostulos*”, dice el sacerdote de Apolo: “*Los últimos, para darnos a entender que las doctrinas referentes a los dioses son en parte obscuras y están rodeadas de sombra, y en partes claras y brillantes, revisten las estatuas con un ropaje sagrado que manifiesta estos diferentes aspectos. (...)*”<sup>390</sup>. Lo que dijimos anteriormente: “*velo sobre velo*”. Estos sacerdotes denotan que el culto religioso egipcio, en su estrato popular, era exotérico, repleto, de “*velos*” simbólicos, con los cuales la fe del hombre común y sus curiosidades y

---

<sup>387</sup> **Figura 13:** Jeroglífico para Isis, que también significa “sede”, o, “morada”. Realización propia.

Dice, sobre Isis, Hornung: “*Escrita con el signo “sede del trono”, esposa-hermana de Osiris y madre de Horus, al que protege de todo peligro en su calidad de diosa versada más que ninguna en la magia. (...)*”. Hornung, E. (1976) *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad. Índice de términos y dioses.* p.255. Traducción de Julia García Lenberg. Trotta. Madrid, 1999.

<sup>388</sup> “*Los “Hieroforos” eran los sacerdotes que llevaban en las pompas de Isis el ciste o cesto en que, según Apuleyo, “Metamorfosis”, lib. XI, “se encerraban los objetos sagrados, y que ocultaba a todas las miradas los misterios ocultos de la sublime religión”. Los “Hierostoles” se cree que, al mismo tiempo, que cuidaban del guardarropa de los Dioses, tenían a su cargo vestir y adornar a las estatuas. (...). “Los atenienses, dice, en efecto, Diodoro Sículo, I, 29, observan en Eleusis los mismo ritos que los egipcios, porque los Eumólpidas derivan de los sacerdotes egipcios, porque los Eumólpidas derivan de los sacerdotes egipcios, y los heraldos de los Pastoforos”. Los pastaforos eran sacerdotes encargados de llevar en las procesiones pequeños naos, en que encerraban las estatuas divinas. Se les confunde con los hieroforos. Cfr. A. Moret. “Hist. Del culto de las divinidades de Alejandría”, pp. 131-155.”. Plutarco, *Los misterios de Isis y Osiris.* Nota 8. p. 63. Traducción de Mario Meunier. Glosa. Barcelona, 1976.*

<sup>389</sup> *Ibíd.* p. 6.

<sup>390</sup> *Ibíd.*

preocupaciones trascendentales (éstas deberían de ser tan numerosas como tiempo libre contará el hombre ordinario para pensar en ellas) quedaban satisfechas. Aun así, el de Queronea dice unas palabras que merecen ser tenidas muy en cuenta, pues la apariencia no muestra la verdadera esencia del devoto de Isis; dice Plutarco: *“Lo que hace al filósofo, (...), no es, en efecto, la costumbre de criar lengua barba, ni la de cubrirse con un manto raído. Tampoco los vestidos de lino ni la costumbre de afeitarse hace a los sacerdotes de Isis. “El verdadero isíaco es aquel que habiendo recibido, por la vía legal de la tradición, todo cuanto se enseña y practica relativo a estas divinidades, lo somete al examen de la razón, y se esfuerza, por medio de la filosofía, en profundizar la verdad”.*”<sup>391</sup>. Los iniciados en los misterios de Isis, deben buscar los principios racionales de la religión y su verdad, como preocupación máxima, incluso, de las cosas, aparentemente, más nimias, en comparación a la trascendencia de lo divino.

Así, si ir afeitado y vestido de lino no hace al sacerdote de Isis: por qué se rapa el pelo y se viste de hilaza el sacerdote isíaco<sup>392</sup>; por qué estos sacerdotes no visten la lana ovejuna y se abstienen de comer la carne de ese animal. En el caso de las vestiduras de lino (tejido usado por los egipcios, por regla general), vamos a escuchar que nos dice Heródoto al respecto: *“Sus vestidos son siempre de lino y siempre recién lavados pues la limpieza les merece un cuidado particular (...) Los sacerdotes, con la mira de que ningún piojo u otra sabandija repugnante se encuentre en ellos al tiempo de sus ejercicios o sus funciones religiosas, se rapan a navaja cada tres días de pies a cabeza. También visten de lino, y calzan zapatos de*

---

<sup>391</sup> *Ibid.* 3. p. 7.

<sup>392</sup> A Isis se le llamará la *“Linostole”*, “reina de los vestidos de lino”, en un Himno órfico. Para himnos a Isis, compuesto en griego y latín, Cfr. Muñiz Grijalbo, E. (2006) *Himnos a Isis*. Trotta. Madrid, 2006.

*Biblos, pues que otra ropa y calzado no les es permitido; (...)*<sup>393</sup>. Más adelante de estas palabras, en el mismo libro dedicado a la musa Euterpe, continúa diciendo el de Halicarnaso sobre la vestimenta egipcia: “*Visten túnicas de lino largas hasta las piernas, adornadas con franjas y a las que llaman calasiris. Encima de ellas llevan su manto de lana; se guardan muy bien, sin embargo, de presentarse en el templo o de enterrarse amortajados con ellos; cosas que serían a sus ojos una profanación. Relación tiene esta costumbre egipcia con las ceremonias órficas y pitagóricas, no siendo lícito tampoco a ninguno de los iniciados en sus orgías y misterios ir a la sepultura con mortaja de lana, a cuyos usos no falta razón arcana y religiosa.*”<sup>394</sup>.

En la traducción de Pou al castellano que estamos utilizando se omite traducir que las ceremonias órficas son también conocidas como báquicas; leemos en el texto griego: “ἐνδεδύκασι δὲ κιθῶνας λινέους περὶ τὰ σκέλεα θυσανωτούς, τοὺς καλέουσι καλασίρις· ἐπὶ τούτοισι δὲ εἰρίνεα εἴματα λευκὰ ἐπαναβληδὸν φορέουσι. οὐ μέντοι ἔς γε τὰ ἱρὰ ἐσφέρεται εἰρίνεα οὐδὲ συγκαταθάπτεται σφι· οὐ γὰρ ὄσιον. ὁμολογεύουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι· οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὄσιον ἐστὶ ἐν εἰρινέοισι εἴμασι θαφθῆναι. ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἱρὸς λόγος λεγόμενος.”<sup>395</sup>. El texto nos dice que en Egipto no se entra en los templos con vestidos con lana, ni se entierra a nadie con dicho prenda, y que esto es observado, como los egipcios, por los báquicos, esto son, los órficos, y, los pitagóricos, en Grecia.

Por otra parte, Apuleyo en su *Apología*, o, *De magia pro se liber*, nos dice sobre la lana y el lino: “*Porque, desde las viejas normas dictadas por Orfeo y Pitágoras,*

---

<sup>393</sup> Heródoto, *Los nueve libros de la Historia*, II, 37. Traducción P. Bartolomé Pou. Edaf. Madrid, 1972.

<sup>394</sup> *Ibid.*, II, 81.

<sup>395</sup> Heródoto, *Ἱστοριῶν Βιβλιοὶ θ' ἐπιγραφόμεναι Μοῦσαι*, II, LXXXI, 1,2. Textus secundum editionem A. D. Godley, London, 1920/24 ex paginis. Perseus cum multis correctionibus; capitula secundum editionem Caroli Hude, Oxford, 1927. Bibliotheca Augustana.

la lana, secreción del más perezoso de los animales, esquilada de una oveja, constituye la indumentaria profana; en cambio, la purísima mies del lino, nacida de la tierra e incluida entre sus producciones más nobles, se emplea no sólo para confeccionar la vestidura y ornato de los piadosísimos sacerdotes de Egipto, sino también para envolver los objetos sagrados .”<sup>396</sup>. A su vez, Jámblico en su *Vida de Pitágoras* XXVIII, 149, y, 153 dice sobre Pitágoras: “Usaba una vestimenta blanca y pura, y de la misma manera los lechos eran blancos y puros, pues estaban hechos de lino, ya que no usaban para estas cosas lana de oveja. (...) También decía que era preciso entrar en los templos llevando vestimenta blanca y pura, y con la cual no hubiera dormido nadie, pues daba testimonio de que el sueño, el negro y el rojo son señales de pereza, mientras que la pulcritud lo es de la equidad y de la justicia en los razonamientos.”<sup>397</sup>. De todo esto se substrahe que si los sacerdotes, en señal de higiene (como veremos, para los pitagóricos la diosa Higía será de gran importancia) y de pureza, se rasuran todos sus cabellos, éstos son, una de las secreciones que genera el cuerpo humano, cómo entonces iban a portar vestimenta, para los ritos sagrados y religiosos, de lana, que en el fondo, era otra secreción animal. Dice Plutarco: “El residuo de los alimentos, lo superfluo de las secreciones es inmundo e impuro, y lo que hace crecer las lanas, los pelos, los cabellos y las uñas es el resultado de una secreción. (...)”<sup>398</sup>. En cambio, el lino es una planta hija de la tierra, de fruto comestible y capaz de proporcionar un tejido para vestir óptimo para cualquier estación (“(...) y que, según dicen, nunca cría gusanos.”<sup>399</sup>).

Así, ante esta verdadera explicación del porqué del uso del lino y no de la lana, por

---

<sup>396</sup> Apuleyo, *Apología*, 56, 2. p. 151. Traducción y notas de Santiago Segura Munguía. Gredos. Madrid, 1980.

<sup>397</sup> Jámblico, *Vida de Pitágoras*. Traducción de David Hernández de la Fuente. *Vidas de Pitágoras*, según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro de Sicilia y Focio de Constantinopla. pp. 299; 301. Atalanta. Girona, 2011.

<sup>398</sup> Plutarco, *Los misterios de Isis y Osiris*. 4. p. 7. Traducción de Mario Meunier. Glosa. Barcelona, 1976.

<sup>399</sup> *Ibíd.*.

parte, de egipcios, primero, y báquicos y pitagóricos, después, el sacerdote de Apolo refiere que hay quien piensa que los sacerdotes se rasuran por una cuestión de luto, o que llevan vestiduras de lino porque la flor de la susodicha planta es azul, como azul es el éter que rodea al mundo. Mas, para Plutarco la razón esencial de esos asuntos la da Platón; dice el filósofo ateniense en boca del Sócrates más místico del *corpus platonicum*: “Pues al que no esté puro me temo que no le es lícito captar lo puro.”<sup>400</sup>. Por ende, uno de los primeros conocimientos al que debe aspirar el isíaco (ora sacerdote, ora filósofo) es la pureza; a la que no se llega por vestir de lino en las asuntos sagrados, sino en pensar por qué se ha de vestir de lino para lo sagrado.

Plutarco refiere otras prohibiciones y restricciones que seguían los sacerdotes egipcios; según el sacerdote de Apolo, casi todas las leguminosas les eran vetadas, así como la carne de cordero y la cerdo, y, como señalamos antes, la de oveja también. En cuanto a la carne de oveja, nos parece muy acertada la afirmación de Lefébure<sup>401</sup>, el cual sugiere que la oveja era un animal objeto de culto religioso, pues estaba consagrada a la diosa Neith en Sais, lo cual la hacía sagrada. Una de las causas generales que da Plutarco de la razón de la abstinencia por parte de los sacerdotes egipcios de las legumbres y de las carnes antes citadas, es que, por una parte, entre los sacerdotes egipcios existía un horror por lo segregado, refiriéndose a las legumbres, y, por otra parte, que tanto las carnes como las leguminosas generan en el hombre residuos superfluos.

Es sabido que el tema de la abstinencia de las habas es uno de los elementos comunes entre egipcios y pitagóricos (uno más); recordemos las palabras de Heródoto al respecto de la abstinencia egipcia de esta legumbre: “*Ignoro qué*

---

<sup>400</sup> Platón, *Fedón*, 67b. Traducción y notas de C. García Gual. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>401</sup> Cfr. Lefébure, E. *Sphinx: Revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie*. Uppsala, 1897-1921., I. *L'Amuat et texte*, p. 40.

*prevención tienen los egipcios contra las habas, pues ni las siembran en sus campos en gran cantidad, ni las comen crudas, ni menos cocidas, y ni aun verlas pueden sus sacerdotes, como reputándola como impura legumbre.*"<sup>402</sup>. Esta abstinencia de las habas, y de las legumbres en general en el tiempo de Plutarco, y después de éste también, era aún costumbre extendida entre aquellos que hacían voto de continencia de ingerir leguminosas<sup>403</sup>; en el tratado de Plutarco *Cuestiones romanas* leemos: "*¿Por qué es costumbre que quienes llevan una vida piadosa se abstengan de legumbres? ¿Acaso, al igual que los pitagóricos, se abstienen religiosamente de las judías por las razones que alegan, y de la algarroba y el garbanzo porque sus nombres (láthyros y erébinthos) sugieren los de Lethe y Erebo? ¿O porque usan las legumbres fundamentalmente en las fiestas funerales y en las invocaciones a los muertos? ¿O, más bien, porque los cuerpos deben mantenerse con cosas puras y frugales de cara a las purificaciones y a la religiosidad? Y las legumbres son flatulentas y producen un exceso que necesita mucha purgación. ¿O porque también incitan al deseo por lo ventoso y flatulento?*"<sup>404</sup>. Si, como estamos viendo, el propósito de todas las normas y costumbres de los sacerdotes egipcios era la santidad mediante la pureza, la salud, sin duda, era parte crucial de esa pretendida pureza. El consumo de habas puede generar en cierto segmento de la población cierta enfermedad denominada como "favismo". El favismo, grosso modo, es una deficiencia enzimática (en concreto una deficiencia en la enzima G6PDH, glucosa 6 fosfato deshidrogenasa); este problema enzimático genera que el organismo no pueda regenerar el glutatión, (GSH), y si se comen habas el organismo no puede hacer frente a los radicales

---

<sup>402</sup> Heródoto, *Los nueve libros de la Historia*, II, 37. Traducción P. Bartolomé Pou. Edaf. Madrid, 1972.

<sup>403</sup> Cfr. Plinio, *Hist. Natu.* XVIII, 12, 30; Ovidio, *Fast.* II, 574, 55, y, V, 436.

<sup>404</sup> Plutarco, *Moralia*, V. *Cuestiones romanas*, 95. Introducciones, traducciones y notas de Mercedes López Salvá. Gredos. Madrid, 1989.

libres y a las especies reactivas que se producen. Como consecuencia de ello, se puede sufrir anemia hemolítica, ictericia, vómitos, orina oscura, etc. Si, como ocurría con las razones “imaginativas” que se esgrimían para usar el lino como prenda por parte de los sacerdotes (el color azul de la flor del lino, parecido al éter, etc.), a la abstinencia de comer habas se le dan otros sentidos, más o menos acertados, por bien hallados, para según qué razón (caso de que la habas eran símbolo de la democracia para los pitagóricos), lo que subyace, esencialmente, para tal continencia (como en casi todas las que estamos y vamos a comentar), es, sin duda, una motivación profiláctica.

De la carne del cerdo y de su prohibición de ser ingerida, Heródoto nos dice que este animal era considerado impuro por los egipcios; sin embargo, en Egipto se criaban estos animales, algo que resulta paradójico, aparentemente. De hecho, podríamos considerar a los porquerizos egipcios como una casta, muy parecida a la de los intocables hindúes; señala el de Halicarnaso: *“Los egipcios miran al puerco como animal abominable, dando origen esta superstición a que el que roce al pasar por casualidad con algún puerco se arroje al río con sus vestiduras para purificarse, y a que los porquerizos, por más que sean naturales del país, sean excluidos de la entrada y de la comunicación en los templos; entredicho que se usa con ellos solamente, excediéndose tanto en esta prevención que a ninguno de ellos dieran en matrimonio a ninguna hija, ni tomarán alguna de ellas por mujer, viéndose obligada aquella clase a casarse entre sí mutuamente.”*<sup>405</sup>. Cómo, entonces, se criaban puercos y se tenía destinado a tal fin cierta parte de la población, que, precisamente, por dicha ocupación, estaba casi excluida de lo común entre los egipcios. La respuesta está relacionada con Osiris/Dionisio;

---

<sup>405</sup> Heródoto, *Los nueve libros de la Historia*, II, 47. Traducción P. Bartolomé Pou. Edaf. Madrid, 1972.



continúa explicando Heródoto: *“Mas aunque no sea lícito generalmente a los egipcios inmolar un puerco a sus dioses, los sacrifican, sin embargo, a la Luna y a Dionisio, y a éstos únicamente en un mismo tiempo, a saber: el del plenilunio, día en que comen aquella especie de carne. La razón que dan para sacrificar en la fiesta de plenilunio al puerco, que abomina los restantes días, no seré yo quien la refiera, porque no lo considero conveniente [¿Estaba Heródoto iniciado en los misterios de Isis y Osiris, tal y como denota su reserva?]; diré tan sólo el rito del sacrificio con que se ofrece a la Luna a aquel animal. Muerta la víctima juntan la punta de su cola, el bazo y el redaño, y cubriéndolo todo con la gordura que visten los intestinos, lo arrojan a las llamas envuelto de este modo. Lo restante del tocino se come en el día del plenilunio destinado al sacrificio, único día en que se atreven a gustar de la carne referida.”*<sup>406</sup>. Los egipcios sí comían cerdo<sup>407</sup>, pero sólo una vez cada 28 días, o 12 veces al año, esto es, cada plenilunio, y, lo hacían como una fiesta religiosa, una fiesta lunar, dedicada a Osiris/Dionisio.

Otras prohibiciones, que citaremos, sin profundizar en ellas, entre los sacerdotes egipcios serían: la abstinencia de tomar sal, no beber vino (caso exclusivo de los sacerdotes de Heliópolis, los cuales lo tenían del todo vetado) y no tomar ninguna clase de pescado. En cuanto a la prohibición de tomar pescado por parte de los sacerdotes de Egipto, dos serían, según Plutarco, las causas principales, una de ellas es religiosa, y está relacionada con el mito de Osiris; dice el sacerdote de Apolo sobre estas dos motivaciones: *“(…) la primera es eminente y sagrada, puesto que se relaciona con las santas doctrinas filosóficas que conciernen a Osiris y Tifón; (…) la segunda es manifiesta y corriente: por una parte, el pescado no es necesario*

---

<sup>406</sup> *Ibid.*

<sup>407</sup> Según Claudio Eliano, el cerdo es tan glotón que si se ha de comer a sus propias crías, sin duda, lo hará, además, puede atacar al hombre para, incluso, comérselo. Por ello, según Eliano, los egipcios lo consideraban un animal abominable. Cfr. Eliano, *De Nat. Anim.*

*como alimento, por otra, nada tiene de exquisito.*”<sup>408</sup>. Para los egipcios, el mar no formaba parte del mundo; formado por el fuego, es indefinible; el mar es una secreción corrompida y malsana<sup>409</sup>. Es normal este pensamiento antimarino por parte del pueblo egipcio, favorecido, crecido y “amamantado” por las dulces aguas del Nilo.

Plutarco se esfuerza en recalcar que el pueblo egipcio no realizó ni instauró ninguno de sus ritos religiosos sin que éstos no tuvieran un principio esencial basado en la razón, esto es, el sacerdote de Apolo manifiesta que, a pesar de la apariencia (sobre todo para un profano), la religión egipcia no es hija de la superstición o de la mera fábula. Cuatro serían las motivaciones esenciales de las costumbres religiosas egipcias; una, por fundamentación moral, otra, por razones de utilidad, una tercera, para recordar ciertos eventos pasados, y, una cuarta, como razones codificadas deducidas de la observación de la naturaleza. Es de destacar que el de Queronea hace alusión a un estado primigenio, posiblemente, en la época predinástica, en el que la comodidad, el lujo y los placeres, no fueron parte del pueblo egipcio. Y se nombra a un faraón: Menes, a la sazón, el faraón fundador de la Primera Dinastía, como el introductor de tal corrupción en la sociedad egipcia. Desde que los faraones reinan Egipto, en aquel tiempo tras Menes, señala el sacerdote de Apolo, que éstos eran elegidos entre la casta militar, o, la casta sacerdotal; en caso que fuera un faraón proveniente de la casta militar: “(...) *entraba, tan pronto había sido elegido, en la de los sacerdotes; entonces se le iniciaba en aquella filosofía en la que tantas cosas estaban ocultas, encerradas en fórmulas o mitos que velaban con obscura apariencia la verdad y la manifestaban por transparencia. (...) la sabiduría de su doctrina sagrada es completamente*

---

<sup>408</sup> Plutarco, *Los misterios de Isis y Osiris*. 7. p. 9. Traducción de Mario Meunier. Glosa. Barcelona, 1976.

<sup>409</sup> *Ibíd.*

*enigmática.*”<sup>410</sup>. Como ya vimos, antes de la “democratización” del Allende que vivió el fin del Imperio Antiguo, dando comienzo al Período Intermedio, el aj del faraón tenía un destino estelar, el único hombre o ser en el mundo con tal privilegio, y, además, esto era parte de una religión exclusivista y misteriosa<sup>411</sup>, asociada, por supuesto, con el culto a Isis y a Osiris, que es, en su trasfondo más esencial, el culto sobre la inmortalidad del alma por antonomasia.

Muchos son los enigmas que plantea la religión egipcia y mucha la gravedad de su trato con lo divino; muestra de tal alcance, menciona Plutarco una inscripción en el templo de Neith, en su asociación con Isis (*“receptáculo de la generación”* <sup>412</sup>), que dice: *“Soy todo cuanto ha sido, todo cuanto es y todo cuanto será,[cuánto recuerda esta afirmación divina a la respuesta del Dios de Moisés<sup>413</sup> al dar su nombre: “yo soy el que soy”, o, “yo seré el que seré” , אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה ] y mi velo no ha sido nunca levantado por mortal alguno.”*. Además, ciertas palabras de Plutarco, el cual en esto está siguiendo a Hecateo y a Manetón (lo cual, en lo que se refiere a este último, hace aún más plausible, si cabe, lo cierto de lo afirmado), que parecen reafirmar la tesis sobre el henoteísmo egipcio; dice el sacerdote de Apolo: *“También, según dicen algunos, el nombre propio de Zeus en lengua egipcia es Amón, palabra que nosotros los griegos hemos alterado pronunciando Ammón. Manetón el Sebenita opina que este vocablo significa “cosa oculta”, “acción de ocultar”, Hecateo de Abdera añade también que los egipcios se servían de este vocablo para llamar a alguien ya que esta voz es interpelativa. Así, dirigiéndose al primer Dios, el mismo según ellos que está en el Universo, como a ser invisible y*

---

<sup>410</sup> *Ibid.* 9. p. 10.

<sup>411</sup> “No eran los primeros que llegaban, dice también Clemente de Alejandría, *Strom.*, V, 7, a quienes los egipcios iniciaban en sus misterios; no era a los profanos a quienes comunicaban el conocimiento de las cosas divinas, sino únicamente a los que debían subir al trono, y a aquellos de entre los sacerdotes reconocidos como más recomendables por educación, instrucción y cuna.”. *Ibid.* nota 37. pp. 67-68.

<sup>412</sup> *Ibid.* 56. p. 43.

<sup>413</sup> Cfr. Éxodo, 3: 14.

*oculto, le invitan y exhortan, llamándole Amón, a mostrarse ante ellos y a descubrirse. Ya veis hasta qué punto llegaba la circunspección de la sabiduría egipcia en lo referente a las cosas divinas.*"<sup>414</sup>.

Esta sabiduría egipcia de lo divino, según Plutarco, fue enseñada íntimamente por los sacerdotes egipcios a grandes mentes helenas de la Época Arcaica y Clásica; cita, en este orden, el sacerdote de Apolo a: Solón, Tales, Platón, Eudoxo, Pitágoras, incluyendo, según dicen algunos, también a Licurgo. Incluso llega nombrar alguno de los lugares y alguno de los nombres de los sacerdotes que sirvieron de maestros a los helenos. Así, Pitágoras era “seguidor” de Enufis, sacerdote heliopolitano; Eudoxo fue alumno de Conufis en Menfis; el sacerdote saíta Sonchis fue el que enseñó a Solón. Del “heliopolitano” Pitágoras, Plutarco nos dice cosas ciertamente interesantes; una de las cosas que debemos tener muy en cuenta, es que Pitágoras no sólo fue admirador de la sabiduría egipcia y de los sacerdotes que la procesaban, sino que éste también fue admirado por los sacerdotes (sin duda, la personalidad de este samio tuvo que ser harto carismática); atendamos, para después comentar, lo que, al respecto, dice Plutarco: *“Según parece, este último griego, lleno de admiración por aquellos hombres que también le admiraron a él, intentó imitar su lenguaje simbólico y sus enseñanzas misteriosas, rodeando su doctrina de enigmas. En efecto, ninguna diferencia hay entre los textos jeroglíficos y la mayoría de los preceptos de los pitagóricos, por ejemplo: “No comer sobre un carro. No sentarse sobre la fanega. No plantar palmeras. No avivar el fuego del hogar con una espada”. Personalmente creo asimismo que los pitagóricos, al llamar a Apolo la mónada, a Artemis la díada, a Atenea la septenaria y a Poseidón el primer cubo, quisieron imitar lo que hay*

---

<sup>414</sup> Plutarco, *Los misterios de Isis y Osiris*. 9. p. 10. Traducción de Mario Meunier. Glosa. Barcelona, 1976.

*edificado sobre los templos de Egipto, lo que en ellos se práctica, y, ¡por Zeus!, lo que sobre ellos se puede ver grabado.*”<sup>415</sup>.

Parece que la filosofía presocrática, siguiendo al sacerdote de Apolo, tuvo, precisamente, en los “fundadores” de las dos grandes escuelas que conformaran la misma, a saber, la jónica y la itálica, Tales y Pitágoras, respectivamente, a dos iniciados en la sabiduría egipcia (curiosamente, ambos relacionados con los triángulos -como el Platón del *Timeo*-; recordemos que en la religión de Isis se daba el Triángulo isíaco). De la forma de presentar/preservar la doctrina místico-religiosa de Pitágoras, se substraerá que ésta está inspirada en las formas simbólicas egipcias, y no sólo en la forma sino también en el contenido, tal y como atestigua Plutarco a tenor de los preceptos pitagóricos<sup>416</sup>. Otro de los ejemplos que pone Plutarco, equiparando la esotérica codificación aritmética pitagórica con la de los egipcios, es que Pitágoras saca esta forma didáctico-mistérica de simbolismo de la religión y de la arquitectura egipcia. Apolo para los pitagóricos (como para Platón) era la mónada en tanto su nombre excluye la multiplicidad; señala Reale: *“En efecto, “Apolo” era el nombre simbólico con el que los pitagóricos designaban precisamente el Uno. Obsérvese que, desde el punto de vista etimológico, A-polo puede entenderse efectivamente como “privación de lo múltiple”, teniendo en*

---

<sup>415</sup> Plutarco, *Los misterios de Isis y Osiris*. 10. p. 11. Traducción de Mario Meunier. Glosa. Barcelona, 1976.

<sup>416</sup> *“Plutarco dice, frag. 33, trad. De Bétoulad: “Nada tan especial de la filosofía pitagórica como el uso de símbolos, tales como los empleados en la celebración de los Misterios. “es una manera de hablar que participa en el silencio y en el discurso... lo que en ellos se dice es muy evidente y claro, para quienes están acostumbrados a este lenguaje, para los ignorantes obscuro y difícil de comprender. El sentido aparente de estos símbolos no es el verdadero, siendo preciso buscar el que parece encierran.” En su Tratado sobre la educación, XVII, explica Plutarco los dos preceptos siguientes: “No sentarse sobre la fanega”, que quiere decir evitar la ociosidad y pensar ante todo en procurarse el alimento necesario. “No atizar el fuego con la espada”, equivalente a no irritar al hombre furioso a despropósito, cediendo momentáneamente. En cuanto a los otros dos, “No plantar palmeras”, probablemente quiere decir no hacer nada inútil, porque la palmera trasplantada no produce fruto. “No comer yendo en carro” parecen significar cada cosa a su tiempo, pues, no hay que comer cuando de lo que se trata es de ganar la carrera. No obstante, si traducimos por asiento en vez de carro la palabra griega “difros”, que tiene doble sentido, este símbolo pudiera muy bien significar: no comas sentado, es decir, sin trabajar. Véase Plutarco, *Propósitos de Mesa, VIII, 8, Y a. Delatte Estudios sobre la liter. Pitag. cap. IX.*”*

cuenta el significado de la “α” privativa y de πολλόν = mucho.”<sup>417</sup>. Así, si Apolo simboliza a lo Uno, según nos dice Plutarco: “(...) *Artemis la diada, a Atenea la septenaria y a Poseidón el primer cubo.*”. Artemis, en tanto hermana melliza de Apolo, resultará simbólicamente la diada; Atenea, la diosa virgen y de nacimiento partenogenético, nacida de la cabeza de su padre Zeus, precisamente, por eso, representa el número siete, o septenario, pues este número no engendra ninguno de los que comprenden la década ni, a su vez, es engrandado por ninguno de ellos; Poseidón es llamado el “primer cubo”, esto es el número 3, en tanto uno de sus epítetos era: “ἀσφάλειος” que proviene de “ἀσφαλής”, “sólido”, “firme”, “incommovible”, “seguro”; “estable”; no olvidemos, por obvio que suene, que el tres es el número del triángulo. Sin duda, el testimonio de Plutarco, sobre Pitágoras, es harto destacable y significativo; de su fiabilidad, en caso de ser puesta en duda, deberíamos cotejar el grado de la misma en sus explicaciones sobre la religión egipcia, el cual es, innegablemente, altísimo.

Como prueba de lo intrincado del mensaje de los mitos egipcios, Plutarco expone un relato mítico por el cual se da razón sobre los días epagómenos (recordemos, una vez más, éstos eran los cinco días añadidos a los 360 días para completar el años solar); según el mito, Toth/Dyehuthy fue el inventor de estos cinco días, quitándolos de la luz de la Luna; estos días fueron los que permitieron a la diosa Nut alumbrar a sus cinco hijo, a saber: Osiris, Horus, Seth, Isis y Neftis, en tanto el dios solar Ra no le permitía dar a luz durante el año de 360 días; el mito, creemos, debe enmarcarse en el contexto doctrinal de la Teología heliopolitana, pues todos los dioses/personajes de este credo están directamente implicados en la

---

<sup>417</sup> Reale, G. (1997) *Por una nueva interpretación de Platón. XI. Planteamiento y solución de los grandes problemas metafísico de la República no resueltos en el ámbito del paradigma tradicional. III. La esencia del Bien como Uno y como medida suprema u los consiguientes nexos fundacionales axiológicos, gnoseológicos y ontológicos.* p. 339. Traducción de María Pons Irazábal. Herder. Barcelona, 2003.

acción y en el argumento del relato. Lo que significa, creemos, que la reforma solar del calendario lunar, así como la ordenación definitiva del año provienen de Heliópolis. Es en esta parte del tratado de Plutarco que comienza el relato de Osiris.

#### **II.II.VI.III.III.I. El mito de Osiris.**

##### **II.II.VI.III.III.I.I. Los nacimientos divinos en los días epagómenos, (12, 355D-356A).**

Dice Plutarco: *“Considera el siguiente relato. Te lo voy a exponer de la manera más breve posible, suprimiendo cuidadosamente todo en él que haya de inútil y superfluo. Dícese que Rhea [Nut] tuvo con Crono [Geb] comercio secreto, y que el sol [Ra], que lo había descubierto, pronunció esta imprecación contra ella: “Ojalá no pueda dar a luz ni durante el curso del mes, ni durante el año”. Per Hermes [Dyehuty] enamorado de la Diosa, de la que había obtenido, también los favores, jugó a los dados con la Luna y le arrebató una septuagésima segunda parte de cada uno de sus días de luz. Con la suma de todas aquellas septuagésima segundas partes, formó cinco días, que añadió los restantes trescientos sesenta. A esos cinco días los llaman aún los egipcios de nuestros días “epagómenos”, es decir, “adicionales”, y durante este período celebran el nacimiento de los dioses.”<sup>418</sup>. El año solar egipcio (tan admirado por Platón<sup>419</sup>) era usado por los egipcios desde el Imperio Antiguo, en concreto, en la Dinastía VI. Heródoto nos dice sobre este tipo de año, y de dónde lo “sacaron” nuestros amigos egipcios: “(...) aquellos sacerdotes (...). Decían haber sido los egipcios los primeros en la tierra que inventaron la descripción del año, cuyas estaciones dividieron en doce partes o espacios de tiempo, orientándose en esta economía por las estrellas. Y en mi concepto, ellos aciertan mejor que los griegos, pues los últimos, por razón de las*

---

<sup>418</sup> Plutarco, *Los misterios de Isis y Osiris*. 10. p. 11. Traducción de Mario Meunier. Glosa. Barcelona, 1976.

<sup>419</sup> Cfr. *Leyes*, 828 a-b.

*estaciones acostumbran a intercalar el sobrante de los días al principio de cada tercer año; al paso que los egipcios, ordenando doce meses por año y treinta días por mes, añaden a este cómputo cinco días cada año, logrando así un perfecto círculo anual con las mismas estaciones que vuelven siempre constantes y uniformes.*<sup>420</sup>. Los egipcios, que aparte de añadir los días epagómenos, habían dividido los 365 días del años en tres estaciones de 120 días (las estaciones eran: “*ajet*”, “inundación”; “*peret*”, “siembra”; “*shemu*”, “recolección”), por supuesto, más los cinco días “adicionales”. “Los que están por encima del año”, “*Heru renpet*”, llamaban los hijos de la Tierra de Kem a estos días, configurados con la luz que Toth le ganó a los dados a la Luna<sup>421</sup>; también se les conocía como: “*mesut necheru*”, “del nacimiento de los dioses”. Es innegable que desde tiempos neolíticos, los egipcios (quizá, deberíamos hilar más fino y decir que los sacerdotes de Heliópolis) eran consumados astrónomos (*cronomensudores*), así como hábiles realizadores de mitos, capaces de enhebrar sobre un trasfondo mítico lo astronómico, lo civil, o lo que sea. Notemos que Plutarco dice: “*Con la suma de todas aquellas septuagésima segundas partes, formó cinco días, que añadió los restantes trescientos sesenta.*”; si 360 lo dividimos por 72 (nótese, a su vez, que  $7+2=9$ , el número de dioses de la Enéada heliopolitana), nos dará como resultado 5, los días adicionales, que sumados a los 360 obtenemos el año solar, o “año vago”, o, “año religioso”.

---

<sup>420</sup> Heródoto, *Los nueve libros de la Historia*, II, 4. Traducción P. Bartolomé Pou. Edaf. Madrid, 1972.

<sup>421</sup> “Según Platón, Fedro, 244 d, fue el dios Teuth (Toth, identificado con Hermes) quien inventó el juego de las damas y de los dados. El origen egipcio parece bastante probable. El juego que aquí describe Plutarco puede recoger un episodio mítico, ya que los egipcios imaginaban a los dioses tomando parte en tales juegos, pero además parece implicar un tablero de calendario una elaboración especial, una elaboración especial del tablero tradicional, al que puede haber una referencia en Pap. Oxy. III, 470, 1 ss. , del siglo III d. C.: (...)”. Plutarco, *Moralia VI. Isis y Osiris*. Nota 65. p. 79. Introducción, traducción y notas por Francisca Pordomingo Pardo. Gredos. Madrid, 1995.



¿Ahora bien, por qué hacer nacer a cinco dioses en los días epagómenos? ¿Se pretende con ello mostrar que estos dioses nacieron, precisamente, para poner en el tiempo lo que no forma parte de él, acorde con el acto creativo de lo divino, la inteligencia suprema, que anida en la inteligencia del ser hombre? Nada responde Plutarco al respecto. Es significativo que una vez se ordena el tiempo, nacerán estos dioses, y no antes. Vamos a continuar escuchando a Plutarco a tenor del relato del nacimiento de los dioses, en los días epagómenos, señala el de Queronea: *“Se dice que Osiris nació el primer día, y que en el momento de nacer se oyó una voz que decía: “El señor de todas las cosas aparece bañado por la luz.” (...) El segundo día nació Aruérís, al que se considera como Apolo, y al que también algunos denominaron Horus el viejo El tercer día vino al mundo Tifón, ni a su debido tiempo ni por el camino ordinario, sino lanzándose a través del flanco materno, que abrió y rasgó asestándole un golpe terrible. El cuarto día, Isis nació entre las marismas. El quinto día vio aparecer a Neftis, (...) Se dice que Osiris y Aruérís tuvieron el Sol por padre; Isis era hija de Hermes, y Tifón y Neftis fueron engendrados por Cronos. A causa del nacimiento de Tifón, los reyes consideraron como nefasto el tercero de los días adicionales; lo pasaban hasta su noche sin emprender ningún asunto, sin ocuparse de sus aseo.”*<sup>422</sup>. Así, Nut es engendrada por tres dioses distintos, pues, Osiris y Horus el viejo son hijos de Ra; Isis nace de Nut y de Dyehuthy, y Seth y Neftis, son hijos del dios Geb, la tierra. Sabemos, además, según Plutarco, que de los cinco días es nefasto el tercero, el día en que nació Seth. Ahora bien, de estos cinco días no sólo el tercero es nefasto, también lo son los días que nacieron Osiris y Neftis, siendo días afortunados los días en que nacieron Horus el Viejo, el segundo día, y Isis, el cuarto día, lo que parece

---

<sup>422</sup> Plutarco, *Los misterios de Isis y Osiris*. 12. pp. 12-13. Traducción de Mario Meunier. Glosa. Barcelona, 1976.

indicarnos que los números impares, 1, 3, 5, serían días nefastos, y los pares, 2 y 4, serían los días afortunados entre los epagómenos.

Una vez explicado el nacimiento de los dioses, junto a los días epagómenos, Plutarco empieza a narrar la segunda sección del mito de Osiris. El personaje principal, Osiris, a la sazón el primer rey de los egipcios, es un mostrado como un “héroe” civilizador, de ascendencia divina celeste, pues su padre es Ra y su madre es Nut.

### **II.II.VI.III.II.II. Osiris rey, (13, 356B-C).**

La siguiente fase del relato nos muestra que Osiris deviene el primer rey de los egipcios, de cómo y cuándo sucede esto el relato no hace mención. Osiris representa la civilización haciendo salir a los prístinos egipcios de un estado semisalvaje y de una vida del todo indigente. Entre los actos, o enseñanzas, civilizadores de Osiris se cuentan la aparición de la agricultura, el uso de la ley, el deber del culto y honra a los dioses, no cometer canibalismo, etc. Mucho de lo civilizador atribuido a Osiris, puede ser visto en deidades helenas como Deméter o Dionisio, esto rasgos han sido considerados como una helenización del mito egipcio, pero, muchos de estas trazas civilizadoras de Osiris son mencionadas en los textos egipcios, como denota el *Himno a Osiris*, estela del Louvre C 286, o, el Papiro Chester Beatty I<sup>423</sup>, por lo cual, bien pudiera ser que los presuntos rasgos helenizantes que estamos comentado sean, en verdad, rasgos egiptizantes sobre el acervo mítico heleno. Una vez instaurado este reino civilizado en Egipto, Osiris lleva su acción civilizadora allende del país del Nilo. Así, Osiris civilizará otras tierras, y lo hará sin la fuerza de las armas, sólo serán la música, la palabra y la

---

<sup>423</sup> Cfr. Plutarco, *Moralia* VI. *Isis y Osiris*. Nota 76. p. 83. Introducción, traducción y notas por Francisca Pordomingo Pardo. Gredos. Madrid, 1995.

seducción sus más poderosas “armas”. Dice Plutarco: “(...) razón por la que los griegos creen que es el mismo dios que Dionisio”<sup>424</sup>.

### **II.II.VI.III.II.I.III. El occiso de Osiris (13, 356B-D).**

Al regreso de Osiris al Egipto mítico, Seth, maquina un engaño contra el dios civilizador; tiene como cómplices a 62 conspiradores y la ayuda de la reina de Etiopía, la reina Aso (en el párrafo 39, 366C, Plutarco señalará que la reina de los etíopes simboliza a los vientos del Sur; Seth simboliza lo árido, el desierto, etc.). Seth, arteramente, había conseguido las medidas exactas del cuerpo de Osiris, de tal forma que realizó una ornamentada arca, o, sarcófago; así, durante la celebración de un banquete, Seth insta, como juego, a todos los convidados a entrar en el arca, y si las medidas del arca se ajustan perfectamente a uno de los comensales, entonces el arca se le otorgaría como regalo a éste. Pero nadie encajaba, a excepción de Osiris. Cuando éste se estiró en el fondo del arca, todos los conjurados se abalanzaron sobre ésta, y, rápidamente, tapándola herméticamente con clavos hacia fuera y sellados con plomo fundido, llevaron el arca con Osiris preso hacia el río Nilo. El arca desembocó en el mar por la parte Este del Delta denominada la boca Tanítica. Plutarco da una fecha exacta<sup>425</sup> a estos eventos: “Dicen que esto ocurrió en el decimoséptimo día del mes Athyr [13 de noviembre], en el que el sol pasa por Escorpión, en el vigésimo octavo año del reinado de Osiris. Algunos, sin embargo, dicen que son sus años de vida, no que haya reinado tanto tiempo.”<sup>426</sup>.

---

<sup>424</sup> *Ibid.* 13, 356B.

<sup>425</sup> En cambio, en 39, 366D-E el sacerdote de Apolo señala que la muerte de Osiris es cuando el Nilo baja su caudal y las noches comienzan a ser más largas. Después, en 42, 367E vuelve a dar el mismo día 17, eso sí, sin especificar el mes.

<sup>426</sup> *Ibid.* 13, 356D.

#### II.II.VI.III.II.I.IV. Duelo y búsqueda del cuerpo de Osiris (14, 356D-F).

La noticia de la muerte de Osiris generó grandes tumultos entre la población y sentidas expresiones de consternación. Isis vestida de duelo comienza la búsqueda del rey muerto, yendo errante de un lado a otro en su baldía búsqueda (detalle que encontramos en los documentos egipcios como el de los *Textos de las Pirámides*), encontró a unos niños, y éstos le comunican porque boca del Delta había salido el arca con el cuerpo de Osiris y que eran los compadres de Seth quienes lo habían arrojado a la corriente del Nilo. Plutarco a tenor de este asunto con los niños, dice que ésta es la razón por la cual en Egipto los niños son considerados como portadores naturales de cierto poder mántico; explica el de Queronea que en Egipto se deja a los niños que jueguen y griten a su albur en los templos, para sacar de sus juegos y palabras augurios de los dioses<sup>427</sup>. En este momento del relato, Isis, además, se entera de que su marido Osiris se había unido con Neftis (hecho que realiza no por engaño, sino por equivocación, pues Osiris confunde a Neftis con Isis). Sea ésta una de las razones del odio de Seth sobre Osiris, pues Neith es su pareja, y, sea esta una de las razones por la cual Seth acabará mutilando el pene a Osiris (el hecho de que Osiris y Urano, así como Adonis, sean privados de su atributos sexuales cerca de zonas fluviales, bien pudiera albergar en su trasfondo el remanente de un antiquísimo rito de fecundidad). Una de las pruebas que Isis valora para dar por cierta tal unión, es una corona de meliloto.

Sobre esta corona y lo que simboliza señala la helenista española Francisca Pordomingo: *“La corona de meliloto (o de otras plantas) era llevada por el enamorado en la visita nocturna a su amada. El colgar o dejar coronas ante la puerta, la mayoría de las veces cerrada, como testimonio de amor, es un motivo*

---

<sup>427</sup> Otros autores dan la misma noticia; Cfr. Elinao, *Natu. anim.* XI 10. Jenófanes de Éfeso, V 4. Incluso Apuleyo no dice el porqué de la capacidad de un niño para poder vaticinar; Cfr. Apuleyo, *Apol.* 43.

*claro del Paraclausithyron “el canto del enamorado ante la puerta cerrada de la amada”, generó bien representado en los poetas helenísticos y romanos. (...) Es pues la transposición de una costumbre humana al plano divino.”*<sup>428</sup>. Pero, además de lo anterior, hemos de tener en cuenta el párrafo 38 de esta misma obra de Plutarco donde se nos dice que cuando el Nilo se sale de su lecho y de las riberas desbordándose, pasa franqueado el extremo que limita ya la tierra árida, que representa Neftis, y que los egipcios llaman a este evento la unión de Osiris y Neftis, esta unión queda revelada por la aparición de ciertas plantas, como resultaría la del meliloto. Esta planta, en castellano se denomina, también, “coronilla real”.

De la unión de Osiris y Neftis nacerá un niño que será abandonado por su madre, por miedo a las posibles represalias que pudiera tomar Seth contra él. El niño será criado por los perros salvajes, y rescatado por Isis; Anubis (“Inpu”, en egipcio antiguo) protector de los dioses, como los perros de los hombres. También el párrafo 38, Plutarco nos dirá que Anubis representa el horizonte por donde sale el sol, lo mismo que aquél por el que se oculta. Sin duda, en la leyenda osiria, tras ayudar a Isis y a Neftis a enterrar a Osiris, Anubis alcanzará su rol como divinidad funeraria. “El que abre los caminos”, Anubis, junto a Hous, era asistente de Osiris en la psicostasis. Anubis es un psicopompo, y su sentido divino siempre estuvo estrechamente relacionado con Osiris. En contra de la opinión más general sobre esta deidad egipcia por la cual se le relaciona con la muerte, en verdad, Anubis se relaciona con la inmortalidad, como denotan algunos de su epítetos, v.g., “Señor de la tierra sagrada”; “El que cuenta los corazones”, etc. Se representaba de color negro, pues este color, para los egipcios, significaba lo fértil, como la tierra negra de Egipto, fecundada por el Nilo.

---

<sup>428</sup> Plutarco, *Moralia* VI. *Isis y Osiris*. Nota 86. p. 86. Introducción, traducción y notas por Francisca Pordomingo Pardo. Gredos. Madrid, 1995.

#### II.II.VI.III.II.I.V. El cuerpo de Osiris hallado en la fenicia Biblos (15-16 357A-D).

Este episodio en el relato de Osiris que nos narra Plutarco, según se nos dice (señala Pordomingo: “*Dentro del mito de Osiris, el episodio de Biblos que se narra en este y el siguiente capítulo, es mencionado por primera vez en Plutarco*”<sup>429</sup>), es expresado por primera vez por él, por ende, no hallamos documentada esta parte del mito en la tradición textual ni en la epigráfica egipcia; sin que eso signifique que no existiera en la tradición oral de los sacerdotes. Para algún estudioso, caso de Jean Hani<sup>430</sup>, en esta sección del mito podríamos encontrar, mediante un análisis estratigráfico, al menos, tres estratos distintos y superpuestos en lo narrativo, uno, de origen egipcio, el más antiguo, otro, fenicio, y, por último, un fondo heleno. Señala Pordomingo: “*Sobre territorio sirio el mito de Osiris se habría fusionado con el mito fenicio de Adonis (Tamuz) y con el mito griego eleusino de Deméter. La triple amalgama en su forma última es característica de la época helenística y ptolemaica y su tono de novela o cuento popular atestigua su carácter popular. (...) Es más, excavaciones recientes en Biblos han revelado muchas figuritas de dioses, que no es fácil identificar, pero donde la estatutaria osiria está presente, lo cual apunta a un culto a Osiris en el Imperio Nuevo. Aunque no hay representaciones de Isis en Fenicia ante del s. VII o VI d. C., una vinculación de ella con Astarté a través del anterior culto a Osiris, y favorecida por su identificación egipcia con Hathor, parece posible. El sincretismo de Hathor y*

---

<sup>429</sup> Plutarco, *Moralia* VI. *Isis y Osiris*. Nota 86. p. 88. Introducción, traducción y notas por Francisca Pordomingo Pardo. Gredos. Madrid, 1995.

<sup>430</sup> Cfr. Hani, J. (1976) *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*. pp. 62 y ss. Societe d'Editions Les Belles lettres. Paris, 1976.

*Astarté está bien atestiguado para Fenicia. Que Plutarco utilizó para este episodio fuentes anteriores (quizá Manetón o Timoteo) parece indudable (...)*<sup>431</sup>.

Debemos resaltar que no compartimos la opinión de Pordomingo por la que se nos dice que el episodio de Biblos<sup>432</sup> es mencionado por primera vez en el mito de Osiris que nos narra Plutarco. Anteriormente, cuando hablábamos del colapso del Imperio Antiguo, y de cómo la religión estelar de los faraones se “democratizó”, citamos el *Papiro de Ippur*<sup>433</sup> (*Papiro de Leiden I 344*), también mentado como *Admoniciones de un viejo sabio*, datado al final del siglo XIII a. C, se desconoce la época exacta de su composición, pero se suele fijar en el Primer período Intermedio; sea cual fuere la fecha ésta es muy pretérita al tiempo de Plutarco. En el texto del papiro, el “viejo sabio” se lamenta de cómo los secretos de la sagrada religión de Osiris (en su estado esotérico/faraónico) han sido violados, y como consecuencia de ello, entre otras circunstancias, los viajes a Biblos quedan suspendidos; se nos dice (y volvemos a citarlo): “(...) *Se han sacado las escrituras de la sublime sala de justicia, los lugares secretos divulgados... las fórmulas mágicas son conocidas por todos y resultan ineficaces, porque los hombres las conservan en la memoria... El pobre alcanza el estado de la divina Enéada. Esta regla de la sala de los treinta jueces ha sido divulgada... Lo que escondía la pirámide está ahora vacío... El secreto del país de límites desconocidos ha sido divulgado... Han sacado a la serpiente de su escondrijo; el secreto del Alto y Bajo Egipto ha sido divulgado... Ahora ya no se navega hacia **Biblos.***”<sup>434</sup>. La mención es mínima, pero, a nuestro juicio, lo suficientemente clara dentro del contexto, tanto

---

<sup>431</sup> Plutarco, *Moralia VI. Isis y Osiris*. Nota 86. p. 88. Introducción, traducción y notas por Francisca Pordomingo Pardo. Gredos. Madrid, 1995.

<sup>432</sup> La primera Biblia que se configuró fue hecha con papiro de Biblos.

<sup>433</sup> Cfr. *supra* nota 364.

<sup>434</sup> Pochan, A. (1971) *El enigma de la Gran Pirámide. La mística heliopolitana*. Nota 1. p 226 Traducción de Aurora Rodríguez. Plaza & Janes. Barcelona, 1973. La negrita es nuestra.

del propio papiro de Leiden, como en el relato osírico de Plutarco, para apreciar que la ciudad antigua de Biblos desde el Imperio Antiguo estaba relacionada con el mito de Osiris, así como sus misterios (¿Procesiones náuticas a dicha ciudad?), y que es mencionada en un papiro muy antiguo.

Retornado a la narración de Plutarco, éste cuenta que Isis supo que el arca había sido llevada por las corrientes marinas hasta Biblos, siendo que la mar posó el sarcófago sobre un matorral de erica (brezo). Con el tiempo, y de forma maravillosa, la planta creció de tal manera que a ésta le creció un magnífico tronco en cuyo interior quedó oculta el arca con Osiris. Así el rey de Biblos, maravillado con el aspecto del tronco, hizo talar éste para hacerlo usar de pilar para su palacio; este acto, sin embargo, no desveló lo que en el interior del tronco se hallaba. De estos hechos, Isis estaba informada por inspiración divina, pero, sin anunciarlo a nadie, ésta, ya en Biblos, en actitud consternada, y sin compartir palabras con nadie, se sentó en una fuente<sup>435</sup>. Con el tiempo sólo mostró empatía con las criadas de la reina de Biblos, a las cuales trenzaba los cabellos y las impregnaba con la fragancia exquisita que del cuerpo de Isis emanaba. La reina de Biblos no tardó en hacer que Isis se presentase ante ella; llegando a ser amigas íntimas, la reina hizo a Isis nodriza de su propio hijo. Dice Plutarco: *“El nombre del rey dice que era Malcandro; el de la reina Astarté, otros Saosis y otros Némano, que los griegos dirían Atenaíde.”*<sup>436</sup>.

---

<sup>435</sup> Hete aquí (la sentada de Isis junto a una fuente en actitud doliente) un paralelismo importante entre el mito que nos narra Plutarco y los que se nos narra sobre Deméter en el *Himno Homérico* 98-100; Apolodoro, I, 5, 1; Calímaco, *Himno a Deméter*, 15. También podemos hallar otra similitud entre Isis y Deméter, en lo que atañe a la exquisita fragancia que exhalan los cuerpos, en *Himno homérico a Deméter*, 231-238. Otra semblanza sería el hecho, que como Isis, Deméter será nodriza a servicio de una reina, *Himno homérico* 213 y ss.

<sup>436</sup> Plutarco, *Moralia* VI. *Isis y Osiris*, 15, 357B. Introducción, traducción y notas por Francisca Pordomingo Pardo. Gredos. Madrid, 1995.



En lo que respecta a la ciudad de Biblos, hemos de tener en cuenta que ésta era célebre por su culto a Adonis, una divinidad que como Osiris resucitará. Como señala Plutarco, el arca que porta a Osiris encerrado hallará aposento en un brezo, el cual crecerá de manera fantástica, encerrando en su interior al dios egipcio. Platón en el *Fedro*<sup>437</sup> hace mención a cierto rito funerario, ceremonia celebrada en pleno verano<sup>438</sup>, estableció por Afrodita en honor de Adonis, hijo de Mirra, “los jardines de Adonis”<sup>439</sup>, en el que se plantaban en tiestos con tierra semillas que eran regadas con agua caliente, éstas florecían tan rápido como se marchitaban; con este tipo de cultivos culturales se representaba la muerte súbita de Adonis, y las mujeres prorrumpían en plañidos<sup>440</sup>. Adonis es un niño nacido de un árbol, el cual pasa un tercio del año bajo tierra (con Perséfone), mientras que el resto del año, crece hacia la luz, para vincularse con la primavera (Afrodita); el mito de Adonis es un mito de la vegetación. Dice Grimal: “*La leyenda de Adonis se sitúa, ora en el monte Idalio, ora en el Líbano. Por Biblos pasaba un río, llamado Adonis, que todos los años tomaba un tinte rojo el día en que se conmemoraba la muerte del mancebo. (...) Los orígenes semíticos de esta leyenda son evidentes; el propio nombre del dios*

---

<sup>437</sup> Cfr. Platón, *Fedro*, 276b.

<sup>438</sup> Cfr. Teofrasto, *Historia plantarum*, VI, 7, 3

<sup>439</sup> Cfr. Détienné, M. (1972) *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*. Préface de J.-P. Vernant. Gallimard. París, 1972.

<sup>440</sup> Resumen Grimal el mito de Adonis así: “*El mito de Adonis es una leyenda siria a la que ya Hesíodo hace alusión. Su forma más generalmente admitida es la siguiente: el rey de Siria, Tías, tenía una hija, Mirra o Esmirna, a quien la cólera de Afrodita impulsó a desear un incesto con su padre. Ayudaba por su nodriza Hipólita, logró engañar a Tías, uniéndose con él durante doce noches; pero a la duodécima, el padre se dio cuenta de la estratagema de su hija y, armado de su cuchillo, la persiguió para darle muerte. Ante el peligro, Mirra invocó la protección de los dioses, los cuales la transformaron en árbol: el árbol de la mirra. Diez meses después, la corteza de este árbol se levantó, rompiéndose y dando salida a un niño, que recibió el nombre de Adonis. Afrodita, enternecida por la belleza de la criatura, la recogió y la confió en secreto a Perséfone para que la criara. Pero ésta se prendó a su vez del niño, y se negó a devolverlo a Afrodita. La disputa entre las dos diosas fue zanjada por Zeus -según otros, por la musa Calíope, en su nombre-, decidiéndose que Adonis viviría un tercio del año con Afrodita, y sólo un al lado de Perséfone. Más tarde, sin que se sepa a ciencia cierta por qué motivos, la cólera de Artemis lanzó contra él un jabalí que, durante una cacería, lo hirió mortalmente.*”. Grimal, P. (1951) *Diccionario de mitología griega y romana. Adonis*. p.7. Traducción de Francisco Payarols. Paidós. Barcelona, 1981. El culto a Adonis era femenino, y en la Época Arcaica ya encontramos vestigios de él en Grecia, en concreto, en la poetisa Safo y su círculo de mujeres.

*deriva de la palabra hebrea que significa “señor”. El culto de Adonis se difundió por el mundo mediterráneo en la época helenística, y la leyenda aparece ya representada en algunos espejos etruscos.*<sup>441</sup>. El culto y mito de Adonis es propio de Fenicia, y con su proyección y diversificación por el Mediterráneo se convirtió, en la Época Clásica, en uno de los más complejos cultos, y, en concreto en el contexto de las creencias religiosas de los griegos. Tammuz es el equivalente semítico del Adonis fenicio/sirio. A parte del trasfondo de la religión vegetal que comparten Osiris y Adonis, parece que ambos mitos los cuerpos de los dioses siguen cierto rumbo marino que les lleva a ambos a Biblos; sobre Adonis y su relación con Osiris señala Meunier: “(...) *relación afirmada por el hecho que Adonis, precipitado en el mar en Alejandría era aquel cuya cabeza se cogía algunos días después en Biblos.*”<sup>442</sup>.

Y es en Biblos donde Isis cuida del niño de Malcandro y Astarté, lo reyes fenicios. Plutarco explica que Isis, en vez de su pecho, daba al niño el dedo a chupar (a este respecto, señala Pordomingo: “*Según Maspero en su Historie ancienne des peuples de l’Orient classique, II, París, 1895, pp. 487 y 581, n. 2, Plutarco, sin darse cuenta, está aludiendo aquí a un antiguo rito de adopción, vigente entre los modernos abisinios.*”<sup>443</sup>). Además, la divinidad egipcia, cada noche, quemaba las partes mortales del cuerpo del niño<sup>444</sup>, siendo que Isis se convertía en golondrina, y volando alrededor de la columna, o pilar, del palacio que estaba hecha con el maravilloso brezo que seguía ocultando el cuerpo de Osiris. La

---

<sup>441</sup> *Ibid.* p 9.

<sup>442</sup> Plutarco, *Los misterios de Isis y Osiris*. Nota 71. p. 73. Traducción de Mario Meunier. Glosa. Barcelona, 1976.

<sup>443</sup> Plutarco, *Moralía VI. Isis y Osiris*. Nota 94. p. 89. Introducción, traducción y notas por Francisca Pordomingo Pardo. Gredos. Madrid, 1995.

<sup>444</sup> “*Ello reflejaría una antigua creencia en el uso del fuego como medio de inmortalidad, también una costumbre de pasar los niños a través del fuego como una protección contra las influencias del mal, e incluso el mito eleusino puede reflejar una “prueba de fuego” en los misterios eleusinos.*”*Ibid.* Nota 94. p. 89.

reina, que vigilaba escondida Isis, al ver a su hijo arder rompió a gritar, de tal manera que los actos mágicos que realiza Isis, y que estaban dirigidos a procurar la inmortalidad al niño de los reyes de Biblos, quedaron inconclusos, así el hijo del rey Malcandro no dejó ser nunca de ser mortal<sup>445</sup>. En este momento la diosa Isis revela su divinidad, reclamando, a su vez, el pilar que sostenía el techo de palacio; cortó la capa de brezo y la cubrió con lino, la bañó en Mirra (recordemos que es el nombre mitológico de la madre de Adonis) y se la confió a los reyes de Biblos, los cuales, según Plutarco, hicieron venerar este tronco. Isis postrándose ante el arca de Osiris profirió tal grito que el hijo pequeño de los reyes de Fenicia murió en el acto; mientras que el hijo mayor quedó en poder de la diosa egipcia. Isis puso el arca con los restos de Osiris en una barca zarpando de Biblos por el río Fedro<sup>446</sup>, el cual generó un viento bastante violento hacia el amanecer, pero, Isis, encolerizada secó la corriente de este río.

#### **II.II.VI.III.II.I.VI. Retorno de Biblos y el nacimiento de Horus. (16-17, 357D).**

Abandonando ya las costas fenicias, Isis en el primer lugar que pudo detuvo la barca y abrió el arca y al contemplar a su marico, dice Plutarco: “(...) *juntando rostro con rostro lo abrazaba y lloraba.*”<sup>447</sup> Parece que, aunque no es mencionado directamente por Plutarco, sería este momento, aludido veladamente por el sacerdote de Apolo, en el que se daría la concepción milagrosa y póstuma entre Isis y el occiso Osiris. El hijo mayor del rey de Fenicia, que a la sazón, había sido el acompañante de Isis y de los restos de Osiris en la barca que le alejó de Biblos, en

---

<sup>445</sup> Nuevo paralelismo entre Isis y Deméter; Cfr. Himno a Deméter 139 y ss.

<sup>446</sup> Sobre este río Meunier dice lo siguiente: “*El Fedro es un río que pasa por el sur de Biblos. Hoy se le llama Ouadi-Fédar.*”. Plutarco, *Los misterios de Isis y Osiris*. Nota 77. p. 75. Traducción de Mario Meunier. Glosa. Barcelona, 1976.

<sup>447</sup> Plutarco, *Moralia* VI. *Isis y Osiris*. 17, 357D. Introducción, traducción y notas por Francisca Pordomingo Pardo. Gredos. Madrid, 1995.

silencio contemplaba la concepción póstuma, Isis, encolerizada por la indiscreción del joven, mirándolo terriblemente, por el poder de esta mirada, el hijo de los reyes de Fenicia morirá al instante. Así, aunque Plutarco no nos diga directamente el acto que Isis y Osiris realizaban, el castigo que sufrirá el hijo mayor del rey de Fenicia parece indicar, precisamente, que fue terriblemente indiscreto a ojos de la diosa.

### **II.II.VI.III.II.I.VII. Desmembramiento de Osiris y el entierro de éste. (18, 357F-358B).**

Continúa Plutarco exponiendo que Isis puso rumbo a Buto, en Egipto, para estar junto a su hijo Horus<sup>448</sup>. Es importante señalar que en el mito que narra el sacerdote de Apolo, Horus no es fruto de la unión póstuma entre Osiris e Isis, sino que sería un hijo anterior al asesinato del hijo de Ra y de Nut, así, el niño que nacería de tal unión, siempre según la exposición de Plutarco, sería Harpócrates (19, 385D). Por otra parte, en 38, 366A, Plutarco dice que Horus fue criado por Leto en las marismas que rodean Buto, ciudad egipcia edificada junto a la boca sebenítica en el Delta del Nilo. La ciudad de Buto tiene este nombre en tanto significa “Casa de Uto”, Uto es una diosa Egipcia, que los helenos asimilaban, o confundían con Leto. Así, Horus estaba en la “casa de Uto”<sup>449</sup>. Isis, entonces,

---

<sup>448</sup> “Es aquí la primera vez que Plutarco llama a Horus hijo de Isis, como distinto de Harpócrates (19, 358D), que nace de la unión póstuma de aquella con Osiris, aunque Hani (La rel. Égypt., p. 94) piensa que la identificación de ambos parece fuera de duda.”. *Ibid.* Nota 102.p. 92.

<sup>449</sup> Esta parte del relato que nos da Plutarco guarda estrecha relación con lo que narra Heródoto, cuando el de Halicarnaso trata sobre la isla Chemmis, junto a Buto; dice éste: “οὕτω μὲν νῦν ὁ νηὸς τῶν φανερῶν μοι τῶν περὶ τοῦτο τὸ ἶρὸν ἐστὶ θωμαστότατον, τῶν δὲ δευτέρων νῆσος ἡ Χέμμης καλυμμένη· ἔστι μὲν ἐν λίμνῃ βαθῆ καὶ πλατῆ κειμένη παρὰ τὸ ἐν Βουτοῖ ἶρὸν, λέγεται δὲ ὑπ’ Αἰγυπτίων εἶναι αὕτη ἡ νῆσος πλωτή. αὐτὸς μὲν ἔγωγε οὔτε πλέουσαν οὔτε κινηθεῖσαν εἶδον, τέθηπα δὲ ἀκούων εἰ νῆσος ἀληθέως ἐστὶ πλωτή. ἐν δὲ ὧν ταύτῃ νηὸς τε Ἀπόλλωνος μέγας ἐνὶ καὶ βωμοὶ τριφάσιοι ἐνιδρύονται, ἐμπεφύκασι δ’ ἐν αὐτῇ φοίνικες συχνοὶ καὶ ἄλλα δένδρεα καὶ καρποφόρα καὶ ἄφορα πολλά. λόγον δὲ τόνδε ἐπιλέγοντες οἱ Αἰγύπτιοι φασὶ εἶναι αὐτὴν πλωτὴν, ὡς ἐν τῇ νήσῳ ταύτῃ οὐκ εὐσση πρότερον πλωτῆ Λητώ, εὐῶσα τῶν ὀκτῶ θεῶν τῶν πρώτων γενομένων, οἰκέουσα δὲ ἐν Βουτοῖ πόλι, ἵνα δὴ οἱ τὸ χρηστήριον τοῦτο ἐστὶ, Ἀπόλλωνα παρ’ Ἴσιος παρακαταθήκην δεξαμένη διέσωσε κατακρύψασα ἐν τῇ νῦν πλωτῇ λεγομένη νήσῳ, ὅτε τὸ πᾶν διζήμενος ὁ Τυφῶν ἐπῆλθε, θέλων ἐξευρεῖν τοῦ Ὀσίριος τὸν παῖδα. Ἀπόλλωνα δὲ καὶ Ἄρτεμιν Διονύσου καὶ Ἴσιος λέγουσι εἶναι παῖδας, Λητοῦν δὲ τροφὸν αὐτοῖσι καὶ σώτειραν γενέσθαι. Αἰγυπτιστὶ δὲ Ἀπόλλων μὲν Ἴσρος, Δημήτηρ δὲ Ἴσις, Ἄρτεμις δὲ Βούβαστις. ἐκ τούτου δὲ τοῦ λόγου καὶ οὐδενὸς ἄλλου Αἰσχύλος ὁ Εὐφορίωνος ἤρπασε τὸ ἐγὼ φράσω, μόνος δὲ ποιητῶν τῶν

preservó el arca con los restos de Osiris en un sitio apartado. Sin embargo, estando de caza nocturna, Seth, fortuitamente, hallará el arca y reconociendo el cuerpo de Osiris lo desmembrará en 14 trozos, los cuales dispersará por todo Egipto<sup>450</sup>. Sobre el desmembramiento de Osiris, los *Textos de las Pirámides* ya dan noticia de ello. Hay que señalar que las catorce partes del cuerpo de Osiris, tal y como señala el mismo Plutarco en 42, 368A, deben ser interpretadas (entre otras variados ámbitos exegéticos) en clave astronómica, en este caso concreto, en clave Lunar, pues 14 es la mitad del ciclo lunar, que es de 28 días, como 28 son los años en murió Osiris, o bien, 28 años fueron los que duró su reinado; dice el sacerdote de Apolo en el texto mencionado: *“Y con el desmembramiento de Osiris en catorce partes hacen alusión a los días en que el astro se desvanece, desde el plenilunio hasta el novilunio.”*<sup>451</sup>. Prosiguiendo con el hilo del relato mítico, Isis, enterada del nefasto evento, busca sobre una barca de papiro por las marismas nilóticas a Osiris. De todas las partes del cuerpo, tan sólo el miembro viril de Osiris no fue hallado, pues siendo arrojado éste al Nilo, tres peces, desde ese momento vetados religiosamente para el consumo por impuros, el pagro, el lepidoto y el oxirrinco, lo devoraron. Así, Isis no pudo, una vez recolectados todos los restos de su marido muerto, restaurarle al cadáver de Osiris el falo devorado, así que los sustituyó por una réplica de madera, representado en forma itifálica.

---

προγενομένων· ἐποίησε γὰρ Ἄρτεμιν εἶναι θυγατέρα Διήμητρος. τὴν δὲ νῆσον διὰ τοῦτο γενέσθαι πλωτήν. ταῦτα μὲν οὕτω λέγουσι.”

<sup>450</sup> En el Imperio Antiguo se decía que el cuerpo de Osiris habría sido enterrado en un solo lugar: Abidos, en cambio, en el Imperio Nuevo se pensaba que las distintas partes del cuerpo de Osiris estarían enterradas por distintas partes de Egipto. Señala Plutarco: “(...) se dice que hay muchas tumbas de Osiris en Egipto, porque al encontrarse con cada parte, aquella [Isis] le construía un sepulcro. Pero otros dicen que no, que Isis hacía imágenes y las entregaba ciudad por ciudad, como si entregara el cuerpo, con el fin de que recibiera honores en el mayor número de ellas y, en el caso de que Tifón se impusiera a Horus, desistiera de buscar la tumba verdadera, al ser muchas las así consideradas y señaladas.” *Ibid.* 18, 358A.

<sup>451</sup> *Ibid.* 42, 368A.

El asunto de la mutilación del miembro viril de Osiris merece algo más de atención<sup>452</sup>. Diodoro Sículo dice: *“Afirman, pues, que los miembros de Osiris encontrados se consideraron dignos de sepultura de la manera citada; y dicen que sus partes sexuales fueron echadas al río por Tifón por no haber querido cogerlas ninguno de sus cómplices, pero no fueron en absoluto consideradas por Isis menos dignas de honores divinos que los otros miembros; tras construir una imagen de las mismas en los santuarios, indicó que las alabaran y las hicieran muy honradas en los ritos y sacrificios celebrados a ese dios y que alcanzaran la mayor veneración. Por tanto, los griegos, habiendo tomado de Egipto lo relativo a las celebraciones orgiásticas y a los festivales dionisiacos, honran ese miembro en los misterios, en los ritos y en los sacrificios de ese dios, denominándolo «falo»*<sup>453</sup>. Esto nos lo dice Diodoro en el siglo I a. C., pero cuatrocientos años antes, Heródoto nos da más información. Recordemos, antes de escuchar al de Halicarnaso, que anteriormente<sup>454</sup> llegamos a la conclusión que los egipcios sí comían cerdo, y que lo hacían bajo una celebración religiosa que se daba una vez cada 28 días, 12 veces al año, esto es, cada plenilunio; y, lo hacían como parte de una fiesta lunar, dedicada a Osiris/Dionisio. Rememorado esto, señala Heródoto: *“Aparte de esto [matar y comer cerdo], celebran los egipcios lo restante de la fiesta con el mismo aparato que los griegos. En vez de los Phalos usados entre los últimos, han inventando unos muñecos de un codo de altura, y movibles por medio de resortes, que llevan por las calles las mujeres moviendo y agitando obscenamente un miembro casi tan grande como lo restante del cuerpo. La flauta guía la comitiva, y sigue el coro*

---

<sup>452</sup> Hasta tiene sus repercusiones “matemáticas”. Cuando, anteriormente, tratamos del ojo de Horus como expresión matemática de las fracciones 1/2, 1/4, 1/8, 1/16, 1/32 y 1/64 se señaló cierta carencia asociada con el pene amputado de Osiris. A este respecto, recordemos lo que nos decía el egiptólogo galo Jacq: *“Pero, cuando se suman estas seis partes para formar el Ojo completo, obtenemos solamente 63/64. Por lo tanto falta 1/64, y esta infima fracción a menudo esencial equivale a la parte que falta del cuerpo de Osiris.”* Cfr. *supra* nota 209, y, 210.

<sup>453</sup> Diodoro sículo I, 22.

<sup>454</sup> Cfr. *supra* notas 401, 402 y 403.

*mujeril cantando himnos en loor a (...) Dionisio. El movimiento obsceno del idolo y la desproporción de aquel miembro no deja de ser para los egipcios un misterio que cuentan entre los demás de su religión.*<sup>455</sup>. Heródoto nos habla de muñecos articulados itifálicos en Egipto, y, en Grecia, figuras con forma de falo, y relaciona al dios heleno con Osiris. Uno de los epítetos de Dionisio, precisamente, era “Φαλλην”, y era nombrado así como garante de la fertilidad. En el mito de Osiris, el falo también es un símbolo del principio fecundante, pero, como ocurre con casi todo en temas sagrados, el festejo egipcio es, con mucho, más antiguo que el heleno. Dice Heródoto al respecto de la fiesta de Dionisio/Osiris: “(...) *de otro modo no puedo persuadirme de que las ceremonias de este dios se instituyesen por casualidad al mismo tiempo entre los griegos y egipcios, pues entonces no hubiera razón para que no fueran puntualmente las mismas en entrambas partes, ni para que se hubieran introducido en la Grecia nuevamente, siendo improbable, por otro lado, que los egipcios tomaran de los griegos ésta o cualquier otra costumbre.*”<sup>456</sup>.

Ahora bien, hay otra salvedad entre las fiestas egipcias y helenas, mientras las primeras, como hemos estudiado, se celebran cada plenilunio del año, en cambio, las fiestas helenas, a la sazón, las fiestas Leneas se celebraban una vez al año. En el caso de Jonia, se celebraban el 12 del mes de Leneón, mes que estaría comprendido entre nuestros meses de enero y febrero, en el caso del Ática, en concreto, en Atenas, esta fiesta se celebraba en el mes de Gamelión, nuestro enero. La fiesta, a partir del 440 a. C. contó en Atenas con los concursos dramáticos, pero, en sus fundamentos más originales los ritos de tal festividad, de los que poco sabemos, constaba de una procesión en la que Dionisio, junto a su séquito de sátiros y báquicos, era llevado en una especie de barca, florida de vid y yedra, y un coro de

---

<sup>455</sup> Heródoto, *Los nueve libros de la Historia*, II, 48. Traducción P. Bartolomé Pou. Edaf. Madrid, 1972.

<sup>456</sup> *Ibíd.* II, 49.

mujeres portaban los falos. A este tenor, nos llaman la atención, y teniendo en cuenta la asociación entre Osiris, dios del Allende, garante, además, de la generación, las siguientes palabras, recogidas por Clemente en su *Protréptico*, atribuidas a Heráclito de Éfeso: “εἰ μὴ γὰρ Διονύσω πομπὴν ἐποιοῦτο καὶ ὕμνεον ἄσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστ’ ἄν· ὡτὸς δὲ Ἄιδης καὶ Διόνυσος, ὁτέω μαίνονται καὶ ληναῖζουσιν.”<sup>457</sup>. Hades y Dionisio son lo mismo<sup>458</sup>, dice el de Éfeso en relación al verdadero sustrato de sentido sacro que alberga la fiesta de las Leneas.

### **II.II.VI.III.II.I.VIII. Desmembramiento de Osiris y su inhumación. (19, 358B-E).**

Llegamos a la última parte del mito; Osiris vuelve del Allende para instruir a su hijo Horus para el enfrentamiento contra su tío Seth. En esta parte al menos hay cierto elemento que no puede ser originario del mito en su forma primigenia, aquélla que usaban en el Imperio Antiguo. Según relata Plutarco, tras el adiestramiento de Osiris a Horus, el dios resucitado le hace dos preguntas a su hijo Horus, a saber: ¿Qué es lo que consideras más hermoso? ¿Cuál es el animal que consideras más útil para el combate? A la primera cuestión, Horus contesta que lo más hermosos es: “*Vengar al padre y a la madre de uno por haber sido maltratados.*”; a la segunda, replica que el caballo, pues éste es útil para dispersar y aniquilar al enemigo dado a la huida. Sin embargo, el caballo no es introducido en Egipto con de la Dinastía XVIII, esto es, entre el 1575 al 1308 a. C., en el Imperio

<sup>457</sup> Fr. 15. Clemente, *Protréptico* 34.

<sup>458</sup> Existe otra pista que asocia a Osiris con Dionisio; nos la da Plutarco. Dice éste: “*Además, la yedra los griegos la consagran a Dionisio y entre los egipcios, se dice, es llamada “chenósiris”, nombre que significa, según el mismo testimonio, planta de Osiris.*”. Plutarco, *Moralia* VI. 37. Introducción, traducción y notas por Francisca Pordomingo Pardo. Gredos. Madrid, 1995. Por otra parte, otro de los epítetos de Dionisio, “Iaco”, asociado a los misterios eleusinos, parece darnos otra vinculación con Isis y Osiris. Yaco era el que portaba la antorcha en la procesión de Eleusis; era llamado “la estrella que lleva la luz de los nocturnos misterios”, dándose una posible vinculación con las estrella Orion, asociada a Osiris, y con la estrella Sothis, “El perro”, asociada a Isis. Cfr. Harrison, J. E. (1903). *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. X. *Orphic and Dyonisiac Mysteries*. pp. 478-571. University Press. Princeton, New Jersey, 1991.



Nuevo. Estas respuestas satisfacen a Osiris, pues ve que Horus ya está preparado para la lucha. Parece que la contienda no se da entre dos contendientes exclusivamente, pues, tanto Seth como Horus tendrán sus respectivos partidarios en forma de huestes (fuerzas del bien contra fuerzas del mal).

Horus y los suyos vencen a Seth, después de una larga batalla que se dilató en numerosos días. Sin duda, la lucha entre Horus y Seth es por la doble corona de Egipto y su trono; hemos de notar que en el culto faraónico Osiris representa al faraón muerto, y Horus al su sucesor, y que bajo el poder de los ritos Isiacos el ka del fallecido pasaba al del nuevo rey. En los textos egipcios, caso de los *Textos de las Pirámides*, tanto Seth como Horus sufren amputaciones en sus cuerpos en la batalla; Horus perderá un ojo y Seth los testículos. Seth fue puesto ante Isis encadenado, mas ésta le perdonó y le concedió la libertad. Horus no toma con buen agrado la decisión de Isis, y, (aquí Plutarco edulcora con mucho la historia), enojado le arrancó de la cabeza la corona real, pero Toth, puso sobre la testa de Isis un casco con forma de vaca (bucranio). Al respecto advierte Pordomingo: *“Plutarco suaviza aquí la historia de la decapitación de Isis por Horus (que al comienzo del capítulo 20 afirma haber omitido), conocida por el Pap. Chester Beatty I y Pap. Sallier IV, una versión similar a Pap. Cairo 86637 (...) en el que se puede leer que Toth (Hermes) restauró su cabeza con una cabeza de vaca. El bucranio era originariamente el tocado de Hathor, pero con la frecuente identificación de las dos diosas, fue comúnmente llevado por Isis desde el Imperio Nuevo. Un resultado fue la identificación de Isis e Ío a quien Zeus había cambiado en una vaca.”*<sup>459</sup>.

Tras el acto de cólera de Horus para con su madre, curiosamente, Seth incoó contra aquél un proceso (este proceso está documentado en el *Himno a Amón-Ra*,

---

<sup>459</sup> *Ibíd.* Nota 110. p 95.

en el *Papiro del Cairo* 86637) por el cual se aseguraba que el vencedor de la contienda era bastardo, y, por tanto, legalmente incapacitado para el reinado (sin duda, la cuestión de la sangre como fundamento de la realeza egipcia antigua, aquí está aludida). Toth asiste a Horus, (el papel de abogado también lo tiene este dios en la psicostasis) y con la ayuda de éste los dioses considerarán a aquél como hijo legítimo de Isis y Osiris, y, por tanto, apto para el reinado. Dos grandes batallas se volverán a dar entre los seguidores de Horus y los de Seth (de estas dos batallas no hay mención alguno en otros textos, ni egipcios ni helenos). En este punto del relato, Plutarco señala el nacimiento del hijo póstumo de Osiris e Isis, a saber, Harpócrates; éste nacerá de manera prematura y con las extremidades débiles. Hasta aquí el relato del de Queronea, el cual asegura del mismo haber omitido elementos más propios de poetas y de prosistas que de la historia sagrada en sí (se refiere a la decapitación de Isis por Horus, y a la amputación de las manos de éste por parte de Isis). Sobre el esencial sentido del mito y de los episodios que lo estructuran señala Plutarco: “(...) así este mito es la imagen de una cierta verdad que desvía nuestra mente a otros pensamientos, como veladamente dar a entender los sacrificios con duelo y aparente aire triste (...)”<sup>460</sup>.

En el mito de Isis y Osiris se puede ver, atendiendo a su antigüedad, la introducción en el plano religioso de la cuestión sobre el bien y el mal (mucho antes que el zoroastrismo también la planteará acorde con sus vectores culturales y étnicos), Osiris y Seth, respectivamente. En el que la resurrección de Osiris significa el triunfo del bien sobre el mal. Osiris es un héroe civilizador, faraón mítico, rey del Allende y de la inmortalidad. Vamos a abordar a continuación las dos exégesis fundamentales que va a desarrollar Plutarco una de talante teológico-

---

<sup>460</sup> Plutarco, *Moralia* VI. 20, 359A. Introducción, traducción y notas por Francisca Pordomingo Pardo. Gredos. Madrid, 1995.

filosófico, y, otra, en la que filosofía de Platón es el prisma interpretativo del mito osirio.

**II.II.VI.III.II.II. Exégesis teológica-filosófica del mito de Osiris. (20-70).**

**II.II.VI.III.II.II.I. Exégesis evemerista: (20-25), 359C-360D.**

En el tratado de Plutarco sobre el culto a Isis y Osiris podemos distinguir, al menos, cinco formas de exégesis; se le dice a Clea que el mito es la proyección de una verdad sagrada, y que esta proyección es reconocible en distintos estratos de la narración mítica. Sin embargo, no todas estas interpretaciones son aceptadas por Plutarco; la “descodificación” del mito a la usanza del everismo no es compartida por el sacerdote Apolo. Esta interpretación está desarrollada entre los párrafos 20 al 25, (359C- 360D). No debemos descuidar, no obstante, que todo el tratado de Plutarco está lleno de referencias cruzadas, lo que hace, si cabe, más complicado el poder seguir todos los hilos de los argumentos expositivos y críticos plutarqueos, pues éstos, en ocasiones, no siguen un hilo narrativo cuidado del todo. Nosotros centraremos nuestro análisis en tres de estas exégesis, a saber, la evemerista, la demonológica y la platonizante.

Plutarco comienza hablando de la tumba de Osiris y sus posibles ubicaciones, pero de entre todas ellas destaca y señala a una en la pequeña urbe de Abidos; de hecho, señala el sacerdote de Apolo que los egipcios ricos y relevantes en poder tendían a hacerse inhumar en esta ciudad, pues para ellos no había más honor que ser enterrados en el mismo lugar que el dios de piel verde. El sacerdote de Apolo, en el párrafo 21, (359C), cita a Eudoxo de Cnido, *ca.* 390-337 a. C, astrónomo, matemático, médico y filósofo platónico, amigo y discípulo de Platón, quien según la tradición estuvo en Egipto, en contacto con la sacerdotes de Heliópolis durante, al menos una año (es considerado el padre del primer modelo astronómico

matemático). El de Cnido, según Plutarco, dice que la tumba de Osiris está, ciertamente, no en Abidos, sino en Busiris, “Casa de Osiris”.

Según el de Queronea, las almas de los dioses (aquellos que son engendrados y mortales) son estrellas, así escribe Plutarco: “(...) *sus almas brillan en el cielo cual astros, y que el alma de Isis es llamada “Perro” por los griegos, y por los egipcios Sothis; la de Horus es llamada Orión y la de Tifón “Osa”.*”<sup>461</sup>. Los dioses egipcios eran astros, y los astros lámparas que encendían el universo; de ahí que los dioses egipcios, a la usanza de los Padres de la Iglesia, puedan ser considerados dioses *lampadophoros*<sup>462</sup>. Sin embargo, hay un error en lo que nos ha dicho Plutarco, es Osiris al que se asociaba con Orión<sup>463</sup>, y no Horus<sup>464</sup>. En cuanto a la identificación de Isis con Sothis/Perro, hay varias referencias cruzadas en el tratado de Plutarco al respecto. Así, en los párrafos: 21, (359C), 22, (359E), 38, (366A), y, 61, (376A) se identifica a Isis con la estrella perro. Podemos percatarnos que toda esta asimilación estelar de los dioses egipcios debe ser atribuida al credo heliopolitano, sacerdotes astrónomos y matemáticos dedicados al dios solar Ra; en un principio, éstos sacerdotes debían estar relacionados con el culto faraónico estelar relacionados con

---

<sup>461</sup> *Ibid.* 21, 359C.

<sup>462</sup> “Para los egipcios, los astros eran lámparas encendidas en el firmamento. Concebían a los dioses-estrellas de la misma manera que ciertos Padres de la Iglesia concibieron a los ángeles encargados de conservar las luces del firmamento: eran dioses *lampadophoros*.” Plutarco, *Los misterios de Isis y Osiris*. Nota 103. p. 79. Traducción de Mario Meunier. Glosa. Barcelona, 1976.

<sup>463</sup> En la tradición hebrea, sin duda, según sus propios escritos sagrados, estrechamente vinculada con los egipcios, la estrella Orión, la estrella de Osiris, es mentada, “*Kesil*”, al menos, tres veces en el Viejo Testamento. En *Job* 9:9 leemos en referencia al divino hacedor de las estrellas: “Él hizo la Osa Mayor, el Orión y las Pléyades; y los lugares secretos del sur.” También en el libro de *Job* 38:31-32, se dice: “¿Podrás tú atar los lazos de las Pléyades, o desatarás tú las ligaduras de Orión?”. Y en el libro profético de *Amós* 5: 8 se nos dice: “buscad al que hace las Pléyades y Orión, y vuelve las tinieblas en mañana, y hace oscurecer el día como noche; el que llama a las aguas del mar, y las derrama sobre la faz de la tierra; Jehová es su nombre,”. Reina-Valera, 1960.

<sup>464</sup> “Orión, según Maspero, “*Estudios de Mitología y Arqueología egipcias*”, t. II, p. 17, no estaba consagrada a Horus, sino a Osiris. Maspero continúa diciendo: “Los textos y cuadros establecen claramente que el dios de los Muertos, Osiris, fue concebido como estrella-Orión, y los muertos, sus súbditos, como otras tantas estrellas, las “Indestructibles”, las “Inmutables”. Este concepto se desprende, naturalmente, de la idea misma de que Osiris se tenía. En efecto, Osiris es, por definición, el hijo del Tierra y del Cielo. A su muerte, estos dos generadores compartieron su ser: el cuerpo quedó en la tierra y el alma fue al cielo.”. Plutarco, *Los misterios de Isis y Osiris*. Nota 107. p. 79. Traducción de Mario Meunier. Glosa. Barcelona, 1976.

la inmortalidad celestial del ka del faraón, en las primeras dinastías (hasta la cuarta, presumiblemente). La relación de Isis con la estrella del perro, a la sazón, la que marcaba las inundaciones del Nilo, y, por ende, el año nuevo está documentada desde antiguo en los textos egipcios (así, a efectos zodiacales, el año nuevo egipcio comienza cuando Sothis/Isis se halla en la casa de Cáncer<sup>465</sup>. Es interesante subrayar la etimología basada en el juego paronomásico que nos da Plutarco acerca de la estrella perro; señala el de Queronea sobre Isis: “*En los llamados Libros de Hemes cuentan que, respecto a los nombre sagrados, (...) Sotis significa “preñez” (Kýesis) o “concebir” (kýein). Por eso también, con una modificación de la palabra en griego recibe el nombre Kýôn (“perro”) el astro al que consideran propio de Isis.*”<sup>466</sup>.

Del párrafo 22 al 24 se halla la crítica de Plutarco contra Evémero<sup>467</sup> y su interpretación, para algunos eruditos de nuestro tiempo, “realista”. Esta exégesis, que pasa por considerar a los reyes y hombres señalados de la antigüedad elevados, tras su muerte, a los “altares” de lo divino, descuidando el verdadero sentido de los mitos, es para Plutarco del todo errada. Para Plutarco esta exégesis eleva, indebidamente, a lo divino lo humano, esto es, puro ateísmo. De hecho, para refutar las tesis de León de Pela y las de Evémero, el sacerdote de Apolo reflexiona que no

---

<sup>465</sup> Cfr. Porfirio, *De ant. Nym*, 24.

<sup>466</sup> Plutarco, *Moralia* VI. 61, 376A. Introducción, traducción y notas por Francisca Pordomingo Pardo. Gredos. Madrid, 1995.

<sup>467</sup> Evémero, cuyo ἀκμή se puede datar en el 300 a.C., y su obra *Escrito sagrado* son los paradigmas de una interpretación de los mitos sobre los dioses cuya principal voluntad es humanizarlos, esto es, para el everismo el culto a los dioses debe ser comprendido como el recuerdo popular trascendido de la apoteosis de ciertos hombres y mujeres que habían servido como ejemplo a la humanidad civilizada. Así, podríamos decir que el everismo pretende “racionalizar” el relato sagrado. Cuál es el ideal que mueve tal manera de interpretar el mito; contesta Pordomingo lo siguiente: “*Su doctrina es un reflejo de su época, con su énfasis sobre el hombre individual, pues la afirmación de individualismo era compartida en la edad helenística por cierto número de escuelas filosóficas y hay claramente una conexión entre el surgimiento del culto al rey y la aproximación racionalista a la mitología.*”. *Ibid.* nota 136, pp. 102-103. Plutarco no sólo criticará a Evémero, también hallará desprecio la visión de León de Pela, 22, (360A), coetáneo del fundador del everismo, el cual también escribió un libro en el que los dioses egipcios eran considerados antiguos reyes humanos. Parece que tanto el de Pela como Evémero compartían pensamiento. Sobre Evémero, Cfr. Diodoro Sículo, *Bibl. Hist.* V, 42-46; Lactancio, *Divin inst.*, I-II; Plutarco, *De placit. Philos.* I, 7.

sólo en la remota antigüedad ha habido grandes reyes, sino que en tiempos más cercanos también los ha habido, pero que éstos han sido eso mismo: reyes, y, no dioses. Cita a este tenor reyes egipcios, frigios, asirios, persas y griegos, caso de Semíramis y Sesostris entre los primeros, o, Ciro, entre los persas, y Alejandro, entre los helenos.

#### **II.II.VI.III.II.II.II. Exegesis demonológica: (25-30), 360D-363D.**

La siguiente exégesis es de orden demonológica, la cual Plutarco considera con mucho acertada. Dice el de Queronea que esta exégesis apela a que las vicisitudes narradas en el mito osiriano ni pertenecen a hombres antiguos (al menos, no a la manera que lo interpreta el everismo<sup>468</sup>), ni tan siquiera a las divinidades propiamente dichas, sino que son los hechos vividos por démones; no unos démones cualesquiera, sino grandes démones. Señala Plutarco: *“Mejor es, pues, el juicio de los que piensan que las historias sobre Tifón, Osiris e Isis no son vicisitudes propias ni de dioses ni de hombres, sino de grandes démones que Platón, Pitágoras, Jenócrates y Crisipo, siguiendo a los antiguos teólogos, dicen que han sido dotados de fuerza sobrehumana y que sobrepasan mucho en potencia a nuestra naturaleza; pero que no tienen el elemento divino puro y sin mezcla, sino que éste participa de la naturaleza del alma y de la capacidad sensitiva del cuerpo, la cual experimenta placer, fatiga y cuantas afecciones que acaecen en estos cambios, perturban a unos más y a otros menos; pues hay, como entre los hombres, también entre los démones diferencias de virtud y de maldad.”*<sup>469</sup>. Interesantísimas palabras la del sacerdote de Apolo, en las que se asocia a distintos filósofos helenos, académicos todos, menos Pitágoras y Crisipo (aunque todos, menos el

---

<sup>468</sup> “Para Evémero, los dioses son y continúan siendo hombres; para Plutarco, los dioses como Osiris, si fueron hombres, no continuaron siéndolo; se convirtieron en dioses.”. Plutarco, *Los misterios de Isis y Osiris*. Nota 110. p. 81. Traducción de Mario Meunier. Glosa. Barcelona, 1976.

<sup>469</sup> Plutarco, *Moralia* VI. 25, 360D-E. Introducción, traducción y notas por Francisca Pordomingo Pardo. Gredos. Madrid, 1995.

estoico, posiblemente, pitagóricos), a saber, el propio samio, Platón, Jenócrates y el sucesor de Cleantes en la Stoa. De todos ellos, el más antiguo es el Samio, y el más reciente el estoico, mientras que Platón y Jenócrates (Jenócrates y Platón viajaron juntos en uno de los viajes de éste a la Sicilia de los Dionisios de Siracusa) estarían entre Pitágoras y Crisipo. Todos participan de la doctrina de los démenes, doctrina que siguen, según Plutarco, de antiguos teólogos. Nos preguntamos; ¿antiguos teólogos griegos o egipcios? La cuestión no es baladí. Según nuestros estudios sobre la religión egipcia, no hemos hallado algo así como otro ser, fuera de animales, hombres y dioses; estrellas, el Nilo, (siendo imaginativos) los números, quizás, pero démenes no<sup>470</sup>. Parece que, al menos, uno de esos antiguos teólogos es Hesíodo. Sin embargo, los démenes de Hesíodo no son seres intermedios entre el bajo hombre y el alto dios. Parece que esta idea no está desarrollada así por el poeta del Helicón, y será la interpretación que le darán, con posterioridad, los filósofos a la que le debemos tal concepción intermedia de los démenes. Señala Rohde, sobre el “démon” en Hesíodo: *“El nombre, así empleado, no designa de por sí, en modo alguno, una clase especial de inmortales, algo así como una especie de seres intermedios entre los dioses y los hombres, como la que más tarde suele la especulación designar con el nombre de “demonios”. Aquellos seres intermedios son concebidos, al igual que los dioses, como seres de naturaleza originariamente inmortal y que moran en un reino intermedio; estos demonios de Hesíodo fueron un*

---

<sup>470</sup> Obviamente, no sólo nosotros hemos reparado en ello. Señala Pordomingo: *“(…) Plutarco ofrece una interpretación demonológica del mito de Osiris, lo cual plantea de entrada el problema de si la religión egipcia proporciona una base para ello. Es dudosos si démenes, en el sentido exacto de seres con una posición intermedia entre dioses y hombres, son atestiguados; aisladamente, algunas de las aplicaciones de demon por los pensadores religiosos griegos (en Hesíodo, Trabajos y días 122, la palabra designa las almas de hombres de la Edad de Oro que actúan como deidades tutelares) pueden tener paralelos en el pensamiento religioso egipcio [es una lástima que Pordomingo no cite al respecto de lo que expresa ningún ejemplo para clarificar el asunto], pero es claro que Tifón, Isis y Osiris figuran consistentemente entre los dioses mayores. Plutarco usaría para esta clasificación ideas griegas.”* Plutarco, *Moralia* VI. Nota, 147. p. 105. Introducción, traducción y notas por Francisca Pordomingo Pardo. Gredos. Madrid, 1995.

*día hombres, convirtiéndose después de su muerte en inmortales que flotan invisibles, en torno a la tierra. El hecho de que se los designe con el nombre de “demonios” sólo quiere decir, evidentemente, eso: que ahora participan de la acción invisible y la vida eterna de los dioses y que, en ese sentido, pueden ser llamados, a su vez, “dioses”, como aquella Ino Leucotea que, según Homero, (Od. 5, 333 y ss. ) se convirtió de una mortal en una diosa, o como Factón, quien, según la Teogonía de Hesíodo, fue arrebatado por Afrodita al reino de los mortales, llamándose a partir de ahora “demonio divino” (Teogonía, V, 99).<sup>471</sup>. Ésta es la opinión de Rohde.*

Sabido es que se le atribuye a Pitágoras de Samos la doctrina demonológica<sup>472</sup> según la cual, citando libremente, “todo está lleno de *démenes*”. El Laercio no dice, al respecto, lo siguiente: “*Todo el aire está repleto de almas. Y a ellas se las denomina démenes y héroes. Y éstos son quienes envían a los humanos los sueños y los indicios de salud y de la enfermedad, y no sólo a los humanos, sino también a los corderos y a las demás bestias. Y para ello se hacen las purificaciones y los ritos apotropaicos, todo género de adivinaciones, augurios y demás ceremonias. Y afirma (Pitágoras) que la más importante de las acciones humanas es el persuadir a un alma al bien o al mal.*”<sup>473</sup>. Así, en lo que a Platón se refiere, es en el diálogo *Banquete*, 202 y ss., donde hallamos expresada propiamente la doctrina por la cual los *démenes* son presentados como seres intermedios entre dioses y hombres. Allí leemos cosas como: “*(...) todo lo demónico está entre la divinidad y lo mortal*”<sup>474</sup>, o, “[el *démon*] *Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los*

---

<sup>471</sup> Rohde, E. (1890-1894) *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos. Los demonios de Hesíodo*. Nota 30. p. 307. Traducción de Wenceslao Roges. FCE. Madrid, 1994.

<sup>472</sup> La demonología de Aristoxeno de Tarento se basaba en la autoridad en el tema de Pitágoras.

<sup>473</sup> Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*. VIII, 32. Traducción de Carlos García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

<sup>474</sup> Platón, *Banquete*, 202e. Traducción M. Martínez Hernández. Gredos. Madrid, 1992.



*hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo.*<sup>475</sup>.

Ahora bien, si aceptamos que la *Apología de Sócrates* de Platón (diálogo adscrito al denominado “primer período” o “período de juventud”) es cronológicamente<sup>476</sup> anterior al *Banquete*, y a *República* (éstos están considerados en el período intermedio o de madurez), entonces podemos pensar que tanto Platón, como, aparentemente, Pitágoras, parecen basarse en una doctrina popular helena (teológica) en la que los demonios son parte de la realidad; una realidad humana, demoníaca y divina. Sócrates en su defensa ante el tribunal, según Platón, dice<sup>477</sup>: “εἰ δ’ αὖ οἱ δαίμονες θεῶν παῖδες εἰσὶν νόθοι τινές ἢ ἐκ νυμφῶν ἢ ἐκ τινῶν ἄλλων ὧν δὴ καὶ λέγονται, τίς ἂν ἀνθρώπων θεῶν μὲν παῖδας ἡγοῖτο εἶναι, θεοῦ δὲ μή;”<sup>478</sup>. Pero es en *República* donde hallamos definidas las funciones demoníacas de estos seres intermedios, complementado lo que se nos dirá en *Banquete*. Así, en *República*, 392a, 427b, 617e, 620d-e, podemos ver esto que decimos. También en *Leyes*, 713e-d, 717b; sobre todo en 713e-d, parece que la tradición teológica de los demonios proviene de Hesíodo, pues, narra Platón, sin duda, siguiendo, o basándose,

---

<sup>475</sup> *Ibid.*

<sup>476</sup> En esto seguimos a Cornford: Cfr. Cornford, M. A. (1927) *The Athenian Philosophical Schools*, *Cambridge Ancient History VI*, pp. 310-320.

<sup>477</sup> Hemos preferido usar el texto heleno en la versión de Burnet, en tanto en la traducción de Gredos, que usamos de manera general, no se traduce “δαίμονες” por “demonios”, o, “demonios”, sino que el término es traducido por “divinidades”. Lo que, a nuestro entender, hace un tanto confuso el discurso de Sócrates en su sentido intrínseco. ¿Es que acaso no es un dios una divinidad? La traducción de Gredos reza así: “Si, a su vez, las divinidades son hijos de los dioses, bastardos nacidos de ninfas o de otras mujeres, según se suele decir, ¿qué hombre creería que hay hijos de dioses y que no hay dioses?” Platón, *Apología de Sócrates*, 27d. Traducción M. Martínez Hernández. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>478</sup> Platon, *Απολογία Σωκράτους*, 27d. *Platonis Opera* ed. J. Burnet, Oxford, 1900. *Bibliotheca Augustana*.

en aquél<sup>479</sup>, que en los tiempos de Cronos, en la Edad de Oro, los hombres eran gobernados por démones, y no por sí mismos. Dice Platón: “(...) *La tradición nos ha transmitido una leyenda de la vida feliz de los hombres de aquel entonces, que lo poseían todo en abundancia y de manera espontánea. Se dice que la causa de esto era que Cronos, conociendo, como ya lo tenemos expuesto, que el ser humano es incapaz de no llenarse de insolencia e injusticia si administra todas sus cosas siendo su propio amo, colocó -cuando reflexionó sobre esto- como reyes y gobernantes de nuestra ciudades, no a seres humanos, sino a seres de una estirpe más divina y mejor, espíritus, tal como hacemos ahora nosotros con el ganado y todos aquellos animales de los que hay manadas domesticas. (...) De la misma manera, el dios, como también amaba a los hombres, nos hizo presidir por una raza superior, la de los espíritus, la que con mucha facilidad para ellos y mucha para nosotros, se ocupa de nosotros y, al proporcionarnos paz, pudor, obediencia y abundancia de justicia, hizo a las razas humanas absolutamente libres de discordia y felices.*”<sup>480</sup>. Por otra parte, Jenócrates, (que regentó la Academia entre 319 al 314 a. C., sucediendo a Espeusipo, sobrino de Platón) según Estobeo<sup>481</sup>, decía que las estrellas sublunares eran démones invisibles, mientras que los dioses olímpicos eran las estrellas ardientes. En lo que atañe a los estoicos, baste señalar que para éstos prestaron gran atención a la demología, debido, quizás, a que el cuerpo teórico de su filosofía se basaba en el panteísmo, sistema que es óptimo para pensar en seres como los *démones*.

Una vez, más o menos, habiendo perfilado que la doctrina demonológica es más de origen heleno que egipcia, y que su raíz es teología y tradicional, siendo desarrollada y aceptada por el pitagorismo, el platonismo y el estoicismo, continuemos con la exégesis basada en los *démones* que nos estaba explicando

---

<sup>479</sup> Las raíces hesiódicas del relato de Platón están en: Cfr. Hesíodo, *Trabajos y días*, 213-218.

<sup>480</sup> Platón, *Leyes*, 713c-d. Traducción de F. Lisi. Gredos. Madrid, 1999.

<sup>481</sup> Cfr. Estobeo, *Ecl.* I, 1.

Plutarco a tenor del mito de Osiris. Así, para el sacerdote de Apolo ciertos mitos helenos, caso de los Gigantes y de los Titanes, la castración de Urano por Cronos, la victoria de Apolo sobre la serpiente Pitón (reflejo, quizás, del declive de la religión ctónica en la Hélade), las desdichas de Dioniso, o, las de Deméter, y el mito osiriano están relacionados, y, en su trasfondo, expresan una misma verdad; señala Plutarco: “(...) *tienen una similar explicación.*”<sup>482</sup>.

La demonología plutarquea, esencialmente, está recogida en esta sección del *Sobre Isis y Osiris*, así como, en su *De defectu oracularum*, en especial en su capítulo X en adelante, pero, también se nos dice algunas cosas en las *Vidas* y en el *De genius Socratis*, y, en el *De facie orbe lunae*. De facto, como hemos visto anteriormente, esta demonología está basada en la tradición de la poesía teológica helena, en especial en Hesíodo, y, en las propias creencias populares helenas. No es descabellado, quizás, poner cierto énfasis en que puede ser posible que ciertas influencias orientales también estén presentes en la demonología, más en la de Plutarco<sup>483</sup>, que de manera general en la tradición helena al respecto. El zoroastrismo y sus Devas y los Amesha Spenta pueden ser, quizá, una parte de esta influencia. En los párrafos 46 y 47 del tratado que estamos estudiando, Plutarco aborda el zoroastrismo, y sus dos divinidades, el uno que es el bien, y, el otro el mal; mientras que al que representa el bien se le llama dios, al que representa el mal se le denomina *démon*. Plutarco presenta a los démones de dos clases, la una buena y la otra mala. Ambos, acorde con sus respectivas idiosincrasias (benévola, o, malévola), son sirvientes y representantes de los poderes supremos: el del Bien, y, el del Mal.

---

<sup>482</sup> Plutarco, *Moralia* VI. 25, 360F. Introducción, traducción y notas por Francisca Pordomingo Pardo. Gredos. Madrid, 1995.

<sup>483</sup> “(...) recientemente ha sido reivindicada esta influencia de la doctrina de Zoroastro en la demonológica de Plutarco, frente a una más marcada herencia neoplatónica o pitagórica defendida por otros autores.” *Ibid.* Introducción. p. 33.

El Bien y el Mal (los principios del todo) para los pitagóricos es reconocido y nombrado de distintas maneras; señala Plutarco: *“los pitagóricos, con más nombres, refieren el Bien lo uno, lo limitado, lo estable, lo recto, lo impar, el cuadrado, lo igual, la derecha, lo brillante, y, al Mal la díada, lo ilimitado, lo movedizo, lo curvo, el rectángulo, lo desigual, la izquierda, lo oscuro, en la idea de que estos principios sirven de fundamento a la generación.”*<sup>484</sup>. Aquí se nos presenta la famosa Tabla de los Contrarios pitagórica que muestra algunas diferencias con la que el Estagirita nos explica en *Metafísica* 986a, 23 y ss. Si bien éstas no son sustanciales, sí, al menos, resultan interesantes de observar. Cotejemos ambas tablas. En ellas nos percataremos que la pareja, presentada por Aristóteles<sup>485</sup>, formada por los contrarios Masculino/Femenino (ἄρρεν/θῆλυς), no aparece en la retahíla plutarquea. Y los términos igual/desigual (ἴσον/ἄνισον), que sí aparecen en la lista del sacerdote de Apolo, en cambio, en la del Estagirita no. Y lo que es mentado por Aristóteles como contrario al “uno”, esto es, “la pluralidad”, en Plutarco lo es la “díada”. Además, el Estagirita nos da una colección de diez contrarios, donde Bien y Mal son enumerados, mientras que en la lista de Plutarco, que consta de nueve contrarios, posiblemente, la pareja de contrarios que forman Bien y Mal está dada por aludida. Cotejemos ambas tablas.

---

<sup>484</sup> *Ibid.* 48, 370E.

<sup>485</sup> *“Un punto interesante que hay que tener siempre en consideración, aunque uno pueda seguir al mismo tiempo todos los aspectos del pitagorismo, es que hay en algún sentido sólo dos contrarios, de los cuales la lista de los diez dada por Aristóteles no constituye más que aspectos o manifestaciones diferentes. (...) la creencia religiosa en la unidad especial de la naturaleza y el ideal de la naturaleza y el ideal religioso de la unidad del alma con el kósmos divino están presentes en cualquier parte del sistema.”* Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos. Pitágoras y los Pitagóricos. c) Números y cosas: la generación de las cosas a partir de los números.* p. 237. Versión española de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<b>Tabla del Mal</b> Plutarco	<b>Tabla del Mal</b> Aristóteles	<b>Tabla del Bien</b> Plutarco	<b>Tabla del Bien</b> Aristóteles
díada	pluralidad	uno	unidad
Ilimitado	infinito	limitado	finito
movedizo	móvil	estable	estático
curvo	curvo	recto	recto
par	par	impar	impar
rectángulo	rectangular	cuadrado	cuadrado
desigual	malo	igual	bueno
izquierda	izquierda	derecha	derecha
oscuro	oscuridad	brillante	luz
.....	femenino	.....	masculino

Según Plutarco estos principios esenciales en Platón serán llamados “Identidad”, al Bien, y, “Alteridad”, al mal. Sin duda, el sacerdote de Apolo nos está refiriendo que Platón creía en un antagonismo cósmico entre el Bien y el Mal, a la manera del zoroastrismo; dice al respecto Pordomingo: “(...) *Plutarco ha apuntado a que, desde su punto de vista, hay una afinidad entre la enseñanza de Platón y el Zoroastrismo.*”<sup>486</sup>. Por supuesto, algunos eruditos de nuestros tiempos, o cercanos, caso de A. E. Taylor<sup>487</sup> no comporten, en absoluto, esta idea plutarquea sobre Platón, por la cual existen dos “almas del mundo”<sup>488</sup>. Ahora bien, ¿creía o no

<sup>486</sup> Plutarco, *Moralia* VI. Nota 327. p. 155. Introducción, traducción y notas por Francisca Pordomingo Pardo. Gredos. Madrid, 1995.

<sup>487</sup> Cfr, Taylor, A. E. (1934) *The laws of Plato*. Traducción de A. E. Taylor. p. 289. Nota 1. Dent & Sons. Londres, 1934.

<sup>488</sup> Para cotejar opiniones sobre el problema del Mal en Platón remitimos a la vasta bibliografía sobre la cuestión que cita Francisco Lisi en: Cfr. Platón, *Leyes*, (libros VII- XII). Nota 52. pp. 210-211. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Gredos, Madrid, 1999.

Platón, como señala Plutarco, en la existencia de dos “almas del mundo”, la del Bien, y, la del Mal? Al respecto, señala Plutarco: “(...) Platón, que a menudo se expresa de un modo velado y encubierto, de los principios antagonistas llama a uno Identidad, al otro Alteridad; pero en *Leyes*, siendo de edad avanzada, dice –no con alegorías, y simbólicamente, sino con términos en sentido propio- que no con una sola alma se mueve el cosmos, sino tal vez con más, y en todo caso no menos de dos; de éstas una es benéfica y la que le es opuesta, también de lo opuesto es artífice; y deja también una tercera naturaleza intermedia, no privada de alma ni de razón ni de movimiento por sí misma, como algunos piensan, sino dependiendo de aquellas dos y teniendo a la mejor siempre, añorándola y persiguiéndola, (...)”<sup>489</sup>.

Vayamos por partes; Platón, en *Timeo* 35a, dice, en verdad, de manera muy velada en su sentido esencial, lo siguiente: “En medio del ser indivisible, eterno e inmutable e indivisible que deviene en los cuerpos mezcló una tercera clase de ser, hecha de los otros dos. En lo que concierne a las naturalezas de lo uno [identidad] y de lo otro [alteridad], también compuso de la misma manera una tercera clase de naturaleza entre lo indivisible y lo divisible en los cuerpos de una y otra.”<sup>490</sup>. Pasaje difícil, sin duda alguna. Pero en *Leyes* 896d y ss., Platón expresa esto, entre otras cosas, con mucha claridad: “Si el alma gobierna y habita en todos los objetos que se mueven en todos lados, ¿no debemos quizás decir también que gobierna el cielo? (...) ¿Una o varias? Varias. Yo contestaré por vosotros (...). Supongamos, pues, no menos de dos, la benefactora y la que puede realizar lo contrario.”<sup>491</sup>. El filósofo ateniense, ateniéndonos al pasaje de *Leyes*, parece expresar que el universo

---

<sup>489</sup> Plutarco, *Moralia* VI. 30, 370E-F. Introducción, traducción y notas por Francisca Pordomingo Pardo. Gredos. Madrid, 1995.

<sup>490</sup> Platón, *Timeo*. Traducción de Francisco Lisi. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>491</sup> Platón, *Leyes*, 896e. Traducción y notas Francisco Lisi. Gredos, Madrid, 1999.

se regía por la mezcla de dos fuerzas contrarias, una que es el Bien, y, la otra, por necesidad, su contrario, el Mal. No parecen tener ni el mismo status ni el mismo poder, siempre prevalece la mejor; tal y como Platón en *Leyes*, 940b puntualiza, el filósofo ateniense advierte Dios ha hecho todo lo posible para que el Bien triunfe sobre el Mal. Así, por lo menos, interpreta Plutarco a Platón.

Sin duda, todo el tratado que dedica Plutarco al mito de Isis y Osiris está centrado en la dualidad Bien y Mal (lucha de Osiris y Tifón/Seth). A este respecto, debemos señalar que Plutarco dice que los pitagóricos decían que Tifón era un poder demoníaco (de hecho, un poder demoníaco que tenía su representación geométrica propia: el polígono de cincuenta seis lados era Tifón para los pitagóricos). Dice Plutarco, el cual sigue a Eudoxo de Cnido: *“También los pitagóricos de la impresión de que consideran a Tifón un poder demoníaco; en efecto, dicen que Tifón ha nacido en una medida par, la quincuagésima sexta; y a su vez que la naturaleza del triángulo es la de Hades, Dionisio y Ares; la del cuadrado de Rea, Afrodita, Deméter, Hestia y Hera; la del dodecágono de Zeus; y la del polígono de cincuenta y seis lados de Tifón, como Eudoxo ha contado.”*<sup>492</sup>.

Así, el *Pentacontakaihexágonos* era Tifón/Seth para los pitagóricos, según Plutarco<sup>493</sup>. En el párrafo 48, 370E dice el sacerdote de Apolo que para los pitagóricos la díada, el número par, designa el mal y su poder. Para los pitagóricos las cosas son en sí números, sin duda, esta idea queda proyectada en este texto de Plutarco. En definitiva, y para no extendernos en demasía sobre el tema, la interpretación demonología del mito osiriano considera a Isis y a Osiris démones

---

<sup>492</sup> *Ibid.* 30, 363A.

<sup>493</sup> *“La referencia al nacimiento de Tifón “en una medida par, la quincuagésima sexta” ha recibido diferentes explicaciones por parte de editores y comentaristas (hay un hiato que produce sospechas sobre la autenticidad del texto). La propuesta de Froidefond, Plutarque. Isis et Osiris, p. 281, n. 2, la sitúa en el marco de la teoría astronómica de Filolao sobre los eclipses; Tifón está él mismo en el origen de los eclipses”.* *Ibid.* nota 195.p. 118.

buenos que alcanzaron la divinidad, y que Tifón/Seth, aun con su poder menguado, es un *démon* maléfico, que también llegó a alcanzar la divinidad<sup>494</sup>. Tratemos ahora de la interpretación platonizante del mito osiriano; significativas son las palabras que el sacerdote de Apolo usa para presentar esta exégesis basada en la filosofía platónica en su tratado; dice Plutarco: “(...) lo que sigue de este tratado (...) se propone sobre todo conciliar la teología de los egipcios con esta filosofía.”<sup>495</sup>.

#### **II.II.VI.III.II.II.III. Exégesis platonizante-dualista: (49-51), 371A-377A.**

Y es precisamente en esta sección, en la cual se pretende conciliar la teología egipcia con la filosofía platónica, entendida ésta como dualista, donde no se nombrará a Platón ni una sola vez. Habiendo sentado Plutarco en el final del párrafo anterior, 48, 471A, que el filósofo ateniense, basándose en *Timeo* 35a, y, *Leyes* 896d, creía que habían dos fuerzas antagónicas que marcaban el devenir del universo y de todo lo animado que en él habita, vive y muere, en ésta sección que comprende la exégesis platonizante-dualista se intenta argumentar. A tenor de este dualismo dice el sacerdote de Apolo: “*En efecto, la génesis y constitución de nuestro universo es el resultado de la mezcla de fuerzas contrarias, no ciertamente con el mismo poder, sino que prevalece la mejor; pero erradicar completamente la fuerza del mal es imposible porque está profundamente enraizada en el cuerpo y profundamente en el alma del Universo, y en continua y obstinada lucha con la fuerza del bien.*”<sup>496</sup>. Desde luego, al comparar las palabras de Platón en *Leyes* 896 y ss., con la anterior reflexión de Plutarco, sin duda, el de Queronea está parafraseando sucintamente al viejo Platón. A partir de este argumento, Osiris representa la inteligencia soberana de lo excelente, esto es, del Bien; de esta divinidad “fluye” todo lo excelente, esto es, las aguas, la tierra, el cielo, las

---

<sup>494</sup> *Ibid.* 30, 362E.

<sup>495</sup> *Ibid.* 48, 371A.

<sup>496</sup> *Ibid.*, 49, 371A.



estrellas, el orden de las estaciones, el movimiento de los planetas, etc.; de facto, dice Plutarco que todo es: “ (...) *emanación de Osiris y reflejo de su imagen.*”<sup>497</sup> A este respecto de la divinidad osiria, dice Pordomingo: “*La preeminencia de Osiris, como es denotada aquí, lo equipara a Ahura Mazda, pero la idea de Osiris como inteligencia y razón tiene ecos platónicas y y la alegoría física del elemento ordenado es griega, aunque la frase “Osíridos aporroé” “flujo o emanación de Osiris” aparece a menudo [en el texto del heleno sobre Isis y Osiris].*”<sup>498</sup>. La idea del “flujo de Osiris”, en este caso asociada a todo lo húmedo, es rastreada en el contexto egipcio como se muestra en *Los cantos de Isis y Neftis* 9, 26 ( Pap. Brit. Mus. 10188), y otras fuentes. Así, si algo es Osiris es el Bien, siempre, bajo esta exégesis que nos da Plutarco.

Por consiguiente, ¿Tifón/ Seth qué es? Contesta el sacerdote de Apolo lo siguiente: “*Tifón es lo que en el alma hay de apasionado, titánico, irracional e inestable, y de lo somático lo que hay de perecedero, enfermizo y perturbador en las malas estaciones, en las intemperies, en los eclipses de sol y desapariciones de luna, (...) el nombre de Seth, con el que a llaman a Tifón, lo revela; significa fuerza opresora y constreñidora, y significa la frecuente vuelta atrás y todavía sobresalto.*”<sup>499</sup>. Seth es el Mal; el Mal, como principal función, se interpone a todo lo que tienda al Bien, así como al Bien mismo. El nombre de Osiris, en cambio, señala el sacerdote de Apolo, es escrito con un ojo y un cetro, en el que el primero incide la previsión, y, el segundo, el poder supremo.

En definitiva, la idea sustancial del tratado de Plutarco sobre el mito osiriano es el de la dualidad que rige el Universo, el Bien y el Mal, y, según siempre el sacerdote de Apolo, todas las religiones, todos los misterios, y toda la filosófica

---

<sup>497</sup> *Ibid.*, 51, 371B.

<sup>498</sup> *Ibid.* nota 328. p. 156.

<sup>499</sup> *Ibid.*, 51, 371B.

tratan de esa y única verdad. Tiempo es de tratar otros dos aspectos de la religión egipcia: la matemática y la astronomía, pues estos conocimientos, que repetimos deben adscribirse en el contexto egipcio a lo sagrado, son y han sido más herméticos que los misterios religiosos, como el de Osiris. Sabemos, posiblemente, más del aspecto puramente religioso (según nuestra concepción del término; como ya expresamos, recordemos, la palabra “religión” no existía para los egipcios) que de la matemática y astronomía egipcia.

### **II. III. Matemática y Astronomía egipcia.**

#### **II. III. I. Consideraciones previas.**

Ya dijimos que los papiros matemáticos que conservamos del genial pueblo egipcio, esencialmente, el Papiro de Rhind y el Papiro de Moscú, no pueden ser la expresión máxima del saber matemático egipcio. Posiblemente, lo que hallamos en los susodichos papiros no son más que ejercicios matemáticos de nivel bajo/medio. Los conocimientos matemáticos que pueden ser detectados, a su vez, del todo necesarios para tales construcciones, en la pirámides de Guiza, en especial, a nuestro entender, son las pruebas (pruebas gigantescas) del desarrollado conocimiento técnico-matemático de aquel pueblo milenario crecido en las riberas del Nilo (en el siglo XXVI a. C., en el Bajo Neolítico, y en el contexto de una sociedad agrícola y ganadera, pero que muestra rasgos de una sofisticación y civilización altísimos, únicos en su tiempo). Ahora bien, lo mismo ocurre con la astronomía egipcia, esto es, no sabemos a ciencia cierta el grado de conocimiento que poseían los astrónomos egipcios. Tanto la matemática y la astronomía son aspectos supremos de lo sagrado para la cultura egipcia; los números, regían y servían, aplicando y conociendo las relaciones y operaciones que se daban entre ellos (tal y como reza el comienzo del Papiro de Rhind), la respuesta a todos los

misterios del universo, y, la astronomía, entre otras cosas, fijaba los periodos estacionales, los calendarios basados en distintos ciclos celestes (como poco, tenían tres tipos de calendarios<sup>500</sup>), y, además, las estrellas están vinculadas al Dat (el mundo celestial), el Allende; los astros están relacionados con la inmortalidad.

Como con la matemática, la astronomía y la inmortalidad están ligadas las pirámides. Estas maravillas del genio egipcio (aunque la primera de las pirámides sea de la Dinastía III, en los tiempos del faraón Djoser) fueron hechas erigir por los faraones de la IV Dinastía, dinastía de grandes faraones (grandes faraones casi desconocidos<sup>501</sup>), en el Imperio Antiguo; unos faraones que, como ya se señaló, practicaban una religión astronómica en la cual ellos, exclusivamente, al morir tenían una promesa de vida inmortal junto a las estrellas; todas las demás almas iban al inframundo. También señalamos que esta Dinastía perdió su poder, dando paso, al Periodo Intermedio, de una manera violenta; posiblemente, dando pie a la primera gran revolución de la humanidad, una revolución donde el concepto de la inmortalidad pudo jugar un papel relevante y crucial. Fue entonces que los misterios sagrados (repetimos, que no son sólo religiosos) se vieron violados, llegando a darse un cambio en la teología escatológica y psicológica que transformó la mentalidad egipcia por completo; ahora, se dio la “democratización de la inmortalidad”, ahora, los hombres comunes también estarían junto a las estrellas. Las pirámides fueron expoliadas y violadas, en algunos casos, como muestra de la

---

<sup>500</sup> Como curiosidad, otro pueblo de astrónomos: los mayas, llegaron a tener más de 20 calendarios. Pero usaban 2. Claramente, cuando un pueblo de la antigüedad tiene varios calendarios, señal inequívoca que estamos ante un pueblo de astrónomos; cuantos más calendarios, más observaciones astronómicas, y, por ende, más cultura matemática; esto es algo que no se suele tener muy en cuenta.

<sup>501</sup> “ *Es curioso que la dinastía faraónica que nos ha dejado los mayores momentos arquitectónicos no nos haya legado, en cambio, una información histórica apreciable; y si bien es cierto que la misma falta de histórica externa, combinada con la proliferación de ingentes monumentos, son un síntoma inequívoco en Egipto de estabilidad y prosperidad económica, también lo es que hubiésemos preferido saber algo más de estos célebres soberanos, en vez de habernos de conformar casi exclusivamente con tradiciones interesadas y tardías, de las que un último eco nos ha llegado a través de Heródoto*”. Padró, J. (1996) *Historia del Egipto faraónico. 3. El auge del Imperio Antiguo. La Dinastía IV (2631-2494)*. p. 60. Alianza. Madrid, 2006.

repugnancia religiosa que éstas provocaban, en especial, la mal denominada Pirámide de Keops<sup>502</sup> (y no es que no fuera de Keops, sino que no era, estrictamente, una pirámide; a ello volveremos, pero adelantamos que una pirámide debe estar regida en su gálbo por el triángulo de Isis, y su función debe estar vinculada a los ritos mágicos isiacos y osirianos, en cambio, la llamada Pirámide de Keops, es la única pirámide conocida que no respeta las sagradas medidas del Triángulo sagrado egipcio, y, además, la función de ésta, aparte de funeraria, era la de ser un templo solar), y, también especialmente, los primeros y más feroces destructores de este símbolo de la inmortalidad de los faraones no fueron otros que la misma casta sacerdotal. Éstos fueron los primeros expoliadores de la Gran Pirámide (al menos, hubieron dos grandes expoliaciones y destrucción, en los mismos tiempos del Imperio Antiguo, de la Gran Pirámide; una al final del reinado de Micerino, y, otra, la más dañina, al final de la Dinastía VI).

Señala Pochan, al respecto de los sacerdotes custodios de la Pirámide, y, sobre las expoliaciones y violaciones de ésta: *“Guardada por los miembros del colegio sacerdotal del “templo alto”, encargado del culto del difunto rey divinizado, la pirámide parecía ser indestructible e inviolable. Por desgracia, cabe pensar que como en los hipogeos reales de Tebas, los sacerdotes, guardianes de la pirámide, fueron sus primeros expoliadores. [Sobre la primera expoliación] Con toda probabilidad, fue obra de los sacerdotes de la pirámide, desde el principio del reinado de Menkaura (Micerino). (...) [Sobre la segunda Expoliación] No obstante, la verdadera expoliación de la Gran Pirámide tuvo lugar, seguramente, hacía el*

---

<sup>502</sup> Contemporáneamente nos referimos a las tres pirámides de Guiza como: la Pirámide de Keops, la Pirámide de Kefrén, y, la pirámide de Micerinos, pero, éstas tenían sus propios nombres, no olvidemos de la importancia que tenían los nombres, y el hecho de nombrar, para los egipcios. Los reales nombres de estas pirámides son: para la de Keops. “El horizonte luminoso de Jufu”; para la de Kefrén. “Grande es Jefra”; y para la de Micerinos: “Grande es Menkahura”. Estos nombres nos hablan ya de cierta diferencia entre ellas, la de Jufu/Keops, es un “horizonte luminoso” las otras dos, no. ¿Qué significa esto? Lo habremos de ver.

*final de la VI Dinastía. En esta época se desencadenó una revolución social, organizándose el pillaje de las tumbas. No debe excluirse la posibilidad de que el saqueo de la Gran Pirámide fuera alentado, por los menos al principio de la tormenta revolucionaria, por los sacerdotes, que habiendo sustraído con anterioridad los objetos más preciosos, se sentían más contentos de evadir toda responsabilidad.*"<sup>503</sup>. Lo que nos induce a pensar, claramente, que la llamada "democratización del Allende" fue promovida por el clero sacerdotal egipcio contra el poder faraónico, que tenía como uno de sus pilares de influjo su exclusiva inmortalidad estelar; el clero acabó con este pilar, menguando el poder del faraón, y, de alguna manera, haciéndolo tan hombre como los demás hombres.

La causa de este encono contra el poder faraónico por parte de los sacerdotes debe verse originado, más que posiblemente, en el faraón Kufu/Keops, el cual, mucho antes que Akhenaton, instauró casi un culto único al dios Carnero Jnum, una deidad del Alto Egipto, (decir esto, por la casta sacerdotal menfita o heliopolitana, es hablar de una deidad casi extranjera; advierte Pochan: "(...) ¿no había introducido Keops, rey cismático, en los feudos de Ptah y Ra al dios usurpador Jnum, del alto Egipto? Era, pues, natural que su obra fuese destruida, y que su nombre desapareciera para siempre de la memoria de los hombres."<sup>504</sup>), además, como concausa, fomentó su poder absoluto ante el único estamento que, por sí mismo, ostentaba también un gran poder: el sacerdocio. Señala Padró, al respecto de Keops y su relación con el clero egipcio: "*Frente al clero, también Quéope adoptó medidas para acrecentar su control sobre el mismo, consistentes por un lado en elegir sumos sacerdotes principales dioses y templos entre sus cercanos parientes, y por otros en suprimir cualquier privilegio o estatuto especial que*

---

<sup>503</sup> Pochan, A. (1971) *El enigma de la Gran Pirámide. Expoliaciones sucesivas de las Gran Pirámide*. pp. 274-275. Traducción Aurora Rodríguez. Plaza & Janes. Barcelona, 1973.

<sup>504</sup> *Ibíd.* p. 2ª Expoliación. p. 275.

*podiese subsistir no solamente en beneficio del clero, sino incluso en el de la propia familia real. De esta forma quedaba culminado el proceso del perfeccionamiento del procedimiento judicial y de centralización del derecho, quedando toda la población, sin excepciones, sometida al derecho común. Sin duda que toda esta serie de medidas son en gran parte responsabilidad de la mala fama alcanzada por Quéope en la tradición. La pirámide de este faraón en Guiza, al norte de la extensísima necrópolis menfita, no es sólo su tumba y símbolo de su unión con Re, sino que también hemos de ver en ella la plasmación en un monumento ingente del gran poder que llegó a alcanzar el primer Estado territorial de la historia, así como símbolo de la preeminencia absoluta del poder real sobre el clero; y esto último, **las sucesivas generaciones de sacerdotes egipcios no lo olvidarían jamás.**”<sup>505</sup>.*

El final abrupto de la Dinastía IV, supuso el comienzo del fin del Reino Antiguo y el de las dinastías menfitas, que se culminará con la Dinastía VI. Este cambio dio origen a un tiempo de caos y confusión en el Antiguo Egipto, el cual ya nunca fue el mismo; quedando proyectado, paradójicamente, el Imperio Antiguo, que tan convulso fin tuvo, en la mentalidad colectiva de los egipcios de tiempos venideros como el Egipto ideal, recordado como el pasado grandioso más esplendoroso de su pueblo. Un pasado donde la matemática y la astronomía, y la creencia en la inmortalidad y en la divinidad que anida en todo lo creado, son lo sagrado y divino por excelencia.

Algo se desprende de todo ello: la astronomía y la matemática estaban vinculadas estrechamente con los ritos sagrados culturales. Clemente de Alejandría nos dice lo siguiente sobre la astronomía/astrología egipcia: “Y después de la

---

<sup>505</sup> Padró, J. (1996) *Historia del Egipto faraónico. 3. El auge del Imperio Antiguo. La Dinastía IV (2631-2494)*. p. 60. Alianza. Madrid, 2006. La negrita es nuestra.

*cantante, avanza el astrólogo (ὠροσκόπος), con un reloj (ὠρολόγιον) en su mano y una palma (φοίνιξ), los símbolos de la astrología. Debía saber de memoria las Hermetica [libros astrológicos] que son en número de cuatro. Entre ellos, uno es sobre la disposición de las estrellas fijas que son visibles, otro sobre las posiciones del sol, de la luna y cinco planetas, otro sobre las conjunciones de las fases del sol y de la luna...,”*<sup>506</sup>. El saber astronómico, según este breve, pero interesantísimo, comentario de este Padre de la Iglesia, indica literatura astronómica (hermética) que debía ser memorizada; éste saber alberga cierto orden observacional, a saber, primero, las estrellas fijas, los cuerpos celestes más altos, después, las posiciones y movimientos del Sol, la Luna y los cinco planetas, y, el último, que se centra en las conjunciones y posiciones solares y lunares. Otro detalle merece especial atención de las palabras de Clemente, éste nos dice que el reloj, “ὠρολόγιον”, y la palma, φοίνιξ, eran los símbolos sagrados y distintivos de los astrónomos egipcios. El sacerdocio astronómico era un clero “especializado”, y podríamos dividirlo en tres tipos de sacerdotes, a saber, el Sacerdote astrónomo, el Sacerdote horóscopo y el Sacerdote horólogo, el primero, en su función más general, aseguraba el tiempo adecuado para el rito ceremonial, el segundo, eran los que conocían los días nefastos y fastos del año, y, los terceros, mediante las observación solar y estelar, marcaban las horas en que se debía celebrar los ceremonias rituales. Todos relacionados con el calendario, todos relacionados con la observación astronómica, otra cosa es su función de vigilantes del culto acorde con la sabiduría y orden estelar, éste es religioso, y, posiblemente, de propensión exotérica.

Sus conocimientos astronómicos eran, en verdad, del todo secretos; eran esotéricos. Dice el egiptólogo español Nacho Ares: “*Después de décadas de*

---

<sup>506</sup> Clemente de Alejandría, *Stromata*, VI, 4.

*investigación, es sabido que los conocimientos astronómicos de los antiguos egipcios estaban muy por encima de lo que seguramente muchos investigadores hubieran imaginado jamás. Lo más curioso de todo es que el estudio casi secreto de esta ciencia, realizado en el interior de los templos, no ha trascendido hasta nosotros por ninguna fuente; ni siquiera gracias al testimonio de los que trabajaron para ella, auténticos testigos mudos de la historia.*<sup>507</sup>. En el mismo libro de este historiador de la antigüedad egipcia se nos da un ejemplo del secretismo que rodeaba al saber astronómico egipcio. En la necrópolis de Tebas existe un complejo funerario para nobles y artesanos, conocido como el Valle de los Nobles, sito en la actual Dra Abu El-Naga, donde hallamos, entre otras, la tumba de un astrónomo, el astrónomo de Amón: Nakht; la tumba está catalogada como: TT 52. Todas estas tumbas e hipogeos pertenecen al Imperio Nuevo, 1567-1085 a. C., y en ellas fueron enterrados grandes personajes de aquellos tiempos, como grandes visires, escribas, gobernadores; todos ellos, obviamente, al servicio de los faraones del Imperio Nuevo. Las tumbas están decoradas con representaciones de las labores que ejercían estos altos y nobles funcionarios en vida. Sin embargo, las representaciones pictóricas que decoran la tumba de nuestro astrónomo, misteriosamente, no muestran absolutamente nada de su “labor estelar”. Nakht era escriba y astrónomo dedicado al dios Amón, principalmente, durante el reinado del faraón de Tutmosis IV, 1425-1405 a. C. La tumba TT 52 es una de las tumbas egipcias con las pinturas más bellas halladas en un hipogeo. Sabemos que era astrónomo porque esto está repetido, una y otra vez, por toda la tumba. No obstante, no hay una sola pintura que represente ni constelación ni estrella ni representación alguna de los cielos; nada de lo representado en la tumba de Nakht, a excepción de

---

<sup>507</sup> Ares, N. (2003) *La Historia Perdida*. I. Edaf. Madrid, 2003.



la mención constante de su sacerdocio como astrónomo del dios Amón, vincula a este hombre con su labor en vida. Tenemos tumbas, ciertamente, con representaciones celestes, (tumbas que no pertenecen a astrónomos; detalle importante) como sería el caso de la tumba del arquitecto Senenmut, la cual alberga un techo astronómico con representaciones de constelaciones; la tumba de Ramsés VI cuenta también con otro techo estelar asombroso, donde está Sirio y Orión; la tumba de Seti I también tiene representaciones de estrellas. Obviamente, estos personajes eran faraones, a excepción del arquitecto; las representaciones astronómicas de sus tumbas no hablan de sus trabajos relacionados con las estrellas, no eran astrónomos, sino, posiblemente, de su status en relación y cercanía divina a ellas.

El hecho que Nackht eligiera como pinturas escenas que nada tienen que ver con su trabajo astronómico (de hecho, las representaciones pictóricas de su tumba recrean un banquete funerario) suscita no pocas dudas. Ares se pregunta: *“Lo primero que tenemos que plantearnos es una cuestión que salta a la vista: ¿estaba prohibido por la clase sacerdotal difundir los secretos astronómicos? Esta pregunta, que podría ser interpretada como algo absurdo, es algo que los investigadores cada vez apoyan con más decisión. (...). El conocimiento y seguimiento de las estrellas se realizaba de noche. Se conservan varias listas de estrellas que señalan la posición de cada una de ellas a lo largo de las doce horas de la noche, junto con el movimiento de los planetas conocidos. Pero en definitiva son pequeñas aportaciones que no acaban de echar toda la luz necesaria para poder conocer el verdadero legado astronómico de los antiguos egipcios, toda vez que, además, este campo de estudio fue tan importante para la civilización del Valle del Nilo. ¿Por qué Nakht se negó a transmitirnos sus métodos de*

*conocimiento sobre los cielos del antiguo Egipto?*”<sup>508</sup>. Pensamos que la respuesta a esta pregunta está, precisamente, en la total carencia de registros de los métodos observacionales astronómicos (lo que sabemos es escasísimo) de los sacerdotes egipcios, esto es, por ser un saber que no debía y no podía ser transmitido fuera del círculo sacerdotal de astrónomos. Conocer el orden de los cielos, es conocer, de alguna manera, tanto el pasado como el futuro; un poder incompartible y único (algo de eso ya lo vimos en nuestro estudio del templo circular hiperbóreo del que nos hablaba Diodoro Sículo, el cual nosotros identificamos con Stonehenge).

Tratemos a continuación sobre estas dos grandes materias del conocimiento, entre otros, verdaderos motores de la civilización: las matemáticas y la astronomía, en clave egipcia, una de las primeras grandes civilizaciones históricas humanas<sup>509</sup>. Tratémoslas teniendo muy en cuenta dos factores: el primer factor es que tanto la astronomía y la matemática egipcias han tendido a ser consideradas por algún estudioso del mundo moderno (usando la terminología de Bernal, por el “modelo ario”) como áspera, la primera, y, la segunda como un elemento retardador del desarrollo matemático; señala Neugebauer: *“Il miglior modo di descrivere il ruolo della matematica egizia e probabilmente quello di presentarla come una forza ritardatrice nello sviluppo dei procedimenti numerici. L’astronomia egizia esercitò un’influenza molto minore sul mondo esterno per la semplicissima ragione che si mantenne sempre, per tutta la sua storia, a un livello estremamente rozzo, che non ebbe praticamente alcun rapporto con l’astronomia matematica in rapido sviluppo*

---

<sup>508</sup> *Ibid.*

<sup>509</sup> “Egipto se considera por lo general la patria de una de las cuatro civilizaciones que se desarrollaron a lo largo de los valles de los grandes ríos de África y Asia hace aproximadamente cinco mil años, estando las otras tres en Mesopotamia, la India y China. La civilización egipcia no emergió de la nada como una civilización acabada sin ninguna raíz africana.”. George Gheverghese, J. (1991) *La Cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no Europeas*. 3. *Los comienzos de las matemáticas escritas*. 3.1. *La revolución urbana y sus orígenes africanos*. p. 95. Traducción Jacobo Cárdenas. Pirámide. Madrid, 1996.

*dell'età ellenistica.*”<sup>510</sup>; el segundo factor es que desde la antigüedad se ha considerado que es a los egipcios a los que se le debe, en el caso de las matemáticas, no sólo su desarrollo, sino su mismo nacimiento, así nos lo dice, por ejemplo, el Estagirita (volviendo a la misma cita ya usada con posterioridad): “ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος.”<sup>511</sup>. Además, en relación a la astronomía, nos preguntamos: ¿no deviene de Egipto el primer calendario solar, al que tanto alaba Platón en *Leyes*? ¿De dónde sacaría Platón las consideraciones astronómicas sobre el tiempo (modelo móvil de la eternidad) del Gran año que hallamos en el *Timeo*?

Si recordamos la palabras de Clemente de Alejandría sobre las materias que tenían los libros astronómicos (que debían ser memorizados) de los sacerdotes/astrónomos, aquellas que dicen: “*Debían saber de memoria las Hermética [libros astrológicos] que son en número de cuatro. Entre ellos, uno es sobre la disposición de las estrellas fijas que son visibles, otro sobre las posiciones del sol, de la luna y cinco planetas, otro sobre las conjunciones de las fases del sol y de la luna.*”<sup>512</sup>, veremos que se nos está dando referencia de los cuerpos celestes que sirven y marcan el tiempo astronómico y terrestre, esto es, aquello que miden los calendarios, esa era la materia sagrada de los sacerdotes astrónomos egipcios los cuales eran “*cronomensuradores*”; ahora, si comparamos las palabras de Clemente sobre las *Hermética* astronómicas de los sacerdotes egipcios, con las siguientes palabras del *Timeo* de Platón: “*El tiempo, por tanto, nació con el universo (...). La decisión divina de crear el tiempo hizo que surgieran el sol, la luna y otros cinco cuerpos celestes que llevan el nombre de planetas para que dividieran y guardaran*

---

<sup>510</sup> Neugebauer, O. (1957) *Le scienze esatte nell' Antichità. 4. La matematica e l' astronomia egizie.* pp. 104-105. Traducción de Adriano Carugo. Giangiacomo Feltrinelli Editore. Milán, 1974.

<sup>511</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, I, 981, 25.

<sup>512</sup> Cfr. *supra* nota 506.

las magnitudes temporales. Después de hacer el cuerpo de cada uno de ellos, el dios los colocó en los circuitos que recorría la revolución de lo otro, siete cuerpos en siete circuitos, la luna en la primera órbita alrededor del tierra, el sol, en la segunda sobre la tierra y el lucero y el que se dice que está consagrada a Hermes, en órbitas que giran a la misma velocidad que la del sol pero con una fuerza contraria a él (...). Así y por estas razones, nacieron la noche y el día, el ciclo de tiempo de la unidad de revolución más racional. El mes se produce, cuando la luna, después de correr toda su orbitan supera al sol; el año, cuando el sol completa revolución. (...) es posible comprender que, cuando las velocidades relativas de las ocho órbitas, medidas por el círculo de lo mismo en progresión uniforme, se completa simultáneamente y alcanzan el punto inicial, entonces el número perfecto de tiempo culmina el año perfecto.”<sup>513</sup>, estamos inclinados a pensar que el saber astronómico egipcio (oriental, si se prefiere) está reflejado en esta obra de Platón.

Recordemos que en la *Epinomis*, texto propio a la Academia platónica antigua, se nos dice sobre la importancia y procedencia de la astronomía: “(...) fueron costumbres antiguas las que nutrieron a los que los observaron [el cielo y sus estrellas y planetas] primero, gracias a la belleza de la estación del verano de que satisfactoriamente gozan Egipto y Siria; los hombres contemplan allí siempre, al descubierto, todos los astros, (...) y desde estos lugares se han extendido por todas partes estas observaciones y han llegado hasta aquí, luego de la experiencia de innumerables milenios.”<sup>514</sup>. Esos egipcios que contemplaban y conocían los movimientos celestes, esto es, el tiempo, desde milenios, no sólo, nos parece, se limitaban a medir y observar los giros de planetas y estrellas, no, también sacaron

---

<sup>513</sup> Platón, *Timeo*, 38b-39d. Traducción de Francisco Lisi. Gredos, Madrid.

<sup>514</sup> Platón, *Obras completas. Epinomis*, 986b-987b. Traducción de Francisco P. Samaranch. Aguilar. Buenos Aires,

sus doctrinas divinas, como la de la inmortalidad (tal y como hemos visto con suficiencia anteriormente), de tales observaciones. Platón en el *Timeo* lo hizo, y lo pudo hacer porque antes lo habían hecho los egipcios.

No nos parece “áspera” la astronomía egipcia, más bien, desconocida, lo mismo que su matemática; en cambio, dudamos que para los griegos, caso de Aristóteles, de Platón o del mismo Pitágoras (en terminología de Bernal: “Modelo antiguo”), las opiniones de Neugebauer sobre la astronomía y matemática egipcia fueran satisfactorias. Éstas sólo pueden satisfacer si se acepta que los escasos vestigios que nos han llegado de estas materias, por otra parte, nacidas en el seno egipcio, sean la expresión única y definitiva de todo el conocimiento que albergan los egipcios sobre astronomía y matemáticas, y, además, pasando por no darle excesiva importancia o relevancia a las opiniones de los antiguos griegos al respecto; craso error. Estamos de acuerdo con el matemático e historiador de la matemática Carl B. Boyer cuando expresa sobre la matemática egipcia lo siguiente: *“La cantidad de información matemática que podemos obtener de las piedras talladas encontradas en las tumbas y los templos y de los calendarios es evidentemente muy limitada, y el panorama de las contribuciones egipcias que tendríamos sería extremadamente incompleto si tuviéramos que depender solamente de materiales ceremoniales y astronómicos. La matemática consiste en muchas otras cosas que el contar y medir [esto mismo aplicado a los sacerdotes egipcios, a los pitagóricos o al mismo Platón y sus académicos es una verdad que adquiere un significado muy elevado], que son justamente los aspectos que se destacan en las inscripciones jeroglíficas.”*<sup>515</sup>. Pensar que los egipcios sólo usaban

---

<sup>515</sup> Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. II. *Egipto*. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

las matemáticas para medir o contar<sup>516</sup> (sobre todo teniendo en cuenta la Gran Pirámide de Keops<sup>517</sup>) es no ver, o no querer ver, la complejidad de un pueblo que consideraba a los números la llave, la respuesta a todo misterio en el universo.

### II.III.II. Matemática y Geometría egipcia.

Para empezar, debemos considerar a Egipto no sólo como el lugar (según el Estagirita) donde nacen las matemáticas, sino como el lugar donde nacen las matemáticas escritas (honor que comparte con los mesopotámicos); hecho éste que engrandece, aún más si cabe, el legado del antiguo Egipto a la humanidad (de esto nada nos dice, Neugebauer, incomprensiblemente). Como ya hemos repetido algunas veces, contamos con dos papiros de orden matemático, el de Rhind y el de Moscú<sup>518</sup>, éstos deben ser considerados como las fuentes principales de la matemática egipcia; entre ambos papiros se cuentan 112 ejercicios matemáticos,

---

<sup>516</sup> “Existían otros trabajos que requerían aritmética práctica y medidas. Al madurar la civilización egipcia, se desarrollaron prácticas financieras y comerciales que demandaban una facilidad en el manejo de los números. La construcción de calendarios y la creación de un sistema estándar de pesas y medidas fueron también productos de una cultura numérica desarrollada servida por un número creciente de escribas y secretarios. Y el punto máximo de esta cultura matemática práctica está bien ejemplificado en la construcción del legado mejor conocido y más duradero del antiguo Egipto: las pirámides.” George Gheverghese, J. (1991) *La Cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no Europeas*. 3. Los comienzos de las matemáticas escritas. 3.1. La revolución urbana y sus orígenes africanos. p. 98. Traducción Jacobo Cárdenas. Pirámide. Madrid, 1996.

<sup>517</sup> A pesar de negar cierta teoría matemática al respecto de las pirámides, Boyer es muy consciente de la precisión y alto conocimiento matemático y astronómico de los constructores de la Gran Pirámide, empleado, precisamente, para la construcción de ésta; señala Boyer: “Las pirámides muestran un grado tan elevado de precisión, tanto en su construcción misma como en su orientación, que en torno a ellas se ha desarrollado leyendas infundadas. La sugerencia, por ejemplo, de que la razón del perímetro de la base de la Gran Pirámide (de Khufu o de Cheops) a la altura se hizo conscientemente igual a  $2\pi$  resulta claramente inconsistente con lo que conocemos de la geometría de los egipcios. [una cosa es lo que creemos saber que sabían, acorde con los pocos vestigios que tenemos de su saber matemático, y otra cosa es sospechar lo que sabían viéndolo aplicado en la construcción de las pirámides] Sin embargo, tanto las pirámides como los pasillos en su interior están orientados con tal precisión que incluso se ha hecho intentos de calcular su fecha de construcción a partir de la velocidad conocida con que se cambia de posición la estrella polar.” Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática II. Egipto*. 1. Los primeros documentos. pp. 31-32. Traducción de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

<sup>518</sup> “Ahmes nos dice que su material procede de un documento más antiguo perteneciente al Reino Medio (2000-1800 a.C.), y, apunta la posibilidad de que los conocimientos, puedan, en último término, provenir de Imhotep (ca. 2650 a.C.), el legendario arquitecto y médico del faraón Zoser, de la Tercera Dinastía. (...) El papiro de Moscú está compuesto por un escriba menos competente que permanece desconocido. Tiene poco orden en la organización de los temas que trata que no son muy diferentes de los del papiro de Ahmes. Contiene 25 problemas, entre ellos dos resultados notables de las matemáticas egipcias: la fórmula del tronco de pirámide cuadrada y una solución notable al problema de hallar lo que algunos intérpretes consideran el área de la superficies curva de una semiesfera.”. *Ibid.* p. 100.

con sus respectivas soluciones. Pero, existen otras fuentes matemáticas de los egipcios, y si a los Papiros de Rhind y al de Moscú se les considera las dos fuentes principales del conocimiento matemático de los egipcios, a estas fuentes se les considera fuentes secundarias. Cuáles son éstas.

Son un grupo de papiros más, el llamado *Rollo de Cuero*, el *Papiro de Berlín*, los *Papiros de Reisner* y el de Kahun; además de un artefacto arqueológico, una empuñadura de una vara de mando; sobre ésta, señala el matemático e historiador de la matemática Joseph George Gheverghese: “Entre las fuentes matemáticas secundarias se cuenta una empuñadura de una vara de mando de principios del tercer milenio a. C., que contiene un registro del botín de guerra del faraón Narmer: 120.000 prisioneros, 400.000 bueyes y 1.422.000 cabras. El registro de estos números requirió un sistema muy avanzado de numeración que permitía contar de forma continua indefinidamente mediante la introducción de un nuevo símbolo siempre que era necesario.”<sup>519</sup>. De los papiros, someramente, podemos señalar que el denominado *Rollo de Cuero* presenta 26 descomposiciones de fracciones de la unidad (este *Rollo de Cuero*, está datado en la misma época del *Papiro de Rhind*, y recordemos que este último es una copia de un texto mucho más antiguo); el *Papiro de Berlín*, contiene problemas de ecuaciones simultáneas, dos, en concreto, una de primer grado, y, la segunda, de segundo grado; los *Papiros de Reisner*, son cuatro rollos que se hallan en muy mal estado, por haber sido gravemente mutilados por causa de los gusanos, en los cuales se registran cálculos de volúmenes; el *Papiro de Kahun*, que como los de Reisner está datado alrededor

---

<sup>519</sup> *Ibíd.* p. 99.

del 1800 a. C., según nos especifica Gheverghese, este papiro: “(...) contiene seis fragmentos matemáticos dispersos, de los que no todos han sido descifrados.”<sup>520</sup>.

**Figura 14**<sup>521</sup>:



### II. III. II. I. El problema número 14 del Papiro de Moscú.

No sólo las pirámides sugieren que el conocimiento matemático egipcio era mucho más complejo del que los escasos registros que conservamos sobre matemáticas de aquel pueblo nos presentan. En esos mismos registros, en concreto, en el Papiro de Moscú, hallamos cierto problema que por su resolución y por la problemática misma que éste plantea nos suscita a pensar que los egipcios barajaban conceptos y problemas matemáticos con mucho de gran nivel. Nos referimos al problema número 14 del susodicho papiro. El problema y su resolución implican el conocimiento de la fórmula correcta del volumen de un tronco de

---

<sup>520</sup> George Gheverghese, J. (1991) *La Cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no Europeas*. 3. *Los comienzos de las matemáticas escritas*. 3.1. *La revolución urbana y sus orígenes africanos*. p. 100. Traducción Jacobo Cárdenas. Pirámide. Madrid, 1996.

<sup>521</sup> **Figura 14**: Empuñadura de la vara de mando del faraón Narmer, ca. 3150 a.C. Una de las fuentes secundarias de las matemáticas egipcias. Ashmolean Museum. Imagen: Joe Bodsworth. Licencia: Creative Commons.



pirámide cuadrada (según algún matemático: “*la mayor de las pirámides egipcias*”)<sup>522</sup>; la fórmula para solucionar dicho problema es una conocida fórmula moderna (aunque por lo visto en el problema 14 del Papiro de Moscú, lo de moderna es harto discutible). Señala Boyer a tenor de cómo se presenta la solución del problema: “(...) *lo que se ha ido haciendo ha sido calcular el volumen del tronco de una pirámide acorde con la fórmula moderna  $V=h (a^2+ab+b^2)/3$ , donde “h” es la altura y “a” y “b” los lados de las bases cuadradas. Esta fórmula no aparece escrita en ninguna parte, pero es evidente que la manera de proceder indica que era conocida por los egipcios.*”<sup>523</sup>. El problema está así planteado<sup>524</sup>:

*“Ejemplo de cálculo de un tronco de pirámide. Se nos dice que un tronco de pirámide tiene 6 cúbitos de altura vertical por 4 cúbitos de base y dos cúbitos de la parte superior. (Calcular el volumen de esta pirámide)”*

Solución acorde con el método egipcio, que consta de 6 pasos:

1. Elevar este 4 al cuadrado: 16.
2. Elevar este 2 al cuadrado: 4.
3. Tomar 4 dos veces: 8.
4. Sumar 16, 8 y 4: 28.
5. Tomar 1/3 de 6: 2.
6. Tomar 28 dos veces: 56.
7. ¡El resultado es igual a 56!

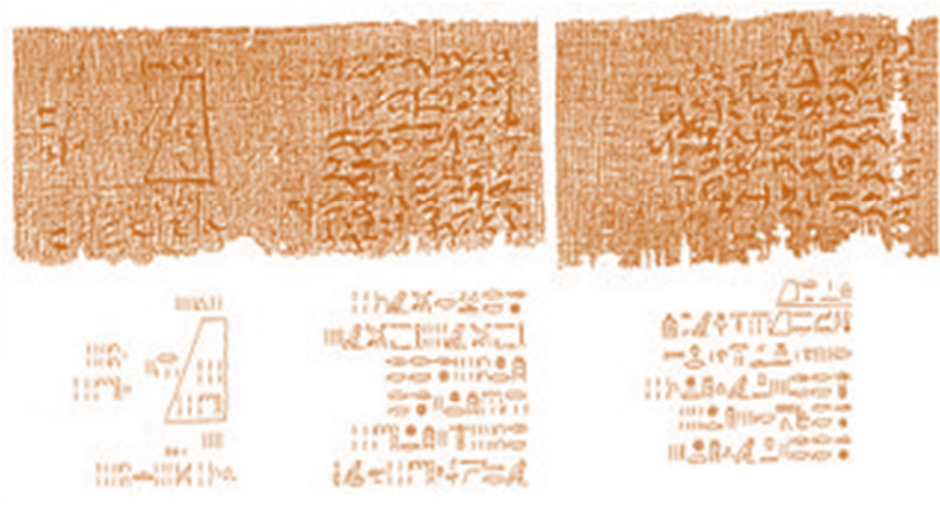
---

<sup>522</sup> Cfr. Bell, E. T. (1940) *The Development of Mathematics*. McGraw-Hill, Book, Co. Nueva York, 1940

<sup>523</sup> Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. II. Egipto. 9. *El Papiro de Moscú*. p.41 Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

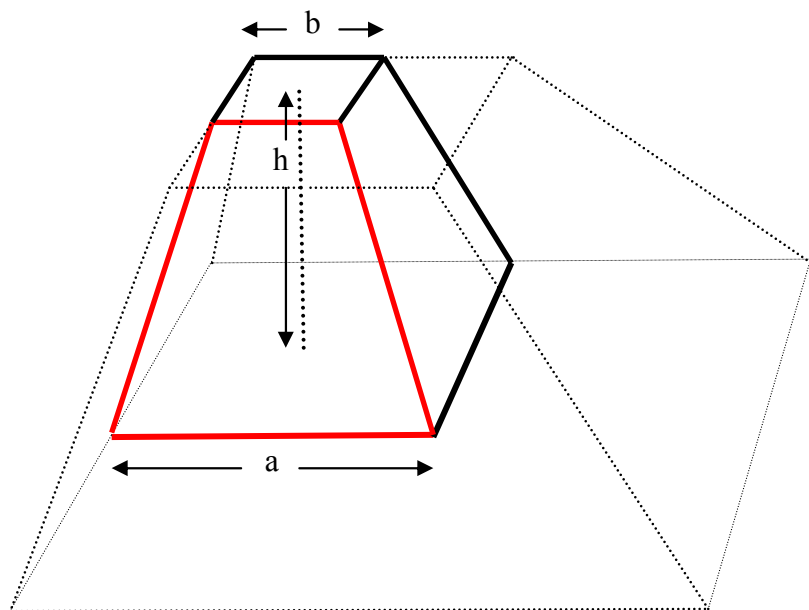
<sup>524</sup> Seguimos el planteamiento y explicación de Gheverghese. Cfr. George Gheverghese, J. (1991) *La Cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no Europeas*. 3. *Los comienzos de las matemáticas escritas*. 3. 6.2. *Volumen de un tronco de pirámide cuadrada*. pp. 130-133. Traducción Jacobo Cárdenas. Pirámide. Madrid, 1996.

**Figura 15**<sup>525</sup>:



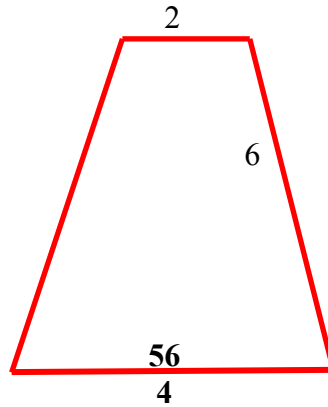
En el papiro se puede ver claramente la representación del trapezoide. La representación moderna del trapezoide y la expresión simbólica acorde con la matemática moderna es la que sigue:

**Figura 16**<sup>526</sup>:



<sup>525</sup> **Figura 15**: sección del papiro de Moscú que muestra el problema 14. Imagen: Vasilij Vasil'evič, and Boris Turaev. 1930. Imagen de dominio público.

<sup>526</sup> **Figura 16**: volumen de una pirámide truncada. Realización propia.



$$V=h (a^2+ab+b^2)/3,$$

**Expresión simbólica:** Sea  $h$  la altura vertical,  $a$ ,  $y$ ,  $b$ , los lados de los dos cuadrados que limitan la pirámide por encima y por debajo, y  $V$  el volumen del sólido.

1. Hallar el área del cuadrado de la base  $a^2$ .
2. Hallar el área del cuadrado de la base superior:  $b^2$ .
3. Hallar el producto de  $a$  y  $b$ :  $ab$ .
4. Hallar  $a^2+ab+b^2$ .
5. Hallar  $1/3$  de la altura.  $h/3$ .
6.  $(a^2+ab+b^2) h/3$ .
7.  $V= (a^2+ab+b^2) h/3$ .

¿Cómo entender este testimonio matemático egipcio (del 1890 a. C), si consideramos que sus matemáticas no deberían tener este nivel? Nótese que si los egipcios conocían el volumen de una pirámide truncada, entonces, debían conocer el volumen de una pirámide completa, lo cual sofisticaba más su saber matemático. Boyer, al respecto, dice lo siguiente: *“No se sabe cómo llegaron los egipcios a estos resultados, pero parece muy posible, que la regla para el volumen de la pirámide tuviera un origen experimental, y quizá también para el volumen del*

*tronco, aunque no es tan fácil.*”<sup>527</sup>. De hecho, la solución (como el propio matemático dice: “no (...) tan fácil”) que va a plantear Boyer, como respuesta a cómo llegaron a conocer el volumen de una pirámide truncada los egipcios, por otra parte del todo plausible, sin embargo aún elevaría más el pensamiento abstracto matemático egipcio (pues dotaría a éste de un alto saber algebraico, el cual no se le suele conceder por los estudiosos de las matemáticas); continúa razonando Boyer: “ (...) parece más probable una explicación de base teórica, y se ha sugerido que los egipcios pudieron proceder aquí de una manera análoga a como hicieron en los casos del triángulo isósceles y del trapecio isósceles, es decir, pudieron haber descompuesto al menos mentalmente el tronco de pirámide en paralelepípedos, prismas y pirámides. Reemplazando las pirámides y prismas por bloques rectangulares iguales, se pueden agrupar estos bloques de manera que hacen plausible la fórmula egipcia.”<sup>528</sup>.

Gheverghese, en su argumentación, completa con más información que Boyer las posibles explicaciones de cómo llegaron los egipcios a conocer el volumen del trapecoide. Hay tres posibles explicaciones, todas ellas, a su vez, parten de una premisa, por otra parte de una necesidad obvia (ya lo vimos con Boyer), a saber, todas dan por hecho que los egipcios conocían el volumen de una pirámide completa; advierte Gheverghese: “Todas las explicaciones comienzan suponiendo que conocían la fórmula del volumen de un tronco de pirámide. (La fórmula del volumen de una pirámide completa es, de hecho, un caso especial de la fórmula más general del tronco de pirámide, ya que una sustitución de  $b = 0$  en la fórmula de este último da  $V = a^2 h/3$ . Haciendo  $a = b$ , tenemos  $V = a^2 h$ , el volumen

---

<sup>527</sup> Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática II. Egipto. 9. El papiro de Moscú*. p. 42. Traducción de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

<sup>528</sup> *Ibíd.*

*de un prisma cuadrangular.)*”<sup>529</sup>. La primera explicación es la que nos daba Boyer, el cual sigue a Van der Waerden y a Gillings<sup>530</sup>, por la que se sugería que el tronco de la pirámide fue descompuesto por otros sólidos de menor tamaño y más simples, de los cuales se calcularon sus respectivos volúmenes, para, después, volver a componer el sólido de la pirámide original. Los problemas (ya apuntados *supra*) que plantea esta solución son: “*Las dificultades surgen en la última parte de esta explicación, ya que la reducción de la suma de todos los componentes sólidos a la fórmula final requeriría un grado de conocimiento y refinamiento algebraicos que pocos autores concederían a los egipcios [creemos que ni el propio Boyer lo haría; ciertamente, paradójico].*”<sup>531</sup>.

La segunda explicación pasa por atender lo que Herón de Alejandría dice sobre las medidas de volúmenes de distintos sólidos en el libro II de su obra *Métrica*. Dice Gheverghese: “*La segunda explicación es que los egipcios habían descubierto empíricamente que el volumen de un tronco de pirámide puede obtenerse como el producto de la altura del tronco,  $h$ , y la medida de Herón de las áreas de la bases,  $a^2$  y  $b^2$ . El único dato para apoyar este punto de vista proviene de Herón, un matemático alejandrino del siglo I de nuestra era, cuya obra contiene una síntesis útil de las tradiciones matemáticas egipcias, griegas y babilónicas. El Libro II de su Métrica contiene un tratamiento detallado de la medida del volumen de prismas, pirámides, conos, paralelepípedos y otros sólidos.*”<sup>532</sup>. De todo lo que

---

<sup>529</sup> George Gheverghese, J. (1991) *La Cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no Europeas*. 3. Los comienzos de las matemáticas escritas. 3. 6.2. Volumen de un tronco de pirámide cuadrada. p. 132. Traducción Jacobo Cárdenas. Pirámide. Madrid, 1996.

<sup>530</sup> Cfr. Van der Waerden, *Science Awakening*, p. 35. Gilling, R. J. (1964) *The volume of a Truncated Pyramid in Ancient Egypt. Mathematics Teacher*, 57. pp. 552-555. Citados por Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática II. Egipto*. 9. *El papiro de Moscú*. Nota 9. p. 42. Traducción de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

<sup>531</sup> George Gheverghese, J. (1991) *La Cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no Europeas*. 3. Los comienzos de las matemáticas escritas. 3. 6.2. Volumen de un tronco de pirámide cuadrada. p. 132. Traducción Jacobo Cárdenas. Pirámide. Madrid, 1996.

<sup>532</sup> *Ibid.*

nos presenta la explicación segunda se infiere que el método de Herón (usando la llamada: “medida de Herón”) para calcular el volumen del tronco de una pirámide proviene exclusivamente de los egipcios.

La tercera explicación, y la que según algún erudito en la materia<sup>533</sup> parece ser la más plausible de las tres, sugiere que el volumen de una pirámide truncada era calculado acorde con la diferencia de éste con el volumen de una pirámide completa y el de una pirámide más pequeña que se eliminaba de la completa (como mostramos *supra* en la **Figura 16**). La plausibilidad de tal respuesta, según específica Gheverghese, viene dada por “(...) la aproximación “concreta” a la geometría que favorecían los egipcios.”<sup>534</sup>. Así, sea cual fuere la explicación idónea a este conocimiento egipcio, en el problema 14 del *Papiro de Moscú* queda manifiesto que ese conocimiento era parte del saber matemático egipcio, lo cual, por sí mismo, hace tambalearse la concepción, u opinión, general que se tiene del saber matemático de aquel pueblo. Sin embargo, el mismo *Papiro de Moscú*, aparte del cálculo del volumen de una pirámide truncada, presenta otro problema que por sí mismo, según Gheverghese, supera aquél con creces, por su concepción propia a una matemática muy avanzada; “(...) estamos ante un logro más notable que la aplicación de la fórmula correcta del volumen de un tronco de pirámide.”<sup>535</sup>. Nos referimos al problema número 10 del *Papiro de Moscú*.

---

<sup>533</sup> Cfr. Gilling, R. J. (1964) *The volume of a Truncated Pyramid in Ancient Egypt. Mathematics Teacher*, 57. pp. 552-555. Citado por George Gheverghese, J. (1991) *La Cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no Europeas*. 3. *Los comienzos de las matemáticas escritas*. 3. 6.2. *Volumen de un tronco de pirámide cuadrada*. p. 133. Traducción Jacobo Cárdenas. Pirámide. Madrid, 1996.

<sup>534</sup> *Ibíd.*

<sup>535</sup> *Ibíd.* p. 134.

## II.III.II.II. El problema número 10 del Papiro de Moscú.

Dice el enunciado del problema 10<sup>536</sup>: “Ejemplo del cálculo (esto es, del cálculo del área) de una cesta. Te dan una cesta con una boca (esto es una abertura) de  $4 + 1/2$  de preservación (presumiblemente el diámetro). Dime (el área de su superficie).”

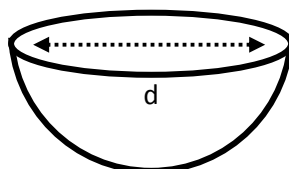
Solución acorde con el método egipcio, que consta de 4 pasos:

1. Tomar  $1/9$  de 9, ya que la cesta es la mitad de un huevo (esto es, un hemisferio). El resultado de la operación es = 1.
2. Tomar el resto que es 8. Tomar  $1/8$  de 8. El resultado es =  $2/3 + 1/6 + 1/18$ .
3. Hallar el resto de este 8 después de (sustraerle)  $2/3 + 1/6 + 1/18$ . El resultado es =  $7 + 1/19$ .
4. Multiplica  $7 + 1/9$  por  $4 + 1/2$ . El resultado es = 32. ¡Ésta es su superficie (área)! La has encontrado correctamente.

De hecho, en el problema 10, como indica Gheverghese, se pueden buscar dos respuestas, a saber;

### Figura 17<sup>537</sup>:

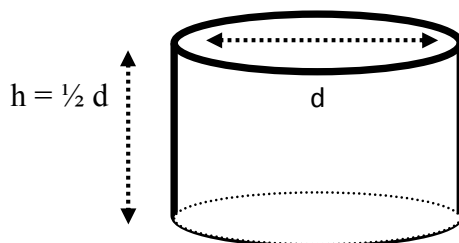
1. El área de un hemisferio.



<sup>536</sup> Seguimos, en el tratamiento del problema número 10, a George Gheverghese. *Ibid.* 3. 6.3. *El área de una superficie curva: ¿un semicilindro o una semiesfera?* pp. 133-135.

<sup>537</sup> **Figura 17: 1.** Área de un hemisferio. **2.** Área del semicilindro.

2. El área de un semicilindro.



La expresión simbólica del problema es la que sigue:

El problema reformulado es: *Hallar el área de la superficie de una semiesfera de diámetro 4 1/2*. La solución sugerida por los egipcios se puede expresar simbólicamente como:

$$A = 2d \left(\frac{8}{9}\right) \left(\frac{8}{9}\right) d = 2d^2 \left(\frac{8}{9}\right)^2 = 2\pi r^2$$

Señala al respecto el matemático británico-hindú: “ $A=2d \left(\frac{8}{9}\right)\left(\frac{8}{9}\right)d= 2d^2\left(\frac{8}{9}\right)^2 = 2\pi r^2$  donde el valor egipcio de  $\pi$  es de  $\frac{256}{81}$ . Esta expresión es idéntica a la fórmula moderna de la superficie curva de una semiesfera ( $A = \frac{1}{2} \pi d^2$ )”<sup>538</sup>.

La cuestión, en sí, es que se está hallando el volumen de una superficie curva, esto es; en palabras de Gheverghese: “*Si esta interpretación del método egipcio es válida, entonces estamos ante (...) un concepto matemático muy avanzado. Esto anticiparía la obra innovadora de Arquímedes (ca. 250 a. C) en unos mil quinientos años.*”<sup>539</sup>. Ahora bien, qué nos dice Boyer al tenor de este problema y de las implicaciones matemáticas que suscitan tanto su planteamiento como su solución. Dice Boyer: “*Un resultado como éste, anticipándose en más de 1500*

---

<sup>538</sup> *Ibíd.* p.134.

<sup>539</sup> *Ibíd.*



años a los cálculos más antiguos conocidos del área de la esfera, habría sido asombroso, y parece, de hecho, haber sido demasiado bonito [aquí está la puntilla] para ser verdad. Análisis posteriores vinieron a sugerir que la “cesta” pudiera haber sido, o tenido la forma de un tejado semicilíndrico de diámetro  $4 \frac{1}{2}$  y longitud  $4 \frac{1}{2}$ . En este caso el cálculo no requiere conocer más que la longitud de una semicircunferencia, y puede obtenerse con gran facilidad de manera experimental, cosa prácticamente imposible para la semiesfera. (...) Eso sí, en cualquier caso parece que nos encontramos aquí con una estimación primitiva del área de una superficie curvilínea.”<sup>540</sup>. Hay que señalar (como el propio Boyer señala, pero en un nota a pie de página) que también ha habido “análisis posteriores” que muestran lo contrario de lo que dice Boyer; estos análisis tienen tanto valor como los que son reacios a que los egipcios tuvieran tan alto nivel matemático, anticipándose a Arquímedes en más de un milenio (y, dato nada desdeñable, adelantándose en un papiro común de ejercicios de matemáticas); lástima que deje este historiador de la matemática las referencias a favor en nota al pie. Esta nota dice: “(...) sin embargo. R. J. Gillings “The Area of the Curved Surface of a Hemisphere in Ancient Egypt” *The Australian Journal of Science*, 30 (1967), pp. 113-116, donde el autor llega a la conclusión de que el escriba del Papiro de Moscú calculaba realmente, y de una manera correcta, en el Problema 10, la superficie curva de una semiesfera.”<sup>541</sup>.

Gheverghese señala que Gillings<sup>542</sup> consideraba que si la interpretación original de la “cesta” del Problema 10 es como un hemisferio (Figura 17. 1),

---

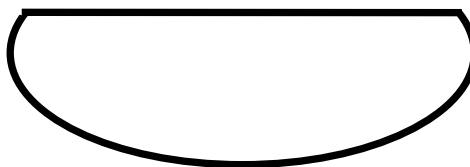
<sup>540</sup> Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática II. Egipto*. 9. *El papiro de Moscú*. p. 43. Traducción de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

<sup>541</sup> *Ibid.* Nota 11.

<sup>542</sup> Cfr. Gillings, R. J. (1972) *Mathematics in the Time of the Pharaohs*. MIT press, Cambridge, Massachusetts, 1972. Citado por George Gheverghese, J. (1991) *La Cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no Europeas*. 3. *Los comienzos de las matemáticas escritas*. 3. 6.3. *El área*

entonces: “(...) la regla podría haber surgido de la observación empírica de que, al tejer una cesta semiesférica cuyo radio es aproximadamente igual a su altura, la cantidad necesaria para fabricar una tapa circular es aproximadamente igual a la mitad necesaria para fabricar la cesta misma. Si esto es así, entonces la regla fue cuestión de simple deducción (...)”<sup>543</sup>. Nosotros pensamos que para salir de cualquier duda, ésta es, ¿se refiere el problema 10 al área de un hemisferio, o, quizás, al área de un semicilindro?, es suficiente observar el jeroglífico para la palabra “cesto/a” egipcio, éste es:

**Figura 18**<sup>544</sup>:



Por lo cual se trata, sin duda alguna, del área de un hemisferio (que se trate como dice Boyer, y otros, de “un tejado semicilíndrico”, simplemente nos parece una respuesta que no guarda relación alguna a lo que dice el texto del problema 10. Un artificio, una doblez innecesaria). No obstante, si se acepta que el área demandada es la de un semicilindro, y no la de un hemisferio, entonces, la cosa también tiene sus elevaciones matemáticas (por supuesto, también del todo anacrónicas), pues de ser así, estaríamos ante la contrapartida egipcia a la moderna fórmula del área de la superficie curva de un semicilindro. Señala Gheverghese al respecto de que el término “cesta” debiera interpretarse como semicilindro: “(...) en cuyo caso la

---

de una superficie curva: ¿un semicilindro o una semiesfera? p. 134. Traducción Jacobo Cárdenas. Pirámide. Madrid, 1996.

<sup>543</sup> *Ibid.*.

<sup>544</sup> **Figura 18:** Símbolo jeroglífico para “cesta/o”; “nb”, “nbt” (V30) Lista de signos de Gardiner. Realización propia.

*solución sugerida (...) se convertiría en:  $A = 2\pi rh$ , donde  $\pi = 256/81$  y  $h = 1/2d$  es la altura. [Figura 17.2]”. Ambas interpretaciones, la del área de un hemisferio, o, la del área de un semicilindro, cada una a su manera y alcance, siguen elevando la matemática egipcia muy por encima del nivel asignado a ésta de manera harto errada. Los problemas 14 y 10 del *Papiro de Moscú* así lo atestiguan; y, al parecer el número 50 del Papiro de Rhind, también; en este caso, el asunto es el valor de  $\pi$ .*

**II.III.II.III. El problema número 50 del *Papiro de Rhind*. ¿Una referencia indirecta al valor implícito de  $\pi$ ? (De campos circulares, juegos de mesas y de los panes de Ramsés III).**

Dice el enunciado del problema número 50 del *Papiro de Rhind*<sup>545</sup>:

*“Un campo circular tiene 9 “khets” [un “khet” corresponde a 100 cúbitos reales, unos 50 metros aproximadamente; por tanto el campo circular mide alrededor de unos 450 metros, o, 900 cúbitos reales] de diámetro ¿cuál es su área?*

Método egipcio, en dos pasos:

1. Restar 1/9 del diámetro, es decir, 1 khet. El resto es 8 khets.
2. Multiplicar 8 por 8 para obtener 64. Así, el campo contiene 64 “setats” (khets al cuadrado) de tierra.

Expresión simbólica:

$$A^E = [d - (d/9)]^2 = (8d/9)^2$$

---

<sup>545</sup> Seguimos el planteamiento de Gheverghese en George Gheverghese, J. (1991) *La Cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no Europeas*. 3. *Los comienzos de las matemáticas escritas: Egipto*. 3. 6.1. *El área de un círculo: el valor implícito de  $\pi$* . pp.127-129. Traducción Jacobo Cárdenas. Pirámide. Madrid, 1996.

donde  $d$  es el diámetro. Dice Gheverghese: “Curiosamente este problema no es un problema práctico, pues se calcula que el área es una 16 hectáreas (0.16 kilómetros cuadrados) y la circunferencia del círculo es casi un kilómetro y medio.  
(...)

“Calculado en forma moderna, el resultado es:

$$A = \pi r^2 = (3, 142) (4,5)^2 = 63.63$$

muy cercano al valor encontrado por el escriba. El cálculo implícito de  $\pi$  contenido en el método egipcio de calcular el área de un círculo puede efectuarse muy fácilmente igualando  $A$  con  $A^E$ :

$$\pi d^2/4 = (8d/9)^2$$

a partir de lo cual obtenemos que:

$$\pi = 4(8/9)^2 = 256/81 = (16/9)^2$$

es proporcionalmente aproximando a 3, 160. <sup>546</sup>.

¿Cómo explicar de qué manera llegaron los egipcios a este valor aproximado de  $\pi$ ? Es innegable que la aproximación al valor de  $\pi$  que presenta el problema número 50 del *Papiro de Rhind*, teniendo en cuenta que estamos hablando de un texto del siglo XVII a. C. (recordemos que este texto, como nos explica el escriba Ahmes, es una copia de otro papiro datado en el siglo XIX a. C), es verdaderamente admirable. ¿Llegaron los egipcios a esta aproximación a  $\pi$  mediante buscar equivalencias entre el área del cuadrado y la del círculo? Tanto en el papiro que estamos tratando, así como en el de Moscú desde distintos problemas se aplica la regla egipcia para obtener el área de un círculo. Así, por ejemplo, el problema 41

---

<sup>546</sup> *Ibíd.* pp. 126-127.

del *Papiro de Ahmes*, en el que se nos plantea calcular el volumen de un granero cilíndrico de 9 cúbitos de diámetro y 10 cúbitos de altura, y, cuya expresión simbólica moderna sería:

$$\text{Volumen} = A^E h = (8d/9)^2 h = 640 \text{ cúbitos cúbicos}^{547}.$$

Existen varias explicaciones hipotéticas, basadas en pruebas materiales, de cómo llegaron los egipcios a aproximarse tanto al valor de  $\pi$ ; una pasa por considerar a cierto juego de mesa egipcio como posible inspirador. Señala Gheverghese, sobre este juego de mesa: “(...) *un juego de mesa con el que todavía se juega mucho en muchas partes de África (...). En el antiguo Egipto se jugaba con un tablero con tres filas de catorce hoyitos con semillas, guisantes o guijarros. Quizá, entonces, las exigencias del juego obligaron a experimentar para encontrar un cuadrado y un círculo tales que pudieran alojarse en cada uno de ellos el mismo número de cuentas redondeadas lo más compactamente posible.*”<sup>548</sup>.

En cuanto al juego que refiere el matemático e historiador británico-hindú, no hemos hallado el ejemplo que él señala, con un tablero de tres filas con catorce hoyos (entendemos que cada fila tiene catorce hoyos, pues de otra manera el tablero sería irrealizable. Sin embargo, si hemos hallado un juego de mesa egipcio cuyo tablero consta de 3 filas, y cada una de ellas cuenta con 10 cuadrados, o, casillas, éste es, el “Senet”. De este juego la referencia pictórica más antigua que conservamos pertenece al siglo XXVII a. C., con la Tercera Dinastía, *ca.* 2650 a. C., y la hallamos en la denominada Tumba de Hesyt. Aparte de ésta, tenemos pinturas en la tumba de Nefertari, datada en el siglo XIII a. C., la esposa de Ramsés II el Grande está representada jugando a dicho juego. Este juego tenía, a su vez, (como casi todo en el Egipto antiguo) relación con aspectos mágicos/sagrados,

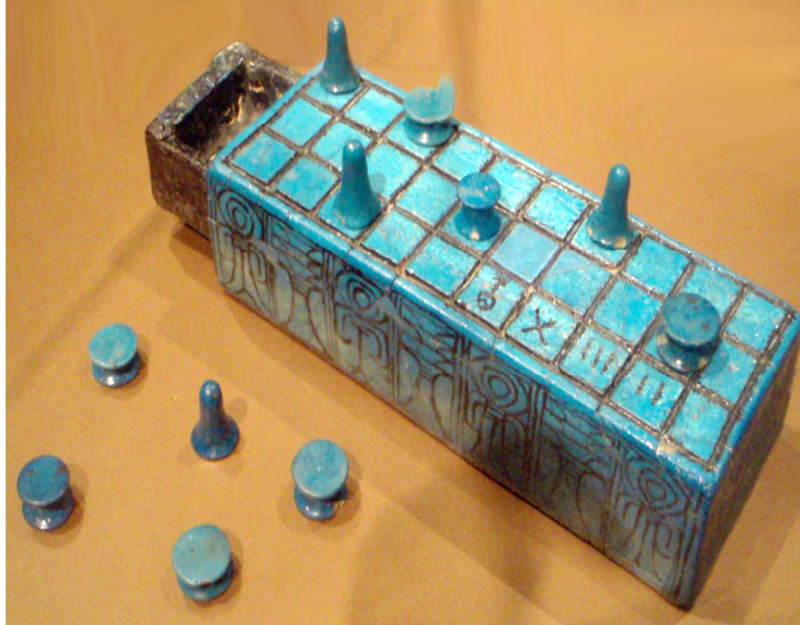
---

<sup>547</sup> *Ibid.* p. 129.

<sup>548</sup> *Ibid.*

pues, al parecer estaba relacionado con el Sortilegio número 17 del Libro de los Muertos, pues, el juego representaba el Juicio de Osiris.

**Figura 18**<sup>549</sup>:



Gheverghese nos habla, también, de un motivo funerario, esto es, de un dibujo geométrico que puede servir como prueba material de cómo, de manera experimental, los egipcios hubieran llegado a aproximarse a  $\pi$ ; dice el matemático: “Un motivo comúnmente encontrado en las cámaras funerarias es la “serpiente encorvada”, que se parece a una serpiente enroscada varias veces alrededor de sí misma.”<sup>550</sup>. Interesante esta propuesta, y aún más lo es si intentamos conjugar las dos explicaciones anteriores que nos ha dado el historiador de la matemática, a saber, conjugar el tablero de un juego de mesa con el del dibujo geométrico basado en una serpiente enroscada sobre sí misma. Aunque Gheverghese no hace mención de esta posibilidad, nosotros, creemos poder hacerlo. Precisamente, existe otro tipo de juego de mesa egipcio, ya existentes en el Período Dinástico Temprano (3100-

<sup>549</sup> **Figura 18:** *Semet* de Amenhotep III; hallado en Tebas. Expuesto en el Brooklyn Museum. Imagen: Keith Shengili-Roberts. Licencia: Creative Commons.

<sup>550</sup> George Gheverghese, J. (1991) *La Cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no Europeas*. 3. Los comienzos de las matemáticas escritas: Egipto. 3. 6.1. El área de un círculo: el valor implícito de  $\pi$ . pp.129. Traducción Jacobo Cárdenas. Pirámide. Madrid, 1996.

2686 a. C.), el denominado: “Mehen” que toma su nombre de la serpiente sagrada “Mehen”<sup>551</sup>. Prestemos atención al tablero de este juego (teniendo en cuenta lo que nos dicho anteriormente Gheverghese).

**Figura 19**<sup>552</sup>:



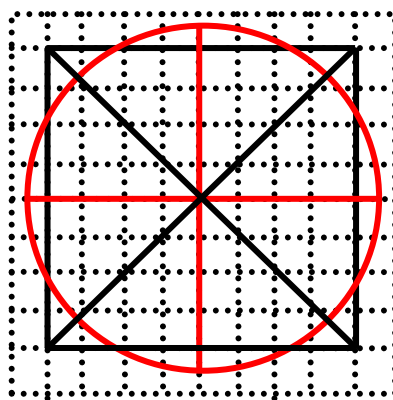
El motivo en espiral sobre un tablero bien pudo significar el acercamiento al valor de  $\pi$  mediante las equivalencias entre el área de un cuadrado y el área de un círculo. Otra posible muestra material de tal acercamiento, quizás, tenga que ver con algo tan prosaico como el pan, y la realización de éste en forma de espiral; señala Gheverghese: “Este motivo en espiral también aparecía en el diseño de objetos. Se cuenta que en tiempos de Ramsés II (ca. 1200 a. C.) el pan del Rey se

<sup>551</sup> Dice Elisa Castel sobre la serpiente Mehen: “No tiene representación antropomorfa y se muestra siempre bajo el aspecto de una serpiente. (...) Es una serpiente protectora del Sol que se presenta rodeando la cabina de la barca de Ra en su viaje nocturno por el Más Allá, (...) Esta serpiente protectora, es la encargada de defender al Sol en su barca, formando con su propio cuerpo una cabina mágica.” Castel, E. (1995) *Diccionario de mitología Egipcia*. **Mehen**. p. 194. Alderabán. Madrid, 1995.

<sup>552</sup> **Figura 19**: Tablero del Mehen, hallado en Abydos; 3000 a. C. Museo Egipcio de Berlín. Imagen: Anagoria. Licencia: Creative Commons.

cocía en forma de espiral. Las esteras de pita se hacían en forma de serpiente encorvada, (...). Si una de estas esteras con forma de espiral (cuya presencia en el antiguo Egipto está bien atestiguada en las pinturas de la época), de 9 unidades de diámetro, se desenrollará y se formara un cuadrado de 8 unidades de lado, sería fácil establecer experimentalmente una estrecha correspondencia entre las áreas de las dos formas.”<sup>553</sup>. Sea como fuere el método de acercamiento a  $\pi$  de los egipcios, una cosa se desprende con claridad de todo lo dicho al respecto, a saber, el área de un círculo de 9 unidades de diámetro es aproximadamente igual al área de un cuadrado de 8 unidades de lado, expresándose el área como 64 pequeños círculos. Señala Gheverghese: “A partir de esta equivalencia aproximada de las áreas del círculo y del cuadrado se puede calcular fácilmente el valor implícito de  $\pi$ , (...)”<sup>554</sup>. Esto que dice el matemático británico-hindú, una posible forma egipcia de medir un círculo, se puede mostrar gráficamente de la siguiente manera; por supuesto hay otras, como el propio Gheverghese muestra, siguiendo al matemático Paul Gerdes<sup>555</sup>, pero nosotros sugerimos ésta, sin detrimento de las otras:

**Figura 20**<sup>556</sup>:



<sup>553</sup> George Gheverghese, J. (1991) *La Cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no Europeas*. 3. Los comienzos de las matemáticas escritas: Egipto. 3. 6.1. El área de un círculo: el valor implícito de  $\pi$ . p.128. Traducción Jacobo Cárdenas. Pirámide. Madrid, 1996.

<sup>554</sup> *Ibid.* p. 129.

<sup>555</sup> *Ibid.* p. 129. Figura 3.3.

<sup>556</sup> **Figura 20**: posible modo de medir un círculo, sugerida por nosotros en la que un cuadrado del lado 8 equivale a un círculo de diámetro 9.



Si nos fijamos bien en la imagen de la **Figura 20**, cabe preguntarse: ¿en la Gran Pirámide de Keops está implícito el número  $\pi$ , esto es, el perímetro de la base de la Gran Pirámide es igual a la circunferencia que tiene como radio la altura de la pirámide? Antes de adentrarnos en los conocimientos matemáticos y geométricos de las pirámides, tratemos, brevemente, sobre el Triángulo de Isis.

#### **II.III.II.IV. El Triángulo de oro de Isis. El Triángulo sagrado.**

¿Por qué es tan importante el triángulo para los egipcios, a la sazón, los promotores de la geometría y la matemática (según el Estagirita)? La respuesta, más simple, es clara: con tres puntos el hombre descubre la geometría; con el número tres el hombre descubre el primer número que tiene comienzo, medio y fin; el primer número perfecto (un número perfecto, según la definición de Euclides<sup>557</sup>, es todo número que es igual a la suma de sus partes) y, el primer número impar. Pero hay más. Para los egipcios hubo un triángulo sagrado, el triángulo rectángulo cuyas proporciones en lo que a la longitud de sus lados se refiere es de 3, 4 y 5. El triángulo rectángulo más empleado en el Antiguo Egipto, y en toda la antigüedad, debido a su utilidad manifiesta para conseguir ángulos rectos en arquitectura, fue el denominado: “Triángulo isíaco”; este triángulo tenía como medidas, en codos egipcios, 15, 20 y 25. Es obvio que estamos hablando de geometría sagrada varias veces milenaria, una geometría esotérica, mantenida en secreto durante mucho tiempo por los grupos sacerdotales egipcios; esta geometría sagrada parece que estuvo presente, en distintas formas y con distintas repercusiones, tanto en los pueblos de Mesopotamia, como en la Antigua Grecia (en este caso último, posiblemente, entre finales del siglo VII y comienzos del siglo VI a. C., el siglo de Pitágoras).

---

<sup>557</sup> Cfr. Euclides, VII Def. 22.

Sobre el amor de los egipcios por esta forma geométrica de tres lados, señala Plutarco: *“Se podría conjeturar que los egipcios honran especialmente al más bello de los triángulos cuando equiparan a éste la naturaleza del universo, (...). Este triángulo tiene la altura de tres unidades, la base de cuatro y la hipotenusa de cinco, cuyo cuadrado es igual a los cuadrados de los otros dos lados. Pues bien, hay que comparar la altura al macho, la base a la hembra y la hipotenusa al hijo de ambos; y representarse a Osiris como principio, a Isis como elemento receptor y a Horus como resultado perfecto. El tres es, en efecto, el primer número impar y perfecto, (...).”*<sup>558</sup>. El de Queronea señala el componente sagrado y filosófico que tenía para los egipcios el triángulo isíaco. Éste era principio generador y armónico esencial del universo en toda su plenitud. Así, Osiris, que es padre (modelo), Isis, que es madre (receptáculo), y, Horus, hijo (una naturaleza intermedia, en palabras de Platón; resultado perfecto, según Plutarco). Estos son los principios de la naturaleza, siempre idéntica a sí misma. Para los egipcios la naturaleza se forma mediante tres principios, lo que resulta ser lo inteligible, la materia receptáculo de la unión de lo inteligible con la materia, y, el resultado de la unión de estos es el universo en sí. Dice Plutarco: *“Platón acostumbra a llamar a lo inteligible “idea”, “modelo” y “padre”, y a la materia “madre” y “nodriza”, “sede” y “lugar” de la generación, y el resultado de su unión “prole” y “generación”.*”<sup>559</sup>.

Ciertamente, Platón dice algo similar a lo que dice Plutarco que decía aquél. *“(...) ahora necesitamos diferenciar tres géneros: lo que deviene, aquello en lo que deviene y aquello a través de cuya imitación nace lo que deviene. Y también se puede asemejar el recipiente a la madre, aquello que se imita, al padre, y la*

---

<sup>558</sup> Plutarco, *Moralia* VI. 373F-374A. Introducción, traducción y notas por Francisca Pordomingo Pardo. Gredos. Madrid, 1995.

<sup>559</sup> *Ibíd.* 372F

*naturaleza intermedia, al hijo, (...)*<sup>560</sup>. Pero, Platón, aún a pesar de la vinculación de lo que nos dice en el *Timeo* sobre estos tres géneros por los que se da todo en el Universo, incluido él mismo, con la doctrina isíaca, cuando trata de la “madre”, parece no hablar de una realidad espacial, física y perceptible por los sentidos, tal y como podemos entender a la materia; dice el filósofo ático: “*Por tanto, concluyamos que la madre y receptáculo de lo visible devenido y completamente sensible no es ni la tierra, ni el aire, ni el fuego ni el agua, ni cuanto nace de éstos ni aquello de lo éstos nacen. Si afirmamos, contrariamente, que en una cierta especie invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible, no nos equivocaremos.*”<sup>561</sup>.

Dejando momentáneamente a Platón, tras la información sagrada del sentido del Triángulo Sagrado para los egipcios, Plutarco habla geoméricamente del “denominado “Triángulo de Pitágoras” (sin nombrar para nada a Pitágoras. ¿Por qué este silencio, cuando en todo el tratado *De Isis y Osiris* siempre que Plutarco tiene opción habla de los pitagóricos? ¿Quería expresar, indirectamente, la no autoría de tal descubrimiento por parte del samio<sup>562</sup>), a la sazón, el Triángulo isiaco por antonomasia, y nos habla de esta manera: (...). *Este triángulo tiene la altura de tres unidades, la base de cuatro y la hipotenusa de cinco, cuyo cuadrado es igual a los cuadrados de los otros dos lados.*”. En verdad, es a Pitágoras de Samos al que se le atribuye el descubrimiento de que en todo triángulo rectángulo, el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados. Así, con un triángulo de proporciones 3, 4, y 5, donde 3, y, 4, son la

---

<sup>560</sup> Platón, *Timeo*, 50d. Traducción Francisco Lisi. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>561</sup> *Ibid.* *Timeo*, 51b.

<sup>562</sup> “*Was he the first to demonstrate the theorem by logical arguments applied to the basic axioms of geometry? Well, such historical evidence as is available to us today suggests that all these questions be answered in the negative. Pythagoras could not have been the discoverer of the relation, because, in one guise or another, this property of right triangles was known and used by scholars and artisans of Oriental lands thousands of years before Pythagoras was born.*” Danzig, T. (1955) *Mathematics in Ancient Greece. The founders*. 9. p.29. Dover Publications. Mineola, Nueva York, 2006.

longitudes de los lados, respectivamente, y, 5 es el valor de la proporción de la hipotenusa, tendremos que  $5 \times 5 = (3 \times 3) + (4 \times 4)$ , esto es,  $25 = 9 + 16$ . En codos egipcios la proporciones son 15, 20 y 25, lo que equivale a  $25 \times 25 = (15 \times 15) + (20 \times 20)$ , esto es,  $625 = 225 + 400$ . Por otra parte, Plutarco también da referencias aritméticas sobre los números 3, 4 y 5; señala el sacerdote de Apolo: “*El tres es, en efecto, el primer número impar y perfecto. El tres es, en efecto, el primer número par de dos; el cinco en cierto modo se parece a su padre y en cierto modo a su madre, como suma que es del tres y del dos.*”<sup>563</sup>. Sin duda, estos números expresan generación.

Volviendo a Platón, obligados por Plutarco, y teniendo en cuenta la serie numérica que implica el Triángulo isiaco: 3,4 y 5, y su más que directa relación con el triángulo pitagórico, debemos considerar que éste en su *República*, 546a y ss., habla del llamado “número nupcial”, y habla, pensamos nosotros, como un pitagórico lo haría (otra cuestión muy distinta es poder barruntar la motivación que movió a Platón a escribir estas palabras en su *República*, así como poder distinguir cómo debemos interpretar el texto, quizás, cómo un broma, quizás cómo algo serio, quizás, un poco de ambas). Platón en el llamado “Discurso de las Musas” trata sobre el “número nupcial”. Sobre este pasaje (posiblemente uno de los más oscuros del *corpus platonicum*), señala Friedländer: “(...) *costruisce il cosiddetto “numero nuziale” (che anora oggi crea delle difficoltà ai matematici). (...) Platone lega mito, matematica ed esperienza politica in un’unità ancora più alta.*”<sup>564</sup>. Guthrie, a su vez, dice sobre el “número eugenésico”: “(...) *Platón se divierte con una teoría pedante (que probablemente debe mucho a los pitagóricos, pero que Platón*

---

<sup>563</sup> Plutarco, *Moralia* VI. 374A. Introducción, traducción y notas por Francisca Pordomingo Pardo. Gredos. Madrid, 1995.

<sup>564</sup> Friedländer. P. (1964) *Platone*. 22. *Repubblica. La corruzione*. IV. *Libri VIII-IX*. p.841. A cura di Andra Le Moli. Introduzione di Giovanni Reale. Bompiani. Milán, 2004.

*atribuye a las Musas) de un cierto “número eugenésico”, al que se llega mediante un gran alarde de detalle matemático, que combina, en cierto modo, el período mínimo de gestación humana con el del “Gran año” cósmico. Dado que ese número determina los momentos en que el cuerpo y la mente se encuentran en el mejor momento para la procreación, cualquier error sobre él significará que los festivales dedicados al apareamiento se celebrarán en el momento equivocado y producirán menos descendencia valiosa, con las consecuencias ya mencionadas.”<sup>565</sup>.*

El texto de Platón dice: *“Para una criatura divina hay un período comprendido por el número perfecto; para una criatura humana, en cambio, el número es el primero en el cual se producen crecimientos, al elevarse al cuadrado y aumentar su potencia [esto es, al cubo], comprendiendo tres intervalos y cuatro términos dentro de proporciones numéricas que son similares o no similares, que aumentan y disminuyen y ponen de manifiesto que todas las cosas se corresponden entre sí y son racionales. La base mínima de estos números proporcionales es la relación del cuatro al tres, conjugada con el cinco [el término mínimo de la proporción, pues, es 60, esto es,  $3 \times 4 \times 5 = 60$ ], la cual, tras haber crecido tres veces [esto es,  $60 \times 60 \times 60 \times 60 = 12.960.000$ , que es el número de años del “Gran año” platónico], produce dos armonías. Una, que resulta de factores iguales [o, lo que es lo mismo, un número multiplicado por sí mismo], multiplicado por cien cuantas veces sea menester; la otra armonía, en cambio, puede descomponerse en alguna medida en factores iguales, pero oblonga en conjunto, por resultar de factores desiguales, a saber, de cien números, de diagonales racionales de*

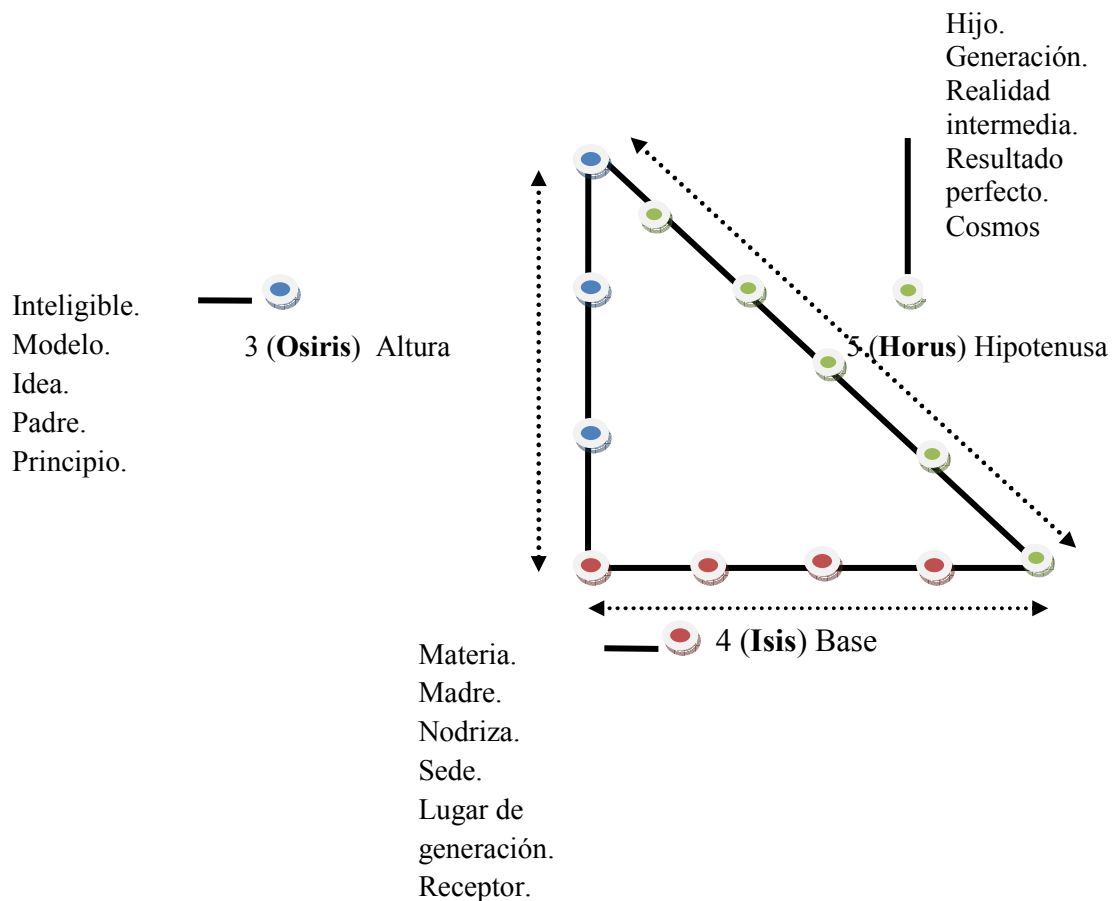
---

<sup>565</sup> Guthrie, W. K. C. (1962) *Historia de la filosofía griega*. II. *Los sofistas, Sócrates y el primer Platón*. VII. *La “República”*. 12) *La decadencia del Estado: Tipos imperfectos de sociedad e individuos*. p. 1007. Versión española de Joaquín Rodríguez Feo, Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2012.

cuadrados de lado 5, disminuido en 1 en cada caso, o de diagonales irracionales de cuadrados de lado 5, disminuido cada número en 2, y de cien cubos de tres.”<sup>566</sup>.

Éste es, según Platón, el número nupcial, que ahora llamaré “número geométrico”, el padre de toda la creación; “σύμπας δὲ οὗτος ἀριθμὸς γεωμετρικός, τοιοῦτου κύριος, ἀμεινόνων τε καὶ χειρόνων γενέσεων”.

**Figura 21**<sup>567</sup>:



Verdaderamente, el cálculo del número nupcial que presenta Platón, no deja de sorprender. Claramente, Platón, sigue a los pitagóricos en lo que al teorema de Pitágoras se refiere, además, los pitagóricos distinguían entre números masculinos y femeninos, impares y pares, respectivamente. Así, el tres es el primer número masculino y el primer número impar, de naturaleza celeste. Además de ser el

<sup>566</sup> Platón, *República*, 546a-c. Traducción de C. Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>567</sup> **Figura 21:** representación del Triángulo Sagrado acorde con el texto de Plutarco. Realización propia.

primer número par, el dos era el primer número femenino, de naturaleza terrestre. Señala Tobías Dantzig: *“Mais revenons au caractère sacré des nombres; il a trouvé sa suprême expression dans la philosophie pythagoricienne; ses adeptes considéraient les nombres pairs comme décomposables, par conséquent éphémères, féminis, relevant du domaine terrestre, les nombres impairs, au contraire, comme indisolubles, masculins, doués en quelque sorte d’une nature céleste. Chaque nombre était le symbole d’un attribut humain: “un” était la raison, en tant qu’invariable; “deux” l’opinion; “quatre” la justice parce que c’est le premier carré parfait; “cinq” le mariage parce que c’est l’union du premier nombre féminin et du premier nombre masculin (“un” ne comptait pas dans les nombres impairs, comme étant l’origine de tous les nombres).”*<sup>568</sup> .

Los pitagóricos tenían al número cinco como el símbolo del matrimonio, esto es, el 5 era el “número nupcial” para Pitágoras y los suyos. Sin embargo, para Platón el número nupcial será el producto de los números 3, 4 y 5. Mas, este pasaje de la *República* platónica es muy oscuro, no sólo para la traducción, sino que la explicación racional del número nupcial no ha acabado de ser hallada por los estudiosos, haciendo que la comprensión del mismo, y, sobre todo, su verdadera intencionalidad sean difusas. Dice uno de los traductores al castellano de la obra: *“Al decir de todos, este es el pasaje más oscuro de toda la República. Y tanto, que la mayoría de los intérpretes y traductores no han encontrado una explicación racional al número geométrico de que habla Platón. La equivalencia matemática del lenguaje platónico, (...), no es del todo lo clara que debiera. Hay implicado*

---

<sup>568</sup> Dantzig, T. (1967 *Le nombre langage de la science*. III. *Les mystères du nombre*. p.45. Traducción al francés de George Cros. Albert Blanchard. París, 1974.

*aquí todo un saber mítico, astronómico y biológico, que responde a las influencias recibidas por Platón a través de su azarosa vida.*”<sup>569</sup>.

En cuanto al posible saber astronómico que pueda contener el “número geométrico”, quisiéramos reparar en el paso del cálculo platónico que dice: “*La base mínima de estos números proporcionales es la relación del cuatro al tres, conjugada con el cinco la cual, tras haber crecido tres veces produce dos armonías*”<sup>570</sup>. Así, el término mínimo de la proporción es 60, esto es,  $3 \times 4 \times 5 = 60$ ; y, 60 “conjugado” con cinco resulta:  $60 \times 60 \times 60 \times 60 = 12.960.000$  (la raíz cuadrada de esta cifra es 3.600, raíz cuadrada exacta; por tanto 12.960.000 es un cuadrado perfecto). Pues bien, el número 60, está sesqui-relacionado con el número 40 (de hecho, 60 es una vez y media 40, acorde con el sistema sexagesimal); el número 40 es el divisor común máximo de los múltiplos mínimos comunes que se dan en los movimientos sinódicos de los planetas visibles, tomados de dos en dos, de tres en tres, hasta alcanzar todo un período orbital<sup>571</sup>. Esto significa que al obtenerse el mínimo común múltiplo del tiempo de duración de dos revoluciones sinódicas nos permite saber en cuánto tiempo se vuelve a repetir una observación celeste, lo cual nos capacita para realizar calendarios; por ende, sospechamos que la finalidad, o, una de las finalidades, del número geométrico de Platón es la de ser un calendario, o el tiempo que debe abarcar cierto calendario.

Dejemos este apasionante asunto sobre el “número geométrico” de Platón, para continuar con el Triángulo isiaco, no sin antes advertir que el número nupcial de

---

<sup>569</sup> Platón, *Obras completas. República*. Nota 18. p. 797. Preámbulos traducción y notas de María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguez, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco P. Samaranch. p. 1537. Aguilar. Madrid, 1997.

<sup>570</sup> Platón, *República*, VII, 546c. Traducción y notas C. Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>571</sup> Cfr. *infra* nota 569.



Platón está no sólo vinculado a los pitagóricos<sup>572</sup>, sino que también lo está con el Triángulo isíaco, que en lo metafísico/sagrado evocaba la trinidad Osiris/Isis/Horus, y todas las connotaciones que estos nombre conllevan, y, en plano más terreno el triángulo de Isis servía materialmente para el buen trazar ángulos rectos. Los pitagóricos nombraban a la hipotenusa: “dominadora”, o, “invencible”<sup>573</sup>. Así, los números 3, 4 y 5, que son la base proporcional del Triángulo isíaco están estrechamente vinculados con el número perfecto 6 debido a la perfección cúbica  $3^3 + 4^3 + 5^3 = 6^3$  (proporción que, obviamente, era conocida por los egipcios), ésta es:  $27 + 64 + 125 = 216$ . El Triángulo de Isis, más allá de su simbolismo sagrado, alberga conocimientos matemáticos elevados. Así, en esta forma geométrica están implícitos el número  $\pi$ , el número  $\phi$ , el cuadrado de  $\phi$ , la raíz cuadrada de cinco, y, el valor del codo real egipcio (los egipcios usaban dos tipos de medida llamada

---

<sup>572</sup> Señala, sobre el número nupcial de Platón, Matila Ghyka: “El jeroglífico del “Número nupcial” en la República que asigna a un ciclo lunar las coyunturas propicias a la generación, se resuelve también por una construcción proporciones entre sólidos. Converge a la interesante relación entre cuatro cubos  $6^3 = 3^3 + 4^3 + 5^3$ . Observemos que  $6^3 = 216 = 3 \times 72$ . En la leyenda de Pitágoras 216 es el número de años que transcurre entre dos encarnaciones sucesivas del Maestro, y 72 es uno de los números que con más frecuencia reaparecen en astrología y en cosmogonía mitológica. Es la 360-ava parte de 25920, duración del Gran Año procesional (Metacósmesis de los Pitagóricos); 72 años corresponden, pues, a un desplazamiento de un grado del punto vernal sobre la elíptica. En el calendario egipcio, Hermes- Toth despoja a la luna de un 72-avo de cada uno de los días y de la suma de estos 360 y dos-avos deduce  $760/72 = 5$ , los cinco días epagómenos durante los cuales los egipcios celebran el nacimiento de los dioses. En Mitología pura tenemos los 72 cómplices de Tifón (contra Osiris), los 72 genios que corresponden a 72 porciones de la esfera (Paccioli atribuye gran importancia a un poliedro de 72 caras que sirvió en la antigüedad de modelo para ciertas bóvedas esféricas, entre otras la del Partenón), las 72 flechas que traspasaron al profeta Hossein. Citemos también los 72 artículos de las Constituciones de los Templarios. Como ángulo,  $72^\circ$  representa la quinta parte de la circunferencia ( $360/5 = 72$ ), es decir, el ángulo del centro que subtiende el lado del pentágono regular. Es, pues, uno de los ángulos centrales importantes del dodecaedro y del icosaedro como modelo abstracto. En sus tratados de danza rítmica R. von Laban lo señala como ángulo máximo de torsión y de flexión del cuerpo.”. Ghyka, C.M.(1931)  $\phi$  El número de oro. Ritos y ritmos pitagóricos en el desarrollo de la civilización occidental. vol. I. Los ritmos .IV. La orquestación de los volúmenes y la armonía arquitectónica. Nota 6. pp. 127-128.Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1968

<sup>573</sup> “La mística numérica de los pitagóricos encubría, bajo un símbolo condensado, una mezcla en la cual es imposible proporcionar las partes del conocimiento científico, de la inducción intuitiva y de la fantasía. La péntada invencible (ἀνίκητα) o número 5, era el número de Afrodita, a la vez simétrico (con respeto a la unidad central) y asimétrico, por ser impar, compuesto del primer número matriz o femenino, 2, y del primer número masculino 3, el pentágono, y sobre todo el pentagrama, era el símbolo de la vida misma, especialmente como armonía en la salud, euforia.”. Ghyka, M. C. (1927) *Estética de las proporciones en la naturaleza y en las artes*. V. *Del crecimiento armonios*. P. 151. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1977.

codo (meh): el codo, y el codo real). Además, de sus propiedades geométricas y aritméticas, también se le relaciona con los periodos astronómicos, éstos son: los periodos de revolución sinódica de un planeta visible, así como con los múltiplos mínimos comunes de esos mismos periodos<sup>574</sup>. Este triángulo tiene similitud con otros triángulos rectángulos; cumple el Teorema de Pitágoras, esencial para las ternas pitagóricas. También tiene propiedades musicales y proporcionales. Las notas que completan la octava musical, la nota SOL y la nota DO, representa los lados del Triángulo de Isis, y, la hipotenusa correspondería a la siguiente octava, correspondiente a la nota MI. Todas estas propiedades del Triángulo isíaco no son una casualidad, obviamente. Habiendo comentado algunos aspectos, muy brevemente, sobre el triángulo isíaco, vamos a tratar, para ir poniendo final a nuestro estudio sobre los egipcios, sobre otros “triángulos” egipcios que han hecho crecer ríos de tintas sobre pensamientos, cálculos, elucubraciones y delirios, estudios serios e hipótesis plausibles, además, de alimentar la fantasía, y, también, la curiosidad, nos referimos a las singulares Pirámides de Guiza: la de Kefrén, Micerino y, la más asombrosa de todas, la de Keops.

#### **II.III.II.V. Pirámides.**

#### **II.III. II. V. I. Cuestiones previas.**

Tres de los faraones de la Dinastía IV, Imperio Antiguo, fueron los promotores de estas tres grandes construcciones que, sin duda, en la antigüedad (así como en todas las épocas tras su edificación) debieron conmover al mundo; una de ellas, ya en la Antigüedad, fue considerada como una de las maravillas del mundo. Ésta no fue la primera Dinastía que construyó pirámides<sup>575</sup>, ya lo habían hecho con

---

<sup>574</sup> Cfr. *supra* nota 568.

<sup>575</sup> ¿Qué significa el término “pirámide”? Contesta Pochan: “*Se han propuesto muchas explicaciones para la palabra “pirámide”, pero, en nuestra opinión, ninguna de ellas es aceptable. Se ha querido hallar en ella la raíz griega PYR = fuego, a causa del parecido de la figura*

anterioridad los faraones de la Dinastía III, 2700- 2630 a. C.; aunque la forma piramidal clásica en sí no es más que el producto de un progreso de especialización técnica y constructiva, esto es, las pirámides nacen del desarrollo de las mastabas, de éstas surgirán las pirámides escalonadas, y, de éstas, a las pirámides tal y como se construirán en Guiza. Todas estas construcciones, ora mastabas, ora pirámides escalonadas, ora pirámides de pared lisa, o, clásicas, apuntan al cielo y a la inmortalidad, y, por ende, están relacionadas con un culto estelar y solar, del todo esotérico y elitista. Como prueba de ello citaremos una oración del Imperio Antiguo que está en los *Textos de las Pirámides*, en la declaración 600 leemos: “¡Oh, Atum! Pon tus brazos alrededor de este gran rey, alrededor de esta construcción, y alrededor de esta pirámide como los brazos del símbolo del ka, para que la esencia del rey pueda estar en ésta, perdurando para siempre.” Las pirámides, por tanto, tiene una triple función metafísico/sagrada, por un lado contener el ka del faraón (el cual será recibido por su sucesor); por otro lado, servir de lugar de ascenso al alma del faraón muerto hacia las estrellas, ya, él también, como una estrella; y, por último, servir de tumba al cuerpo del Faraón.

Así, la primera y más señalada pirámide escalonada es la de Saqqara, encargada de su construcción, por el faraón Djoser, al primer funcionario del estado, cargo que en egipcio se denominaba: “*chaty*”, Imhotep, el personaje que

---

*geométrica con la de la llama. Algunos encuentran la raíz “πυρος” = trigo candeal, y deducen que las grandes pirámides eran los “graneros de Josef” (haramat Yussef). Adler cree que la palabra proviene de “Pi-Rama”: “la altura; el monumento alto.” Volney deduce la etimología del hebreo “Bur-a-mit”: “la bóveda del muerto: la tumba”. A Maspero no le satisface ninguna de las etimologías propuestas. En su opinión, la menos aventurada es de Cantor-Eisenlohr, según la cual “pirámide” sería la forma griega del término compuesto “per m uisi” que, en el lenguaje matemático egipcio, se utiliza para designar el saledizo afilado, la arista de la pirámide. (...) El valor fonético de la horquilla para el cabello es “mr”; existe, pues, redundancia en la grafía jeroglífica, lo que es corriente en el lenguaje egipcio. No obstante, esta palabra no nos proporciona la etimología de “pirámide”. A nuestro juicio, la solución es que la palabra “pirámide” proviene del egipcio: (...) “pr m it”: “La morada de las lamentaciones; la casa del muerto”. Por tanto, la palabra “pirámide” significa simplemente: “tumba”. También podría corresponderle otra grafía con el mismo sentido: (...) “pr m mwt”: “la mansión del sarcófago”. Cada pirámide real tenía su nombre propio. (...)”. Pochan, A. (1971) *El enigma de la Gran Pirámide. Etimología de la palabra “pirámide”*. pp. 27-28. Traducción Aurora Rodríguez. Plaza & Janes. Barcelona, 1973.*

inspiró la figura del Asclepio heleno; personaje que era el prototipo egipcio de la alta civilización. Con el tiempo, en la época del faraón Seneferu, que gobernó Egipto desde 2614 al 2579 a. C, se realiza la “pirámide acodada” en Dahshur. Esta pirámide romboidal es una muestra clara de la progresión técnica que va desde las primeras mastabas a las pirámides clásicas, esto es, la pirámide de Djoser representaría la etapa intermedia en la técnica de construcción de pirámides. Después de la Dinastía IV, los grandes constructores de pirámides, aunque se seguirán realizando este tipo de construcciones, ninguna de ellas llegará a la magnificencia técnica y dimensional que se desprende de la Gran Pirámide de Keops<sup>576</sup> y de las de Kefrén y Micerino, a las que podemos denominar las “pirámides monumentales”.

La primera de estas pirámides en ser construida fue la de Keops, nombre que nos llega de Heródoto que le denominaba: “Χέοψ”; “Sufis”, “Σοῦφις”, le llamaba Manetón, dice el Sebanita que este faraón se ensoberbeció contra los dioses, pero, a su vez, fue el que redactó el llamado Libro Sagrado; la lista de Reyes de Abidos y la Lista Real de Saqqara le llaman “Jufu”. De hecho, en la Gran Pirámide de Guiza los cartuchos reales le nombran como “Jufu”, y su nombre y faraónica persona están relacionados con el dios Jnum, así unos de los epítetos de este faraón es “Jnum-Jufu”, éste es: “Jnum me protege”. La pirámide de este faraón, como ya se señaló, tenía su propio nombre: “Horizonte luminoso de Keops”. El padre de Keops era Seneferu, el constructor de las pirámides de Dahshur<sup>577</sup>. Keops,

---

<sup>576</sup> Hubo en la antigüedad una pirámide aún más alta (la sobrepasaba en 7 metros) que la de Keops, (que se le asignan 170 metros de altura) la del tercer faraón de la VI Dinastía, Dyedefra; pero de ésta, sita en Abu Roash, a unos 8 kilómetros al norte de Guiza, no quedan más que unas pocas ruinas.

<sup>577</sup> *“El fundador de la dinastía es Esmofru, monarca del que la tradición nos ha conservado un recuerdo amable y del que sólo nos consta que organizó algunas expediciones al exterior, con objetivos preventivos pero también económicos y comerciales. (...) A Esmofru se atribuyen, por otra parte, tres pirámides, la Romboidal y la Roja de Dahshur, y la llamada Falsa Pirámide de Meidum, todas ellas específicamente interesantes desde el punto de vista de la evolución arquitectónica de*

a su vez, fue el padre de Kefrén, (Heródoto, en cambio, dice que eran hermanos<sup>578</sup>) el dueño de la segunda pirámide monumental de Guiza, y éste fue el padre de Micerino, a la sazón, el último faraón que hizo erigir una pirámide en Guiza, por tanto, es obvio que durante el período que esta familia rige Egipto, la técnica arquitectónica, así como los conocimientos matemáticos, geométricos, astronómicos y topográficos, conoció su mayor desarrollo y auge, como también es obvio que el complejo de Guiza, la antigua Rostau, es un complejo monumental faraónico único, un todo coherente y planificado. Esto plantea cierto problema, ¿cómo es posible que las construcciones posteriores piramidales fueran técnicamente tan pobres en comparación con sus antecesoras en Guiza? Podemos entender, fácilmente, que las pirámides construidas después de las de la IV Dinastía fueran mucho más pequeñas, razones geopolíticas responden a ello, pero, qué paso con la técnica.

La técnica constructiva de las grandes pirámides, así como la capacidad organizativa y logística de los egipcios, contando con medios y útiles técnicos muy simples, sin duda, es digna de admiración. Sin conocer la rueda, aunque sí los rodillos de madera, mediante el uso de trineos (mojando la arena para facilitar el transporte), rampas, “mecanismos” (como nos dice Heródoto<sup>579</sup>) y cuerdas, en el caso de la Gran Pirámide, “Horizonte luminoso de Kufu”, los egipcios fueron capaces de levantar un edificio piramidal con base cuadrangular, en el que se estima el uso de 2, 3 millones de bloques pétreos, cada uno de estos bloques se le atribuye un peso medio de dos toneladas y media (sin embargo, en la Gran Pirámide también

---

*este tipo de monumentos hacia la pirámide perfecta. Sin embargo, ignoramos las razones precisas que llevaron a la construcción de tres pirámides en este reinado, así como de las peculiaridades que presenta alguna de ellas.”. Padró, J. (1996) Historia del Egipto Faraónico. 3. El auge del Imperio Antiguo. La Dinastía IV (2613-2494). pp. 60-61 Alianza. Madrid, 2006.*

<sup>578</sup> Cfr. Heródoto, II, 127.

<sup>579</sup> Cfr. Heródoto, II, 125.

hay bloques que llegan a las 60 toneladas), recubierto con unos 27000 bloques de piedra caliza pulida, cada uno de estos bloques de recubrimiento pesaba varias toneladas. Todo esto en el Bajo Neolítico, y en unos 20 años; simplemente, maravilloso. Con certeza no sabemos cómo fueron construidas las pirámides de Guiza. Sin embargo, si se advierte el uso de distintas y diversas técnicas en distintos y diversos trabajos; cada cual de ellos, dado la dificultad de la empresa, no dejan de sorprender. A este respecto, el matemático francés André Pochan propone unas fases, siete, en concreto, de construcción<sup>580</sup> que vamos a enumerar, teniendo en consideración a la Gran Pirámide de Keops como un todo coherente fruto de un plan minucioso y exacto:

1. Esta primera fase de construcción pasa por trabajos topográficos y de nivelación del terreno, jalonamiento de la base y orientación de las líneas Norte y Sur y Este y Oeste.
2. En esta segunda fase construcción de una calzada logística de 920 metros de longitud destinada a transportar bloques de piedra. Estos llegaban en falúas desde las canteras de Turah. Excavación de la siringa y construcción de un ramal. Según Heródoto esta fase duro 10 años. Dice Pochan: *“Según Heródoto, la preparación de la calzada y la construcción de las cámaras subterráneas requirió de 10 años. Heródoto menciona que la cámara sepulcral de Keops estaba diseñada de tal forma que el sarcófago quedaba situado en una isla rodeada de agua traída del Nilo por un canal subterráneo.”*<sup>581</sup>.

---

<sup>580</sup> Pochan, A. (1971) *El enigma de la Gran Pirámide. Su construcción*. pp. 270-274. Traducción Aurora Rodríguez. Plaza & Janes. Barcelona, 1973.

<sup>581</sup> *Ibíd.* p. 271.

3. En esta fase se confeccionó el zócalo que enmarcaba la pirámide, y se emprende la construcción del núcleo piramidal, con sus distintas salas y pasajes.
4. En la cuarta fase se construye la llamada Gran Galería y la colocación de sus 28 estatuas representativas de los faraones que habían gobernado desde Menes a Keops; se edifican la Cámara del Rey y la de los rastrillos.
5. Se construyen las cámaras de descarga, se levantan una plataforma y se coloca el gnomon (de esto en breve trataremos).
6. En la sexta etapa se colocan los bloques del revestimiento, y se pinta todas las caras de la pirámide (según este estudioso, la pirámide de Kefrén y la de Keops estaban pintadas, o barnizadas, de rojo, un rojo que era una mezcla de cemento, granito y hematites roja<sup>582</sup>).
7. En la última fase, se edificó una muralla, se hicieron cuatro nichos para cuatro barcas solares (la de Keops, entre otras peculiaridades, es la única entre las pirámides en la que han enterrado cuatro barcas solares). Una vez acabada la pirámide solo aguardaba la muerte del faraón, y, la del traspaso del ka entre el faraón muerto y el vivo.

Vamos a tratar, ahora, de la pirámide de Keops, pero solo en lo que atañe a algunos aspectos de su construcción y de la matemática y geometría que se le supone, pero, antes de ello vamos a comentar algunos testimonios sobre este faraón y su pirámide.

---

<sup>582</sup> *Ibíd.* pp. 239-243.

## **II.III.IV.II. “Horizonte luminoso de Jufu”.**

### **II.III.II.V.II.I. Fuentes antiguas griegas y romanas.**

#### **II.III.II.V.II.I.I. Lo que nos dice Heródoto. (Siglo V a. C.)**

El de Halicarnaso nos habla de Keops, y el perfil que nos da de aquél no es ciertamente halagüeño, dice Heródoto, el cual dice seguir a los sacerdotes egipcios en su relato, que Keops había heredado un Egipto floreciente, justo, abundante y próspero, pero, con su reinado todo cambió: “(...) *Quéope, (...) echó a perder un Estado tan floreciente. Primeramente, cerrando los templos, prohibió a los egipcios sus acostumbrados sacrificios; (...)*”<sup>583</sup>. Claramente, Keops, muchos años antes que Akhenaton, se enfrentó al clero predominante. Ya vimos que fue precisamente el clero el primer expoliador del “Horizonte luminoso de Jufu”, y, después, el instigador de la segunda expoliación. Esta tradición negativa que recoge Heródoto de los sacerdotes, muestra, como muestra, abrumadoramente, la pirámide de Keops, que con Keops Egipto se convirtió en el primer gran Estado absolutista de la historia, y que el poder real, el del faraón, estaba por encima del de los sacerdotes. En el fondo, el “Horizonte luminoso de Jufu” simbolizaba algo abominable para las grandes castas sacerdotales egipcias. De hecho, es remarcable que de Jufu, aparte de su pirámide, sólo conservamos, paradójicamente, una estatua; estatua de 7 cm de altura.

El de Halicarnaso continúa explicando que tras el cierre de los templos, el faraón hizo levantar la pirámide, y para ello hizo lo siguiente: “(...) *ordenó después que todos trabajasen por cuenta del público, llevando unos hasta el Nilo la piedra cortada en el monte de Arabia, y encargándose a otros de pasarla en sus barcas por el río y de transportarla al otro monte que llaman Libia. En esta fatiga*

---

<sup>583</sup> Heródoto, *Los nueve libros de la Historia*, II, 124. Traducción P. Bartolomé Pou. Edaf. Madrid, 1972.



*ocupaba de continuo tres mil hombres, a los cuales de tres en tres meses iba revelando y sólo en construir el camino para conducir dicha piedra de sillería hizo penar y afanar a su pueblo durante diez años enteros; (...) este camino para conducir, si no me engaño, es obra poco o nada inferior a la pirámide misma: cinco estadios de largo, diez orgias de ancho y ocho de alto en su mayor elevación [5 estadios = 923, 50 m.; 10 orgias = 18, 47 m; 8 brazas = 14, 78m] , y construido no sólo de piedra labrada sino esculpida además con figuras de varios animales. Y en los diez años de fatiga empleada en la construcción del camino no se incluye el tiempo invertido en preparar el terreno del collado donde las pirámides debían levantarse, y en fabricar un edificio subterráneo que sirviese de sepulcro real, situado en una isla formada por una acequia que del Nilo deriva.”<sup>584</sup>. Por lo que dice Heródoto, la tumba de Keops es subterránea, y, parece que debe estar por debajo de la Gran Pirámide, e inundada, o protegida por agua; además, el complejo funerario de Guiza, sólo en tiempos de Keops, ya era por sí mismo digno de admiración. Ahora bien, si Keops gobernó desde el 2589 al 2566 a. de C. esto es, 23 años, cómo casan estas fechas con los datos cronológicos que da Heródoto, en las que se emplearon unos de diez años para realizar la calzada, y no se contabiliza en ese tiempo todo el tiempo que se empleó para asentar y nivelar la meseta de Guiza, y a eso le debemos sumar los 20 años que dice el de Halicarnaso que se tardó en erigir y acabar la pirámide; un verdadero misterio (que quizás se resuelve poniendo en duda los años que dice el de Halicarnaso que gobernó Keops; éste tuvo que gobernar, como mínimo, unos 50 años).*

Tras la tradición negativa sobre Keops, Heródoto trata sobre la construcción de la Gran Pirámide: *“En cuanto la pirámide, se gastaron en su construcción veinte*

---

<sup>584</sup> *Ibíd.*

*años: es una fábrica de ocho pletros de largo [8 pletros= 246, 26 m] en cada uno de sus lados y otros tantos de altura, de piedra labrada y ajustada perfectamente, y construida de piezas tan grandes que ninguna baja de los treinta pies [30 pies = 9, 24 m]. La pirámide fue edificándose de modo que en ella quedasen unas gradas o apoyos, que algunos llaman escalas y otros altares [sea ésta, quizás, una prueba del desarrollo arquitectónico que lleva de las mastabas a la pirámides perfectas, en este caso, las gradas bien pudiera corresponder a la técnica de construcción de las pirámides escalonadas]. Hecha así desde el principio la parte inferior, iban levantándose y subiendo piedras, ya labradas, con cierta máquina formada de maderos cortos, que, alzándolas desde el suelo las ponía en el primer orden de gradas, desde la cual, con otra máquina que en él tenía prevenida, las subían al segundo orden, donde las cargaban sobre otra máquina semejante, prosiguiendo así en subirla, pues parece, que cuantos eran los órdenes de gradas, tantas eran en número las máquinas, o quizá no siendo más que una fácilmente transportable, la irían mudando de grada en grada cada vez que la descargasen de la piedra; (...)"<sup>585</sup>. Hasta el día de hoy, que nosotros sepamos, no se ha hallado documentación alguna egipcia que muestre la “μηχανῆσι” de la que habla Heródoto.*

También es necesario remarcar que la parte de la cita anterior que dice: “*En cuanto la pirámide, se gastaron en su construcción veinte años: es una fábrica de ocho pletros de largo en cada uno de sus lados y otros tantos de altura, de piedra labrada y ajustada perfectamente, y construida de piezas tan grandes que ninguna baja de los treinta pies.*”<sup>586</sup>; ha sido interpretada como si Heródoto nos dijera que el cuadrado de la altura de la pirámide es igual a la superficie de una cara. Hay quien

---

<sup>585</sup> *Ibíd.* II, 124-125.

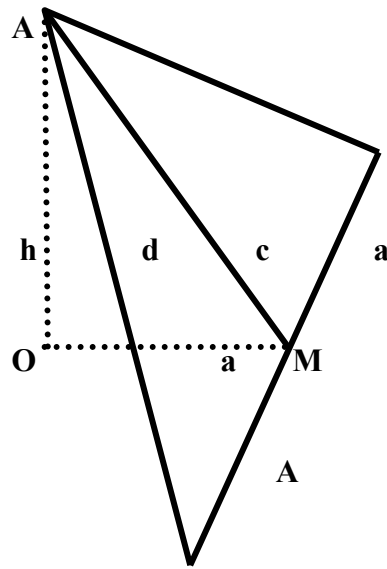
<sup>586</sup> *Ibíd.* II, 124.

ha aceptado que Heródoto estaba diciendo precisamente eso mismo, y quien dice que ello no es correcto. Por ejemplo, al respecto señala el antropólogo Schoch: *“Tomando literalmente los términos de las dimensiones lineales, la afirmación de Heródoto no puede ser correcta. La longitud de los lados de la Gran Pirámide no es igual a su altura; y las longitudes de los lados ni siquiera son iguales a su apotemas o a la arista de la Gran Pirámide (la arista es la longitud del borde entre dos lados, desde la esquina de la pirámide hasta el vértice, que son unos 219 metros en la Gran Pirámide). Taylor sugirió que el término “plethron” (plural plethra) estaba siendo utilizado por Heródoto como una medida de superficie, no de longitud, y en realidad, en la Antigüedad, podía ser usada en ambos sentidos (ya que “plethra” fue utilizada por Heródoto en otras partes como medida de superficie). Es relativamente fácil ver cómo la superficie de cada lado puede ser medida como un área, pero, ¿Qué significa medir la altura como un área? Taylor señaló que Heródoto quiere decir que el cuadrado de la altura (una superficie que es  $h \times h$ ) debe ser igual a la superficie de un lado.”*<sup>587</sup>. En cambio, el príncipe rumano, esteta geométrico y matemático (entre otras muchas cosas) Matila C. Ghyka dice lo siguiente, sobre que las proporciones establecidas para la Gran Pirámide entre el lado de la base y la altura eran tales que el cuadrado construido sobre la altura vertical era exactamente igual al área de cada una de las caras triangulares:

---

<sup>587</sup> Schoch, R. M.; McNally, R. (2005) *El misterio de la Pirámide de Keops. Los secretos de la Gran Pirámide y el nacimiento de la civilización. Apéndices*. p. 300. Traducción de Isabel Pérez. Edaf. Madrid, 2008.

**Figura 21**<sup>588</sup>:



“Ahora bien, si traducimos la frase de Heródoto al lenguaje algebraico obtenemos  $h = ca$ . Pero  $c^2 = h^2 + a^2$ , de donde  $h^2 = c^2 - a^2$ . Reemplazando  $h^2$  por este valor en la primera ecuación:  $c^2 - c^2 = ca$  ó  $c^2/c^2 = c/a + 1$ .

Si ponemos  $c/a = X$ , encontramos  $X^2 = X + 1$ . Es justamente la ecuación fundamental cuya raíz positiva es el número  $\Phi = \sqrt{5} + 1$ . (...) El arquitecto de la Gran Pirámide concibió rigurosamente el trazado del monumento como una aplicación de la sección áurea, lo cual parece confirmado por la cita de Heródoto (...)”<sup>589</sup>. Desde luego, la demostración algebraica de Ghyka es, sin duda, incuestionable, por ende, muchos matemáticos<sup>590</sup> consideran que el “Horizonte luminoso de Jufu” fue realizada con unos conocimientos geométricos y

<sup>588</sup> **Figura 21:** ejemplo geométrico de la explicación de Ghyka, acorde con la Figura 109 de su obra. Cfr. *supra* nota 583.

<sup>589</sup> Ghyka, M. C. (1927) *Estética de las proporciones en la naturaleza y en las artes*. VIII. *La Pirámide de Keops*. pp. 240-248, y Figura 109. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1977.

<sup>590</sup> “Los trabajos matemáticos más serios sobre la Gran Pirámide han sido publicados por Jarolimek [ *Der Mathematische Schlüssel zu der Pyramide des Cheops*, Viena, 1890] y K. Kleppisch [ *Die Cheops-Pyramide: Ein Denkmal Mathematischer Erkenntnis*, Munich, 1921], ambos partidarios de la tesis  $\Phi$ . Parecen desconocer el pasaje en que Heródoto confirma su tesis de una manera definitiva.” *Ibíd.* p. 240. Notas 13 y 14.

matemáticos en los que, entre otros, está el del número  $\Phi$ . Dejemos este crucial asunto, de momento.

**Figura 22**<sup>591</sup>:



Luego de esto, el de Halicarnaso refiere otro paso en la fase de construcción, dice “el padre de la Historia”: *“Así es que la fachada empezó a pulirse por arriba, bajando consecutivamente, de modo que la parte inferior, que estribaba en el mismo suelo, fue las postrera en recibir la última mano.”*<sup>592</sup>.

#### **II.III.II.V.II.I.II. Lo que nos dice Manetón. (Siglo III a. C).**

Sobre la IV Dinastía y sobre Keops, “Sufis” para Manetón, dice, recogiendo la noticia manetoniana, Sexto Julio Africano: *“La IV Dinastía comprendió ocho reyes de Menfis de linajes distintos.*

---

<sup>591</sup> **Figura 22:** Estatua de Jufu. Museo del Cairo. Imagen: JMCC1. Licencia: Creative Commons

<sup>592</sup> *Ibíd.* II, 125.

1. *Soris [Esnofru], que reinó 29 años.*
2. *Sufis, [Jufu/Keops], 63 años. Construyó la mayor pirámide, de la que dice Heródoto que fue obra de Quéope. Se mostró desdeñoso con los dioses y escribió también el Libro Sagrado, que yo adquirí como una gran joya cuando estuve en Egipto.*<sup>593</sup>.

Es de resaltar que Sufis, presumiblemente, el Keops de Heródoto, reinó 63 años, un período de tiempo que nos parece más aceptable (teniendo en mente el inmenso proyecto del “Horizonte luminoso”) que el de 23 años que nos da el de Halicarnaso para el tiempo de dominio del faraón que hizo erigir la Gran Pirámide. Por otra parte, también queda patente que este faraón se enfrentó a la clase sacerdotal, como denota la frase: “*Se mostró desdeñoso con los dioses*”, se sobreentiende que mostrarse desdeñoso con los dioses, era mostrar menosprecio por sus sacerdotes. También es de resaltar el hecho de que Sufis escribió un texto, el llamado *Libro Sagrado*, el cual, según los testimonios, tanto de Jorge Sincelo y Eusebio (que siguen a Manetón) era tenido por gran estima por los egipcios (¿Quizá, una acto de redención del faraón desdeñoso?) Así, al menos lo expresa Eusebio de Cesarea: “*(...) Sufis (...) se mostró arrogante con los dioses mismos, pero arrepentido del hecho, se dedicó a escribir el Libro Sagrado, que los egipcios consideran como un gran tesoro.*”<sup>594</sup>.

### **II.III.II.V.II.I.III. Lo que nos dice Diodoro Sículo. (Siglo I a. C).**

Resumidamente, podemos señalar que Diodoro de Sicilia llama a Jufu “Chemmis”, nacido en Menfis y que reino cincuenta años. Por supuesto, fue el constructor de la Gran Pirámide. El Sículo no da unas medidas expresadas en

---

<sup>593</sup> Manetón, *Historia de Egipto*. Libro I, *Fr.* 14, Sexto Julio Africano. p. 60. Edición de Juan Jiménez Fernández y Alejandro Jiménez Serrano. Sin muchos matices, la misma noticia de Manetón está recogida por Julio Sincelo, y Eusebio de Cesarea; *Fr.* 15 y *Fr.* 16, respectivamente.

<sup>594</sup> *Ibíd.* *Fra.* 16. p. 97.

unidades egipcias, son éstas: “*La base (...) es un cuadrado de 700 pies [700 pies = 246, 26 m] de lado. La pirámide tiene más de 600 pies [600 pies = 211, 08m (arista)] de altura. Sus cuatro caras disminuyen según se van elevando, de forma que tienen aún seis codos [6 codos líticos = 4,62 m = 1 estadio fileteriano] de anchura en el vértice. Está construida enteramente de piedras, muy difíciles de trabajar, pero que tienen una duración eterna; pues aunque, según dicen, la pirámide tiene ya 1000 años [de hecho, desde el siglo I a C. a las fechas en que se erigió la Pirámide de Jufu (comenzó su construcción, aproximadamente en el 2560 a. C.) no van mil años, sino unos 2400] e, incluso, hay quien asegura que tiene 3400 años, se conserva sin mostrar deterioro alguno. Hicieron traer las piedras de lo más profundo de Arabia, y como no se sabía aún construir andamio, de dice que se sirvieron de terrazas para levantarlas. Pero lo más incompresible de esa obra es que, estando entre arena, no se ve ningún rastro del transporte, ni del tallado de las piedras, ni de las terrazas de las que hablamos. (...)*”<sup>595</sup>.

#### **II.III.II.V.II.IV. Lo que nos dice Estrabón. (Entre los siglos I a. C. y I d. C).**

En su *Geografía*<sup>596</sup>, Estrabón considera que la pirámide de Keops y la Kefrén son dos de las maravillas del mundo. Para el historiador heleno las pirámides son tumbas reales. Por lo que nos dice, en su época se podía acceder hasta la llamada “Sala del Rey” a través de la siringa. También señala que la pirámide más cara de elaborar fue, precisamente, la más pequeña, la de Micerino, debido esto a que, según el geógrafo heleno, la piedra usada esta pirámide era muy difícil de trabajar y provenía de Etiopía.

---

<sup>595</sup> Diodoro Sículo. *Biblioteca Histórica*. I. Introducción, traducción y notas de Francisco Parreu Alasá. Gredos. 2001.

<sup>596</sup> Estrabón, *Geografía*, XVII, 33.

## II. III.II.V.III.V. Lo que nos dice Plinio el viejo. (Siglo I a. C.).

La visión que tiene Plinio de las pirámides<sup>597</sup> no es positiva; las considera pura vanidad ostentadora. Considera el epitome de la vanidad egipcia la construcción de pirámides. Según Plinio, los faraones las construyeron para no tener que dar le dinero a sus sucesores, o a rivales que conspiraban contra ellos, e incluso para hacer que el pueblo no estuviera inactivo. De las tres pirámides de Guiza, señala que eran conocidas en todo el Universo, y que era posible ver su cúspide por cualquier navegante por el Nilo. Le da, a todo el conjunto piramidal funerario de la antigua Rostau un período de realización de 68 años y cuatro meses, y a la Gran Pirámide un lapso temporal de 20 años, y una fuerza humana de construcción de 360.000 hombres. Da, además, unas medidas; en lo que se refiere a la Pirámide de Keops, dice Plinio que está: *“(...) ocupa 8 yugadas de terreno; los cuatro ángulos están situados a la misma distancia, la anchura de cada lado es de 783 pies. La altura desde el suelo a la cúspide es de 725 pies y medio. (...) En la pirámide más grande hay un poco de 86 codos; se cree que recibía el agua del río.”*<sup>598</sup>. También nos da Plinio una retahíla de autores que habían tratado sobre las pirámides, ésta es, Heródoto, Evemero, Duris de Samos, Aristágoras, Dionisio, Artemidoro, Alejandro Polihistor, Butórides, Antístenes, Demetrio, Demósteles y Apión.

---

<sup>597</sup> Plinio el viejo, *Historia Natural*, XXXVI, 16-17. Traducción de Josefa Cantó. Cátedra. Madrid, 2002.

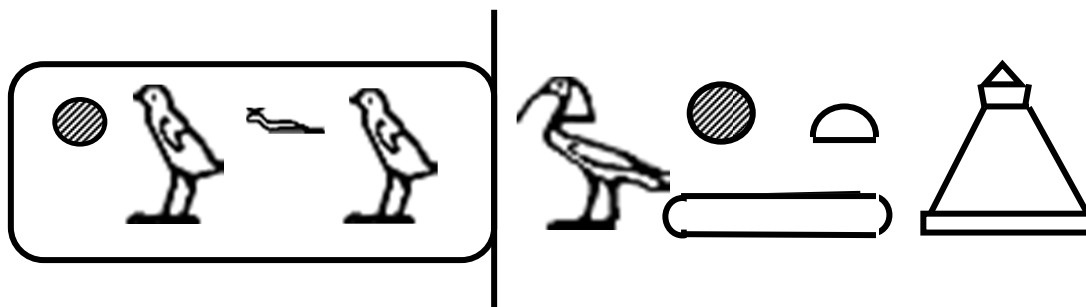
<sup>598</sup> *Ibíd.*



## II.III.II.V.II.II. Pirámide de Jufu.

Como ya hemos señalado esta pirámide era llamada “Horizonte luminoso de Jufu”. ¿Cuál era su jeroglífico? ¿Y qué nos dice?

Figura 22<sup>599</sup>:



“Ajet Jufu”: “El horizonte luminoso de Jufu”

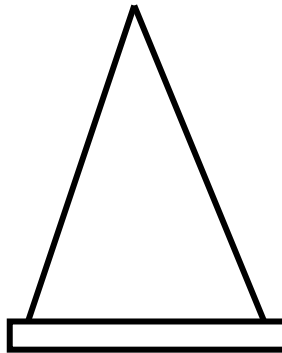
A la izquierda del jeroglífico podemos ver el cartucho real que nombra a “Jufu”, y, a la derecha tenemos la expresión que nombra a la “pirámide” de Jufu, ésta es, “Horizonte luminoso” (otra traducción, no usada, podría ser “Isla luminosa”, y que casaría con lo que nos dijo Heródoto sobre la tumba de Keops<sup>600</sup>). Note el tribunal que el signo que debería indicar una pirámide no lo hace así, sino que nombra a un templo solar. Si atendemos al jeroglífico correspondiente al término “pirámide” y lo comparamos con la del templo solar, claramente, veremos que, aunque parecidos, no son lo mismo. ¿Qué significa esto? Ni más ni menos que la edificación majestuosa que hizo construir Keops era un templo solar y no una

<sup>599</sup> **Figura 22:** Jeroglífico que nombra a la denominada “Gran Pirámide de Keops”. Realización propia.

<sup>600</sup> Recordemos que Heródoto, hablando de la cantidad de tiempo empleada en las obras de Keops, decía que aparte de la pirámide y de la vía de transporte de las piedra la intención de Kufu era: “(...) fabricar un edificio subterráneo que sirviese de sepulcro real, situado en una isla formada por una acequia que del Nilo deriva.” Heródoto. *Los nueve libros de la Historia*, II, 124. Traducción P. Bartolomé Pou. Edaf. Madrid, 1972.

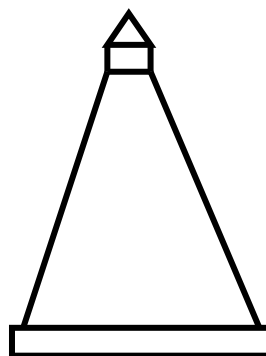
pirámide; muchas y cruciales cosas, como son el gálibo único de esta construcción, o, las barcas solares que están enterradas junto al edificio, también lo denotan (lo veremos luego). Sin embargo, hay que hacer notar que los templos solares, vinculados con el clero heliopolitano, no aparecen en Egipto hasta la Dinastía V con el faraón Userkaf, 2479-2471 a. C. ¿Cómo entender esto?

**Figura 23<sup>601</sup>:**



- a. Determinativo para “pirámide” y para la ciudad de Menfis. “*mr*”, “*mn-fr*”.

Signo 024 Lista de Gardiner



- b. Determinativo propio de los templos solares.

---

<sup>601</sup> **Figura 23:** a. jeroglífico de pirámide. b. jeroglífico de templo solar. Realización propia.

En un principio, al estudiar estos asuntos, nos preguntamos cómo era posible que ninguna fuente antigua mencionara este hecho. Después, pensando en ello, vimos con claridad que sí había una fuente antigua que lo nombraba, precisamente, una que estaba muy cerca en el tiempo y en el espacio de la construcción de la pirámide y del lugar donde ésta se eleva hacía el cielo, ésta es, la inscripción misma de Pen-Meru. Bien pudiera ser que tras las expoliaciones que sufrió el Horizonte luminoso de Jufu, el elemento arquitectónico que encumbraba la cúspide de la pirámides hubiera sido destruido (si estamos equivocados, y el jeroglífico de Pen-Meru también, y en vez de cualquier otro elemento arquitectónico en la pirámide, ésta sí estaba coronada por un piramidión, no se puede negar que éste también ha desaparecido, cosa que no pasa en las otras dos pirámides de Guiza). Pero, fue al leer lo que nos dice Plinio el viejo lo que nos hizo pensar que por lo menos este autor latino algo parecer decir al respecto, pues cuando habla de la cúspide de la pirámide de Keops sólo habla de una plataforma; señala el naturalista y militar romano: *“La pirámide más grande ocupa ocho yugadas sobre el terreno y los cuatro ángulos son iguales y equidistantes, el ancho de cada lado es de ochocientos ochenta y tres pies. La altura desde del suelo al principio es de 725 pies. **La plataforma de la cumbre tiene dieciséis pies y medio.** Los cuatro lados de cada ángulo 727 pies y medio. La tercera es inferior a las dos anteriores, pero es mucho más bella. Construida en piedra de Etiopía, que aumenta con los ángulos hasta 363 pies.”*<sup>602</sup>. Claramente, al hablar de la plataforma ya no está hablando de un lugar despejado, donde ya no hay ningún elemento arquitectónico, sea el que éste fuere.

---

<sup>602</sup> Plinio el viejo, *Historia Natural*, XXXVI, 16, 3. La negrita es nuestra. Traducción de Josefa Cantó. Cátedra. Madrid, 2002.

Así, aceptando que una de las funciones del Horizonte luminoso de Jufu fuera la de ser un gnomon astronómico, la ubicación de tal gnomon debería ser una cuestión vital. Al respecto señala Ghyka: *“A los astrónomos que, desde Herschell, se han ocupado de la Gran Pirámide de Egipto, le han impresionado sus notables propiedades astronómicas y geodésicas. Voy a recapitular brevemente sus conclusiones (...). La pirámide de Keops es una pirámide de base cuadrada orientada (siendo el plano de orientación el plano meridiano que contiene el eje del paso de entrada) de norte a sur, con un error de 4'35'', error que corresponde a la 4700-ava parte del horizonte angular o a la 1175-ava parte del cuadrante. Es una precisión rara vez obtenida actualmente. El meridiano de la Gran Pirámide es el que atraviesa más continentes y menos mares, y divide exactamente en dos partes iguales las tierras de la superficie del globo. El paralelo 30° Norte (exactamente el de 29° 58'51'') sobre el cual se encuentra el centro de la Gran Pirámide es también el que atraviesa el máximo de tierras. (...). Ya he dicho antes que la latitud exacta de la Gran Pirámide era de 29° 58'51''.* (...) Este paralelo coincide de manera curiosa con un elemento de la teoría de Drayson sobre lo que llama el “año cósmico”. He aquí las grandes líneas de esta teoría: Se sabe que las estaciones del año ordinario se deben al hecho de que el plano de la eclíptica (trayectoria de la Tierra en torno al Sol) es oblicuo con respecto al plano del ecuador terrestre. Esta oblicuidad se mide por el ángulo entre dos ejes perpendiculares a estos dos planos, la línea de los polos de la Tierra, es decir, por la distancia angular (sobre la esfera celeste) entre el polo P (Norte, por ejemplo) de la Tierra y el polo correspondiente de la eclíptica E. esta distancia angular, PE, (actualmente de 23° 28',...) no es constante, sino que varía a causa de un doble fenómeno: la precesión del polo de la eclíptica (50''2 por año) y el corrimiento del

*eje mayor de la elíptica o línea de los ápsides (11''7 por año). Estos dos corrimientos angulares actúan en el mismo sentido, dando origen a una variación de la oblicuidad de la elíptica entre 23° 25'57'' y 35° 25'47'', que corresponden a un ciclo de 31.756 años. (...)*<sup>603</sup>.

Ya decía Platón en *Timeo* 39d que aparte de las mediciones de los ciclos lunares, solares y estacionales existían otras revoluciones que sólo unos pocos entienden, y, por ende, sólo éstos eran conocedores de la verdadera magnitud del tiempo cósmico. Esos *cronomensuradores* eran sabedores que los cuerpos celestes alcanzan un punto de retorno en sus revoluciones celestes, y que al universo, animal perfecto, imitador de la naturaleza eterna, le correspondía un número perfecto, aquel que medía el tiempo cíclico que comprendía cada regreso al punto del retorno. Señala Eggers Lan: “*En el Timeo la “criatura divina” por antonomasia es el universo; en Timeo 39d “el número perfecto es el “Gran Año”, en que coinciden todos los astros fijos y errantes en el punto de partida, cuya duración era de 36000 años. Si tenemos en cuenta que el año era pensado por Platón como constando de 360 días (cfr. Leyes VI, 758b), el Gran año tendría 12.960.000 días.*”<sup>604</sup>. De los 31.756 años de los que habla Ghyka a los 36.000 años de Gran Año platónico “sólo” van 4.244 años de desfase.

Este saber proviene de la antigüedad; y, para nosotros, dos son sus posibles gnómones terrestres: el Horizonte luminoso de Jufu, y Stonehenge; sobre el monumento circular de Salisbury (conocido, como ya mostramos anteriormente, por los verdaderos vigilantes del tiempo entre los helenos: los sacerdotes de

---

<sup>603</sup> Ghyka, M. C. (1927) *Estética de las proporciones en la naturaleza y en las artes*. VIII. *La pirámide de Keops*. pp. 234-235. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1977.

<sup>604</sup> Platón, *República*. Nota 7. p 383 Introducción, traducción y notas Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1992.

Apolo<sup>605</sup>) señala Ghyka: *“El círculo de dólmenes de Stonehenge, en Inglaterra – que es el monumento megalítico más importante de Europa- muestra justamente un alineamiento de este género. En la época en que fue colocado este grupo de monolitos colosales (...), el sacerdote de los sacrificios veía desde el altar -el día del solsticios de verano (21 de junio)- elevarse el Sol exactamente sobre la extremidad cóncava de un menhir asilado situado fuera del círculo, que determinaba su orientación.”*<sup>606</sup>. Ya mostramos que no sólo se medía eso en Stonehenge, sino que muchos otros ciclos astronómicos eran observables. Nosotros, recordemos, llegamos a estudiar esta cuestión de la mano de Diodoro Sículo, de la religión apolínea y del ciclo metónico.

La orientación del Horizonte de Jufu, sin duda, resulta uno de los detalles asociados con esta construcción que la hace epatar más destacadamente, pues la convierte en gnomon astronómico; dice Ghyka : *“La Gran Pirámide reproduciría así, para el Gran Año, una variante de los alineamientos equinocciales observado en ciertos grupos megalíticos como si, con miras al planeta más notable (y al abrigo de las mareas glaciales) hombres que poseían en Geofísica y en Astronomía conocimientos que nosotros apenas acabamos de adquirir, hubiesen querido erigir un monumento que debiera durar tanto como el Globo y que fuera un gnomon, un cuadrante cósmico, el que señala el Gran Año de la Humanidad, que regula las*

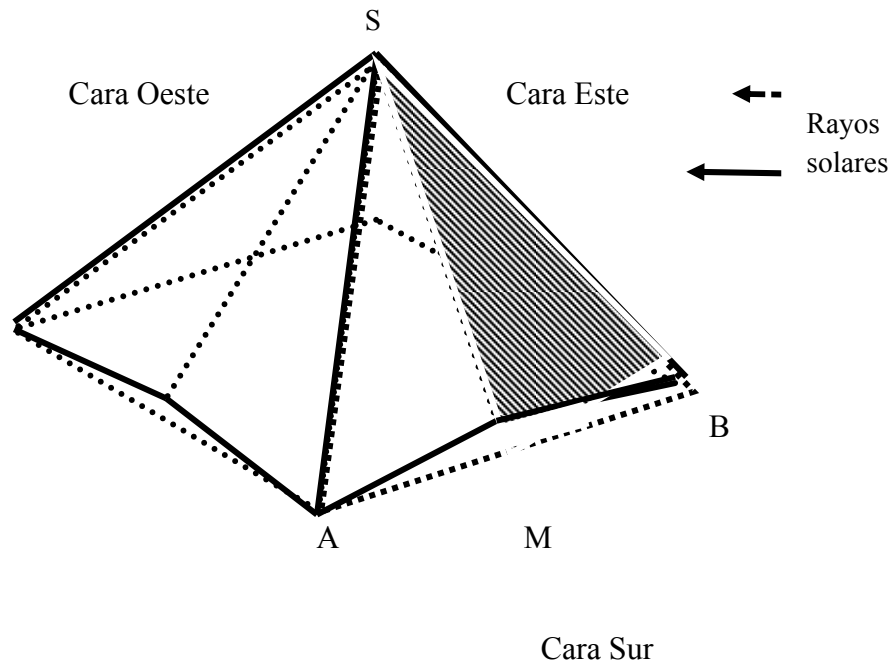
---

<sup>605</sup> *“Pero sentemos el principio de que todo lo que los griegos reciben de los bárbaros lo embellecen y lo llevan a su perfección; y hay que hacerse la misma idea para el caso particular del hecho presente, a saber, que si es difícil descubrirlo todo sin temor de errar en materia como esta, hay una grande y bella esperanza de que los griegos tomen de todos estos dioses [planetas y cuerpos siderales] un cuidado realmente más bello y más equitativo de lo que hacen las tradiciones y los cultos procedentes de los bárbaros, gracias a sus cultura, a los oráculos de Delfos y a todo el culto legal.”* Platón, *Obras completas. Epinomis*. 987e. Preámbulo, traducción y notas de Francisco P. Samaranch. p. 1537. Aguilar. Madrid, 1997.

<sup>606</sup> Ghyka, M. C. (1927) *Estética de las proporciones en la naturaleza y en las artes*. VIII. *La pirámide de Keops*. Nota 9. p.237. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1977.

eras glaciales y los diluvios, las muertes y los nacimientos de nuestras civilizaciones.”<sup>607</sup>.

**Figura 24**<sup>608</sup>:



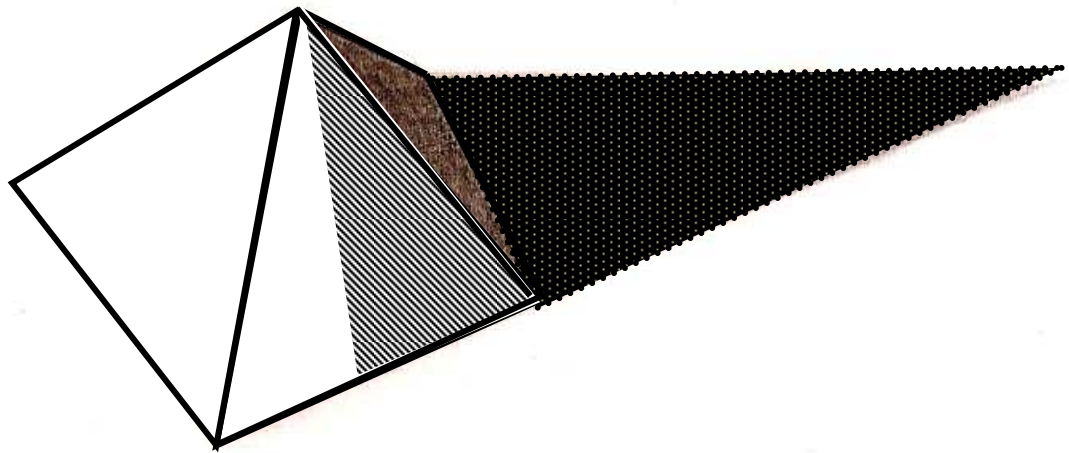
Pero existe otra particularidad en la morfología del Horizonte luminoso de Jufu, que sumada a la orientación de la Pirámide al Norte geográfico hace que la sombra proyectada durante los equinoccios, justo al alba, durante un breve lapso de tiempo, la mitad oeste de las caras norte y sur queden iluminadas por los rayos solares, quedando la otra mitad a oscuras, siendo que al atardecer, en el ocaso solar, se invierta la posición de las sombras, de tal manera que ahora quedará a oscuras la

<sup>607</sup> *Ibíd.* pp. 237-238.

<sup>608</sup> **Figura 24:** Representación del efecto relámpago en la Gran Pirámide de Keops. Realización propia. Seguimos el esquema y explicación de Pochan. Así la parte este de la Cara Sur, MSB, se ilumina, en contraste con el lado oeste de la Cara Sur, AMS, que queda en sombras. Señala Pochan: “La sombra de la arista AS barre rápidamente, de izquierda a derecha, la parte este, MSB. Este curioso fenómeno se hace cada vez más visible en 21 de marzo al 21 de Junio, solsticio de verano; en esta fecha se produce hacia las 6 horas 40 minutos y las 17 horas 20 minutos cuando el sol está alto en el horizonte. Se repite, por última vez, en el equinoccio del otoño, y entonces el fenómeno puede manifestarse solamente a las seis de la mañana, mientras que en el equinoccio de primavera se manifiesta por la tarde, a las 18 horas.” Pochan, A. (1971) *El enigma de la Gran Pirámide. La Gran Pirámide y la determinación de los equinoccios y solsticios.* p. 253. Traducción Aurora Rodríguez. Plaza & Janes. Barcelona, 1973.

que al amanecer estaba iluminada, y, la que quedaba oscurecida, en el ocaso, quede iluminada. Esto se produce, precisamente, porque la sección horizontal tiene forma octogonal, o, si se prefiere, porque la base de la Gran Pirámide no es cuadrada, sino que es un semioctaedro. A este efecto de sombras se le denomina: “Efecto relámpago”.

**Figura 25**<sup>609</sup>:



Este efecto, que fue descubierto por Pochan, quizás hallé su eco en las palabras de testimonios antiguos; señala Pochan: *“El singular fenómeno del relámpago, (...), podría ser la interpretación de lo dicho por Solón, Amiano Marcelino y Casiodoro, de que “la pirámide absorbía su sombra”. No obstante, esta afirmación puede tener otro sentido, es decir, que en tiempos de Keops, durante una parte del año, que iba desde el 1º de marzo hasta el 14 de octubre, el verdadero mediodía solar, el obelisco-gnomon que se eleva sobre la plataforma de la pirámide no proyectaba ninguna sombra visible. (...) el templo solar al dios Jnum, provista de*

---

<sup>609</sup> **Figura 25:** Representación del efecto relámpago en la Gran Pirámide de Keops. Realización propia.



*su obelisco-gnomon, debía servir igualmente para determinar el solsticio de invierno y el mediodía solar. (...) El fenómeno no era exclusivo de la cara sur; la cara norte, igualmente cóncava, presentaba las mismas particularidades. Incluso es presumible que fuera esta cara norte la que sirviera para las observaciones, ya que delante de ella se extendía una vasta explanada, cuidadosamente nivelada y pavimentada, de una amplitud superior a los 100 metros”<sup>610</sup>. Continúa señalando Pochan: “La altura de la pirámide, desde encima de su zócalo hasta el extremo de gnomon era:*

$$h = ON' \times \operatorname{tg}\alpha = 114,206 \times 1,273030578 = 145,39 \text{ m.}$$

*Durante el solsticio de invierno, el alargamiento de la sombra OP producida por el gnomon era máximo. En tiempo de Keops, la altura del sol al mediodía sobre el horizonte de Gizeh era de*

$$x^\circ = 90^\circ - 54^\circ 19'9'' = 35^\circ 40'51''$$

*de donde*

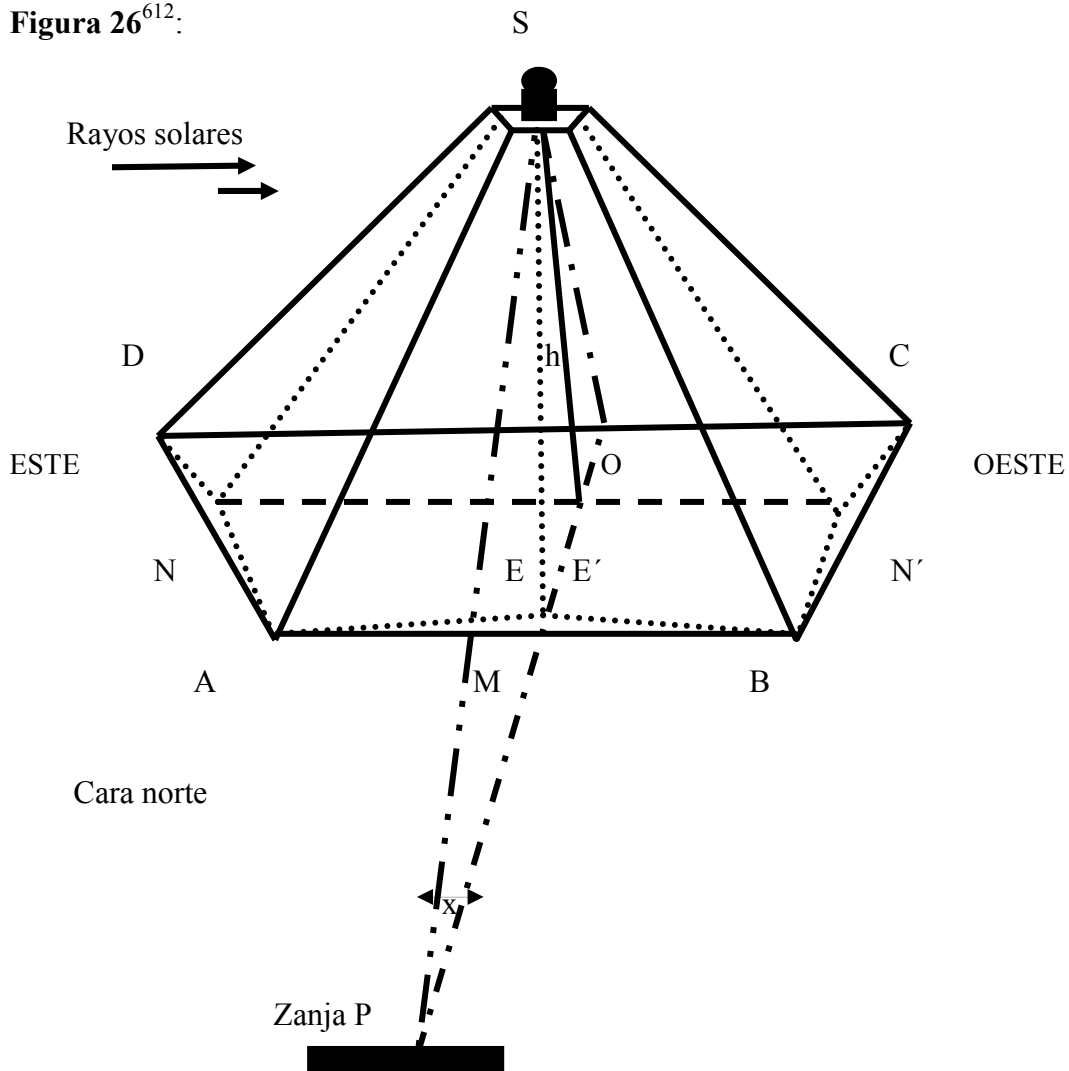
$$PO = h \times \operatorname{ctg} x = 89,25 \text{ metros del pie de la pirámide. ”}^{611}.$$

---

<sup>610</sup> Pochan, A. (1971) *El enigma de la Gran Pirámide. La Gran Pirámide y la determinación de los equinoccios y solsticios*. p. 252. Traducción Aurora Rodríguez. Plaza & Janes. Barcelona, 1973.

<sup>611</sup> *Ibíd.*

Figura 26<sup>612</sup>:



Ciertamente, como bien supo ver (y medir) Tales de Mileto, unas de las múltiples y variadas “luces” del Horizonte de Jufu son sus “sombras”. Para poner fin a esta parte de nuestro estudio sobre la pirámide como gnomon astronómico, y para poder completar el asunto de la forma del desaparecido elemento arquitectónico que reposaba en lo alto de la plataforma de la pirámide. Aparte de la hipótesis de la esfera<sup>613</sup>, no sería descabellado, como ya señalamos, el considerar

<sup>612</sup> **Figura 25:** Representación de la sombra de la cara norte de la Gran Pirámide de Keops en el solsticio de invierno, según Pochan. Seguimos esquema representativo de Pochan. *Ibid.* p.251.

<sup>613</sup> “¿Tenía colocado el gnomon sobre la plataforma de la pirámide, y de acuerdo con el determinativo jeroglífico de la mastaba de Pen-Meru, la forma de un obelisco rechoncho, análogo al del templo solar de Niuserre, en Abug Gurab? No resulta inverosímil pensar que Marco Manilio, poeta y matemático, que viajó a Egipto, se sintiera interesado por la Gran Pirámide y supiese por los sacerdotes que en otros tiempos había estado coronado por una esfera. Si ésta existió ya no se hallaba en su lugar en el año 440 antes de J.C., pues Heródoto no habría dejado de mencionarla. Para eclipsar exactamente el disco solar durante el solsticio de invierno debía tener un diámetro de

que fuera un obelisco a la manera que los Templos solares de la V Dinastía (del cual, posiblemente, surjan éstos), adalides del restablecimiento del culto a Ra, así como responsables del auge renovado del culto heliopolitano. Estos Templos solares, se estructuraban alrededor de un gran pilar de forma rectangular, denominado: “benben”<sup>614</sup>; éste, a su vez, servía de base a un piramidión (este elemento arquitectónico del Templo solar es el precursor de los obeliscos, pero éstos, en su forma final, son posteriores). Ahora bien, el piramidión (piedra piramidal de caliza o granito negro recubierta con metales como el cobre, el oro, el electro, etc., que brillaba intensamente al incidir en ella los la luz solar) simbolizaba el trono donde se aposentaba el disco solar Ra, momento de la unión del cielo con la tierra, pero, como hemos visto con suficiencia, Keops, al parecer, antepuso el culto al dios, también solar, Jnum; de hecho, cerró los templos y se antepuso al clero y a sus doctrinas.

Esto nos hace pensar, que es más que plausible que ésta sea la razón de que, posiblemente, el elemento arquitectónico que coronaba la pirámide debía de ser, por necesidad, distinto al, digamos, “ortodoxo” hasta el momento, éste es: el piramidión. Como veremos y estamos viendo, la Gran Pirámide guarda muchas diferencias con todas sus “hermanas” pasadas, contemporáneas y futuras. Posiblemente su cúspide era una de ellas. Nótese que, mientras que con un piramidión al uso, el Sol en el solsticio de invierno quedaría posado en la cúspide del piramidión, con la esfera, en cambio, el Sol quedaría tapado, eclipsado. ¿Significa eso que Keops, o el poder faraónico, se igualaba, simbólicamente, con el dios Ra, pues, podía ocultarlo? Si esto es así, no es de extrañar que no haya

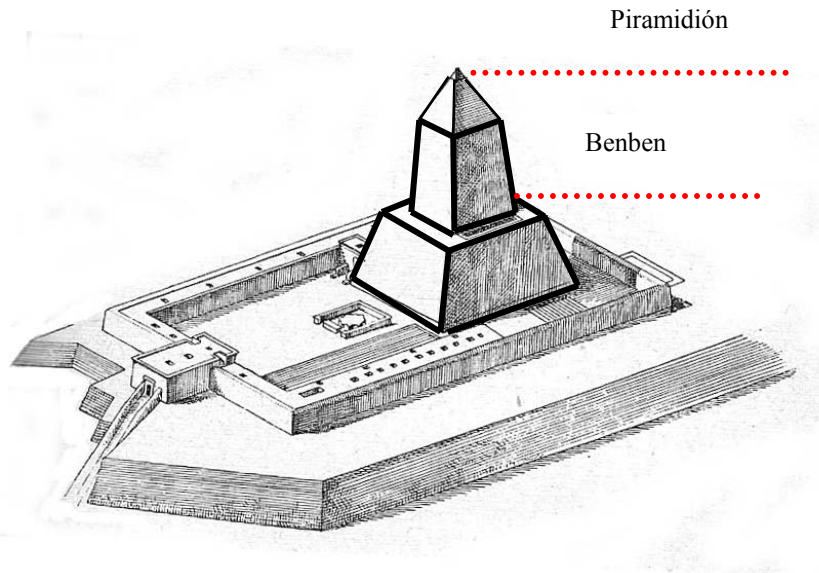
---

*1, 87 metros, y la zanja descubierta por Vyse resultaba indispensable para descubrir el fenómeno con precisión.”Ibid. p. 254.*

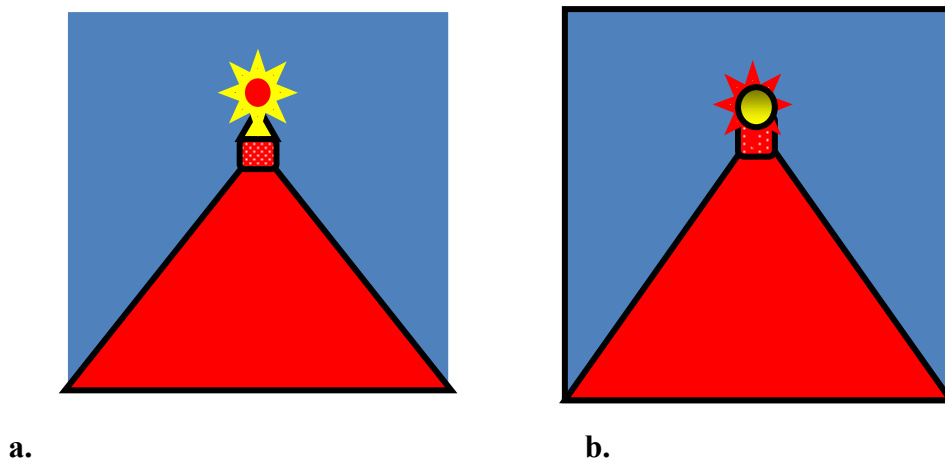
<sup>614</sup> Benben, es el nombre del betilo que estaba en Heliópolis, con el tiempo se acabó denominando así a todos los pilares rectangulares propios al Templo Solar.

perdurado en el tiempo semejante aberración (aberración para los sacerdotes heliopolitanos, a la sazón, los que en la siguiente Dinastía harán su credo solar hegemónico); nosotros sugerimos esta hipótesis.

**Figura 27**<sup>615</sup>:



**Figura 28**<sup>616</sup>:



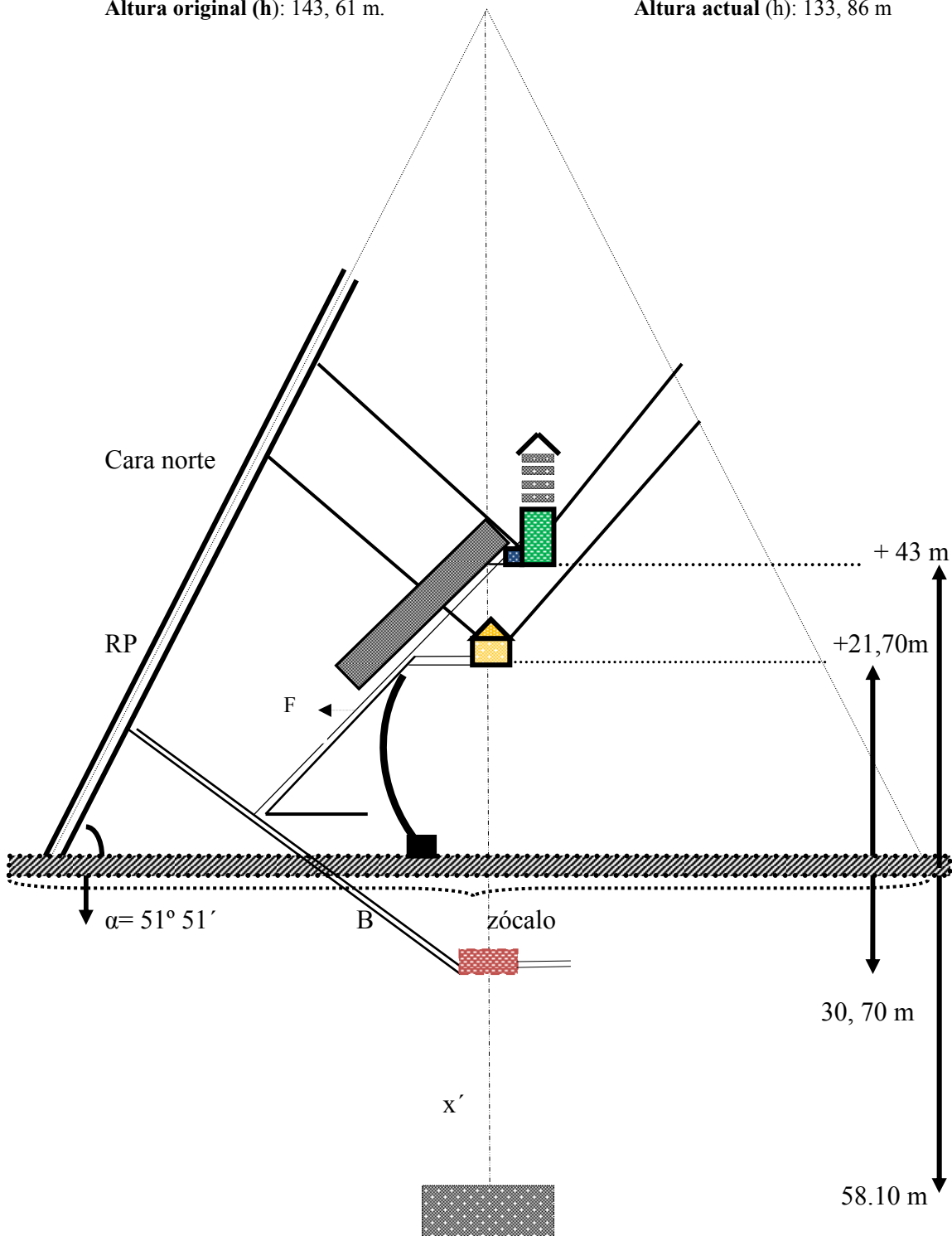
<sup>615</sup> **Figura 27**: Dibujo del Templo Solar del faraón Nyuserre, faraón de la Dinastía V de Egipto, c.2420 a 2380 a. C., aproximadamente; en Abug Gurab. Dibujo de Gastón Maspero (1907). Imagen de dominio público, a la que hemos añadido trazos en negro para remarcar la piedra benben y el piramidión.

<sup>616</sup> **Figura 28**: Representación esquemática del día del solsticio de invierno en que el disco solar coronaba la pirámide, visto desde la zanja de la Cara sur (Cfr. *supra* **Figura 26**). **a.** con cúspide de piramidión el Sol se posa en la pirámide. **b.** con gnomon coronado con una esfera (según Pochan de 1, 87 metros) el Sol queda eclipsado (Cfr. *supra* nota 611). Realización propia.

Figura 29<sup>617</sup>:

Altura original (h): 143, 61 m.

Altura actual (h): 133, 86 m



Supuesta cámara descrita por Heródoto (cámara que albergaría la momia de Jufu).

<sup>617</sup> **Figura 29:** Corte meridiano del Horizonte luminoso de Jufu. Dónde: ■■■: Cámara del Rey. ■■■: Cámara de descarga. ■■■: Cámara de los rastrillos. ■■■: Cámara de la Reina. ■■■: Galería de los antepasados. ■■■: excavación llamada "gruta". ■■■: Cámara subterránea. Y/Y': canales de ventilación. x/x': eje de la pirámide. B: siringa. F: canal ascendente. RP: Revestimiento de la Pirámide (desaparecido en la actualidad). Realización propia.

Las medidas de la Gran Pirámide nos remarcaban otra diferencia, otra particularidad, que hace de esta construcción un caso único a tenor de los cánones sagrados aplicados y hallados de manera común entre el resto de las pirámides; nos referimos al gálibo del Horizonte luminoso de Jufu. No sólo es su altura, sino que, lo más crucial de todo, su pendiente no respeta las sagradas medidas del Triángulo isiaco. Pero antes de entrar en ello, vamos a recopilar algunas de las medidas del “gnomon/ templo/tumba” de Jufu, así como su orientación.

Aunque hay varios autores de la antigüedad (griegos, romanos, árabes) que dan las medidas de la Pirámide de Keops, pocas veces éstas coinciden; si nos centramos, como ejemplo, en las medidas dadas por Heródoto y por Diodoro Sículo, y cotejamos ambas, veremos que nada, a excepción del “objeto” medido, concuerda. Veamos:

1. Medidas de Heródoto<sup>618</sup>:

Altura: 236, 80 m.

Lado base: 236, 80 m.

2. Medidas de Diodoro Sículo<sup>619</sup>:

Altura: 177, 20 m.

Lado base: 207,20 m

Así que vamos a considerar las medidas (en nuestro estudio sólo nos interesan las medidas del gálibo de la pirámide, más que las medidas de las distintas cámaras o la siringa, o demás elementos propios al Horizonte luminoso de Jufu) que proporciona el egiptólogo británico Flinders Petrie<sup>620</sup> (uno de los trabajos de

---

<sup>618</sup> Cfr. Heródoto, II, 124.

<sup>619</sup> Cfr. Diodoro sículo, *Biblioteca histórica*, I, 63-64.

<sup>620</sup> Cfr. Flinders Petrie, W. M.(1883) *The Pyramids and Temples of Guizeh*. II. *The Great Pyramid*. pp. 10-31. *Histories & Mysteries of Man*, LTD. London, 1990.

medición más extensos y precisos ejercidos en la construcción de Keops, y que data del siglo XIX). Así para el eminente egiptólogo británico éstas serían las medidas:

La altura original era de 146, 61 metros; la altura en la actualidad es de 136, 86 metros. Siendo su ángulo de pendiente de  $51^{\circ} 50'35''$ . La longitud de sus lados es en la cara Norte de 230, 364 metros; en la cara Este la longitud es de 230, 319 metros; la de la cara Sur es de 230,365 metros; y la de la cara Oeste de 230, 342 metros. Ya sabemos que la altura y anchura de la pirámide de Keops la hacen la pirámide más grande de Guiza; pero, en el plan de su construcción es verdaderamente relevante (por supuesto, aparte de la exactitud de su orientación en relación al Norte geográfico) el ángulo de su pendiente, éste es, recordemos,  $51^{\circ} 50'35''$ . ¿Qué tiene de relevante este ángulo?

Podríamos comenzar diciendo que este ángulo es empleado con exclusividad en el Horizonte luminoso de Keops. Por ejemplo, el ángulo de la Pirámide de Kefrén es de  $53^{\circ} 7'48''$  (que es uno de los ángulos del triángulo isíaco, cuyos lados son proporcionales a los números 3, 4 y 5). Sobre las medidas del ángulo de Kefrén en el *Papiro Rhind* hallamos cuatro problemas relacionados con pirámides, sean éstos, los problema que van del 57 al 59; en estos problemas se nos pide encontrar la pendiente de una pirámide, de la que sólo sabemos su base y altura, o, en cambio, en una variación de planteamiento en los problemas, se nos da la base y la pendiente para hallar la altura, o, buscamos la base, sabiendo cuales son la altura y la pendiente. El problema 56 nos servirá de ejemplo; de hecho, este problema parece presentar cierta forma teórica en lo que a Teoría de semejanzas de triángulos se refiere, así como ciertos elementos que se aproximan a la trigonometría. Hemos de tener en cuenta que en lo que a las mediciones verticales se refiere se utilizaba

como unidad de medida el codo, y, en las mediciones horizontales la mano o palmo, que equivalía a  $1/7$  del codo. Dice el problema 56 del *Papiro de Ahmes*:

**Planteamiento:** ¿Cuál es el “seqt” [pendiente de una superficie plana inclinada] de una pirámide de 250 codos de altura y con 360 codos de lado en la base?

**Método egipcio de solución (en tres pasos):**

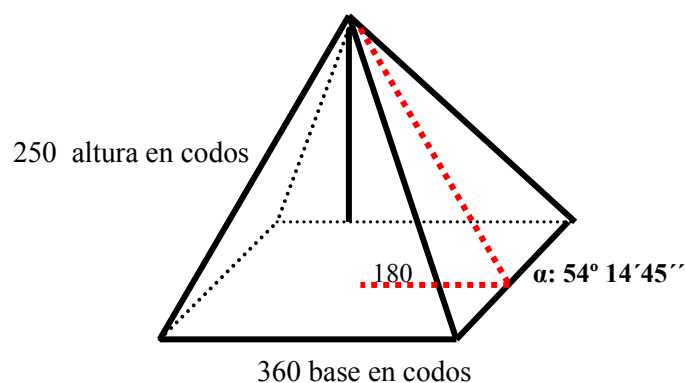
1. Calcula  $1/2$  de 360 que da 180.
2. Multiplica 250 hasta obtener 180, que da  $1/2 + 1/5 + 1/50$ .
3. Multiplica ahora 7 (un codo son 7 palmos y por  $1/2 + 1/5 + 1/50$ , esto es igual a  $5 + 1/2$ )  
- Multiplica ahora 7 (un codo son 7 palmos) por  $1/2 + 1/5 + 1/50$  que da  $5 + 1/25$ .

Así, la pendiente de la superficie plana inclinada, “seqt”, es de:

**$5 + 1/25$  palmos por codo.**

(Ctg de  $\alpha$ :  $0,720$ ;  $\alpha$ :  $54^\circ 14'45''$ )

Por tanto, la superficie de la pendiente plana inclinada coincide, exactamente, con la cotangente del ángulo, esto es, la pendiente de las caras laterales de la pirámide.



Así, el ángulo de la pirámide de Keops no se corresponde con ninguno de los ángulos del triángulo isíaco. De hecho, ninguno de los problemas del *Papiro de*



*Rhind* aborda la pendiente de  $5+1/2$ , que tiene un ángulo de  $51^\circ 50'35''$ ; la pendiente correspondiente a la Pirámide de Kefrén, que tiene el ángulo  $53^\circ 7'48''$ , es de  $5+1/4$  (cuatro problemas de seis del Papiro de Ahmes abordan este tipo de pirámide). Señala Pochan, al respecto a la llamada pendiente isíaca: “*Hoy en día está establecido que la mayor parte de las pirámides tenían la pendiente isíaca que corresponde a  $\text{tg. } \alpha = 4/3$ . El Papiro Rhind da un valor de  $\pi$  lleno de interés:  $\pi = \text{tg}^4 \alpha = (4/3)^4 = 3,1605\dots$ , valor cómodo para algunos cálculos aproximados. Los antiguos no eran, pues, tan ignorantes desde el punto de vista matemático.*”<sup>621</sup>. Lo que quiere decir que las pirámides que tienen la pendiente isíaca se aproximan notablemente al valor de  $\pi$ . ¿Pero, qué ocurre con el Horizonte luminoso de Jufu, de pendiente de  $5+1/2$ , con un ángulo de  $51^\circ 50'35''$ , y, por tanto, no de pendiente isíaca? ¿Se aproxima a  $\pi$ , como lo hacen las pirámides de pendiente isíaca, o no? Antes de entrar en ello, tengamos en cuenta que hay dos relaciones matemáticas que definen la forma piramidal, a saber:

1. Que  $b/h = \text{ctg. } \alpha$ ; quedando así definida la pendiente, y, por ende, la forma general de la pirámide.
2. La razón  $2b/L$ , o,  $h/L$ , definen las dimensiones reales, en tanto  $L$  resulta la longitud tomada.

Dice Pochan<sup>622</sup>: “*La pendiente de la Gran Pirámide, determinada por los bloques de ornamento que aún siguen es su lugar en la cara norte; es de  $51^\circ 51' (\pm 1')$ . Este ángulo tiene como razones trigonométricas los siguientes valores:*

---

<sup>621</sup> Pochan, A. (1971) *El enigma de la Gran Pirámide. La medida de los ángulos en el Antiguo Egipto*. p. 185. Traducción de Aurora Rodríguez. Plaza & Janes. Barcelona, 1973.

<sup>622</sup> *Ibíd.*

<b><math>\alpha =</math></b>	51° 50'	51° 51'	51° 52'
<b>Seno</b>	0,7862165	0,7863963	0,78657759
<b>Coseno</b>	0,6179511	0,6177224	0,6174936
<b>Tangente</b>	1,2722957	1,2730578	1,2738204
<b>Cotangente</b>	0,7858908	0,7855103	0,7850400

La primera de las columnas con datos numéricos de las razones trigonométricas que nos brinda Pochan muestra el valor que da Petrie, que es el que nosotros estamos siguiendo, éste es, 51° 50'35''. Y ahora sí; ¿qué ocurre, pues, con este ángulo? ¿Qué lo hace tan especial (únicamente usado por Keops en su “pirámide”)? Advierte al respecto, Gheverghese: *“La pendiente de la cara hasta la base (o el ángulo de inclinación) de la gran pirámide es de 51° 50'35''. Es posible, a partir de las dimensiones de la gran pirámide de Gizeh, derivar los dos números irracionales probablemente más famosos de las matemáticas. Uno de ellos es  $\pi$  y el otro es  $\phi$ , la “razón áurea” o “proporción divina” dada por  $1/2(1 + \sqrt{5})$  (su valor con cinco cifras exactas es 1,618039) (...) La cantidad  $\pi$  se puede también encontrar en las dimensiones de la pirámide de Gizeh. Si se considera que su altura (146,6 m) es el radio del círculo, el perímetro de su base ( $4 \times 230,4 = 921,6$  m) es casi igual a la circunferencia de ese círculo ( $2\pi r = 921,2$  m). El producto de  $\pi$  por la raíz cuadrada de  $\phi$  es cercano a 4.”*<sup>623</sup>. Hete aquí el verdadero sentido del gálibo (único en su especie) del Horizonte luminoso de Jufu.

A tenor de esto, debemos expresar que el Horizonte luminoso de Jufu de todas las pirámides es la que más se acerca a  $\pi$ , y, además, en toda ella hallaremos el número  $\phi$ . ¿Esta cuestión, para nosotros (o, mejor expresado, para algunos de

<sup>623</sup> George Gheverghese, J. (1991) *La Cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no Europeas*. 8. *Las antiguas matemáticas indias*. 8.3.5. *Una curiosidad: las matemáticas de los sriyantra*. p. 324-325. Traducción Jacobo Cárdenas. Pirámide. Madrid, 1996.

nosotros) meramente matemática, para los sacerdotes egipcios, que veían modificadas sus medidas sagradas, en una “pirámide”, de cima truncada, con un gnomon en la misma y con un nuevo valor numérico para su pendiente, y, para más inri, dedicada al dios carnero Jnum, un dios “extranjero”, qué significaba? Pochan responde: “(...) Keops quiso, al asignar el valor  $5 \text{ y } 1/2$  a la pendiente de la pirámide, fijar, en su monumento funerario un valor más exacto de  $\pi$ , o sea  $22/7$ . No era preciso nada más para que fuera considerado un “destructor de leyenda”, un ateo, deshonrado por el colegio de los sacerdotes de aquel tiempo. (...) El hecho es que la pirámide de Keops no es, como las otras, una pirámide regular; sus caras son curiosamente cóncavas y su cima está truncada. (...) La pendiente isíaca de  $53^\circ 7'48''$ , que corresponde a  $\text{ctg } \alpha = 5 \text{ y } 1/4 = 0,750$ , es el valor del mayor ángulo agudo del triángulo sagrado egipcio. El corte meridiano de la mayor parte de las pirámides egipcias (en particular la de Kefrén) se presenta, pues, como un triángulo isósceles, de base y altura 4, constituido por dos triángulos isósceles, de base 6 y altura 4, constituido por dos triángulos isíacos unidos. Este hecho es la prueba terminante de que la forma de las pirámides podía estar dictada, no por una simple preocupación de facilidad de ejecución, sino por una idea rectora simbólica, (...)”<sup>624</sup>. Tanto  $\pi$  como  $\phi$  resultan las proporciones maestras de la Gran Pirámide de Jufu.

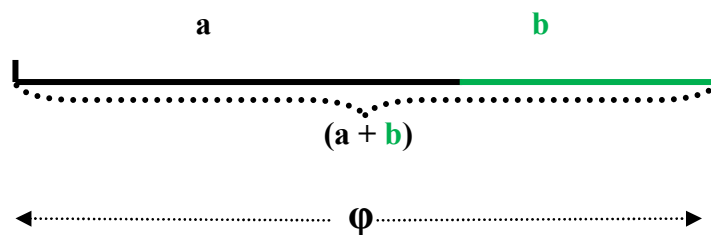
El número perfecto (la “proporción divina”, según Kepler) era conocido por los egipcios; por los egipcios que idearon el Horizonte luminoso de Jufu. Fue mantenido en secreto, pero un secreto guardado en piedra ante nuestros ojos. Un secreto que se revela a sí mismo; porque el lenguaje de su velo es sensible, es el lenguaje de la geometría, que es la parte sensitiva de la matemática, y ésta es el

---

<sup>624</sup> Pochan, A. (1971) *El enigma de la Gran Pirámide*. c) *Sobre la pendiente isíaca*. pp. 194-195. Traducción Aurora Rodríguez. Plaza & Janes. Barcelona, 1973.

orden que rige el cosmos, para los helenos pitagóricos/platónicos, o el Maat para los Egipcios, ésta es la expresión suprema de la inteligencia divina. Por tanto, estamos hablando de un secreto, sólo para no iniciados, esto es, parafraseando más que libremente el supuesto lema de la Academia platónica, el horizonte luminoso de Jufu parece decir: “nadie me comprenderá si no sabe geometría.” Algo debió comprender Tales ante las pirámides (momento sacro para la filosofía helena, y para la historia de Occidente).

Pero vamos por partes. ¿Qué es el número  $\phi$ , cuál es su importancia? Vamos brevemente a considerar este asunto, pues, a él habremos de volver *in extenso* cuando tratemos a pitagóricos y a Platón. El número  $\phi$ , o áureo, es aquel número que surge de la división en dos de un segmento, guardando ciertas proporciones; utilizaremos la Tercera Definición, del Libro VI de los *Στοιχεῖα* de Euclides: Ἄκρον καὶ μέσον λόγον εὐθεῖα τετμηῆσθαι λέγεται, ὅταν ἡ ὅλη πρὸς τὸ μείζον τμήμα, οὕτως τὸ μείζον πρὸς τὸ ἔλαττον.” Así, el número áureo surge de la división en dos de un segmento guardando estas proporciones: la longitud total ( $a + b$ ) es al segmento más largo  $a$ , como  $a$  es al segmento más corto  $b$



Una de las propiedades aritméticas más singulares del número  $\phi$  es que su cuadrado, así como su inverso, dan las mismas cifras decimales infinitas. Así:

$$(\Phi^2 = 2, 61803398874988\dots), \text{ y, el inverso: } (1/\phi = 0, 61803398874988\dots)$$

$$\text{Su expresión en forma de ecuación es: } \Phi = \frac{1 + \sqrt{5}}{2} = 1, 61803398873988\dots$$

Es un número irracional, pues es imposible representar el susodicho número en tanto razón de dos números enteros. Es un número que en la antigüedad, no fue expresado aritméticamente (tal y como muestra Euclides), sino como proporción entre dos segmentos de una recta, esto es, se llegó al número  $\phi$  como expresión geométrica; señala al respecto Ghyka: “*El segmento rectilíneo determinado por dos puntos es en Geometría, en Mecánica y en Arquitectura, el elemento más sencillo al que se pueden aplicar las ideas de medida, comparación, relación. La operación más fácil a que conducen estos conceptos es la elección de un tercer punto cualquiera, pasando de la unidad a la dualidad para llegar a enfrentarse con la Proporción.*”<sup>625</sup>.

Sobre la proporción leemos en el *Timeo*, 31b-c: “*δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωριστῶ δυνατόν: δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίγνεσθαι. Δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὃς ἂν αὐτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι μάλιστα ἐν ποιῇ, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν.*”<sup>626</sup>. Por lo que nos dice Platón, la proporción es una de las divinas “herramientas”, o la “herramienta”, que usó el Demiurgo en la Naturaleza para vincular dos elementos con un tercero. La proporción que implica el número  $\phi$  está por toda la Naturaleza. Este número, esta proporción, lo hallamos, por ejemplo, entre las distancias verticales de los pies a la cima de la cabeza y al ombligo del cuerpo humano, en las longitudes que separan los nudos consecutivos en los tallos de las plantas, en la forma del capullo florido de las rosas, en la forma en espiral de la concha del caracol, en los flósculos de los girasoles, en las nervaduras de las hojas de ciertos árboles, en las formas de las galaxias y en la de los agujeros negros, en la cáscara

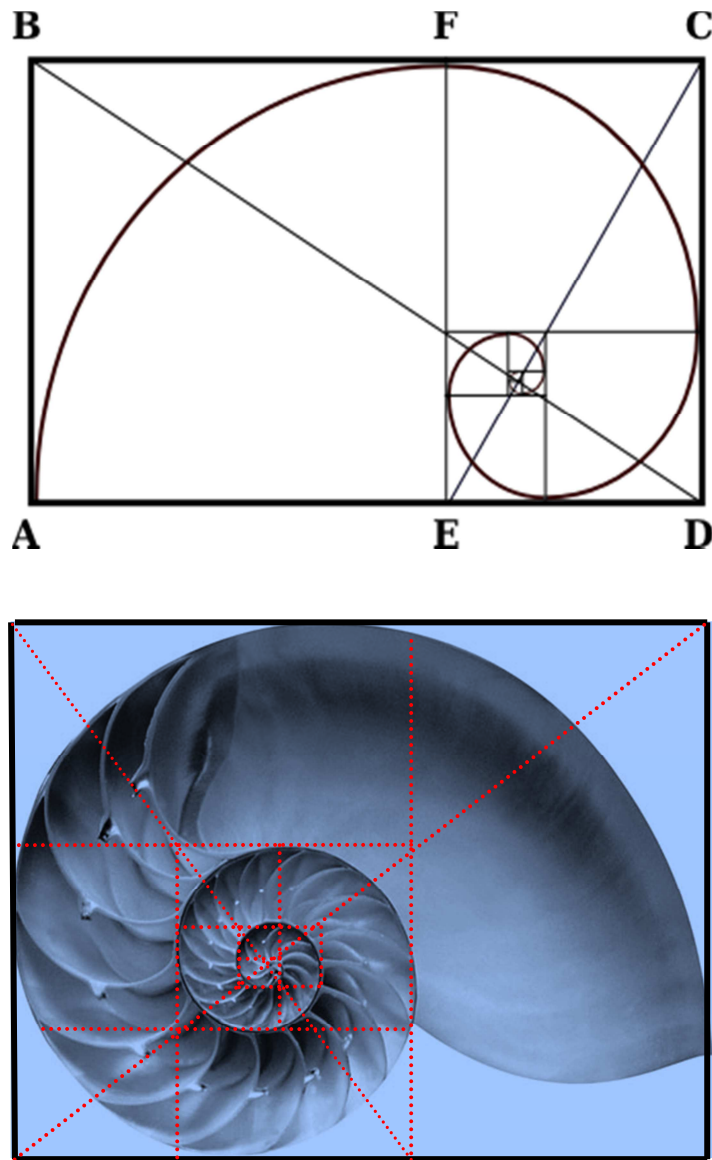
---

<sup>625</sup> Ghyka, M. C. (1927) *Estética de las proporciones en la naturaleza y en las artes*. II. *De la proporción*. p. 151. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1977.

<sup>626</sup> Platón, *Diálogos*. Texto griego edición de Jhon Burnet, 1903.

ovoide de los huevos, en los huracanes, etc. Esto hace que esta proporción  $\phi$  sea considerada como un modelo geométrico de belleza (cós mica).

**Figura 30**<sup>627</sup>:



<sup>627</sup> **Figura 30:** ejemplo de la razón proporcional  $\phi$  en la concha de un caracol. Realización propia. Esto es un ejemplo de crecimiento homotético en espiral logarítmica. Sobre la espiral logarítmica y su singularidad, señala D'Arcy Thompsosn (Citado por Ghyka): *"La concha retiene su forma inmutable, a pesar de su crecimiento asimétrico y, lo mismo que los cuernos de los animales, crece sólo por una extremidad. Esta notable propiedad de aumentar por crecimiento terminal sin modificación de la forma de la figura total, es característica de la espiral logarítmica y no la tiene ninguna otra curva matemática."* Ghyka, M. C. (1927) *Estética de las proporciones en la naturaleza y en las artes. V. Del crecimiento armonios.* p. 130. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1977.

Uno de los edificios de la antigüedad (una de las siete maravillas de la Antigüedad) donde vemos aplicado la proporción áurea es en el Partenón de Atenas<sup>628</sup>, realizado, bajo la supervisión artística del escultor Fidias, por los arquitectos Calícrates e Ictinios. Al tomar la altura del Partenón, asignándole un valor 1, la base frontal es 1, 611803398..., o lo que es lo mismo, la altura multiplicada por  $\phi$  nos da el valor de la base frontal. Desde luego, esta proporción la vamos a ver repetida en todo el templo de Atenea, de hecho, la hallaremos utilizada por todos los distintos elementos arquitectónicos del Parteneón. Ahora bien, por su antigüedad, es en la Gran Pirámide donde se halla por vez primera representado geoméricamente este número<sup>629</sup>.

Una vez, dadas estas pequeñas nociones sobre el número  $\phi$ , vamos a ver gráficamente su presencia en el Horizonte luminoso de Keops. Nos ayudaremos de las siguientes palabras de Gherverghese: *“La razón áurea ha figurado prominentemente en la historia de las matemáticas, tanto como cantidad semimística (Kepler sugirió que se debería llamar la “proporción divina”) como por sus aplicaciones prácticas en el arte y en la arquitectura, incluyendo el Partenón de Atenas y otros diversos edificios de la Grecia clásica. En la gran pirámide de Gizeh, la razón áurea está representada por la razón de la longitud de la cara (la generatriz) con una inclinación de un ángulo  $\theta$ . No se conocene con exactitud las dimensiones originales de la gran pirámide, ya que las generaciones posteriores removieron la envoltura externa de piedra caliza que revestía el*

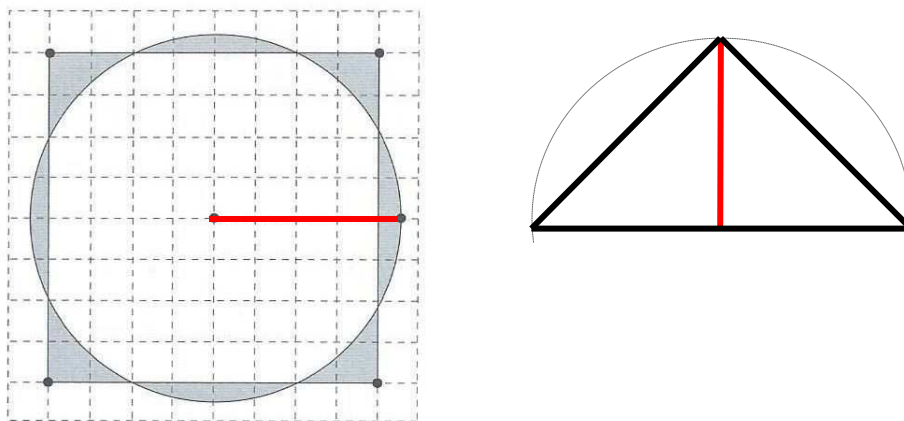
---

<sup>628</sup> Por supuesto, en otros edificios de la Grecia Clásica también hallamos la sección aurea.

<sup>629</sup> Es importante resaltar que la arquitectura, y la ingeniería civil (caso del Túnel de Eupalino) de la antigüedad que va desde los Egipcios, pasando por Griegos y Romanos, hasta la Edad Media no se basa en la planificación de sus obras en la aritmética, sino en la geometría. Señala al respecto Moesel (citado por Ghyka): *“La composición de los planos (arquitectónicos) desde el comienzo de la arquitectura egipcia hasta el fin de la Edad Media no es aritmética, en la gran mayoría de los casos, sino geométrica.”* Ghyka, M.C. (1931)  $\Phi$  *El número de oro. Ritos y ritmos pitagóricos en el desarrollo de la civilización occidental.* vol. I. Los ritmos. III. Los cánones geoméricos de la arquitectura mediterránea. p.110. Traducción J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1978. Cfr. Moesel, E. *Die Proportion in Antike und Mittelalter*, Beck, editores. Munich.

material del edificio, pero, por lo que podemos saber, las dos longitudes antes dichas fueron 186, 4 y 115, 2 m, respectivamente. La razón de estas dos longitudes es, hasta cinco cifras decimales, 1, 61806, con una gran coincidencia con el valor de  $\phi$ . (...). En la secuencia de Fibonacci (...) [0,1,1, 2,3,5,8,13,21,34,55,89,144,233,377,610 ...] la razón de 233 a 144 da el valor de  $\phi$  calculado a partir de las dimensiones de la gran pirámide de Gizeh.<sup>630</sup> De hecho, no sólo en el global de la Pirámide hallaremos la proporción áurea; pues, como acaece en el Partenón,  $\phi$  lo encontraremos relacionado con los distintos elementos arquitectónicos que alberga el Horizonte luminoso de Jufu, una y otra vez.

**Figura 31**<sup>631</sup>:



Sólo con dibujar un cuadrado como base y un círculo del mismo largo que el cuadrado, entonces al medir el radio del círculo, se obtienen la altura de la Pirámide, que con las medidas que le corresponden es igual a  $\phi$ . Vemos que tanto  $\phi$  como  $\pi$  están contenidos en el Horizonte luminoso de Jufu. Otra manera de ver cómo

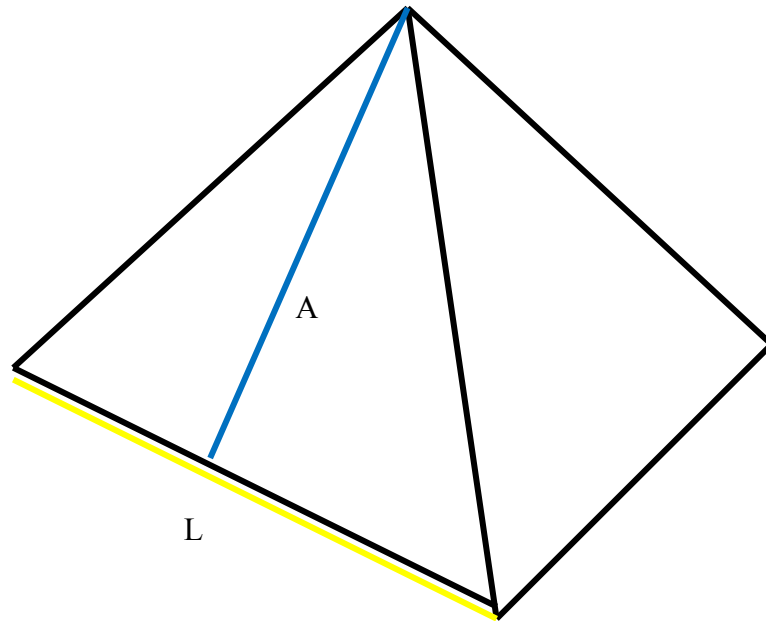
<sup>630</sup> George Gheverghese, J. (1991) *La Cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no Europeas*. 8. *Las antiguas matemáticas indias*. 8.3.5. *Una curiosidad: las matemáticas de los sriyantra*. p. 325. Traducción Jacobo Cárdenas. Pirámide. Madrid, 1996.

<sup>631</sup> **Figura 31**: demostración de cómo hallar la altura de la Pirámide. Realización propia.

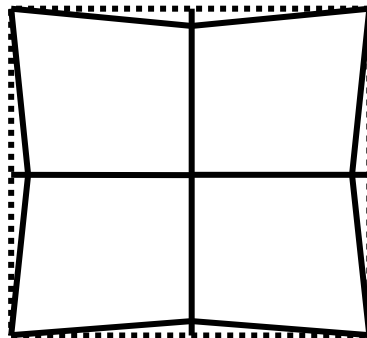


hallamos  $\phi$ , como patrón absoluto en la altura de esta construcción y la primera mitad del siglo XXVI a. C., es la que sigue:

**Figura 32<sup>632</sup>:**



1.



2.

En el esquema 1., L es igual al ancho de la base que es de 230 metros. Al ser la base cuadrada (aunque hemos dicho que la base es ortogonal, de ahí el “efecto relámpago”, la pirámide en sí esta levantada sobre un zócalo en toda la base, éste es cuadrado; como muestra el punto 2 de la **Figura31**), los cuatro lados de la Pirámide

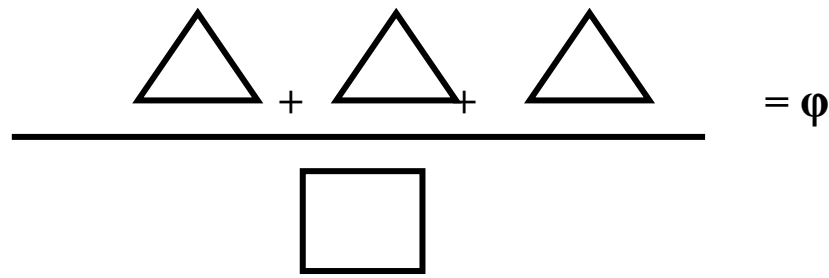
---

<sup>632</sup> **Figura 31:**

tendrán la misma medida; así,  $L = 230$  metros. Por otra parte,  $A$  equivale a la distancia que se da entre el punto medio de cada lado de la base del triángulo hasta el vértice superior de la pirámide; así,  $A = 186,07$  metros. Ahora veremos que vamos a hallar en tres relaciones el número  $\phi$ . La primera de ellas la encontramos al dividir  $A$  entre la altura del triángulo entre la mitad del lado de la base del triángulo. Esto es,  $A$  dividido entre  $L/2$ , que resulta  $186,07/115$  que es igual a  $1,618$ , esto es,  $\phi$ . También encontramos  $\phi$  si dividimos el área total de la pirámide, esto es, la suma del área de la base (se obtiene el área del cuadrado:  $L \times L$ ) más las cuatro áreas triangulares (se obtiene el área del triángulo:  $L \times A$ ), divididas, a su vez, entre esas cuatro áreas triangulares siendo que volvemos a obtener el número  $\phi$ . Número que volvemos a obtener si dividimos la suma de las cuatro áreas triangulares entre el área de la base cuadrada. Para hacerlo más visual vamos a transformar las operaciones aritméticas con símbolos que representan los elementos a calcular. Así: la segunda operación de cálculo que hemos mostrado, por la cual hallamos  $\phi$  al dividir el área total de la pirámide más las cuatro áreas triangulares entre las cuatro áreas triangulares, la podemos esquematizar tal que así:

$$\begin{array}{c}
 \square + \triangle + \triangle + \triangle + \triangle = \phi \\
 \hline
 \triangle + \triangle + \triangle + \triangle
 \end{array}$$

Y la tercera operación, por la cual obtenemos  $\phi$  si dividimos la suma de las cuatro áreas triangulares entre el área de la base cuadrada, la representamos así:



Este es el ejemplo arquitectónico más antiguo donde se utiliza la proporción áurea, esto es innegable, y si hay alguien que cree que estas cosas se dan por azar, debemos recordarle que las probabilidades matemáticas para que esto sea fruto de una sorprendente casualidad<sup>633</sup> son infinitesimales, por no decir que son 0 (las mismas nulas probabilidades de que el Partenón tenga sus medidas al azar, o, por poner un caso anacrónico, las de la Torre Eiffel). Vamos a poner fin a nuestro estudio sobre el Horizonte luminoso de Jufu con unas palabras de Ghyka: *“La Gran Pirámide, que astronómicamente puede ser el Gnomon del Gran Año, sería también el metrónomo cuyo acorde armonioso, incomprendido, a veces, resuena en el arte griego, la arquitectura gótica, el primer Renacimiento, y en todo arte que, junto con la divina proporción, encuentra la pulsación de la vida.”*<sup>634</sup>.

El Horizonte luminoso de Jufu, aparte de Gnomon astronómico, solar, estacional y horario, aparte de templo solar y aparte de tumba, aparte de “esotérico libro pétreo de geometría”, como hemos visto, fue también la “fábrica metafísica” que hacía que el ka del Faraón muerto se traspasase al nuevo Faraón, y, entonces el

<sup>633</sup> Sobre las propiedades geométricas de la Pirámide de Keops nos dice el esteta y matemático Ghyka: *“Sin embargo, esas propiedades no son accidentales, sino que de algún modo derivan orgánicamente de la idea maestra conscientemente inserta en el triángulo meridiano. Puesto que una concepción geométrica sintética y clara proporciona siempre un buen plano regulador y éste ofrece la originalidad de encadenar en la rigidez cristalina y abstracta de la Pirámide una pulsión “dinámica”, la misma que puede ser considerada símbolo matemático del crecimiento vivo.”*. Ghyka, M. C. (1952) *Filosofía y mística del número*. III. *La armonía de los números en el cosmos en la doctrina de Pitágoras*. pp. 32-33. Traducción de Roser Berdagué. Poseidon. Barcelona, 1998.

<sup>634</sup> Ghyka, M. C. (1927) *Estética de las proporciones en la naturaleza y en las artes*. VIII. *La Pirámide de Keops*. p. 253. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1977.

alma del primero encontraba su destino junto a las estrellas; las estrellas imperecederas del Dat. Para poner punto y final a nuestro estudio sobre Egipto, estudio que nos hará entrar de lleno en el pitagorismo, vamos a considerar muy someramente la noción de Dat y la de Duat: el doble Allende egipcio, el uno celeste y el otro infraterrestre, respectivamente. Pues, al igual que sin la matemática ni la geometría egipcia no entenderíamos debidamente a los pitagóricos, sin la noción del Allende y del alma inmortal de los hijos del Nilo tampoco los podríamos llegar a discernir en toda su amplitud filosófica/religiosa. Vamos a definir estos conceptos escatológicos egipcios y a mostrar sus respectivos jeroglíficos, no fuera el caso en que en alguno de ellos halláramos alguna vinculación con los pitagóricos.

## **II.VI. El Allende Egipcio. Duat y Dat.**

### **II.VI. I. El Juicio de Osiris. La Psicostasis.**

Como ya advertimos<sup>635</sup>, la “*Duat*” es un concepto crucial en el contexto religioso del Antiguo Egipto. También hemos visto<sup>636</sup> que el concepto de “alma” en la psicología egipcia es muy complejo, pues nos habla sobre un ser humano que consta de cinco partes de talante espiritual, con distintas funciones, más el cuerpo físico. Además, el henoteísmo egipcio<sup>637</sup>, que también hemos estudiado, así como la forma que tenían los egipcios de entender la divinidad de la creación, ésta es,

---

<sup>635</sup> Cfr. supra nota 264.

<sup>636</sup> Cfr. supra **II.II.VI. Psicología, escatología, e inmortalidad del alma.**

<sup>637</sup> “(...) los egipcios creían en un Dios Único que era existente por Sí mismo, inmortal, invisible, eterno, omnisciente, todopoderoso e inescrutable; hacedor de los cielos, la tierra y el mundo subterráneo; creador del cielo y del mar, de los hombres y las mujeres, los animales y los pájaros, los peces y los seres reptantes, los árboles y las plantas, y los seres incorpóreos que eran los mensajeros que cumplían sus deseos y su palabra. (...) Es cierto que también desarrollaron ideas y creencias politeístas, y que en ciertos períodos de su historia cultivaron con diligencia y hasta tal punto que las naciones que les rodeaban, e incluso el extranjero que se hallaba en su país, se veían inducidos a error por sus acciones y los describían como idólatras politeístas. Pero, no obstante todas estas desviaciones respecto de las prácticas religiosas, cuyo cumplimiento correspondía a los que creían en Dios y en su unidad, esta idea sublime nunca se perdió de vista, sino que, al contrario, aparece en la literatura religiosa de todos los períodos.”. Wallis Budge E. A. (1908) *Ideas de los egipcios sobre el más allá. I. La creencia en Dios Todopoderoso.* p. 16. Traducción de Esteve Serra. El barquero. Palma de Mallorca, 2006.

viendo y sintiendo lo divino en la regeneración continua de todas las cosas, de todos los seres, en los movimientos cíclicos de los cuerpos celestes, en las crecidas anuales del Nilo, etc., nos hablan de la altísima espiritualidad que desarrollaron los egipcios. Un desarrollo espiritual que sobre un trasfondo mitológico predinástico heredado y nunca eliminado del todo era capaz de aceptar distintos y elaborados credos teológicos (principalmente ,el hermopolitano, y, el heliopolitano, de Menfis, y, de Iunu, respectivamente ) así como de conocer, al menos, un periodo corto de monoteísmo, caso del tiempo de Akhenaton (no sabemos si Jufu, al cerrar los templos, hizo adorar sólo a su dios protector Jnum, si hubiera sido así, entonces, Egipto habría conocido dos breves periodos de monoteísmo). Dice Schelling sobre el desarrollo de la espiritualidad egipcia: *“La conscience égyptienne est donc de la sorte parvenue, par une progression toute naturelle, jusqu’au point où s’est ‘résolue’ la tension des puissances théogoniques, elle a ainsi trouvé le chemin (allant) du polythéisme à un monothéisme (...), fut donc derechef la base d’une religion plus haute encoré, purement spirituelle, laquelle subsista en Égypte auprès de la religion mythologique sans pouvoir la supprimer, car celle-ci était justement sa préssupposition, cer par quoi elle est engendrée non pas une seule fois, mais toujours ré-engendrée.”*<sup>638</sup>.

La espiritualidad egipcia, además, se proyectaba hacia esa regeneración de todo lo creado por el oculto Dios Uno<sup>639</sup>, esto es, a la resurrección en lo eterno. De

---

<sup>638</sup> Schelling, F.-W. (1841) *Philosophie de la mythologie. Leçon Dix-Huit.* p. 254. Traducción al francés de Alain Pernet. Millon. Grenoble, 1994.

<sup>639</sup> Vamos a citar algunos de los epítetos dedicados a este Dios Uno egipcio, recopilados por Brugsch (citados por Wallis Budge) los cuales pertenecen y son rastreables por todos los periodos de la historia de la civilización egipcia. *“Dios es Uno y único y nadie existe más que ÉL; Dios es el Uno, el Uno que ha hecho todas las cosas.” Dios es un espíritu oculto, el espíritu de los espíritus, el gran espíritu de los egipcios, el espíritu divino.”* (...) *“Dios es el Uno eterno, es eterno e infinito; y perdura para siempre; ha perdurado durante eras innumerables, y perdurará por toda la eternidad.” “Dios es el Ser oculto, y ningún hombre ha conocido Su forma. Ningún hombre ha podido buscar Su imagen; está oculto a los dioses y a los hombres y es un misterio para Sus criaturas.”* Wallis Budge E. A. (1908) *Ideas de los egipcios sobre el más allá. I. La creencia en*

hecho, como hemos estudiado también, Osiris era alguien que había alcanzado tal estado, además, de convertirse en el juez de los muertos; Osiris era el símbolo de la esperanza de la resurrección y de la eternidad. La espiritualidad egipcia se proyectaba hacia el Allende, en la luz de la inmortalidad enfocada por el juicio final de las almas; la psicostasis, el pesado del corazón, lugar donde se alberga en el hombre, para los egipcios, la moralidad, la voluntad y el grado de conciencia.

La idea del juicio del alma, y, por ende, el de la inmortalidad de la misma, entre los egipcios, es realmente antiquísima (aunque, como después señalaremos, parece que una es más antigua que la otra); señala, al respecto, Wallis Budge: “(...) *la idea del juicio de los muertos es en Egipto de una antigüedad muy grande; es en efecto, tan antigua que es inútil tratar de averiguar la fecha del período en que apareció. En los textos religiosos más antiguos que conocemos, hay indicaciones de que los egipcios esperaban un juicio, (...)*”<sup>640</sup>. De hecho, como el gran egiptólogo británico continúa señalando en la obra suya que seguimos, podríamos remontarnos hasta la IV Dinastía, en tiempos de Micerino, para hallar registros escritos sobre el juicio al alma (lo que significa que el origen tal creencia se pierde en la noche de los tiempos, en los tiempos de la oralidad preescritural), pero, en cambio, tendremos que remontarnos a dos mil años después de este faraón para hallar registros pictóricos elaborados sobre tal asunto escatológico, en concreto, a los tiempos de la Dinastía XVIII. No obstante, el Juicio de Osiris es, dentro del sistema de creencias escatológico y psicológico egipcio, el evento más trascendental para el destino futuro del difunto, así como, posiblemente, la creencia religiosa egipcia que mejor se puede ser ver reflejada en muchas de las religiones

---

*Dios Todopoderoso*. p. 30. Traducción de Esteve Serra. El barquero. Palma de Mallorca, 2006. Cfr. Brugsch, H. (1887) *Religion und Mythologie der Aegypten*. pp. 96-99. Leipzig.

<sup>640</sup> *Ibíd.* IV. *El juicio a los muertos*. p. 103.

que surgirán mucho después de ella (junto a la idea del Dios-Uno, la partes distintas del alma, y, la inmortalidad de la misma).

El egipcio creía (y casi todo en su cultura así tácitamente lo recuerda) en una vida futura. Entre los eruditos hay quien piensa que si la creencia en el Dios Uno es rancia, más lo sería la esperanza de la inmortalidad; señala Wallis Budge: *“La creencia egipcia en la existencia de un Dios Todopoderoso es antigua, tan antigua que debemos buscar sus inicios en los tiempos predinásticos; pero la creencia en una vida futura es mucho más antigua, y sus inicios deben ser tan antiguos, al menos, como los restos humanos más antiguos que se han encontrado en Egipto (...) tanto pueden datar del 12000 a. C. como del 8000 a. C. Sin embargo, podemos estar seguros de un hecho, a saber, que los restos humanos más antiguos que se han encontrado en Egipto muestran indicios del uso del betún, lo que demuestra que los egipcios, ya al principio de su permanencia en el valle del Nilo, hicieron algún intento de conservar sus muertos mediante momificación.”*<sup>641</sup>. Así, si la idea del Juicio de las almas la encontramos ya referida por escrito en la Cuarta Dinastía, (2630- 2500 a. C.), y los restos más antiguos de cuerpos enterrados (entre 10000 a 5500 años antes de la susodicha Dinastía, en tiempos prehistóricos) en Egipto ya muestran signos de los primeros intentos de momificación, entonces, sin duda, la verdadera idea antigua es la de la existencia del alma. Y debemos considerar al tiempo que va desde los primeros enterramientos prehistóricos en el Egipto predinástico a la época de la Cuarta Dinastía, el tiempo en que la psicología y la escatología privativa<sup>642</sup> egipcias va elaborando sus elaboradas concepciones

---

<sup>641</sup> *Ibid.* V. *La resurrección y la inmortalidad*. pp. 137-138.

<sup>642</sup> Podemos distinguir entre dos tipos de escatología, una, la privativa, o posmortuoria, por la cual se aborda el destino del alma del muerto tras su muerte, y, otra, denominada: escatología posthistórica, o general, por la cual se trata sobre el destino último de la humanidad y del universo.

esenciales, éstas son, *grosso modo*, las partes espirituales del cuerpo y el destino del alma inmortal tras su juicio osiriano.

El juicio de Osiris, resumidamente, se daba de esta manera: el muerto, conducido por Anubis, y una vez llegado su esencia espiritual a la Duat, se presentaba ante el Juicio de Osiris. El dios/juez de la resurrección era ayudado por el citado Anubis, por Maat, que prestaba la pluma de su tocado divino, nada más puro y ligero en la creación, pues, era el símbolo de la Justicia y la Verdad, por Toth, que tomaba registro del juicio, y por un grupo de dioses que hacían de fiscales, pues, eran los encargados de realizar el interrogatorio al difunto para saber si éste era, o no, digno de la eternidad. Así, el juicio comenzaba cuando el dios Anubis, extrayendo mágicamente el corazón del difunto, ponía el órgano vital donde anida la conciencia del hombre en uno de los platos de la balanza. El *ib* del difunto era contrapesado con la pluma de Maat. Las preguntas de los dioses dirigidas al difunto hacían que el corazón de éste aumentara, o bien disminuyera, de peso debido a las respuestas dadas por el difunto. Toth anotaba cada pesaje de cada respuesta, y, una vez finalizada la inquisición, el registro era entregado a Osiris, el cual, acorde con los valores registrados, dictaminaba sentencia. Si ésta se basaba en que el *ib* del difunto pesaba más que la pluma de Maat, entonces, la sentencia era destructiva. El corazón del difunto era arrojado al temible Ammyt que lo devoraba. Este terrible castigo significaba la destrucción de aquel ser humano para siempre pues sin su *Ib* su inmortalidad dejaba existir; es significativo que a esta punición final se le denominase: “segunda muerte”<sup>643</sup>. Por otra parte, si el veredicto de Osiris

---

<sup>643</sup> Este tipo de creencia en que tras la muerte física se podía llegar a dar, dependiendo del resultado global de la psicostasis, una muerte segunda (en la cual el cuerpo físico y el alma son aniquiladas), no la encontraremos ni en la escatología pitagórica ni en la platónica. En cambio, en las escrituras cristianas sí. Precisamente en el escatológico libro de *Revelación*, 20: 14-15, se nos habla de la “muerte segunda” en el Gehena ardiente. También, en el evangelio de Mateo, 10: 28 leemos: “Y no



se fundamentaba en que el corazón del difunto no sobrepasaba en peso la pluma de Maat, entonces, el ka y el ba, las fuerza vital y anímica, respectivamente, del difunto, podían regresar junto a la momia del difunto, y, además, el “aj”, sobre el cual en breve algo diremos, se conformaba y éste viviría eternamente en los Campos de Aaru para toda le eternidad.

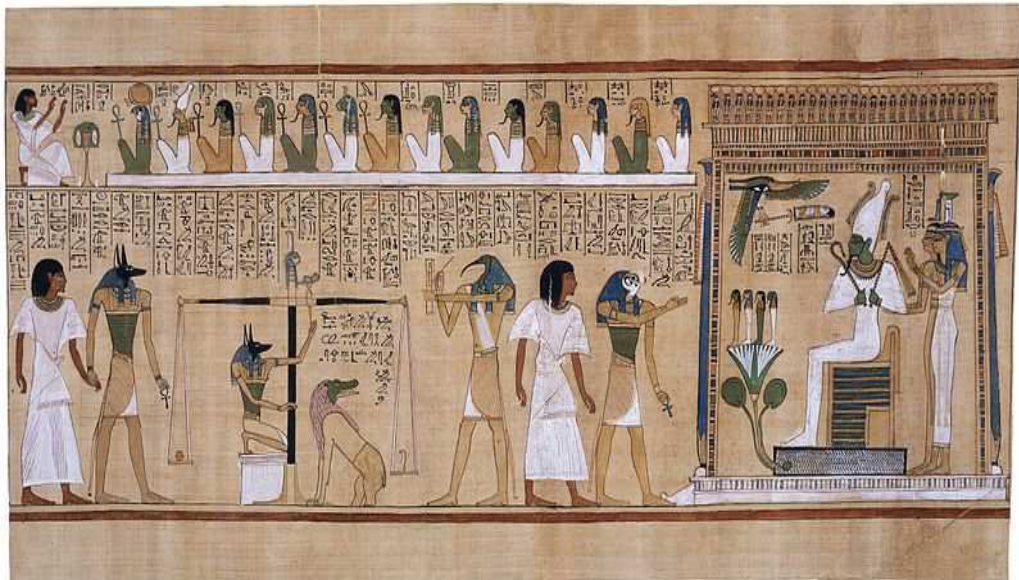
Hemos de señalar que estamos dando la versión escatológica privativa que está configurada en el *Libro de los Muertos*, esto quiere decir, que los conceptos y las formas finales de estas creencias y de este ritual fueron evolucionando y modificándose en su sentido y función a medida que los siglos y los milenios corrían sus sombras por la tierras, y las tumbas, de Egipto. A este respecto, recordemos que Egipto vivió una “democratización del Allende” tras la Cuarta Dinastía. Un ejemplo de esta evolución de creencias está en el mismo concepto de “aj”. Este elemento del ser humano significa “Ser benéfico”, y su pertenencia, al contario de la del cuerpo físico que pertenecía a lo terreno, era celestial. Es, precisamente, en el Imperio Antiguo a los faraones de la Cuarta Dinastía que se les realizaba el ritual de transfiguración de hombre a aj, este ritual se llamaba: “saj”. De este concepto de aj podemos rastrear su evolución. Así, en un estado arcaico del desarrollo de esta creencia, podemos considerar el aj como la unión de los conceptos de ka y ba tras el fallecimiento del ser humano, siendo que el aj sería la fuerza espiritual y anímica en sí, que se unían tras la muerte. Con el tiempo, el aj individual era parte de un aj colectivo que era la suma de todos los aj, ora de dioses, ora de Hombres, ora de animales (sea quizás este punto el que pueda servir para pensar que entre los egipcios sí se pensaba que los animales tenían alma, y, por ende, que eran tan inmortales). Con esta concepción, el aj individual se reunía en el

---

*temáis a los que matan el cuerpo, mas el alma no pueden matar; temed más bien a aquel que puede destruir el alma y el cuerpo en el infierno.*”. Reina-Valera, 1960.

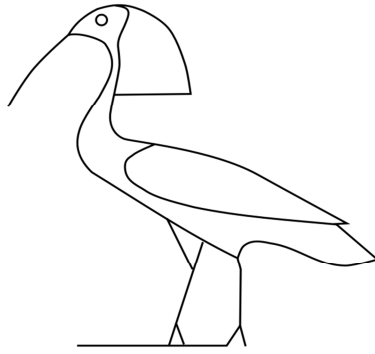
Daat, el inframundo, con los dioses (por supuesto, en tiempos de la Cuarta Dinastía, el aj del faraón tenía un destino celeste), alcanzado así la inmortalidad. Otro estadio de desarrolló en la significación del aj en la religión egipcia concibe a éste destinado a estar un cierto tiempo en el inframundo, para después, volver a ser reencarnado, con un nuevo ba, en un nuevo ka. Por último, el aj acabo considerándose como un “ser benefactor” que estaba entre los hombres y los dioses en tanto mediador (algo así como los démones pitagóricos-platónicos).

**Figura 32**<sup>644</sup>:



**a.**

<sup>644</sup> **Figura 32:** a. escena del juicio de Osiris en el Libro de los Muertos de Hanufer. Datado en 1275 a. C. Imagen: British Museum. Licencia: Creative Commons. b. Jeroglífico del Aj, representado como un Ibis con cresta. Imagen: Shyamal. Licencia: Creative Commons.

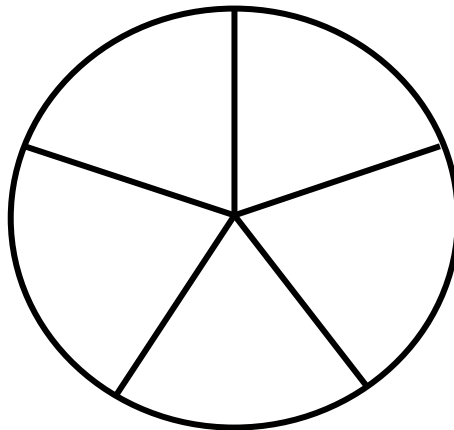


**b.**

Ahora bien, antes de que el difunto pudiera enfrentarse a la psicostasis de Osiris, éste se había enfrentado en la Duat con difíciles pruebas en las que tenía que recorrer el inframundo atravesando paisajes vigilados por seres sobrenaturales nada benéficos, y cruzar distintas puertas hasta llegar ante Osiris. Sin embargo, como hemos especificado anteriormente, estas creencias no fueron siempre iguales en Egipto. Precisamente en los *Textos de las Pirámides*, que corresponden al Imperio Antiguo, no se habla de Duat, sino de Dat, el cielo inferior. Una región celeste, antesala del reino del dios Ra, el cielo superior, sólo el faraón podía acceder a él. La Dat era gobernada por Horus. Y los espíritus humanos que allí residían eran llamados los “Occidentales”, que eran enseñoreados por Anubis. La Dat estaba situada en la Constelación de Orión. Para los egipcios los mundos celestes eran extensas masas de agua donde existían ciertos lugares para la purificación de las almas. El más elevado de todos era el reino de Ra, y más allá de él sólo estaban las ignotas nebruras de Nun, el “océano primordial” cósmico. La Dat era representada con un jeroglífico ideogramático de una estrella de cinco puntas inscrita en un círculo, éste era el símbolo de aquella región estelar en Orión, el lugar donde reinaba Horus, el lugar de los “Occidentales”. Con el tiempo, también representaría la Duat, el inframundo.

Parece que éste jeroglífico es, en parte, el que inspira la Higía pitagórica (otra cosa es el trazado geométrico de la señal pitagórica, el cuál, como veremos en su momento, es rastreable en Mesopotamia), a ello, en su momento volveremos. No obstante, recordemos que ya observamos que la palabra “*Sebayt*” en egipcio servía para expresar los verbos: “enseñar”, “rezar”; “alabar”, o, los nombres comunes, como: “sabiduría”, “estrella”, “maestro” se representaban con el jeroglífico de la estrella de cinco puntas. Recordemos, también, que *Las enseñanzas de Ptahhotep* se abrían con el símbolo de una estrella, como símbolo de iluminación en la sabiduría. La Duat se representaba con esa estrella inscrita en un círculo.

**Figura 33**<sup>645</sup>:



Debió ser cuando Osiris, en el ámbito de las creencias egipcias en evolución, se convierte para los egipcios en el señor del Allende que parece aparecer un “cielo inferior”, no ya bajo el de Ra, allá en los cielos, sino bajo la tierra, pues, al fin y al cabo, el Dios Sol, cada noche se esconde bajo tierra, y, cada mañana sale de ella. Cada noche que Ra entraba en la Duat, bajo la negra tierra, se debía enfrentar con Apofis, la terrible serpiente, ayudada por Seth, que buscaba quebrantar el viaje

---

<sup>645</sup> **Figura 33:** Jeroglífico para el inframundo. Número 15 en la Lista de Gardiner, del Grupo N. Realización propia.

nocturno e infraterrestre de Ra durante las doce horas, para así desequilibrar el constante y uniforme orden del Maat.

Esta nueva concepción escatológica que adopta Egipto sobre la Duat, en la que el inframundo sirve no sólo para albergar el Juicio de Osiris, así como al nocturno viaje de Ra, sino que además es por sí mismo un “lugar”, un τόπος, con su propia “geografía, como denota el llamado *Libro del Amduat*, denota, posiblemente, la pérdida de cierta religión, digamos, astral, asociada a los primeros faraones hasta la Dinastía IV. Posiblemente los grandes grupos sacerdotales, tuvieron que dar lo mejor de su capacidad “lírico-teológica” para poder solucionar una crisis en la que ellos mismos estuvieron implicados contra, principalmente, Keops, y el intento de éste de generar una religión faraónica. En esa “democratización del Allende”, de la que ya hemos hablado, la creencia en la inmortalidad y en lo eterno, sin duda, tuvieron que ser uno de los principales motivos, aparte, por supuesto, del desgaste en recursos del Estado en las construcciones piramidales, de la llamada primera revolución social de la humanidad que en tiempos de Pepy II llevó a Egipto a la autarquía, esto es, en las coordenadas de aquellas gentes, al desorden del Maat. Todas estas cosas afectaron incluso a las creencias escatológicas y psicológicas, que debieron ser modificadas acorde con los nuevos tiempos, acorde con la nueva situación. Desde el Imperio Nuevo esta nueva concepción quedará estabilizada, como denota la literatura al uso que se generará, caso del *Libro de las Puertas*, el *Libro de los Muertos*, o, el antes mencionado, *Libro de la Amduat*.

Aun así, no es del todo claro que podamos hablar con cierta sistematicidad de la idea que tenían los egipcios sobre la vida futura y la resurrección o la inmortalidad. De hecho, la literatura y los registros epigráficos que se dilatan en el vasto tiempo que abarca la historia de la civilización egipcia denotan la amplitud de

miras y creencias diferentes sobre un mismo tema, aparentemente, sobre el marco común de una misma religión, que no siempre son fáciles de conciliar entre ellas. Señala, a este tenor, Wallis Budget: *“La literatura egipcia que trata de estos temas es amplia y, como cabía esperar, producto de diferentes períodos que, tomados en conjunto, abarcan varios miles de años. Y a veces es extremadamente difícil conciliar con las de un autor de un período con las de otro. Hasta hoy no se ha descubierto ninguna exposición sistemática de la doctrina de la resurrección y la vida futura, y no hay ninguna razón para esperar que tal cosa llegue a encontrarse nunca. La dificultad inherente al tema, y la imposibilidad natural de que hombres diferentes, que vivieron en lugares diferentes y en épocas diferentes, pensarán igual en cuestiones que, al fin y al cabo, pertenecen siempre a la región de la fe, hacen más que probable que ningún colegio de sacerdotes, por muy poderoso que fuera, pudiera formular un sistema de creencias que fuese admitido por el clero y por los laicos por igual, y que los escribas copiaran como obra final y autorizada de la escatología egipcia.”*<sup>646</sup>. A las razones que expresa Wallis Budge habría que sumar un hecho crucial en la comprensión de la civilización egipcia, éste es, su clara tendencia al esoterismo. Para estos hombres no todo se escribía en piedra o en papiro, meros instrumentos, (seguimos al Platón del *Fedro* y al de la Carta *VII* en esto que burdamente expresamos ahora) para el olvido; el verdadero conocimiento se escribía en las “páginas” del corazón, en el “libro” del alma de los hombres. Pues, si algo queda claro tras nuestro estudio sobre los egipcios es que éstos fueron y serán el “pueblo del alma y de la eternidad”.

---

<sup>646</sup> Wallis Budge E. A. (1908) *Ideas de los egipcios sobre el más allá*. Prefacio. p. 11. Traducción de Esteve Serra. El barquero. Palma de Mallorca, 2006.

A veces algunos testimonios de la antigüedad sobre las creencias de los antiguos egipcios nos causan cierta perplejidad, pues no se corresponden del todo con la imagen arquetípica y oficial que tenemos de ellas (es más, cambia sustantivamente dicha concepción). Sin ir más lejos, Heródoto nos dice lo siguiente sobre las creencias egipcias: “ (...) los egipcios (...) dijeron los primeros que era inmortal el alma de los hombres, la cual, al morir el cuerpo humano, va entrando y pasando de uno en otro cuerpo de animal que entonces vaya formándose; hasta que recorrida la serie de toda especie vivientes terrestres, marinos y volátiles, que recorre en un período de tres mil años, torna a entrar por fin en un cuerpo humano, dispuesta a nacer. Y es singular que no falten ciertos griegos, cual más pronto, cual más tarde, que adoptando esta invención se la haya apropiado, cual si fueran los autores de tal sistema, y aunque sé quiénes son, quiero hacerles el honor de nombrarlos.”<sup>647</sup>. Sin duda, los egipcios de Heródoto creían en lo que algunos griegos llamarán la metempsicosis, de hecho, serán los griegos quienes la tomaran de los egipcios; creían en un alma inmortal que cada tres mil años nacía encarnada en hombre. Heródoto en su texto, (texto que, por cierto, tiende a ser considerado como el único testimonio de esa índole sobre los egipcios, cosa que como vamos a ver *ipso facto* no es del todo así) no nombra a esos “usurpadores” helenos de esta anómala, para nosotros, escatología egipcia, pero hay otro autor que sí. Dice Diodoro sículo: “Y Pitágoras aprendió de los egipcios su idea de los sagrado, sus teoremas de geometría, los números y aún lo de la transmigración del alma a todos los animales.”<sup>648</sup>.

---

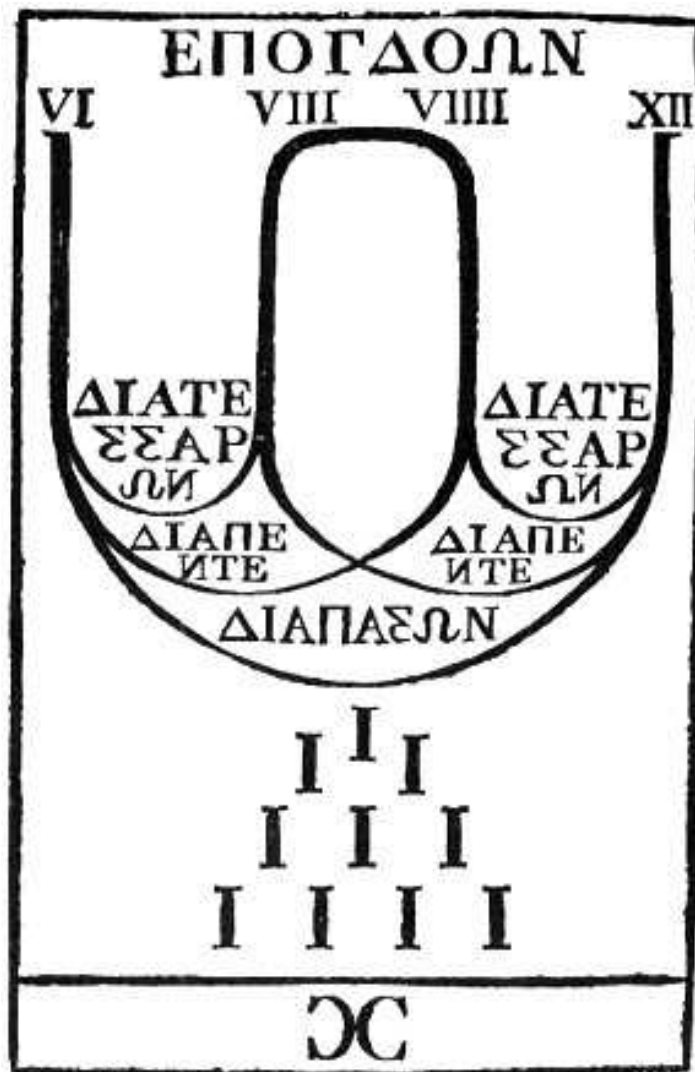
<sup>647</sup> Heródoto, II, 123. Traducción de Traducción P. Bartolomé Pou. Edaf. Madrid, 1972.

<sup>648</sup> Diodoro sículo, *Biblioteca Historica*, I, 98,2. Traducción de Francisco Parreu Alasà. Gredos. Madrid, 2001.

Llega el momento de estudiar a Pitágoras y los pitagóricos, habiendo sentado, pensamos, sólidas bases de estudio históricas, religiosas, sapienciales, filosóficas, matemáticas, geométricas, astronómicas y técnicas que nos permitirán abordar con cierta firmeza, y amplitud de miras, el estudio de aquéllos desde un perspectiva de análisis lo más sinóptica posible.



# ΠΙΤΆΓΟΡΑΣ





“(…) ἄλλ’ ἄτερ γνώμης τὸ πᾶν  
ἔπρασον, ἔστε δὴ σφιν ἀντολὰς ἐγὼ  
ἄστρον ἔδειξα τὰς τε δυσκρίτους δύσεις.  
καὶ μὴν ἀριθμὸν, ἔξοχον σοφισμάτων,  
ἐξηῦρον αὐτοῖς, γραμμάτων τε συνθέσεις,  
μνήμην ἀπάντων, μουσομήτορ’ ἐργάνην.”  
Ésquilo. *Prometeo encadenado*, vv. 455-461.

“οὐκ ἀπολιβάξεις καὶ τριγώνους καὶ λύρας”  
Ferécates, *El maestro esclavo*, Fr. 42 (Kock)

*“Si no admitimos la existencia de Dios como cristianos,  
debemos admitirla como matemáticos.”*  
Agustín Louis Cauchy

*“La Grecia de Pitágoras, con su matemática y su música, su orden y su armonía, tienen un mensaje para las naciones modernas, desorientadas y discordantes. Este mensaje, puede advenir mejor a través de aquellos cuya naturaleza se halla sintonizada, por proceso generativo, con la sabiduría pitagórica”*

Annie Besant

### **Schmerzen**

*Sonne, weinest jeden Abend  
Dir die schönen Augen rot,  
Wenn im Meeresspiegel badend  
Dich erreicht der frühe Tod;  
Doch erstehst in alter Pracht,  
Glorie der düstren Welt,  
Du am Morgen neu erwacht,  
Wie ein stolzer Siegesheld!  
Ach, wie sollte ich da klagen,  
Wie, mein Herz, so schwer dich sehn,  
Muß die Sonne selbst verzagen,  
Muß die Sonne untergehn?  
Und gebieret Tod nur Leben,  
Geben Schmerzen Wonne nur:  
O wie dank ich, daß gegeben  
Solche Schmerzen mir Natur!*

*Wesendonck Leader. Richard Wagner/ Mathilde Wesendonck*



## II. I. Lo pitagórico como problema.

### II.I.I. La cuestión doxográfica. La cuestión pitagórica.

#### II.I.I.I. Vertiente de estudio filosófico-filológica.

Todo estudio, todo análisis riguroso de Pitágoras y de su filosofía debe tener dos principales elementos en consideración: por un lado, que Pitágoras es el filósofo más mencionado en las fuentes doxográficas de la antigüedad, y, por otro, que muy a pesar de lo anterior, sin embargo existe una gran cantidad de historiadores de la filosofía que consideran, o han considerado, que es del todo imposible saber algo a ciencia cierta sobre el samio. Los hay, incluso, que ni tan siquiera ven en el fundador del pitagorismo a un filósofo, quizás, a una personalidad carismática con una marcada querencia hacia la espiritualidad religiosa, sí, pero a un filósofo no; de hecho, hay quien lo llama chamán<sup>1</sup>. Otros, no sólo lo ven como un filósofo, sino como un matemático; uno de los grandes nombres áureos de la “inexacta” historia de la matemática universal<sup>2</sup>. ¿Es todo lo que

---

<sup>1</sup> Curiosamente, nadie le llama “sacerdote egipcio”, nombre que, según nuestras hipótesis, sería del todo mucho más acertado que el de “chaman”. Quizá sea porque Siberia o Tracia son partes de la vieja Europa y Egipto es parte del ancestral Oriente; mientras que lo que provenía de aquella remota Europa (zona fronteriza y un tanto ignota para los civilizados helenos) no dejaba de ser de un grado de civilización muy inferior al que representaba el milenar y sabio Egipto. Nada importa la complejidad de la psicología y de la escatología egipcia, nada importan sus textos y juicios escatológicos, nada importan técnicas como la de la momificación o la construcción de las pirámides, y, parece menos importar que parte de la tradición doxográfica más antigua (caso de Isócrates) sobre Pitágoras siempre vinculó a éste con Egipto. ¿De verdad podemos pensar que Pitágoras, el personaje religioso vinculado a la religión apolínea, se vio más influenciado por las costumbres religiosas de Escitia, antes que por la ordenada, astronómica, geométrica y matemática religión, por ejemplo, propia al credo heliopolitano? Cierta traza etnocéntrica nos parece sentir en este asunto. Como muestra de lo dicho, escúchenos lo que nos dice Dodds sobre la idea de la inmortalidad del alma entre los griegos: “*Lo que hasta ahora he sugerido es un intento de genealogía espiritual que empieza en Escitia, cruza por el Helesponto a la Grecia Asiática, se combina quizá con algunas reliquias de tradición minoica supervivientes en Creta, emigra al Extremo Oriente con Pitágoras, y tiene su último representante destacado en el siciliano Empédocles.*”. Nosotros no compartimos este fantástico itinerario, para nosotros casi todo en Pitágoras proviene de Egipto. Estas palabras de Dodds sólo se pueden entender desde una posición “panchamanista”, término que usa el propio Dodds para hablar de su propia posición. Dodds, E. R. (1951) *Los griegos y lo irracional. V. Los chamanes griegos y el origen del puritanismo*. p. 144. Traducción de María Araujo. Alianza. Madrid, 1997.

<sup>2</sup> “(...) el tratamiento estándar de la historia de las matemáticas no europeas muestra un sesgo historiográfico muy arraigado en la selección e interpretación de hechos, y que la actividad matemática de fuera de Europa ha sido, en consecuencia, ignorada, devaluada o distorsionada.”. Gheverghese, G. (1991) *La cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no europeas. 1. La historia de las matemáticas: perspectivas alternativas*. p.25. Traducción Jacobo Cárdenas. Pirámide. Madrid, 1996. Sin duda, por extensión, esto afecta, y ha afectado, a la historia de la filosofía antigua.

sabemos, o, mejor expresado, lo que creemos saber, sobre Pitágoras, a través de las fuentes<sup>3</sup>, mera conjetura?

Grandes eruditos desde el siglo XIX han abordado la cuestión doxográfica pitagórica<sup>4</sup>. Con el paso del tiempo el análisis de las fuentes antiguas que abordan a Pitágoras se ha ido metodológicamente perfeccionando, ganando, pues, en capacidad crítica para intentar elucidar entre la conjetura y lo veraz; a este respecto, señala Burkert: *“It is no longer admissible simply reject what is late attested, as Zeller did; any such item might have its origin in an ancient and authentic source. After Rhode, the most important advances in the analysis of sources were made by Delatte and Lévy. Significant results have been achieved; but the essential thing is to distinguish between what is certain and what is merely conjecture.”*<sup>5</sup>. Ciertamente, la misma historia de Pitágoras, y, por concatenación, la del pitagorismo aparece para el estudioso de estos filósofos y de su filosofía como un problema en sí mismo. La investigación sobre el pitagorismo ha sido descrita, muy gráficamente, como un “pozo sin fondo”<sup>6</sup>, lo que en otros términos significaría que dicha vertiente filosófica y vital, vista desde el espíritu crítico del historiador de la filosofía, no está exenta de una acentuada, y, a veces, áspera controversia, y lo es, precisamente, en contraposición al marco general de la

---

<sup>3</sup> *“On these ancient elaborations supervene the constructions of modern scholars, who have used the Pythagoras legend to bridge gaps in the history of early Greek thought, and especially to explain origins in mathematics, astronomy, and music. So there emerges a multifarious Pythagoras who can be depicted, and has indeed been depicted, as anything from a Greek shaman to the first mathematical physicist, and whose doctrines become anything from elaborate para- mathematical system to religious mumbo-jumbo.”* Philip, J. A. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. I. *The problem*. p. 3. Phoenix. Journal of the Classical Association of Canada. Supplementary Volume VII. University of Toronto Press. Toronto, 1968.

<sup>4</sup> Cfr. Dellatte, A. (1915) *Études sur la littérature pythagoricienne*. Champion. París, 1915. Lévy, I. (1926) *Reserches sur les sources de la légende de Pythagore*. Lerroux. París, 1926. Rhode, E. (1872) *Die Quellen des Iamblicus in seiner Biographie des Pythagoras*. pp. 23-61. Tubinga. Zeller, E. (1889) *Über die ältesten Zeugnisse zur Geschichte des Pythagoras*, Sitzungsberichte der preussischen Akademie, 1889, pp. 985-986; *Vorträge und Abhandlungen. Pythagoras und die Pythagorassage*. pp. 30-50. Leipzig, 1865.

<sup>5</sup> Burkert. W., (1962) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. II. *Pythagoras in the Earliest Tradition*. p. 97. Translated by Edwin L. Minar, Jr. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 1972.

<sup>6</sup> Cfr. Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. Nota 1. p. 147. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

investigación de la historia de la filosofía griega en sus albores, así como a los testimonios que sobre ella tenemos. Advierte Guthrie: *“En este sentido, el problema de la naturaleza de los testimonios, siempre importante en esta fase primitiva del pensamiento griego, cobra aquí una importancia completamente nueva y un realce especial.”*<sup>7</sup>.

La tradición doxográfica sobre Pitágoras, entre otras singularidades, presenta cierta característica que hace, si cabe, aumentar el aspecto controversial de la investigación sobre el sabio samio, a saber (utilizaremos unas palabras de Gomperz): *“(…) una tradición que fluye tanto más abundante cuánto más se aleja de su fuente; (…)”*<sup>8</sup>. Es significativo que existan un número mayor de registros doxográficos sobre Pitágoras a medida que nos alejamos de su tiempo vital, en contraposición al reducido número de los mismos provenientes de tiempos mucho más cercanos al filósofo del número y del alma. ¿Cómo explicar esto? Parece haber cierto dato que es aceptado unánimemente por la comunidad investigadora sobre Pitágoras, éste es: el samio no fue, precisamente, grafómano, todo lo contrario, fue ágrafo. Este “vacío” escritural fue rellanado con una ingente retahíla de escritos, más que tardíos, que pretendían ser el testimonio directo de Pitágoras y de su pensamiento. En esta literatura se decía recrear las auténticas teorías políticas y éticas del samio, o, la física y la metafísica pitagóricas, además, también se escribieron presuntos tratados pitagóricos (tratados que eran adscritos, sin pudor alguno, al pitagorismo más arcaico) y biografías de marcado acento hagiográfico sobre el misterioso maestro. Entre estas obras existen, para complicarlo todo un poco más, algunos fragmentos que sí parecen ser antiguos, caso de los fragmentos de Arquitas, o,

---

<sup>7</sup> *Ibid.* pp. 148-149.

<sup>8</sup> Gomperz, T, (1910) *Pensadores griegos*. Tomo I. *De los comienzos a la época de las luces. III. Pitágoras y sus discípulos*. p.142. Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

los de Filolao, sin embargo, el resto de este *corpus*<sup>9</sup> resulta ser mera ficción de escaso valor (a no ser, por supuesto, que se estudie este tipo de literatura pseudopitagórica, propiamente, como principal objeto de análisis). Si a esto le sumamos, precisamente, que los testimonios más antiguos sobre Pitágoras y su escuela, en su mayoría, han desaparecido, cobra más sentido la atinada afirmación de Gomperz por la cual se subraya que la tradición doxográfica<sup>10</sup> sobre Pitágoras es más extensa y fluida cuanto más alejada en el tiempo está del personaje en cuestión. De hecho, ante esta situación, de la misma manera que existe la cuestión homérica podríamos, por analogía, pensar que existe una “cuestión pitagórica”<sup>11</sup> (como existen, también, una cuestión socrática, o, una cuestión euclídea); pues la crítica que intenta alcanzar cierta comprensión de la realidad histórica de estos personajes, sin duda, no está exenta, no sólo de controversia, sino también de una fuerte propensión a la contradicción; o bien estamos ante grandes figuras de la civilización, o bien estamos ante (permítasenos expresarlo así) un mero artificio<sup>12</sup>. Señala esto mismo Burkert cuando dice que: “(...) *where some think they*

---

<sup>9</sup> Para un estudio detallado de esta literatura, Cfr. Thesleff, H. (1965) *The Pythagorean Texts of Hellenistic Period*. Acta Academiae Aboensis. Serie A, Humaniora, 30, 1. Abo, 1965.

<sup>10</sup> “Para la tradición pitagórica podemos sacar estas consecuencias: toda la rica bibliografía, sobre Pitágoras, surgida después de finales del siglo V, puede valer como testimonio seguro sólo cuando es la confirmación de testimonios más antiguos. Esto vale para los escritos pitagóricos “modernos” como Aristóxeno, y además y ante todo para las numerosas exposiciones de doctrinas pitagóricas redactadas por los filósofos de la Academia y más tarde por Aristóteles y Dicearco. Antiguo y moderno se mezclan en todos estos textos de una manera inextricable. Sólo es auténtica la época anterior a la crisis. [Gigon la crisis que refiere es la que se da a partir de la segunda mitad del siglo V a. C., cuando la democracia incipiente en la Magna Grecia comienza a derrocar a los gobiernos pitagóricos-aristocráticos].” Gigon, O. (1945) *Los orígenes de la filosofía griega*. XV. *Pitágoras*. p. 137. Traducción de Manuel Carrión Gútiérrez. Gredos. Madrid, 1980.

<sup>11</sup> “The “Pythagorean question” has sometimes been compared with Homeric question. Not that the details of the problem would especially suggest this; what does remind one of that most famous of philological controversies is the difficulty of the argument and the lack of agreement on methodology, as well as the multiplicity and contradictory character of solutions advanced. Another similarity, and not the least striking, lies in the tremendous importance of the questions about the life, activity, and influence of Pythagoras of Samos. Over the origins of Greek philosophy and science, as over the beginning of Greek literature, lies the shadow of a great traditional name. The attempts of scholarship to grasp the underlying historical reality keep getting entangled in contradictions; where some think they discern the figure of a world-historical genius, others find little more than empty nothingness.” Burkert, W., (1962) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Introduction. p. I. Translated by Edwin L. Minar, Jr. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 1972.

<sup>12</sup> Uno puede llegar a preguntarse: ¿estamos ante un nombre propio que esconde un colectivo?



*discern the figure of a world-historical genius, others find little more than empty nothingness.*”<sup>13</sup>.

Sin embargo, existe otra particularidad en la idiosincrasia que le presumimos al pitagorismo que debe ser contemplada para poder mejor discernir la singularidad de la problemática pitagórica que estamos abordando, ésta es, la misma naturaleza de la escuela pitagórica, que es, sobre todo, a nuestro juicio, esotérica. Señala Guthrie: *“La oscuridad que rodea al pitagorismo no se debe meramente a la circunstancia externa de que, como son con los milesios, la mayor parte de los testimonios primitivos hayan desaparecido. Está estrechamente relacionado con la naturaleza de la misma escuela. La esencia del pitagorismo fue la que originó estas dificultades a los intérpretes posteriores, del mismo modo que, por supuesto, a la mayoría de los intérpretes que se hallaban fuera de su propia comunidad, y un resumen de las dificultades con las que nos vamos a tropezar será, en parte, un resumen de algunas de las características de la misma comunidad.”*<sup>14</sup>. El pitagorismo al estar fundado no sólo en el pensamiento, sino también en la creencia religiosa de talante místico, y, además, girando en sus inicios sobre la órbita de un fundador venerado<sup>15</sup> (símbolo de autoridad sapiencial, un autoridad que se basaba, sobre todo, en el poder de la palabra y en el del propio ejemplo de conducta; él, el maestro, era la verdad religiosa-sapiencial manifiesta<sup>16</sup>), presenta tanto

---

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. p. 148. Traducción de Alberto Medina González.

<sup>15</sup> *“En toda escuela religiosa se da una inclinación particularmente fuerte, no sólo a venerar al fundador, sino a atribuirle a él personalmente todas las doctrinas de la escuela. Se trata de la “palabra del Maestro”. Pero, en este caso, no se debe, simplemente, a un pío deseo de honrar su memoria, sino que está en relación con la concepción religiosa de la verdad que los pitagóricos compartían con los partidarios de las religiones místicas.”* *Ibid.* p.150.

<sup>16</sup> Ante la importancia e idiosincrasia del maestro en el contexto esotérico de la escuela pitagórica fundacional, cobra sentido la pregunta que plantea Zhmud sobre la incierta posibilidad de que sea posible reconstruir el pitagorismo antiguo bajo las coordenadas de la legendaria figura del maestro; Pregunta Zhmud: *“Is it possible to reconstruct the philosophy and science of the early Pythagoreans if their community was dominated by the absolute authority of the Master and all doubts were swept aside with “Ipse dixit”, if the teaching before the time Philolaus was oral and secret, and all achievements were attributed to Pythagoras?”* Zhmud, L. (1994) *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Introduction: *The*

una propensión al secreto doctrinal (y, en este caso, no solo religioso, sino también matemático y filosófico -esta separación entre lo matemático y lo religioso, posiblemente, es más propia de nuestra mentalidad que de la de los pitagóricos antiguos-), así como hacia cierta proyección de su maestro enfocada, esencialmente, por las sombras de lo legendario; ambas tendencias, además, se reverberan debido al carácter comunal de la escuela, y, a su activa y decidida vocación política. Ante el pitagorismo ya no estamos a expensas de la curiosidad intelectual o del desarrollo de la τέχνη, tan propio e identificativo de los milesios y de su filosofía jónica, no, con Pitágoras y su escuela ahora el verdadero *leitmotiv* de la filosofía (llamada itálica, u, occidental) será la de ejercer un modo de vida, de vida filosófica, en la que el hombre (el alma) se relaciona directamente con el universo; el modo de vida pitagórico, un modo de vida entendido desde una múltiple perspectiva; religiosa, política, moral, formalista y matemática<sup>17</sup>. Platón, en *República X*, 600b, sin necesidad de matización alguna, nos lo deja bien claro: “ἀλλὰ δὴ εἰ μὴ δημοσίᾳ, ἰδίᾳ τισὶν ἡγεμῶν παιδείας αὐτὸς ζῶν λέγεται Ὅμηρος γενέσθαι, οἱ ἐκεῖνον ἡγάπων ἐπὶ συνουσίᾳ καὶ τοῖς ὑστέροις ὁδὸν τινα παρέδωσαν βίου Ὀμηρικῆν, ὥσπερ Πυθαγόρας αὐτὸς τε διαφερόντως ἐπὶ τούτῳ ἡγαπήθη, καὶ οἱ ὑστεροὶ ἔτι καὶ νῦν Πυθαγόρειον τρόπον ἐπονομάζοντες τοῦ βίου διαφανεῖς πη δοκοῦσιν εἶναι ἐν τοῖς ἄλλοις;”

No obstante, en lo que a la tradición de los estudios clásicos se refiere, es necesario advertir que la cuestión pitagórica (acorde con la controversia que le acompaña) ha obtenido dispar atención, así como diferente disposición, por parte de las distintas vertientes que articulan la susodicha corriente de estudios a lo largo del tiempo. Así, la

---

*Pythagorean Question: Problems, Methods, and Sources*. p.11. Traducción al inglés de Kevin Windle y Rosh Ireland. Oxford University Press. New York, 2012.

<sup>17</sup>“El pitagorismo fue un movimiento moral, religioso, filosófico y político. (...) Pitágoras y todo el movimiento pitagórico pretendían encontrar un sistema que lograse la salvación del alma, pero también la ordenación (Kósmos) de las póleis, mediante una forma de vida filosófica, de cariz formalista-matemático.” VV. AA. (1997) *Historia de la Filosofía antigua*. Edición de Carlos García Gual. Alegre, A. (1997) *Los filósofos presocráticos*. IV. *Positividad: Materialistas e idealistas o materialistas y formalistas (¿?)*. p.55. Trotta. CSIC. Madrid, 1997.

actitud del estudio del pitagorismo ha fluctuado entre un respeto absoluto, rallando cuasi la veneración, y una descorazonadora desconfianza<sup>18</sup>. Desde los trabajos decimonónicos, antes señalados por Burkert<sup>19</sup>, de eruditos como Zeller<sup>20</sup> o Rhode<sup>21</sup>, así como el ya lejano estudio que dedicó August Böckh a Filolao de Crotona<sup>22</sup>, o, la obra de 1873 en dos volúmenes: *Pythagore et le philosophie pythagoricienne* de A. E. Chaignet, podríamos decir que solo será en la segunda mitad del siglo XX cuando el pitagorismo cobrará verdadero impulso e importancia académica. El hacedor de esta revaluación de la filosofía pitagórica fue el helenista bávaro Walter Burkert y su aclamada obra de 1962: *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, la cual, diez años después de su edición alemana, con su traducción a la lengua de Shakespeare, hallaría una gran acogida y valoración en el mundo académico<sup>23</sup>. Además, cabe advertir que el estudio de Burkert contó con el previo trabajo de estudiosos (trabajo que, de alguna manera, estaba sentando las nuevas bases conceptuales y analíticas sobre la historia de la filosofía helena, relacionada con la religión, que acabaran facilitando la nueva perspectiva interpretativa de estudio aplicada la pitagorismo que alcanzará el trabajo de Burkert) como Erich Frank, que en la segunda década del siglo XX ya había

---

<sup>18</sup> Un ejemplo de esa desconfianza (de la cual nosotros no compartimos absolutamente nada) sea lo que leemos en la *Enciclopedia Oxford de Filosofía* sobre Pitágoras: “El escepticismo moderno sobre los pretendidos logros políticos, filosóficos, matemáticos y científicos de Pitágoras es más que justificable. Las fuentes más antiguas lo presentan principalmente como un mago que afirmaba tener experiencias “ocultas” o místicas semejantes a las de un shaman siberiano. Sobre esta base afirmaba la “metempsicosis”, una doctrina de repetidas encarnaciones de las almas en las que recibían castigos y premios por los comportamientos en sus vidas anteriores.” *Enciclopedia de Filosofía Oxford*. (1991) **Pitágoras**. p. 833. Edición de Ted Honderich. Traducción de Carmen García Trevijano. Tecnos. Madrid, 2001.

<sup>19</sup> Cfr. *supra* nota 5.

<sup>20</sup> Cfr. *supra* nota 4.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Böckh, A. (1819) *Philolao des Pythagorees Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes*. Berlín, 1819. Con esta obra del helenista germano podríamos decir que se inaugura la historia moderna de los estudios clásicos dedicados al pitagorismo.

<sup>23</sup> “The most fundamental work here has been done by Walter Burkert, who (...) showed how radically the traditional account of Pythagorean doctrine was altered or invented by Plato’s immediate followers. All of us who work on the Pythagoreans stand in Burkert’s debt”. Kahn, C. H. (2001) *Pythagoras and the Pythagoreans: A brief History*. Preface. p. viii. Hackett Publishing Company. Indianápolis, 2001.

pensado sobre la relación entre el pitagorismo y el platonismo<sup>24</sup>; por otra parte, los estudios sobre el rito y el mito que realizaron los denominados: “*The Cambridge Ritualists*”<sup>25</sup> (herederos de la antropología evolutiva de J. G. Frazer, y, fuertemente influenciados por la sociología de la religión de Émile Durkheim),o, los estudios de Karl Meuli<sup>26</sup> y Mircea Eliade<sup>27</sup> sobre el estudio de las religiones y la antropología cultural, así como la obra, publicada en 1951, de Dodds: *The Greeks and the*

---

<sup>24</sup> Cfr. Frank, E. *Platon un die sogenannten Pythagoras. Ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes*. Maz Neimeyer. Halle, 1923. La tesis general de esta obra expresa que todos los logros matemáticos atribuidos a Pitágoras y a sus discípulos, pitagóricos del siglo VI a. C., en realidad, pertenecían a matemáticos helenos de la Magna Grecia de la época de Platón, que no tenían especial vinculación con el antiguo pitagorismo. Hay quien que considera esta tesis de Erich Frank una de las más radicales entre todas las que se plantean a tenor de la cuestión pitagórica. Atendamos a la palabras que le dedica Kahn al juicio sobre la cuestión pitagórica de Frank, al cual cita: “*The most extreme judgment was the that of Erich Frank, who claimed that "all the discoveries attributed to Pythagoras himself or to his disciples by later writers were really the achievement of certain South Italian mathematicians of Plato's time, a full century later than Pythagoras, and that these mathematicians had no essential connection with the "genuine Pythagoreans who are attested ... since the sixth century as a religious sect similar to the Orphics.*” Kahn, C. H. (2001) *Pythagoras and the Pythagoreans: A brief History*. I. *The Pythagorean Question*. p. 2. Hackett Publishing Company. Indianápolis, 2001.

<sup>25</sup> En este grupo de intelectuales encontramos a F. M. Cornford, Gilbert Murray o Jane Ellen Harrison, de los cuales referimos algunas de sus obras principales en relación al tema que estudiamos. Cfr. Harrison, J. (1912) *Themis. A Study of the Social Origin of Greek Religion*. With an excursus on the ritual forms preserved in Greek tragedy by Gilbert Murray and a chapter on the origin of the Olympic games by F.M. Cornford. Cambridge University Press.1912.Murray, G. (1912) *Four Stage on Greek Religion*. Studies Based on a Course of Lectures Delivered in April 1912 at Columbia University. Columbia University Press. New York, 1912. (1935) *Five Stage on Greek Religion*. Watts & Co. Londrés, 2005. Cfr. Cornford, F. M. (1912) *From Religion to Philosophy: a study in the origins of Western speculation*. E. Arnold. Londrés, 1912. *Greek Religious thought from Homer to the Age of Alexander*. J.M. Dent & Sons / E.P. Dutton. Londrés-Toronto-Nueva York, 1923. *Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition*. Classical Quartely. 1922-1923.

<sup>26</sup> Cfr. Meuli, K. (1935) “Scythica” *Hermes*, núm. 70, pp. 121-176. “*Es, sin embargo, a partir de la publicación del artículo de Meuli cuando se abrió toda una nueva orientación en los estudios pitagóricos. Comparando el relato que Heródoto (IV, 72 ss.) nos hace de los pueblos escitas con costumbres de otros pueblos de Turquestán y Siberia, Meuli llega a la conclusión de que los escitas conocieron una cultura chamánica. Los griegos al entrar en contacto con dichos pueblos, pudieron muy bien adoptar diversos elementos de la mentada cultura. La misma objeción que hicimos en el caso del totemismo, relativa a la organización social de las sociedades totémicas, es imputable a esta teoría. (...) Sea como fuere, el término chamán quedó definitivamente incorporado a los fenómenos extáticos y a la doctrina del σῶμα-σῆμα que tanto en el caso del pitagorismo como en el del orfismo presupone la doctrina de la reencarnación. En ese sentido lo emplean Dodds, aunque con alguna cautela, y Burkert, que hacen de Pitágoras un chamán sin ningún género de reservas.*” Melero Bellido, A. (1972) *Atenas y el Pitagorismo (investigación en las fuentes de la comedia)* I. *Examen histórico-metodológico de la cuestión*. p. 15. Universidad de Salamanca. Salamanca, 1972.

<sup>27</sup> Cfr. Eliade, M.; Kitagawa, J. M. *Metodología de la historia de las religiones*. Traducción de Saad Chedid y Eduardo Masullo. Paidós. Madrid, 2010. Eliade, M. *El Chamanismo y las técnicas de éxtasis*. FCE. Méjico, 2009. *Bajo el signo de Zalmoxis*. Universidad de Zaragoza. Zaragoza, 2009. (1963) *Mito y Realidad*. Traducción Luis Gil. Labor. Barcelona, 1991.

*Irrational*<sup>28</sup>, representaron, en su momento, una visión renovada de la historia de la filosofía antigua, manifestada ésta, especialmente, por una marcada inclinación a observar el fenómeno de la filosofía griega naciente fuertemente vinculado con la religión.

¿Qué supusieron estas obras en relación con la visión oficial, hasta entonces, sobre la historia de la filosofía helena, y, en concreto, sobre el pitagorismo? Contesta a ello, acertadamente, Hernández de la Fuente: *“Estas obras se interesaban por los aspectos tradicionalmente considerados “legendarios” en la vida de Pitágoras, es decir, su vertiente mágica y semidivina, de sabio marcado por una inspiración sobrenatural o divina. Quedaba así en evidencia lo difícil que era deslindar ente el origen de la filosofía -Pitágoras es el supuesto inventor de la palabra- y las antiguas tradiciones sapienciales de la religión griega, a menudo tachadas de supersticiones por los estudiosos más racionalistas del mundo antiguo, que tendían a ver en Grecia el origen de una lógica y un materialismo modernos.”*<sup>29</sup>. Nosotros ya hemos tratado con suficiencia, pensamos, este asunto sobre la cuestión presocrática y el nacimiento de la filosofía helena en nuestro estudio dedicado al contexto filosófico griego<sup>30</sup>, en el cual ya expresamos nuestra opinión acerca de ver, parafraseando a Hernández De la Fuente, en la Hélade antigua, exclusivamente, el modelo de la lógica y el materialismo moderno, sin tener en cuenta la verdaderas raíces del pensamiento occidental y su particular desarrollo, inmerso en lo religioso, en lo teúrgico<sup>31</sup> y en lo místico, además de crucialmente influenciado por los imperios egipcio y persa, tanto en lo religioso como

---

<sup>28</sup> Obra que aborda la influencia de lo irracional, como un fuerza conformadora, en la cultura griega hasta los tiempos de Platón.

<sup>29</sup> Hernández De la Fuente, D. (2011) *Vidas de Pitágoras según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio y Focio de Constantinopla. Prefacio: Pitágoras y sus vidas en la encrucijada*. pp. 13-14. Atalanta, Girona, 2011.

<sup>30</sup> Cfr. *supra* Estudio I, Sección Hélade. III. Contexto filosófico. pp. 389-570.

<sup>31</sup> *“La idea que la teúrgia supuso una intrusión de lo irracional en la vida intelectual de la Antigüedad no representaba sino una manifestación de la actitud que ha paralizado todo intento de entender ciertos aspectos de la cultura occidental.”* Kingsley, P. (1995) *Filosofía antigua, misterios y magia*. 19. *Sandalias de Bronce y muslos de oro*. p. 397. Traducción de Alejandro Coroleu. Atalanta. Girona, 2008.

en lo matemático, lo geométrico y lo astronómico. Así, comprender el pitagorismo implicaría comprender aún mejor no sólo el futuro de la filosofía helena que representó el platonismo, sino que también nos ayudaría a elucidar mejor lo que fue el desarrollo de la filosofía griega desde sus inicios. Estamos del todo de acuerdo con Philip cuando dice: *“But in fact how we conceive the origins of philosophy depends in large measure on how we conceive the origins of Pythagoreanism, and our picture of the early development of thought largely depends on the role we assign to Pythagoras and early Pythagoreans.”*<sup>32</sup>.

La tendencia excluyente, a nuestro parecer<sup>33</sup>, desafortunadamente, halla también su lugar en los estudios clásicos sobre Pitágoras. Por ejemplo, dice Guthrie: *“Pitágoras fue, por supuesto, un maestro religioso y político mucho más que un filósofo y fundó una comunidad organizada de hombres empeñada en mantener su doctrina de un modo práctico.”*<sup>34</sup>. Otro ejemplo más radical, si cabe<sup>35</sup>, lo hallamos en la obra de Kirk, Raven y Schofield: *Los filósofos presocráticos: “Debemos concluir que **Pitágoras no fue un filósofo, sino un líder religioso carismático**. No obstante su contribución al pensamiento griego, considerada en un sentido amplio, fue original, atractiva y duradera.”*<sup>36</sup>. Nosotros, respetando con mucho a estos eruditos y sus estudios (los

---

<sup>32</sup> Philip, J. A. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. I. *The problem*. p.3. Phoenix. Journal of the Classical Association of Canada. Supplementary Volume VII. University of Toronto Press. Toronto, 1968.

<sup>33</sup> Nos gusta y compartimos la visión incluyente de Gomperz sobre el samio: *“Eminente talento matemático, fundador de la acústica, conocedor y propulsor de la astronomía, al mismo tiempo creador de una secta religiosa y una comunidad (...) investigador, teólogo y reformador moral, reúne en sí una riqueza de dones de las más variada índole, y, en parte, de la más contradictoria.”* Gomperz, T. (1910) *Pensadores griegos*. Tomo I. *De los comienzos a la época de las luces*. III. *Pitágoras y sus discípulos*. pp. 141-142. Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

<sup>34</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. A) *Dificultades*. p. 149. Traducción de Alberto Medina González. La negrita es nuestra.

<sup>35</sup> Nos parece sobre todo radical porque desvincula anacrónicamente filosofía y religión, cosa que no parece muy adecuado al estudiar el pitagorismo arcaico. ¿Cómo se puede contribuir al pensamiento griego (esto es, a filosofía) de manera original, atractiva y duradera, sin ser un filósofo?

<sup>36</sup> Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M. (1957) *Los filósofos presocráticos*. VIII. *Pitágoras de Samos*. *Conclusión*. p. 345. Traducción de Jesús García Fernández. Gredos. Madrid, 1987. La negrita es nuestra.

cuales no dejamos de consultar), debemos señalar que dichos comentarios parecen no considerar, precisamente, que al final del siglo VI y los comienzos del V a. C. en la Hélade se experimentará un alto interés y desarrolló del sentir y del espíritu religioso, y, desde luego, la filosofía no quedará al margen. De hecho, no habrá ámbito cultural y social que, de una manera o de otra, no se vea influenciado por tal resurgir de lo religioso entre los helenos.

Ahora bien, ese resurgir de lo religioso, pensamos, hallará su mayor exponente, el de más alcance, precisamente, en la filosofía, aquella que se dará en la Magna Grecia, lugar de cultos místéricos relacionados con el Allende, cosa, que por regla general, no ocurría en Jonia Dice Jaeger: *“El fin del siglo VI y los primeros decenios del V señalan un renacimiento general del espíritu religioso entre los griegos. En determinadas obras poéticas y artísticas se manifiesta este espíritu de forma aún más impresionante que en la religión de las divinidades objeto de culto y en las sectas recién surgidas que se citan habitualmente como prueba de él. Junto con la poesía y el arte suministra ahora la filosofía un suelo singularmente fértil para el brote de las grandes personalidades religiosas producidas por estos nuevos tiempos. Lo que se llama religión en sentido estricto no presenta nada comparable. La línea empieza con Pitágoras.”*<sup>37</sup>.

Podríamos decir que Pitágoras sí era un filósofo, un filósofo que renovó la religión (más allá del sentido estricto del término mismo, como bien nos advierte Jaeger), renovando la filosofía, y el instrumento crucial de estas renovaciones es su concepto de alma, ora en lo psicológico, ora en lo escatológico, ora en lo ontológico, ora en lo moral, ora en lo político. Es la idea de alma distinta al cuerpo el verdadero sesgo que representa Pitágoras en la historia de la filosofía helena. El alma como creencia religiosa, no entendida desde cierta visión antropología por la cual se pretende conocer

---

<sup>37</sup> Jaeger, W. (1947) *La teología de los primeros filósofos griegos*. VIII. *Heráclito*.p.111. Traducción de José Gaos. FCE. Madrid, 2011.

la existencia del alma en sí, tampoco como fruto de la especulación más o menos lógica, no, el alma en Pitágoras es fruto (en palabras de Gigon, que hacemos nuestras): “*de una pasión religiosa.*”<sup>38</sup>.

El alma pitagórica, opuesta al cuerpo, acabará marcando un nuevo punto en la investigación racional; nos dice Olof Gigon: “*(...) esta oposición ha desencadenado un enorme desarrollo de la investigación racional. Es el punto de arranque de todos los esfuerzos antiguos hacia el concepto de espíritu como algo claramente opuesto a toda realidad material. El espíritu se presenta, antes que nada, como la negación sistemática de toda corporeidad, y sólo porque el espíritu se le opone aparece absolutamente la materia como “materia”. La preocupación religiosa hace surgir el concepto del alma como objeto de la inquietud humana y desemboca en el concepto filosófico del espíritu absolutamente incorpóreo, en oposición a la materia sin espíritu.*”<sup>39</sup>. Según estas palabras, ¿se puede no considerar filósofo al “responsable” del desarrollo de la investigación racional, aquél que trajo, desde el ámbito de lo religioso, al espíritu a enfrentarse con la materia en la palestra del pensamiento filosófico? Nosotros decimos que no se puede. Además, Pitágoras, aparte del alma, tuvo otro potente “aliado” en su quehacer filosófico: el número, y éste lo es todo en el universo; ἀριθμῶ δέ τε πάντ’ ἐπέουκεν (esto, por muy griego que suene, es un vieja premisa egipcia, como ya hemos visto repetidas veces). El concepto religioso del alma con Pitágoras llegará a ser filosofía, y el número alcanzará el status de lo sagrado, esto es, será religión. Sin duda, Pitágoras era un filósofo; habrá que ver qué clase de filósofo.

No estaría mal que ante la negativa de ver en Pitágoras a un filósofo de pleno y absoluto derecho, aquellos que así lo defiendan nos contestaran con un simple nombre a estas agudas y concisas preguntas que plantea J. A. Philip: “*How did the speculations*

---

<sup>38</sup> Gigon, O. (1945) *Los orígenes de la filosofía griega*. XV. *Pitágoras*. p. 148. Traducción de Manuel Carrión Gútiez. Gredos. Madrid, 1980.

<sup>39</sup> *Ibíd.*



*about phýsis of the earliest natural philosophers move from the physical towards the conceptual? Who first saw physical problems quantitatively, and put physical thought on the road to quantitative abstraction? How did the notions of identity and contrariety, of unity and plurality, acquire their role? And above all how and why does philosophy become a way of life as well as a mode of inquiry? ”<sup>40</sup>. La respuesta, para nosotros, es clara: Pitágoras. Contesta Philips a sus propias preguntas, señalando, a su vez, quien será el heredero de esas cuestiones y de esas respuestas, dice: “*Pythagoras is the deus ex machine who provide us with the answers to these questions. He not only formulates the problems; with the aid of a Pythagorean “brotherhood” he develops his answers, and defends them against attack, until they can be delivered safely into the hands of Plato.* ”<sup>41</sup>.*

No obstante, y volviendo a centrarnos en la cuestión de los estudios pitagóricos, los análisis más cercanos a nuestro tiempo sobre Pitágoras no han abandonado esa actitud excluyente, por la cual o se ve a Pitágoras como personaje histórico, pieza clave en la Magna Grecia, instaurador activo de cierto sistema político-vital, o, el matemático, el geómetra, o bien, como el personaje de lo sobrenatural y de lo taumatúrgico. Así, en lo que atañe a esta última perspectiva podríamos incluir la visión de Peter Kingsley<sup>42</sup> (salvando las distancias, pues, aunque Pitágoras sea considerado desde una vertiente, digamos, mística por el filósofo británico, sin duda, eso no hace que el samio sea pensado por Kingsley como un personaje ahistórico, en absoluto es así), y, en lo que se refiere al estudio de Pitágoras visto como un personaje político de influencia, más que

---

<sup>40</sup> Philip, J. A. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. I. *The problem*. p.4. Phoenix. Journal of the Classical Association of Canada. Supplementary Volume VII. University of Toronto Press. Toronto, 1968.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> En la obra de Kingsley, a pesar de su más que destacable sugerente y personal visión, se vislumbra la vinculación de ésta con la de estudiosos como Dodds, Rhode, Meuli, Thompson o Gernet. Cfr. Kingsley, P. (1995) *Filosofía antigua, misterio y magia: Empédocles y la tradición Pitagórica*. Traducción de Alejandro Coroleu. Atalanta. Girona, 2010. (1999) *En los oscuros lugares del saber*. Traducción Carmen Francí. Atalanta. Girona, 2006. (1994) “*From Pythagoras to the Turba philosophorum: Egypt and Pythagorean Tradition*,” Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, volumen 57. Londres, 1994.

notable, en el contexto político del siglo VI a. C. en la Grecia italiana, cabe pensar en los sinópticos estudios de Riedweg<sup>43</sup> o de Khan<sup>44</sup>. Sin embargo, recordando las palabras de Guthrie, por las que se nos advertía (muy atinadamente, pensamos) que las dificultades con las que topamos al estudiar el pitagorismo, son, precisamente, parte intrínseca del pitagorismo en sí, esto es, son el reflejo de las peculiares características de ese grupo filosófico-religioso (y, nosotros añadimos: y de las singularidades de la propia historia de la secta-escuela), no hemos de descuidar que el pitagorismo, en palabras de Antonio Gorri: “*ocupa un largo tendido temporal*”<sup>45</sup>, y, por ende, sujeto a los avatares del tiempo. Tiempo de vicisitudes que en algunos casos trastocaron radicalmente el presente y el futuro de la escuela pitagórica, precisamente, a costa de alejarse de su fundacional pasado. Y es, precisamente, en uno de esos avatares en la historia del pitagorismo donde podemos ver reproducida, de alguna manera, esa misma cuestión excluyente que se ha desarrollado en la tradición moderna de los estudios pitagóricos; esta cuestión no sólo es asunto de los estudios clásicos sobre el pitagorismo, sino que, con matices, también fue parte de la misma naturaleza de la escuela-secta en su desarrollo histórico, en concreto, nos remitimos a la mitad del siglo V a.C. Señalémoslo.

El pitagorismo fundado por Pitágoras (pitagorismo fundacional o arcaico, según nuestra clasificación, que más tarde desarrollaremos) se contextualiza temporalmente en el siglo VI a. C. Según Gigon, este pitagorismo arcaico era una comunidad en la que se entremezclan una tendencia política activa, y, una secta religiosa, en la que se conjugaban el formalismo riguroso y cierta peculiaridad arcaizante. Y así siguió siendo durante mucho tiempo; tiempo que albergó algunas generaciones de pitagóricos. Pero,

---

<sup>43</sup> Riedweg, C. (2002) *Pythagoras: Leben, Lehre; Nachwirkung. Eine Einführung*. Beck. Munich, 2002. Existe traducción inglesa: *Pythagoras: His life, Teaching, and influence*. Traducción al inglés de Steven Rendall. Cornell University Press. Nueva York, 2005.

<sup>44</sup> Kahn, C. H. (2001) *Pythagoras and the Pythagoreans: A brief History*. Hackett Publishing Company. Indianápolis, 2001.

<sup>45</sup> VV. AA. (1997) *Historia de la Filosofía antigua*. Edición de Carlos García Gual. Alegre, A. (1997) *Los filósofos presocráticos. IV. Positvidades: Materialistas e idealistas o materialistas y formalistas (¿?)*. p.58. Trotta. CSIC. Madrid, 1997.

todo cambiará en el siglo V a. C. Dice el filólogo e historiador de la filosofía suizo: “*A mitad del siglo V comienza una doble crisis. La nueva democracia derriba los gobiernos aristocráticos establecidos por la liga pitagórica en muchas ciudades de la baja Italia. Al mismo tiempo se hace preponderante la ilustración jónica y coloca al pitagorismo en la alternancia de volver a la pura observancia primitiva e irse a pique con ella (o bien sumergirse en el mundo de la superstición de la pequeña burguesía), o modernizar por completo la doctrina a base de enmiendas e interpretaciones exegéticas.*”<sup>46</sup>. La consecuencia de este estado de cosas fue la división del pitagorismo, al menos, en dos tendencias, una renovadora, de talante más filosófico (Gigon les llama los “modernos”), y otra arcaizante, con fuerte acento religioso (los “antiguos creyentes”, según Gigon). Mientras los primeros, los renovadores, abogaran por modernizar la doctrina pitagórica mediante nuevas interpretaciones exegéticas y concepciones filosóficas originales, de tal manera que el pitagorismo pudiera llegar a sintonizar con los nuevos tiempos y las nuevas circunstancias que se desarrollaran desde la segunda mitad del siglo V hasta el comienzo del IV a. C., en cambio, los “antiguos creyentes” se afirmaban en representar un pitagorismo en tanto doctrina religiosa, una doctrina, que como ya hemos señalado anteriormente, tenía como principal meta inculcar cierta forma de vida.

¿Cuál fue el resultado de tal oposición ideológica entre ambas facciones? “(...) ninguno de estos dos partidos representan de verdad el pitagorismo auténtico del fundador. En el ardor de la polémica desarrollan con parcialidad sólo un determinado aspecto.”<sup>47</sup>, contesta Gigon. Hete aquí que esa parcialidad en el seno del pitagorismo del siglo V a. C., con las correspondientes y adecuadas gradaciones y matices, anida también en la actitud excluyente que presentan, por regla general, los estudios clásicos

---

<sup>46</sup> Gigon, O. (1945) *Los orígenes de la filosofía griega*. XV. *Pitágoras*. p. 137. Traducción de Manuel Carrión Gútiez. Gredos. Madrid, 1980.

<sup>47</sup> *Ibíd.* p. 138.

sobre Pitágoras. Y tanto en la crisis ideológica en el seno del pitagorismo en el pasado, como en nuestros tiempos, quien acaba siempre “desenfocado”, “oscurecido” en la imagen de conjunto del pitagorismo es, precisamente, el fundador de la escuela: Pitágoras<sup>48</sup>. Ergo, si algo se puede decir taxativamente sobre Pitágoras es que ni en el lejano pasado ni el inmediato presente existe formada y clara *communis opinio* sobre el samio. De hecho, el desarrollo de los estudios clásicos sobre el pitagorismo, desarrollo que ya abarca dos siglos, si por algo se caracteriza es por mostrar una innegable tendencia controversial<sup>49</sup>.

Sin embargo, es indudable que existe, aún como problema, un Pitágoras legendario, taumaturgo y de figura semidivina; existe, a su vez, un Pitágoras político que intervino activamente en la ciudad de Crotona; existe un Pitágoras precursor de la matemática, de la música y de la astronomía; existe un Pitágoras símbolo de la ciencia y el desarrollo; existen imágenes de Pitágoras y de lo pitagórico en antiguas monedas, existe un Pitágoras que redujo el universo al número y que formuló unos de los teoremas matemáticos más célebre de la humanidad (incluso, lleva su nombre); existe un Pitágoras entre velos y un Pitágoras cercano; existe un Pitágoras experto en el alma y en las cosas del Allende; existe un Pitágoras padre, esposo y amigo; existe un Pitágoras emigrante de su jónica tierra isleña, e, inmigrante en el xenófobo y sapiencial Egipto (incluso un Pitágoras prisionero de las fuerzas militares del Aqueménida Cambises); existe un Pitágoras histórico y un Pitágoras literario; existe un Pitágoras que, bajo la

---

<sup>48</sup> “Pythagoras casts a long shadow in the history of Greek thought, but when we attempt to discern the person casting that shadow, when we look for a figure of history and a body of doctrine, then Pythagoras eludes us. (...)” Philip, J. A. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. I. *The problem*. p.3. Phoenix. Journal of the Classical Association of Canada. Supplementary Volume VII. University of Toronto Press. Toronto, 1968.

<sup>49</sup> “The modern history of the study of Pythagoreanism (...) now reaches back almost two centuries. In that time hundreds if not thousands of book and articles have been written about Pythagoras and the Pythagoreans, yet the body of acts on which all scholars would agree is far from for large, and widely differing and often mutually exclusive interpretation are legion.” Zhmud, L. (1994) *Pythagoras and the Early Pythagoreans. Introduction: The Pythagorean Question: Problems, Methods, and Sources*. p.1. Traducción al inglés de Kevin Windle y Rosh Ireland. Oxford University Press. New York, 2012.

égida de su escuela-secta, influenció a Platón; existe un Pitágoras que murió de mala manera y que vio como su proyecto político y vital en Crotona acabó en una terrible catástrofe sanguinolenta. Todo esto, y más, persiste en la cuestión pitagórica; una de las cuestiones más intrincadas, no sólo en el devenir de la filosofía antigua griega, sino, también, en la historia de la religión y de la ciencia de la antigua Hélade. La cuestión pitagórica parece abocada a formar parte de esos temas que tienen como naturaleza categorial lo insoluble. Una cuestión que, quizás, no se solventa de manera excluyente, esto es, considerando, por ejemplo, a Pitágoras como una figura religiosa y nada más, o, un matemático (casi puro), o un político, exclusivamente, sino más bien viendo en Pitágoras una figura carismática, de talento matemático, de espíritu religioso, de vocación política, en definitiva, una figura ecléctica<sup>50</sup>; para quien la filosofía, la religión, la geometría, los catetos y la hipotenusa, las sirenas, la sagrada Τετρακτύς, la moral, la dieta, la acústica, las musas, etc., eran una sola cosa (y no carente de trascendencia y de merecido recuerdo, como Platón concisamente señala): una forma de vida, de vida filosófica y religiosa en la que todo, si tendía al bien del alma (microcosmos) y al de la polis (macrocosmos), era un vivir acorde con las leyes “sacro-geométricas” que rigen el cosmos.

Así, ante esta compleja tesitura, cómo enfrentarse al estudio de Pitágoras y de lo pitagórico. ¿Qué metodología aplican, por regla general, los estudios clásicos a la hora

---

<sup>50</sup> Consideremos las siguientes palabras de François Lenormant, de su obra de 1881 *La Grande Grèce*, citadas por C. J. Vogel: “*L’originalité de Pythagore, la nouveauté de l’œuvre qu’il osa entreprendre consista en ce qu’il tenta le premier d’embrasser dans un même système tout ce que l’on avait jusqu’alors essayé séparément, de coordonner en une vaste conception encyclopédique puissamment enchaînée dans toutes ses parties et déduite de quelques principes fondamentaux, l’ensemble des choses matérielles et morales. Métaphysique, physique, science, religion, liturgie, morale, législation, et politique, la doctrine pythagoricienne englobait tout, ramenait tout à ses principes établissant entre ces choses diverses un lien étroit, les faisant découler les une des autres, de manière à les concilier, en une sorte d’harmonieuse symphonie à la fois théorique et pratique. Et afin d’assurer le succès de son œuvre, de donner à sa doctrine plus d’efficacité pour rendre les hommes meilleurs, ce qui était son but principal, il eut l’idée véritablement de génie d’emprunter à l’Orient le principe de l’ascétisme, que les Grecs avaient jusqu’alors ignoré, dont ils n’avaient pas compris la force.*” Vogel. C. J. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. 1. Introduction. 3. Interpretations and Source-books. p. 18. Royal Van Gorcum. Utrecht, 1966.

de escudriñar lo pitagórico? J. A. Philip, por ejemplo, en su estudio sobre Pitágoras y los Pitagóricos distingue tres tipos de metodologías<sup>51</sup> generales aplicadas a la cuestión pitagórica; una que llama “intuitiva”; otra que se basa en la crítica de las fuentes, y, la última, que será, al fin y al cabo, la que empleará Philip en su estudio, una metodología en la que el testimonio aristotélico sobre el pitagorismo será el principal vector de análisis.

En el método intuitivo se brinda una reconstrucción del pitagorismo plausible y coherente basada en el conocimiento de la historia, la tradición filosófica y religiosa y de la literatura de la época. Los frutos, según Philip, de este método dependen en exclusiva del estudioso, sus conocimientos, y, obviamente, de su grado de inteligencia intuitiva. Señala al respecto Philip: *“In the best of hands this method has given us important insights. In other hands it amounts to little more than picking flowers in the meadows of our evidence.”*<sup>52</sup>. En lo que se refiere al segundo método, aquel que se basa exclusivamente en la crítica de las fuentes doxográficas, para Philip éste, por regla general, suele presentar una reconstrucción del pitagorismo con las conclusiones más dispares, ora en las líneas generales de sus hipótesis, ora en los aspectos más concretos

---

<sup>51</sup> *“We may distinguish three principal methods by which they attack the problem. The first of these might be called intuitive. On the basis of a knowledge of the history and literature of the period, and of the philosophical and religious background, an attempt is made to select, among the data of our tradition, elements that will yield a credible and plausible reconstruction. In the best of hands this method has given us important insights. In other hands it amounts to little more than picking flowers in the meadows of our evidence. The second method is that of source criticism. The attempt is made to trace our evidence back through the centuries to its original source, and then to evaluate that original source. In the Pythagorean tradition we are obliged to follow statements through intermediaries, often two or three in number, of whose tendencies and trustworthiness we know little and whose writings are lost to us, to some author whose text we possess in the best case in fragments, these often being negligible. This method has led to the most disparate conclusions both in questions of detail and in general lines of reconstruction. The third method, and the one which I propose to follow, is to base our inquiry on the evidence or Aristotle in the treatises and in the fragments that remain of his monograph, On the Pythagoreans (the two parts of which were originally separate monographs). It is not the product of borrowing but is based on painstaking inquiry. It is of sufficient extent to justify the assumptions that it presents the main features of Pythagorean doctrine. And it comes to us with the authority of Aristotle who, whatever his defects as a historian of philosophy remains our acute, impartial, and important witness.”* Philip, J. A. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. 1. *The problem*. p.5. Phoenix. Journal of the Classical Association of Canada. Supplementary Volume VII. University of Toronto Press. Toronto, 1968.

<sup>52</sup> *Ibid.*

de las mismas. A tenor de las palabras de este historiador de la filosofía, el segundo método, ha sido, aun dentro de los resultados críticos textuales importantes que hayan podido realizarse, el menos fructífero, y, posiblemente, el más baldío de todos para alcanzar una reconstrucción lo más plausible y veraz del pitagorismo. Así, el último método consiste en centrarse, exclusivamente, en el testimonio de Aristóteles, ya sea en los tratados que de él nos quedan, o de los fragmentos de las obras perdidas del Estagirita que conservamos relacionados con el pitagorismo. La autoridad de este testimonio según Philips es: “(...) *the authority of Aristotle who, whatever his defects as a historian of philosophy remains our acute, impartial, and important witness.*”<sup>53</sup> .

De la clasificación metodológica de Philips nos gustaría hacer algún comentario, que nos servirá para referir, al menos nominalmente, de momento, nuestra concepción metodológica para el estudio del pitagorismo. Del método intuitivo, del cual mucho de nuestro trabajo está impregnado, nos gustaría recalcar, porque Philip no lo hace, que el estudio de los contextos históricos, religioso y filosófico y cultural no debe sólo ceñirse al mundo heleno exclusivamente, sino que, tal y como nosotros hemos intentado hacer, hay que contrastar éste, precisamente, con las dos grandes civilizaciones que han marcado y conformado parte de la historia helena desde el siglo VI a. C.: Egipto y Persia (esta última, recordemos, recibe la milenaria tradición de los pueblos mesopotámicos). Así, tras este primer comentario, podríamos comenzar a nombrar, sintéticamente, a nuestro tipo de metodología como: “método sinóptico-intuitivo” no etnocéntrico y no excluyente, por tanto, universalista.

Sobre el segundo método comentado por J. A. Philip, el de la crítica de las fuentes, pensamos que no debemos descuidar el estudio de las mismas, ahora bien, teniendo muy presente que lo que dice la tradición (tradición, que como hemos señalado, y, en breve,

---

<sup>53</sup> *Ibid.*

estudiaremos, es harto problemática) sobre Pitágoras, no es Pitágoras mismo, sino aquello que las fuentes dicen que es. Por tanto, nuestro método sinóptico-intuitivo también considera y participa de la crítica textual, no así de sus reconstrucciones finales sobre el pitagorismo. De este método nos interesa más la consideración filológica e historiográfica, en lo que a lo textual se refiere, que su capacidad interpretativa y reconstructiva final (por supuesto, no en todos los casos), pues, de hecho, se podría decir que este método crítico aplicado a las fuentes tardías, en muchas ocasiones, acaba por no poder ofrecer reconstrucción alguna<sup>54</sup>.

En cuanto al método adoptado por Philip, el que se centra en el testimonio aristotélico, nos parece adecuado, siempre que tengamos en cuenta todos los demás posibles testimonios, los cuales no siempre son explícitos. Nos referimos a Platón. Como intentamos demostrar en esta tesis, leer a Platón, es leer pitagorismo, un pitagorismo renovado, aumentado, mejorado, distinguido en su platonismo de la heredad pitagórica (que no pitagorizante) si se quiere, pero pertenece, en esencia, a una misma tradición<sup>55</sup> (el mismo Aristóteles en su *Metafísica* nos lo dice: “μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἢ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν.”<sup>56</sup>). Por tanto, un sí rotundo a estudiar críticamente el testimonio de Aristóteles, pero, como una parte

---

<sup>54</sup> “The critical investigations into the late tradition begun by Zeller were carried further by Erwin Rohde, Armand Delatte, Isidore Lévy, André-Jean Festugière, Kurt von Fritz, Walter Burkert, and others. Their research showed that material on ancient Pythagoreanism dating back to fourth century authors survived in texts from the Hellenistic and Roman periods only in the form of occasional brief passages. Unlike the search for secondary sources, attempts to reconstruct authentic Pythagorean texts from the fifth and fourth centuries brought no result.” Zhmud, L. (1994) *Pythagoras and the Early Pythagoreans. Introduction: The Pythagorean Question: Problems, Methods, and Sources*. p.8. Traducción al inglés de Kevin Windle y Rosh Ireland. Oxford University Press. New York, 2012.

<sup>55</sup> Por poner un ejemplo, ¿qué tradición filosófica refleja el *Timeo*? No compartimos las siguientes palabras de Kahn sobre el *Timeo* de Platón, que ahora citamos, y más adelante rebatiremos. “The cunning geometry and elaborate arithmetic of the *Timaeus* are certainly Plato’s own invention, just as his reinterpretation of recollection and immortality in terms of the cognitive grasp of eternal Forms is Plato’s own.” Pero, si compartimos estas otras: “But in both cases, Plato is working with themes that are, in their origin, unmistakably Pythagorean.” Kahn, Ch. H. (2001) *Pythagoras and the Pythagoreans. A brief History. I. The Pythagorean Question*. p. 4. Hackett. Indianápolis/Cambridge, 2001.

<sup>56</sup> *Metafísica* I, 1, 987a, 30.



singular, e importantísima, de un estudio mucho más amplio en el que se incluyan otras visiones. Si no es así, se pueden llegar a unas conclusiones, que por falta de contraste y complementariedad con otras fuentes, no podrán ser tomadas como definitivas; nuestra visión del pitagorismo, allende de la autoridad de Aristóteles, sería incompleta, ciertamente, pero, utilizando ésta, exclusivamente, como fuente de una posible reconstrucción de lo Pitagórico nos hallaríamos ante una interpretación incomplexa.

Por supuesto, no dudamos de la importancia del testimonio aristotélico, pero, desde luego no pensamos como Philip que lo considera: “*impartial*”. En nuestro estudio sobre el contexto filosófico heleno<sup>57</sup> ya señalamos como la historia de filosofía antigua griega parte de las visiones de Platón y Aristóteles, y como éstos, realizando sus propias filosofías, historiaban la filosofía en sí misma acorde con enfrentarla a sus propias investigaciones filosóficas. Ninguno de ellos era “imparcial”; no era esa su tarea ni su voluntad (de todo esto ya tratamos). Por tanto, el testimonio de Aristóteles puede ser todo lo importante que se considere, pero, sí es importante, entre otras cosas, no es, precisamente, por su imparcialidad, más bien al contrario. La posición y actitud psicológica y la propia investigación filosófica aristotélica ante la filosofía que le precedió, o, ante la coetánea a él (los platónicos), la define el mismo Estagirita cuando en *De caelo*, 249b, 5, aborda ciertas teorías de los presocráticos<sup>58</sup>. Allí se nos dice que la dirección de la investigación filosófica no versa sobre la cuestión en sí, sino más bien

---

<sup>57</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. III. Contexto filosófico. pp. 389-570.

<sup>58</sup> Sobre este pasaje y sobre la actitud de Aristóteles para con otros filósofos señala Ángel Álvarez Gómez: “*Convendrá saber que en el cap. 13 Aristóteles examina las diversas teorías sobre la tierra por él conocidas, dónde está situada, cuál es su figura y si se mueve o permanece en reposo. Contiene una argumentación embellecida por la ingenuidad, ejemplar en el examen de las opiniones, habilidosa en el manejo de los principios. Allí hacen valer sus exigencias el torbellino, lo grave y lo ligero, los elementos, las figuras geométricas, los lugares naturales, lo forzado y lo natural, el centro y los extremos, el límite y lo infinito. Por lo mismo se ajustan cuentas con los pitagóricos, Empédocles, Anaxímenes, Anaximandro, Tales de Mileto, Anaxágoras, Demócrito, Platón y Heráclides Póntico. Sabida es la clase de respeto que Aristóteles profesa hacia los que le han precedido en la investigación de las cosas, lo cual señala las fronteras de su interpretación.*” Álvarez Gómez, A. (2005) “Interpretación y texto. El modelo de Gadamer ante el modelo de Aristóteles y sus comentadores.” pp. 90-91, *Éndoxa*. Revista de filosofía. núm. 20, (2005) UNED.

sobre los distintos puntos de vistas filosóficos de los presocráticos, a los que Aristóteles considera “opponentes”. Dice el Estagirita: *“Pues es habitual en todos nosotros esto: no realizar la investigación en función de la cosa (investigada), sino en función del que sostiene lo contrario: en efecto, incluso para uno mismo, se investiga únicamente hasta donde no encuentra una ninguna objeción que hacerse. Por ello, el que quiera investigar correctamente ha de ser capaz de objetar mediante las objeciones propias del género, capacidad basada en examinar todas las diferencias.”*<sup>59</sup>.

Otros ejemplos de la actitud y consideración, y, por ende, la aparente “imparcialidad” que le contempla Philip al Estagirita, quedan manifiestamente claros y concisos en las palabras del propio Aristóteles que hallamos en dos pasajes de la *Metafísica*, dedicadas a sus predecesores-opponentes en la investigación filosófica. Sobre estas palabras de reconocimiento, que tanto aúnan agradecimiento y cierto desprecio, del Estagirita sobre otros filósofos, señala Ángel Álvarez Gómez; *“El reconocimiento es capaz de gratitud y de condena en términos de rigor y claridad inusuales”*<sup>60</sup>. Leemos en *Metafísica*, II, 993b, 12-14: *“Por otra parte, es justo que estemos agradecidos no sólo a aquellos cuyas opiniones podemos compartir, sino también a esos pensadores que expresaron cosas más simples, pues ellos también han contribuido en algo: nos han hecho avanzar.”*<sup>61</sup>. Estas palabras de agradecimiento, también conllevan cierta carga de superioridad (merecida o no). Pero, en el segundo pasaje del libro XIV de la *Metafísica* que vamos a comentar, Aristóteles es verdaderamente crudo con ciertas doctrinas de sus “opponentes”, en este caso: los platónicos, con Platón a la cabeza. En este fragmento se nos dice: *“Todas estas teorías son ideológicas, y se enfrentan entre sí tanto como se*

---

<sup>59</sup> Aristóteles, *Acerca del Cielo*, 294b, 5. Introducción, traducción y notas Miguel Candel. Gredos. Madrid, 1996.

<sup>60</sup> Álvarez Gómez, A. (2005) “Interpretación y texto. El modelo de Gadamer ante el modelo de Aristóteles y sus comentaristas”. p. 91, nota 6. *Éndoxa*. Revista de filosofía. núm. 20, (2005) UNED.

<sup>61</sup> Aristóteles, *Metafísica*, II, 1,993b, 12-14. Introducción, traducción y notas de María Luisa Alía Alberca. Alianza. Madrid, 2010.

*enfrentan al sentido común. (...) pues dan lugar a un largo relato como el que los esclavos cuentan cuando no tienen nada sensato que decir.”*<sup>62</sup>.

Considerar, como J. A. Philip hace, al testimonio de Aristóteles de imparcial, nos parece una craso error de perspectiva. Nos acogemos a la opinión de Giovanni Reale al respecto de la actitud de Aristóteles y de la manifiesta parcialidad de su testimonio: “*Es cierto que Aristóteles, en buena parte de la Metafísica, procede como una especie de máquina refutatoria que hace estragos entre sus adversarios, sobre todo los Platónicos, de manera verdaderamente despiadada y por muchos conceptos desconcertante. En no pocos casos llegó a perder el sentido de la medida y a aun de la corrección. En esos pasajes polémicos a ultranza, Aristóteles acaba a veces por oscurecer no sólo el sentido de las tesis de sus adversarios, sino incluso el de las suyas propias, ya que, al intentar echar por tierra los argumentos de aquéllos, hace perder de vista las “convergencias” (...) Aristóteles tiende a “deformar”, de manera en ocasiones ruda e incorrecta; (...)*”<sup>63</sup>. Lo dicho: estudiar el testimonio de Aristóteles sobre los pitagóricos sí; pero, si es posible, desde la crítica a su parcialidad.

Poniendo fin a nuestros comentarios sobre el tercero de los métodos que nos describía Philip, y adelantándonos, tenuemente, al momento en que estudiemos el testimonio aristotélico sobre los pitagóricos en el apartado que dedicamos a estudiar la tradición doxográfica sobre el pitagorismo, hay que subrayar que muy a pesar de las dos monografías, que están listadas por Diógenes Laercio<sup>64</sup>, de Aristóteles sobre los

---

<sup>62</sup> Aristóteles, *Metafísica*, XIV, 3, 1091a, 5-7. Introducción, traducción y notas de María Luisa Alía Alberca. Alianza. Madrid, 2010.

<sup>63</sup> Reale, G. (1997) *Guía de lectura de la “Metafísica” de Aristóteles. 9. Las “metafísicas” de Aristóteles y Platón. 9, 3. La polémica de Aristóteles contra Platón.* p. 202. Traducción de J. M. López de Castro. Herder. Barcelona, 2003.

<sup>64</sup> En sus *Vidas*, en el catálogo de las obras aristotélicas, el Laercio enumera dos tratados que constaban ambos de un libro, sobre, y en contra, de la filosofía pitagórica y sus hacedores y seguidores, estos tratados llevaban por título: *Contra los pitagóricos*, y, *Sobre los pitagóricos* (fra.191-6). También se listan dos obras dedicadas al pitagórico Arquitas de Tarento, son éstas: *Sobre la filosofía de Arquitas*, que estaba conformado por tres libros, y, un singular tratado, sin duda, de un gran interés para el estudioso del platonismo y del pitagorismo, pero, tristemente, perdido, en el que se analizaban temas del *Timeo* de

Pitagóricos, y, a pesar de la manifestaciones del Estagirita en contra de la filosofía pitagórica que hallamos en su *Física*, en su *Metafísica*, o en *De Caelo*, etc., la verdadera confrontación filosófica del Estagirita fue contra Platón y el Platonismo. Sin duda, debido, quizás, a la proximidad entre la filosofía platónica y a la pitagórica, la crítica del fundador del Liceo a la secta-escuela pitagórica no pueda del todo ser tenida como fiable en extremo; lo cual va en contra del intento de Philip. Advierte Leonid Zhmud sobre la calidad del testimonio aristotélico, el cual, según el filósofo ucraniano, sin la correspondiente crítica no puede ser un elemento del todo hábil para una plausible y veraz reconstrucción del pitagorismo: “*Aristotle wrote two special monographs: On the Pythagoreans or against them (On Archytas’ Philosophy, Against Alcmenon) (fr. 191-6), containing a collection of mostly legendary material, and Against the Pythagoreans (fr. 198-205), in which he criticized their philosophical and scientific theories. He took issue with the Pythagoreans in his Physics, De caelo, Metaphysics, and other works, but quite often his true opponents were not so much that actual representatives of that school as his colleagues at the Academy. This factor left a deep imprint on his interpretation of Pythagoreanism and doomed to failure any attempt to view Aristotle uncritically as the most reliable source on Pythagorean views.*”<sup>65</sup>.

Resumiendo, los modernos estudios clásicos dedicados a lo pitagórico muestran, en su desarrollo, la utilización progresiva y cada vez, por ende, más depurada de las metodologías que Philip nos explicaba, pero, sincrónicamente, se reafirma constantemente esa tendencia excluyente sobre la visión que se da de Pitágoras

---

Platón junto a las posiciones filosóficas de Arquitas (mucho insinúa, a nuestro parecer, el título de este tratado del Estagirita: *Temas del Timeo y de Arquitas*). Otro de los escritos, del que tenemos un fragmento, que Aristóteles dedica a un pitagórico, en concreto, y, por supuesto, para rebatirlo, es el titulado *Contra Alcmeón* (fra. 198-20). Pensamos, además, que en los perdidos tratados de Aristóteles dedicados a lo matemático, y, a la música, *Sobre lo matemático*, y, *Sobre la música*, respectivamente, sin duda, deberían contener importantes comentarios y reflexiones sobre el papel de los pitagóricos en tales materias. Cfr. Diógenes Laercio, V, 22-27.

<sup>65</sup> Zhmud, L. (2012) *Pythagoras and the Early Pythagoreans. Introduction: The Pythagorean Question: Problems, Methods, and Sources*. p.12. Traducción al inglés de Kevin Windle y Rosh Ireland. Oxford University Press. New York, 2012.

(propensión que a veces ha pasado por casi considerar como temas separados el pitagorismo de su fundador, y, el pitagorismo del siglo V. a C.), lo cual, obviamente, hace que las interpretaciones de lo pitagórico sean muy variadas. Es significativo que la cuestión pitagórica no deja de estar irresuelta, y las múltiples exégesis, así como las muchas reconstrucciones del pitagorismo, muestran lo marañoso de tal cuestión. Una breve sinopsis de la tradición moderna de los estudios clásicos<sup>66</sup> y su interpretación de la filosofía antigua griega en conjunto nos muestra, por ejemplo, como en el caso de los trabajos de Zeller, Gomperz o, más tarde el de K. Jöel<sup>67</sup>, cuando concentran sus esfuerzos al estudio de Pitágoras, no presentan ninguna investigación dirigida a las fuentes que nos llegan después del tiempo de Aristóteles para una reconstrucción del pitagorismo antiguo o de su maestro fundador. Esta actitud también la podemos hallar en la famosa obra de Hermann Diels que compila la más esencial reunión de testimonios antiguos sobre la filosofía de los presocráticos<sup>68</sup>. En ella, en los testimonios sobre Pitágoras<sup>69</sup>, no aparece mención alguna a la posible influencia social y política del samio; la única posible referencia a tenor de estas facetas del maestro samio son una mención a los discursos de éste en Crotona, recogidos de Porfirio y también citados por Dicearco, pero, este testimonio fue inserto no por Diels, sino por Kranz, y no, precisamente, con mucha confianza en su valor intrínseco; señala C. J. Vogel: “*On gets the impressions, however, that Kranz, who inserted this testimony, hardly took it*

---

<sup>66</sup> En este breve repaso de la tradición moderna de los estudios clásicos sobre Pitágoras que vamos a hacer en las siguientes páginas, presentamos algunas de las obras más señaladas al respecto, lo cual no quiere decir que las presentemos todas. Muchos artículos y estudios ha generado el estudio académico sobre la cuestión pitagórica. Una cuestión que, como ya se ha señalado, tiene ya una tradición de estudio que comienza a sobrepasar las dos centurias. Mas la obras y académicos que mencionamos permiten hacernos un aceptable cuadro sinóptico del desarrollo metodológico y de las distintas interpretaciones que se han ofrecido. Por supuesto, no podemos entrar a analizarlas con profundidad, pero, si ahondaremos, a modo de aproximación, en aquellos aspectos que creemos pueden ser de interés en el desarrollo de nuestra propia tesis. Por otra parte, como muchos de los temas y problemas, sino todos, que se tratan en estos estudios van a encontrar desarrollo en nuestra propia tesis, nos volveremos a encontrar, pues, con estos académicos y sus posiciones.

<sup>67</sup> Jöel, K. (1921) *Geschichte Antiken Philosophie*. Tübinga, 1921.

<sup>68</sup> Diels, H. (1849) *Die Fragmente der Vorsokratiker*: Griechisch und Deutsch. Weidmann. Berlin, 1960.

<sup>69</sup> *Ibid.* (14, A)

*seriously (...)*”<sup>70</sup>. De hecho, cuando se trata en esta obra del helenista germano el tema de la escuela pitagórica del siglo V a. C. todo aparece concienzudamente separado de Pitágoras. En palabras de Vogel: “*There is a certain unmistakable arbitrariness in all this.*”<sup>71</sup>.

En las postrimerías del siglo XIX aparecerá la obra de Burnet: *Early Greek Philosophy*; en ella, al estudiar el pitagorismo antiguo, el historiador de la filosofía británico resalta dos esenciales trazas definitorias del mismo, una vertiente religiosa, con rasgos arcaizantes, y otra en la que se destaca el desarrollo de la ciencia matemática. Así, en el desarrollo de la secta pitagórica estas dos tendencias, la religiosa y la matemática, hallarán su propio y separado desarrollo: los acusmáticos, que preservaran el sentido religioso del pitagorismo fundacional, al parecer, lleno de prescripciones y tabúes, y los matemáticos, que están formados en la parte más selecta de los conocimientos de la escuela: la matemática y la geometría. En la obra de Burnet se señala que en la literatura tardía de los “grandes” biógrafos/hagiógrafos de Pitágoras, el Laercio, Jámblico y Porfirio, se hallan rastros y registros de los antiguos preceptos de la religión que fundó el samio, sin embargo, el helenista escocés señala que toda la interpretación de tipo moralizante de los mismos proviene de fechas tardías. Ahora bien, si esto es así, cómo entender la vida pitagórica de las que nos habla Platón, la cual, creemos, no es alabada por éste, especialmente, por sus extrañas supersticiones, sino más bien por su beneficio moral y civilizador para los hombres.

En el primer lustro de la segunda década del siglo XX Armand Delatte publica su señalado estudio sobre la cuestión de la literatura pitagórica: *Études sur la littérature pythagoricienne*; siete años después, en 1922, saldrían a la luz, por un lado, su ensayo

---

<sup>70</sup> *Ibid.* p. 9.

<sup>71</sup> Vogel. C. J. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. 1. *Introduction*. 3. *Interpretations and Source-books*. p. 10. Royal Van Gorcum. Utrech, 1966.

sobre la política pitagórica, *Essai sur la politique pythagoricienne*, y, por otro, su detallado estudio sobre la vida de Pitágoras que explica Diógenes Laercio, *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*, y, en 1948, publicará una obra en la que considera y relaciona al pitagorismo con la Constitución Norteamericana, *La Constitution des États-Unis et les pythagoriciens*. La obra de Delatte tiene un gran valor para acercarse al estudio crítico de las fuentes sobre el pitagorismo<sup>72</sup>. La tesis de Delatte se basa en considerar que muchas de las informaciones que recoge la literatura pitagórica más tardía (recordemos que ésta es más abundante que los testimonios más antiguos que albergamos sobre Pitágoras) pertenecerían al siglo IV a. C., y que son fuentes fiables. Delatte considera que existió un *ἱερὸς λόγος* de Pitágoras, que si bien no fue escrito por el propio fundador, bien pudiera ser que su círculo inmediato lo hubiera registrado, y que habría perdurado intacto hasta la segunda mitad del siglo V a. C.; tiempo en el cual la secta-escuela vivirá la crisis que anteriormente señalamos de la mano de Gigon, y su orden fundacional, y, posiblemente, algo de su espíritu se vieron seriamente modificados. Hasta el momento de la crisis pitagórica, este discurso sagrado pitagórico parece preservarse en una amalgama que entremezcla antiguos elementos religiosos y morales, con principios matemáticos, musicales y geométricos, será, como ya se indicó, a partir de la crisis que se dará en el siglo V a. C., cuando estos elementos que, al parecer, hasta ese momento cohabitaban armónicamente, darán lugar a un cisma en el mismo seno del pitagorismo; en ese momento el pitagorismo fundacional parece, sin desaparecer del todo, diluirse en las sombras, en lo confuso y lo incierto, y de ahí directo a lo legendario.

---

<sup>72</sup> Hay que subrayar que cierta base del trabajo de Delatte (como también en los de von Fritz y Minar) puede ser hallada en dos conferencias que el helenista italiano Augusto Rostagni, en 1914, profirió en la Accademia delle Scienze de Torino. *La vita e l'opera di Pitagora secondo Timeo*. Atti dell'Accad. Di Scienze di Torino, vol. XL, pp. 373-395, 1914: *Le vicende della scuola pitagórica secondo Timeo*. Atti dell'Accad. Di Scienze di Torino, vol. XL, pp. 554-574. 1914. Ambos discursos también fueron publicados en: Cfr. Rostagni, A. (1914) *Scritti minori*, II, 1, pp. 1-50. Bottega d'Erasmio. Torino, 1956. Los discursos de Rostagni fundamentarán la cronología vital de Pitágoras, así como la de la escuela pitagórica hasta los comienzos del siglo IV a. C.

Pero si hay una característica que resalta Delatte de Pitágoras, es la relevancia política y social del samio en Crotona. El helenista belga pone el foco de su estudio en los textos pitagóricos de talante político que se han preservado en el tiempo, y que son atribuidos a personajes de la esfera pitagórica del siglo IV a. C., caso de Arquitas, entre otros. Por otra parte, también hallará análisis la tradición, atribuida por Jámblico<sup>73</sup> al filósofo samio, de los denominados: “Discursos de Pitágoras”, que son en número de cuatro: Discurso del gimnasio<sup>74</sup>; Discurso a los Mil<sup>75</sup>, o, Discurso al Consejo<sup>76</sup>; Discurso a los jóvenes<sup>77</sup>; y, Discurso a las mujeres<sup>78</sup>. Delatte, comparando la tradición que nos llega de Jámblico sobre los hipotéticos discursos de Pitágoras<sup>79</sup>, y la literatura pitagórica política atribuida a pitagóricos del siglo IV a. C., como Arquitas (el helenista belga considera que la obra *Περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης*<sup>80</sup>, pertenece, ciertamente, al de Tarento), llegó a la conclusión de que la esencia de los discursos de Pitágoras, que recoge Jámblico, se remontaría al pitagorismo antiguo, y, que, por tanto, entre la tradición que trasmite Jámblico y la de los escritos pitagóricos políticos existen un gran número de paralelismos y confluencias.

Sin embargo, el tratamiento que hace Delatte del *Ἱερὸς λόγος* de Pitágoras, no ofrece una visión de conjunto homogénea, esto es, los elementos que conforman aquél son considerados por Delatte de manera heterogénea, como si el pitagorismo fundacional no tuviera una unidad conjuntiva que estructurara un pensamiento unitario reconocible. De tal manera que no parece haber conexión alguna que enhebre los

---

<sup>73</sup> Cfr. Jámblico, *Vida de Pitágoras*.

<sup>74</sup> *Ibid.* 37.

<sup>75</sup> *Ibid.* 45.

<sup>76</sup> Sobre este Discurso a los Mil ya tratamos algunos aspectos en nuestro estudio sobre el contexto histórico heleno, en la parte que estudiábamos a Crotona: Cfr. **autocita**.

<sup>77</sup> *Ibid.* 51.

<sup>78</sup> *Ibid.* 54.

<sup>79</sup> Thesleff data estos discursos hacia el 300 a. C. Cfr. *An introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. p. 107. Abo, 1961.

<sup>80</sup> Delatte, A. (1922) *Essai sur la politique pythagoricienne*. 4. « *Περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης attribué à Archytas* », pp. 71-124. Liège. París, 1922.



preceptos de la vida comunal de la secta pitagórica, las doctrinas filosóficas de la misma y lo moral. Así, para Delatte Pitágoras oscilaba entre lo religioso, y, lo filosófico, como si estas dos cosas, en el caso del samio y su secta primigenia, fueran cosas distintas, o, separadas, y a las que el fundador del pitagorismo, llegó, más bien, por tener cierta inclinación hacia ambas, y no porque ambas fueran una misma cosa. Señala, al respecto, Vogel: *“What Delatte did not realize, however, is the unity of Pythagoras thought. He regards the ἱερὸς λόγος as a complex of heterogeneous elements: philosophy, morals and rules of communal life. The connexion between these three escapes him. Pythagoras “attempted”, he says, to connect Orphicism and philosophy, because he had a certain affinity to both: “Entre les Orphiques et les Philosophes, il a oscillé”. The doctrine of number and harmony is a philosophical doctrine. That the philosopher as such was bound to apply these principles, established as a divine order in the cosmos, also to man and society, in other words that, as a matter of fact, Pythagoras thought was one embracing philosophical conception, that is what Delatte failed to see.”*<sup>81</sup>.

A pesar de ello, sin duda, el trabajo de Delatte ha sido de gran valor, no sólo como un buen análisis de las fuentes, sino, también, como inspiración para marcar las coordenadas de un itinerario investigativo en la cuestión pitagórica merecedor de ser seguido. Así, otros académicos que han seguido la hipótesis que valora y acepta la autoridad política y social de Pitágoras en la Crotona del siglo VI a.C., y, por ende, la relevancia de lo político en el pitagorismo antiguo, unos veinte años después de las obras de 1922 de Delatte, son E. L. Minar y K. von Fritz. Von Fritz, con su obra de 1940: *Pythagorean politics ins Southern Italy*, 1940, y, Minar con su trabajo *Early Pythagorean politics in practice and theory*, de 1942. El helenista alemán, en lo que a los modernos estudios clásicos sobre Pitágoras se refiere, aporta un elemento de gran

---

<sup>81</sup> Vogel. C. J. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. 1. Introduction. 3. Interpretations and Source-books. p. 18. Royal Van Gorcum. Utrech, 1966.

valor complementario en su investigación de las fuentes escriturales, y, para nosotros altamente, estimable, a saber: pruebas arqueológicas pitagóricas relacionadas con la numismática antigua<sup>82</sup>. Las conclusiones generales que se extraen, de los trabajos de Minar y von Fritz es que las fuentes que nos informan sobre las vertientes política y social del pitagorismo arcaico son de confianza. Por otro lado, ambos estudiosos coinciden en considerar, antes que cualquier otra cosa, a Pitágoras como un político aristocrático; para Minar, un aristócrata reaccionario que se enfrenta con sus seguidores a la incipiente democracia y su innovación política. La filosofía para Pitágoras y en el pitagorismo arcaico, en este cuadro de circunstancias que se dibuja en los trabajos de Minar y von Fritz, es algo secundario; la acción y la influencia política lo es todo.

Otro académico que sigue el camino de Delatte es Robert Joly<sup>83</sup>, pero que ofrece otra hipótesis hartamente curiosa (no del todo original, pues, Rostagni, como veremos dentro de poco, ya expresó algo muy parecido), a saber, los discursos de Pitágoras deben ser datados en el siglo V a. C., y serían de la autoría de un sofista de la primera sofística: Gorgias de Leontino. Es cierto que a este sofista, maestro de elocuencia y retórica, se le ha adjudicado la autoría de muchos discursos, caso del *Defensa de Palamedes*;

---

<sup>82</sup> Esta teoría por la cual se dice que las primeras monedas acuñadas en Crotona, y, por extensión, en la Magna Grecia, se deben a la influencia de Pitágoras, ya la sostuvo en 1836 el Duque de Luynes; estas monedas estaban estampadas en acuñación incusa, esto es, estampadas en profundidad en vez de en relieve. Sobre este tema señala Guthrie: “Una posibilidad que no hay que pasar por alto, es que Pitágoras pudo haber introducido y proyectado la única acuñación incusa, que fue la moneda más primitiva de Crotona y de las ciudades cercanas del sur de Italia bajo su influjo. Se trata de una acuñación que excita el entusiasmo de los numismáticos por su combinación de una táctica notable y difícil con una extraordinaria belleza de grabado, y Seltman pretende que su aparición repentina, sin ningún proceso evolutivo detrás de ella, postula un genio de la talla de Leonardo De Vinci: “porque, en la segunda mitad del siglo VI, solamente existe un nombre a quien le cuadre este papel: Pitágoras. En cuanto hijo de un grabador, él mismo habría sido un artista experimentado, y de su genio no puede caber aquí ninguna duda. Uno empieza a tomar en consideración la frase de Empédocles de que “se destacó en toda suerte de artes ingeniosas.” Es muy poco probable (...) que Pitágoras haya tenido algo que ver con esta acuñación (...)”. Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. C. *Vida de Pitágoras e Historia externa de la escuela*. p. 174-175. Notas 58, 59 y 60. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>83</sup> Joly, R. (1956) *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*. Acad. Royale de Belgique, Cl. d. Lettres et sc. mor. et pol. Mém. In 8°, 51.3. Bruxelles, 1956.

*Epitafio; Pítico; Olímpico; Encomio a los ciudadanos de Elis; Helena*<sup>84</sup>, aun así, estos van asociados al nombre y a la figura de Gorgias<sup>85</sup>, por tanto, en el caso que éste hubiera compuesto los discursos de Pitágoras, lo habría hecho anónimamente. Joly no acompaña, tristemente, ningún análisis estilístico comparativo entre los fragmentos que conservamos de Gorgias y el texto que transmite Jámblico sobre los Discursos de Pitágoras, elemento de análisis que, ciertamente, daría más luz a fin de elucidar lo acertado, o no, de tal hipótesis. Además, Joly sostiene que el término “filosofía” fue acuñado por los discípulos de Pitágoras y no por el maestro Samio; la filosofía, en el siglo V a.C. en los círculos pitagóricos, sería el ideal de la antigua noción de vida contemplativa. Por ello, parece que la tradición que trasmite el Laercio<sup>86</sup>, y también Cicerón (éste se basa en un diálogo escrito por Heráclides -a la sazón, discípulo directo de Platón- en el que dialogaban Pitágoras con León el gobernador de Fliunte), y que se remonta a Heráclides Pónico, por la cual se dice que el término “filosofía” fue acuñado por Pitágoras, entonces, pierde su valor, según esta hipótesis de Joly.

De los trabajos, en el siglo XX, más relevantes en la lengua de Dante podemos destacar los estudios de académicos de la talla, entre otros, de Augusto Rostagni, Rodolfo Mondolfo, Vincenzo Camparelli<sup>87</sup>, Maria Timpanaro Cardini<sup>88</sup> o Bruno Centrone<sup>89</sup>. En 1922, se publica el artículo de Rostagni: “Un nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica”<sup>90</sup>, en el que se estudia los cuatro discursos atribuidos por Jámblico a Pitágoras en relación con los discursos de Gorgias de Leontino (como vemos

---

<sup>84</sup> En el *Encomio a Helena* de Gorgias aparece el elemento pitagórico de la psicagogia usado por el de Leontino.

<sup>85</sup> Al longevo y rico Gorgias la tradición le hace alumno de Empédocles, al que en muchas de las fuentes de tal tradición se le denomina el pitagórico, Cfr. Diógenes Laercio, VIII, 58.

<sup>86</sup> Cfr. Diógenes Laercio, I, 12.

<sup>87</sup> Camparelli, V. (1944) *Il messaggio di Pitagora*. Mediterranee. Roma, 2004.

<sup>88</sup> Timpanaro, M. (1958-1964) *Pitagorici. Testimonianze e Frammenti*. 3 vols. Firenze, 1958-1964.

<sup>89</sup> Centrone, B. (1989) *Pseudopythagorica Ethica. I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifano*. Bibliopolis. C.N. Roma, 1990.

<sup>90</sup> *Studi Italini di Filologia Classica*, N. S. II 1922, pp. 148-201. Cfr. Rostagni, A. (1914) *Scritti minori*, I, 1, pp. 1-49. Bottega d'Erasmus. Torino, 1956.

antes que Joly en 1956, Rostagni ya presentó una tesis parecida). Uno de los baluartes de las tesis del filólogo piamontés es la noción de “καιρός”, la cual tiene un relevante papel en los discursos de Gorgias, según Rostagni, este concepto era de origen pitagórico, y parece remontarse al mismo maestro de Samos. El filólogo italiano es de los primeros académicos que da por buena la afirmación de Jámblico por la que se hace a Pitágoras el fundador de la retórica (por otra parte, tesis poco estudiada, o seguida, por la comunidad académica). En 1924, Rostagni en su estudio sobre las *Metamorfosis* de Ovidio, XV, vv. 60-478, manifiesta que en estos versos del poeta latino dedicados a Pitágoras se hallan trazas del Ἱερὸς λόγος del filósofo samio; el latinista italiano hace especial hincapié en la divinidad, el vegetarianismo, la φυσικὴ y μετεμψύχωσις.

En 1958, la académica aretina Timpanaro Cardini publicará el primer volumen de su obra *Pitagorici, Testimonianze e Frammenti*<sup>91</sup>, la cual resulta un buen complemento para la obra de Diels en el estudio de las fuentes doxográficas sobre el pitagorismo. Además, presenta cierta discrepancia con las tesis cronológicas sobre los discursos de Pitágoras de Delatte; Timpanaro Cardini considera que los discursos que hallamos en Jámblico no son más que una elaboración retórica muy posterior al samio. Al finalizar la década de los 80, Bruno Centrone estudió los tratados morales atribuidos a Arquitas de Tarento, a Teages, a Eurifamo y a Metopo; dicha obra se intitula *Pseudopythagorica Ethica*<sup>92</sup>. La obra de Centrone, sin duda, es de estudio obligado para el análisis de la literatura pseudopitagórica. Este tipo de textos falsarios, según el historiador de la filosofía ravenés, pueden remontarse a una tradición de textos apócrifos que proviene de la Academia platónica, por la cual parece querer constituirse un continuo entre la filosofía platónica y la pitagórica. Otro interesante trabajo de Cendrone dedicado al

---

<sup>91</sup> Timpanaro C. , M. (1958-1964) *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*. La Nuova Italia. fasc. 1: 1958; fasc. 2: 1962; fasc. 3: 1964. Florencia.

<sup>92</sup> Centrone, B. (1989) *Pseudopythagorica Ethica. I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo*. Introducción, edición, traducción y comentario de Bruno Centrone. Bibliopolis. C.N.R. Roma, 1990.

pitagorismo es: *Introduzione ai Pitagorici*<sup>93</sup>, en el cual se analiza la figura del Pitágoras político y el periplo histórico del pitagorismo; también se estudia al Pitágoras taumaturgo, así como la estructuración organizativa de la hermandad pitagórica, y, la filosofía pitagórica, así como la sabiduría del maestro fundador. Por último, se nos hablará sobre los últimos pitagóricos y del denominado: “Neopitagorismo”.

Merecer la pena mencionar a dos académicos que a partir del final de la Segunda Guerra Mundial comenzaron a vislumbrar el nacimiento de la filosofía helena, y en especial, en papel de los denominados: “presocráticos” en esa aventura del conocimiento, desde una perspectiva algo distinta de la que nos presentaba el Estagirita. Nos referimos a Olof Gigon<sup>94</sup> y a Werner Jaeger<sup>95</sup>. Ya hemos señalado como para Gigon la cuestión del alma que plantea Pitágoras elevará el pensamiento heleno, y, por extensión, el occidental, a una nueva cota, desde la cual el desarrollo de la filosofía y el de la ciencia se convertirán en tradiciones fundamentales en el devenir de Occidente. Para Gigon, la doctrina de alma es central en la doctrina filosófica pitagórica. También considera el filólogo suizo que Pitágoras fue una figura de gran relevancia política y moral en la Magna Grecia. Tanto Jaeger como Gigon consideran que uno de los elementos que deben ser tenidos en cuenta a hora de estudiar a Pitágoras es su relevante influjo religioso.

Desde 1962 a 1981, auspiciada y encargada por los síndicos de la Universidad de Cambridge, se publicará en seis volúmenes la obra de William Keith Chambers Guthrie: *History of Greek Philosophy*. Y en lo que a su estudio sobre Pitágoras y el Pitagorismo

---

<sup>93</sup> Cendrone, B. (1996) *Introduzione ai Pitagorici*. Laerta. Roma-Bari, 1996.

<sup>94</sup> Gigon, O. (1945) *Der Ursprung der griechischen Philosophie, von Hesiod bis Parmenides*. Schwabe & Co. Basilea, 1945. Edición española: *Los orígenes de la filosofía griega*. Traducción de Manuel Carrión Gútiérrez. Gredos. Madrid, 1980.

<sup>95</sup> Jaeger, W. (1947) *The Theology of the Early Greek Philosophers, The Gifford Lectures 1936, 1947*. Edición española: *La teología de los primeros filósofos griegos*. Traducción de José Gaos. FCE. Madrid, 2011.

se refiere, hay quien piensa que éste adolece, por arbitrario, al no considerar todas las fuentes doxográficas, al no mencionar la tradición de los discursos atribuidos a Pitágoras que nos llega de Jámblico, Diodoro sículo o Pompeyo Trogo, o, tan siquiera, hacer alusión a los trabajos sobre este tema de Rostagni o de Delatte. Dice Vogel: *“There are certain aspects of investigation with which the author has not concerned himself, certain insights which he has failed to attain, and a part of the literature whose importance he has not recognized ( I am only referring to the chapter on Pythagoras and the Pythagoreans). (...) he never proceeds to examine the speeches of Pythagoras mentioned in Diodorus, Pompeius Trogus and Iamblichus. All this is simply left aside. Neither is reference made to Dellate’s important investigations into this matter, or to Rostagni’s highly stimulating treatment of the speeches. In doing so the author in his turn has not escaped from the charge of certain arbitrariness.”*<sup>96</sup>. Nosotros ya señalamos que para Guthrie Pitágoras era, antes que un filósofo, un cabecilla religioso y político. Esta aseveración de Guthrie, consecuentemente, lleva a Vogel a preguntarse: *“Has Guthrie recognized and understood the unity of Pythagorean thought -or, as we many safely put it, of Pythagoras’s thought and teaching?”*<sup>97</sup>. De hecho, podríamos cuestionarnos lo mismo con cada exégesis sobre Pitágoras de talante excluyente, sin importar en absoluto si en ellas se pone el acento en la realidad del Pitágoras jefe religioso y político, o, en la del filósofo matemático. Así, se puede concluir que las hipótesis excluyentes sobre Pitágoras quebrantan en su arbitrariedad el sentido unitario del pensamiento pitagórico fundacional, y, por necesidad, ofrecen una imagen sesgada del filósofo samio.

En lengua castellana, vamos a destacar dos trabajos; uno perteneciente a la segunda década del siglo XX, y, otro que inauguró la segunda década del siglo XXI. Nos

---

<sup>96</sup> Vogel. C. J. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. 1. Introduction. 3. Interpretations and Source-booocs. pp. 17-18. Royal Van Gorcum. Utrecht, 1966.

<sup>97</sup> *Ibid.* p.16.

referimos, respectivamente, a las obras de Antonio Mellero Bellido, y, David Hernández de la Fuente. El trabajo del helenista español Melero Bellido, al que vamos a dedicarle cierta consideración, es, sin duda alguna, uno de los estudios más originales y singulares de entre todos los que nosotros hemos conocido, además de proponer una nueva vía de estudio para el estudio del pitagorismo, no obstante, poco seguida en los estudios pitagóricos contemporáneos. Para empezar el título de esta obrita, (el diminutivo lo ponemos por lo breve de la misma, no por la calidad que presenta de por sí, pues, esta última nos parece superlativa) ya nos dice mucho: *“Atenas y el pitagorismo. (Investigación en las fuentes de la comedia)”*. Publicado en 1972 por la Universidad de Salamanca, en este estudio se parte de un dato relevante, a saber, desde las escasas fuentes, contemporáneas o posteriores, de los siglos VI y V a. C. sobre Pitágoras (Jenófanes, Heráclito, Ión de Quíos, Heródoto), a las fuentes del siglo IV, de hecho, bastante más abundantes (Platón, Isócrates, Aristóteles, Timeo de Tauromenio, Dicearco, Heráclides Póntico, Dicearco, etc.), hay casi dos centurias en las que el Pitagorismo parece desvanecerse casi por completo de las fuentes escriturales. Melero señala que para llenar este vacío literario sobre el pitagorismo se pueden distinguir dos tipos de posición entre los estudiosos del tema. Una primera posición de estudio pasa por analizar si las doctrinas pitagóricas pueden hallar reflejo en otros filósofos, ora si éstos aceptaban las postulados pitagóricos, ora si los rechazaban; la otra posición pasa por buscar lo pitagórico allende de lo filosófico, esto es, en fuentes literarias, en especial las de temática órfica.

Sobre la primera de las posiciones de estudio indica Melero el siguiente problema: *“Todos estos autores, sin embargo, presuponen una doctrina pitagórica, obtenida de una forma a priori, que sirve de término de comparación para otros sistemas filosóficos. Pero es el caso que dicha sistematización del pitagorismo antiguo, es una*

*mera ilusión. Basta una simple ojeada a la bibliografía más elemental sobre el pitagorismo para ver cuán diferentes pueden ser las formas de representárnoslo.”*<sup>98</sup>.

Esencialmente, esta posición propone fechar ciertas doctrinas de talante filosófico, o, científico, como tempranas, siendo que así puedan ser atribuidas, o relacionadas, a Pitágoras, aunque éstas estén esbozadas, digamos, de manera germinal, hallarán, precisamente, continuidad en los filósofos posteriores (este continuidad puede darse por concordancia, o bien, de manera crítica). En lo que a la dificultad de estudio que hallan aquellos que se adscriben a la segunda de las posiciones, aquella que pasa por analizar los textos de inspiración órfica, Melero señala: *“En general podemos decir que todos ellos tropiezan con un obstáculo casi insalvable, dado el carácter de dichas fuentes literarias; el de la confusión de las concepciones órfica y pitagórica por lo que a la doctrina de la transmigración y reencarnación de las almas se refiere. El problema es importante, ya que de la imagen que se forme el investigador del orfismo y el pitagorismo dependen los resultados. Una minimización de la tradición órfica aumenta inconmensurablemente la significación del pitagorismo; por el contrario, una actitud hipercrítica hacia el pitagorismo puebla a Grecia de ὀρφεοτελεσταί.”*<sup>99</sup>.

Melero centra sus estudios, para llenar el hiato de dos siglos de silencio pitagórico, en la Comedia antigua y media; de tal forma que a través de ciertos indicios diseminados por distintas comedias, el filólogo español consigue hacer: *“(...) cierta reconstrucción de las actividades de la hermandad pitagórica primitiva.”*<sup>100</sup>. El estudio de Melero comienza perfilando el arquetipo teatral que representa el personaje, la máscara, del filósofo en la Comedia ática. Sin duda, alguno de los perfiles de conducta que representan el personaje/máscara del filósofo en la Comedia ática, son el robo, la

---

<sup>98</sup> Melero Bellido, A. (1972) *Atenas y el Pitagorismo (investigación en las fuentes de la comedia)* I. *Examen histórico-metodológico de la cuestión.* p. 10. Universidad de Salamanca. Salamanca, 1972.

<sup>99</sup> *Ibid.* pp. 11-12.

<sup>100</sup> *Ibid.* p. 16.



mendicidad y lo paupérrimo, y estos rasgos de conducta, para el filólogo español, no son meros recursos del Cómico, que también, sino que, además, parecen estar inspirados en lo real; Melero muestra que se puede rastrear el origen de estos modelos de conducta asociados al pitagorismo. Así, aparte de lo anterior, podemos señalar las trazas generales que enumera Melero<sup>101</sup> (siguiendo a Weiher) sobre el arquetipo cómico del filósofo, son éstas:

1. Preocupación no práctica por τὰ μετέωρα o fenómenos de la naturaleza.
2. Uso poco escrupuloso del arte de la retórica.
3. Prácticas ascéticas.
4. Tendencia al misticismo.
5. Propensión a la adulación para sobrevivir.

De éstos, señala Melero Bellido: *“Si estos rasgos son comprobables, queda abierto, sin embargo, el interrogante de hasta qué punto responden a los rasgos reales de personalidades o escuelas filosóficas determinadas o en qué medida forman parte de la tipología tradicional de la Comedia Antigua.”*<sup>102</sup>. Y son, precisamente, estas dos cuestiones en las que se centra el estudio de Melero, pues a ellas se responderán formuladas a los casos de Sócrates y la escuela pitagórica.

Una vez perfilado y definido el tipo cómico correspondiente al filósofo (ἀλαζών-doctus) en la Comedia<sup>103</sup>, el helenista español se centra en considerar el influjo de la llegada de la ἐταιρία pitagórica a la ciudad de Atenas, señalando lo poco que sabemos

---

<sup>101</sup> *Ibíd.* II. *El tipo del filósofo en la comedia ática.* p. 20, y, nota 12.

<sup>102</sup> *Ibíd.* p. 20.

<sup>103</sup> Sin embargo, Melero nos matiza que en la Comedia política los arquetipos van en contra de la esencia misma de su forma cómica, pues, al basarse en cierto tipo de verosimilitud prima más el parecido caricaturesco de lo real que la asunción de un tipo modal de personaje válido por sí mismo. *“Pero es sabido que la caricatura, para ser efectiva, debe basarse en una cierta verosimilitud, en un cierto parecido, de forma que la admisión de tipos estereotipados va contra la propia esencia de la Comedia política. (...) Este sabio loco que Ateneo atestigua para las más antiguas representaciones dorias y que en Aristófanes se llama Sócrates, Eurípides o Metón, reaparece más tarde como il dottore [en la “commedia dell’ arte”] y pertenece en todo los tiempo al inventario de tipos cómicos.”* *Ibíd.* p. 17.

de este “desembarco” de lo pitagórico en la ciudad que protege Atenea. “*No deja de ser sorprendente que hasta la fecha estemos tan mal informados de la llegada del pitagorismo a Atenas y del impacto que esta doctrina, cuyo carácter aristocrático en los primeros tiempos es indudable, pudo producir en dicha ciudad.*”<sup>104</sup>. Esta emigración pitagórica se dio en las primeras décadas del siglo V a. C. Es menester especificar que Melero a través de su estudio señala que eran tres las inclinaciones del pitagorismo arcaico: “*1) contemplación del mundo a través de la Geometría, Música y Aritmética, como medios de purificación, 2) cultivo de la memoria como consecuencia de una concepción psicológica con base en la doctrina de la reencarnación, 3) estudios retóricos como medio de autoperfección y de acción política. (...) Nosotros, (...), si hubiera que buscar una etiqueta moderna para calificar el pitagorismo, lo definiríamos más bien como un grupo de presión político-religioso de carácter conservador.*”<sup>105</sup>.

Varios son los testimonios sobre lo pitagórico, no provenientes específicamente de la Comedia, en el contexto cultural ateniense que son señalados por Melero, en los que las trazas idiosincráticas del pitagorismo antiguo pueden ser rastreadas. Así, estas peculiaridades de la escuela-secta, antes enumeradas, hallan reverberación en el *Prometeo encadenado*, vv. 456 ss., de Ésquilo<sup>106</sup>, trágico al que Cicerón, por cierto, vinculaba con el pitagorismo<sup>107</sup>. Otra “resonancia pitagórica” en Atenas puede hallarse en la tradición musical que representa Damón de Atenas; señala Melero: “*(...) Damón es el último eslabón de una cadena que empieza con Pitoclydes de Ceos, continúa con*

<sup>104</sup> *Ibid.* III. *Atenas y el pitagorismo*. p. 21.

<sup>105</sup> *Ibid.* p. 35.

<sup>106</sup> “(...) ἀλλ' ἄτερ γνώμης τὸ πᾶν  
ἔπρασσον, ἔστε δὴ σφιν ἀντολὰς ἐγὼ  
ἄστρον ἔδειξα τὰς τε δυσκρίτους δύσεις.  
καὶ μὴν ἀριθμὸν, ἔξοχον σοφισμάτων,  
ἐξηῦρον αὐτοῖς, γραμμᾶτων τε συνθέσεις,  
μνήμην ἀπάντων, μουσομήτορ' ἐργάνην.”

<sup>107</sup> Dice Cicerón: “*Veniat Aeschylus nom poeta solum sed etiam pythagoreus: sic enim accepimus.*” *Tusc.* II, 10, 23.

*Agoteclis, que fue maestro de Píndaro y culmina en Lamprocles, maestro de Damón y autor del famoso himno a Atenas, citado por el δίκαιος λόγος en la Nubes (v.967) como ejemplo de composición productora de sonidos morales.*"<sup>108</sup>. Platón, Aristóteles, Filodemo y Plutarco nos dan referencias indirectas del músico y filósofo pitagórico. Sabemos que nació en el demo ateniense de Oa alrededor del 500 a. C. y que fue condenado, en el 456, al ostracismo<sup>109</sup> y al exilio durante 10 años, acusado de haber aconsejado a Pericles indebidamente en cuestiones administrativas sobre el erario ateniense, pues, Damón, como consejero en manifestaciones musicales, parece ser que hizo que Pericles gastará grandes sumas de dinero en actos musicales; se le acusó, según Plutarco<sup>110</sup>, de μεγαλοπράγμων, y, φιλοτύραννος. Se le adjudica un célebre discurso en el Areópago sobre la importancia de la música como materia y forma educativa para la juventud, cuando en este foro legal ateniense se debatía sobre la posible supresión de la educación musical para la juventud aristócrata ateniense. Damón defendía que la música estaba relacionada con el cuerpo y con el alma, así como con los distintos estados de ánimo, y que, por tanto, la educación musical era de un valor esencial en el aprendizaje y óptima formación de los jóvenes. Por ende, podríamos afirmar que Damón era el impulsador de la musicoterapia y de la "musicogogia" en la Atenas de Pericles, al que se le vincula como maestro de música del político ateniense, así como de Sócrates. Según Melero, es posible que Damón fuera el introductor en Atenas de unos misterios pitagóricos relacionados con un culto dedicado específicamente a las Musas. El filólogo

---

<sup>108</sup> Melero Bellido, A. (1972) *Atenas y el Pitagorismo (investigación en las fuentes de la comedia)* III. *Atenas y el pitagorismo*. p. 40. Universidad de Salamanca. Salamanca, 1972.

<sup>109</sup> Ha habido estudiosos que han visto en el ostracismo de Damón la influencia de ciertas tendencias antipitagóricas que provenían del occidente heleno, esto es, de la Magna Grecia. Señala al respecto Melero: "Morrison sostiene incluso que el ostracismo de Damón (c. 456) fue una consecuencia de la repercusión en Atenas de los movimientos antipitagóricos del Oeste. (...) Fue considerado responsable de los enormes gastos públicos hechos con excesiva liberalidad por Pericles del cual era consejero especialmente para las manifestaciones musicales." *Ibid.* p. 40. Cfr. Morrison, J. S. (1958) "The Origins of Plato's Philosopher Statesman" *Classic Quarters* 8, 1958, pp. 198-218.

<sup>110</sup> Cfr. Plutarco, *Pericles*, 4.

español señala que hallamos testimonio de este culto en Atenas a las Musas (culto de significación política y origen pitagórico<sup>111</sup>) en las *Ranas*, vv. 354-356, de Aristófanes:

“Εὐφημεῖν χρὴ κάξιστασθαι τοῖς ἡμετέροισι χοροῖσιν  
ὄστις ἄπειρος τοιῶνδε λόγων ἢ γνώμην μὴ καθαρεύει  
ἢ γενναίων ὄργια Μουσῶν μήτ’ εἶδεν μήτ’ ἐχόρευσεν”

Ya Jámblico<sup>112</sup> nos informa de la instauración de Pitágoras, a su llegada a Crotona, de un templo dedicado a las Musas y, por ende, de un culto dedicado a las mismas, por el cual éstas eran consideradas como símbolo de la armonía y lo concorde, no sólo en las manifestaciones musicales propia al canto, la instrumentación melódico-rítmica o a la danza, sino también en lo social y su buen orden.

Platón en los libros II y III de su *República*, a tenor de la educación asignada a los Guardianes, se refiere, y posiblemente esté influenciado por los mismos, a los postulados educacionales musicales de Damón. Por las palabras de Platón, Damón de Atenas aparece ante nuestros ojos como un teórico del valor moral y, digamos, espiritual de la música para los seres humanos, y, por ende, en lo político. Sobre la relación de la música y la polis, Platón se posiciona al lado de los postulados de Damón, en especial, ante la posibilidad (harto negativa) de que aparezcan nuevos géneros musicales; así dice Platón en voz de Sócrates comentando unos versos homéricos de la *Odisea*, vv. 351-352: “*“el canto que los hombres más consideran, es el más reciente que, celebrado por los aedos, surca el aire.” No sea que alguien crea que el poeta no se refiere a canciones nuevas, sino a un modo nuevo de cantar, y elogien eso: no hay que elogiarlo, ni siquiera concebirlo. Pues hay que ponerse a salvo de un cambio en un nuevo género musical, y pensar que así se pone todo en peligro. Porque los modos*

---

<sup>111</sup> “También L’Évéque : *Clisthène l’Athénien*, p. 98 hace notar que las Musas de Delfos portaban los nombres de las tres notas fijas de la escala musical.” Melero Bellido, A. (1972) *Atenas y el Pitagorismo (investigación en las fuentes de la comedia)* III. *Atenas y el pitagorismo*. p. 40. Nota 59. Universidad de Salamanca. Salamanca, 1972.

<sup>112</sup> Cfr. Jámblico, *Vida de Pitágoras*, IX, 50.

*musicales nos son cambiados nunca sin remover las más importantes leyes que rigen el Estado, tal y como dice Damón, y yo estoy convencido.*”<sup>113</sup>. Además, en *República*, 400 a-c leemos: “(...) *En efecto, por lo que he visto, afirmarí que hay tres clases de pasos a partir de los cuales se forman combinaciones, así como hay cuatro clases de notas de donde se generan todas las armonías. Pero no podría afirmar qué modo de vida representa cada clase. -En este caso -dije-, consultemos a Damón, sobre qué pasos corresponden a la bajeza, a la desmesura, a la demencia y otros males, y cuáles ritmos hay que reservar para los estados contrarios a éstos. Creo haber oído hablar -no muy claramente- acerca de un compuesto que él llamaba “enoplio”, así como de uno dáctilo y de otro heroico que organizaba no sé cómo, igualando los tiempos no acentuados con los acentuados, y que desembocan tanto en una sílaba breve como una larga. También hablaba, me parece, del yambo, y llamaba a otro “troqueo”, asignando a ambos sílabas largas y breves. Y a alguno de éstos, creo, censuraba o elogiaba en cuanto a los movimientos impresos al pie mismo, no menos que a los ritmos en sí mismos, o bien a alguna combinación de ambos, no puedo decirlo bien. Pero como dije, para eso debemos remitirnos a Damón; pues discernirlo nos requeriría un tratamiento extenso.*”<sup>114</sup>. Damón representaría la resonancia pitagórica de lo musical como fundamento del estado en la Atenas de Pericles.

Ahora bien, si antes señalamos, siguiendo a Melero, que el pitagorismo llegó a Atenas en las primeras décadas del siglo V a. C., debemos añadir, acorde con las tesis del filólogo español (que en esto sigue a Edwin LeRoy Minar), que no solo hubo una oleada de “emigrantes” pitagóricos en Atenas, se dieron, al menos, dos, la referida anteriormente, y, otra en el año 454 a. C.<sup>115</sup>, justo dos años después del ostracismo que

---

<sup>113</sup> Platón, *República*, 424c. Traducción de Conrado Eggers Lan. Gredos, Madrid, 1992.

<sup>114</sup> *Ibid.* 400 a-c.

<sup>115</sup> Esta datación, como ya se ha señalado, corresponde a Minar. Cfr, Minar, E. L. (1942) *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*. p. 77. Waverley Press. Baltimore, 1942.

sufrió Damón. Esta fecha parece poner fin, un fin violento, a la hegemonía de la liga pitagórica en las ciudades de la Magna Grecia (a excepción de Regio, presumiblemente); señala Melero: “*Los cenáculos pitagóricos fueron quemados, los líderes de cada ciudad muertos y toda la región liberada de la hegemonía que en ella ejercían los políticos pitagóricos.*”<sup>116</sup>. Sobre las conjuras sufridas por los pitagóricos nos da algunas informaciones Jámblico<sup>117</sup> (sobre éstas volveremos a su momento). En una de ellas se nos dice que el encono contra los pitagóricos fue tal que incluso se llegaron a ofrecer tres talentos por los pitagóricos muertos<sup>118</sup>. El desastre alcanzó tal magnitud que pocos pitagóricos relevantes sobrevivieron, caso de Lisis, que emigró a Acaya, o Filolao, que se instaló en Tebas, como se atestigua de manera indirecta en el diálogo platónico *Fedón*, 61d. Filolao fundó una escuela pitagórica en Tebas; Cicerón, en *De Orat.* III, 139, señala que Filolao fue el maestro de Arquitas de Tarento. Melero menciona que en un fragmento de la comedia de Platón el Cómico (frg. 75 Kock) *Melenao*, preservado por Cenobio, VI, 17, hallamos ciertas trazas de la labor filosófica de Filolao en Tebas; dice el filólogo español: “*La interpretación de Cenobio nos hace pensar que el fragmento recoge una tradición referente a la condena del suicidio en Tebas y que dicha condena se originó probablemente en el momento de la llegada de los pitagóricos.*”<sup>119</sup>. Este es el fragmento que recoge Melero de Cenobio: “τί οὐκ ἀπήγξω, ἵνα θήβησιν ἥρωσ γένη; ταύτης (παροιμίας) Πλάτων ἐν Μενέλεω μέμνηται· φασὶ δὲ ὅτι ἐν θήβασι οἱ ἑαυτοῦς ἀναιροῦντες οὐδεμίας τιμῆς μετεῖχου...”τὸ οὐ ἵνα ἥρωσ γένη (sic) κατ’εὐφημισμὸν εἴρηται.”<sup>120</sup>.

<sup>116</sup> Melero Bellido, A. (1972) *Atenas y el Pitagorismo (investigación en las fuentes de la comedia)* III. *Atenas y el pitagorismo*. p. 40. Universidad de Salamanca. Salamanca, 1972.

<sup>117</sup> Cfr. *Vida de Pitágoras*, 249-264.

<sup>118</sup> *Ibid.* 261.

<sup>119</sup> Melero Bellido, A. (1972) *Atenas y el Pitagorismo (investigación en las fuentes de la comedia)* III. *Atenas y el pitagorismo*. p. 41. Universidad de Salamanca. Salamanca, 1972.

<sup>120</sup> *Ibid.* p. 45.

Otro de los trazos pitagóricos que podemos hallar en la Atenas de la penúltima década del siglo V a. C., reflejados en la Comedia Antigua, es el interés geométrico-astronómico. Y es, precisamente, en un personaje del que en esta tesis hemos hablado en extenso<sup>121</sup>, y que fue utilizado como personaje cómico por Aristófanes, en su comedia *Aves*, a saber: Metón, sobre el cual se perfilan ciertos rasgos propios a las “resonancias pitagóricas” que tratamos. Metón (según la definición de un escoliasta): ἄριστος ἀσπρόνομος καὶ γεωμέτρης; Metón, aquel “cronomensurador” que aportó el calendario lunisolar, que medía un ciclo de 19 años solares con 235 lunaciones. Esta reforma del calendario, como ya se señaló en su momento, halla queja, también en una comedia de Aristófanes: *Nubes*, vv. 615 ss., por parte de la mismísima Luna, la cual, en una clara alusión a la reforma calendárica de Metón, se lamenta de la misma. Señala, sobre la presencia de Metón en las *Aves* de Aristófanes, Melero: *“Metón se encontraba en el momento de la representación de las Aves (414) en la cumbre de su fama como astrónomo. Puede parecer extraño que Aristófanes lo haya elegido a él como ingeniero proyectista de una nueva ciudad. (...) en el citado pasaje de Aves la Astronomía no aparece como un elemento extraño, ya que la nueva ciudad es construida en el aire y en el aire es donde se toman las medidas para su construcción. Y precisamente Metón era un medidor de los periódicos retornos de la luna y el sol por lo entraba dentro de su competencia el encargo. Las dificultades son de dos tipos: 1. ¿Qué instrumentos lleva Metón consigo? 2. ¿Qué operaciones realiza?”*<sup>122</sup>. Dicho lo cual, cabe preguntarse: ¿era Metón un pitagórico?

Otro son los ejemplos que mostrará Melero Bellido para fundamentar sus tesis; mas como ejemplo de su trabajo, basten aquí los comentados. Desde los tiempos de Ésquilo

---

<sup>121</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. III.III. Calendarios y astronomía, o, “astronomía calendárica”. pp. 508-516; III.IV. Cosmologías y astronomía planetaria. pp. 516-526.

<sup>122</sup> Melero Bellido, A. (1972) *Atenas y el Pitagorismo (investigación en las fuentes de la comedia)* III. *Atenas y el pitagorismo*. p. 44. Universidad de Salamanca. Salamanca, 1972.

es rastreable la presencia e influencia de la tradición pitagórica en Atenas. Esta presencia, según el filólogo español, no se ciñe con exclusividad a ciertas personalidades filopitagóricas, o, pitagóricas de pleno, no, el análisis de ciertas comedias “(...) sugieren la existencia de grupos pitagóricos en esta ciudad; grupos democráticos por su ideología y que llamaron la atención de los cómicos por sus creencias sobre el alma y la observancia de determinadas prescripciones dietéticas o su rigor en punto a purificación.”<sup>123</sup>. Para Melero, el filósofo pitagórico es rastreable en la Comedia ática antigua, siendo que con la segunda oleada de pitagóricos que llegará a Atenas, tras el desastre en Occidente, recordemos, aproximadamente corría el año 456 a. C., el personaje del filósofo en la Comedia ganó más sofisticación, en aspectos como el misticismo, o el extatismo, y, con las *Nubes* de Aristófanes el personaje del filósofo `pitagórico se fundirá con otros perfiles provenientes de la caricatura del sofista y del filósofo de inspiración jónica. Un gran y original trabajo nos parece la obra de Melero Bellido en el ámbito de los estudios clásicos orientados a la cuestión pitagórica<sup>124</sup>.

Ya en el siglo XXI, en el año 2011, aparecerá publicada la obra de David Hernández de la Fuente. “*Vidas de Pitágoras, según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro Sículo y Focio de Constantinopla*”<sup>125</sup>. Una obra dividida en dos claras partes; una en la que se estudia a Pitágoras desde su perfil legendario, místico y político, y, otra, en la que se presenta una recopilación de las traducciones, con anotaciones, de las biografías dedicadas a Pitágoras (Jámblico, Porfirio, Diógenes Laercio, Diodoro Sículo, Porfirio, Focio de Constantinopla y el epítome sobre Pitágoras de la enciclopedia bizantina *Suda*), así como la traducción de los *Versos de Oro*, presumiblemente, una

---

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> Nos complace observar que en la bibliografía general que presenta el filósofo ucraniano Leonid Zhmud en su reseñable obra, de la que en breve trataremos, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, se cita el estudio de Melero Bellido. Cfr. Zhmud, L. (2012) *Pythagoras and the Early Pythagoreans. Bibliography*. p. 466. Versión inglesa de Kevin Windle and Rosh Ireland. Oxford University Press. Nueva York, 2012.

<sup>125</sup> Atalanta. Girona, 2011.



colección tardía de antiguos dichos pitagóricos. No cabe duda de que para la bibliografía filosófica dedicada al estudio de la filosofía antigua en español, la obra de Hernández de la Fuente tiene un considerable valor, en tanto presenta el *corpus* doctrinal y biográfico sobre Pitágoras recopilado y traducido a nuestro idioma<sup>126</sup>.

En la primera parte de su libro intitulada: *Mediador con lo divino. Un estudio sobre Pitágoras* (que se subdivide, a su vez, en tres partes: I. *El mito del hombre divino: en torno al “chamanismo” griego*; II. *El mito de Pitágoras: vidas y enseñanzas del hombre divino*; III. *El mito del pitagorismo: la caverna, el adivino y la comunidad.*), el filólogo español se adscribe a ver en Pitágoras una figura esencial del chamanismo

---

<sup>126</sup> Si bien es de agradecer una obra recopilatoria, en lengua castellana, que recoja las biografías de Pitágoras, hay quien le ha puesto una pequeña pega, no a la obra, sino a lo que el autor dice de ella. Señala Bernabé: “*El autor y traductor comenta (p. 17) la escasez de bibliografía en lengua española sobre las biografías de Pitágoras, lo que es un poco injusto por su parte, ya que contamos con una traducción de la vida del filósofo escrita por Porfirio, dos de la de Jámblico y dos de la de Diógenes Laercio, así como con buenos estudios sobre Pitágoras y los pitagóricos en libros dedicados a los filósofos presocráticos en general.*” Las traducciones que señala Alberto Bernabé son: “*Manuel Periago Llorente tradujo la de Porfirio, junto a las Argonáuticas órficas (Madrid, Gredos, 1987) y la de Jámblico, junto con el Protréptico del mismo autor (Madrid, Gredos, 2003). La traducción de Enrique Ramos Jurado de la Vida pitagórica de Jámblico (Madrid, Etnos) vio la luz en 1991. La de Diógenes Laercio, que se encuentra en su Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres, ha sido traducida por Carlos García Gual (Madrid, Alianza, 2010) y por Luis Andrés Bredlow (Zamora, Lucina, 2010)*”. Por otra parte, el filólogo español señala los siguientes puntos negativos en la obra de Hernández de la Fuente: “*El libro de Hernández de la Fuente se completa con una bibliografía bastante extensa, aunque muchos de los trabajos citados en ella no parecen haber dejado mucha huella en la redacción del texto. La bibliografía se cita en éste de modo desigual, como si se hubiera tomado un poco de aquí y de allá, de forma un tanto apresurada. Por otra parte, a veces se citan autores importantes, pero a menudo no sus trabajos más característicos [Nosotros echamos de menos el libro de Melero Bellido en la bibliografía que presenta Hernández de la Fuente en su obra]. Todo ello tampoco es, en verdad, excesivamente grave, dado que el libro no pretende ser (y desde luego no es) una aportación novedosa a la historia de la filosofía, de la religión o del pensamiento, sino que mantiene siempre un tono ensayístico y divulgador. El libro no tiene índices y el lector los echa en falta para poder consultar cuestiones concretas. Al menos se habrían agradecido uno de pasajes citados y otro temático.*” Bernabé, A. “Un libro sobre Pitágoras”. RDL. *Revista de libros* (Segunda Época) nº 183. Noviembre/diciembre, 2012. Por otra parte, debemos señalar que hemos encontrado algún craso error en la obra de Hernández de la Fuente; como muestra, prestemos atención a la siguiente afirmación del filólogo español: “*Entre estas fuentes hemos mencionado a los autores más conocidos, como Aristóteles o Nicómaco, pero no hay que olvidar a los aristotélicos Espeusipo, Jenócrates y Aristóxeno, (...)*”. Desde luego, considerar al sobrino de Platón y al compañero del filósofo en sus viajes sicilianos como aristotélicos no es nada atinado. Entendemos que un lapsus lo puede tener cualquiera, ahora bien, damos por hecho que tanto el autor como el editor de la obra en cuestión habrán revisado el texto, por tanto, el error es aún más inaceptable. Cfr. Hernández de la Fuente (2011) *Vidas de Pitágoras, según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro de Sicilia, Focio de Constantinopla*. III. *El mito del pitagorismo: la caverna, el adivino y la comunidad*. III. 3. *Algunos biógrafos pitagóricos: acerca de la interpretación neoplatónica*. p. 182. Atalanta. Girona, 2011.

heleno (tesis un tanto anticuada y superada<sup>127</sup>, que como ya se especificó en su momento<sup>128</sup>, no aceptamos en absoluto); en el que la tradición sapiencial, lo político, lo religioso-mistérico y el interés científico se aúnan en una sola y carismática persona: Pitágoras de Samos, un mediador entre los dioses y el hombre, un hombre divino, θεῖος ἀνὴρ. Dice Hernández de la Fuente, sobre su interpretación de la figura de Pitágoras: “(...) la lectura que aquí se propone pretende centrarse en una faceta del “divino Pitágoras” que, (...), supone el núcleo de su realidad histórica y se presenta en dos vertientes. La primera se refiere a su labor de mediación con el mundo de lo divino, que ha sido interpretada en clave religiosa en la historia de la cultura griega y que hace del Pitágoras legendario un salvador de la raza humana enviado por los dioses: aquí Pitágoras es el intermediario entre la divinidad y toda la humanidad, (...). La segunda vertiente se refiere a la prerrogativa de este mediador para unir a la comunidad religiosa y para intentar construir en la tierra un tipo de sociedad que refleje los modelos divinos; esa antigua política pitagórica de la Magna Grecia dejaría más adelante huellas indelebles en el pensamiento de Platón. Pitágoras se inserta directamente en la tradición de los legisladores míticos de la Antigüedad, marcados por la inspiración o directamente por la revelación de un dios.”<sup>129</sup>.

Puesto que la obra de Hernández de la Fuente es la primera que comentamos, con cierta extensión, en nuestro recorrido por la tradición de estudios clásicos dedicados a la cuestión pitagórica, publicada en el siglo XXI, vamos a continuar nuestro análisis considerando otros ejemplos que han visto la luz, también, en el corriente siglo.

---

<sup>127</sup> Compartimos todo lo que Alberto Bernabé nos dice sobre la tesis “chamánica” vertida sobre Pitágoras, que David Hernández de la Fuente defiende: “Uno de los términos que emplea con más profusión el traductor, en especial en la comparación que hace de Pitágoras con Orfeo, es el de «chamán», siguiendo una moda al uso entre los años treinta y cincuenta del siglo pasado. Este tipo de aproximaciones se encuentra hoy en día muy desacreditado, ya que tiende a señalarse, con razón, que sólo hay chamanes en sociedades chamánicas y que la griega, desde luego, no lo es.” *Ibid.*

<sup>128</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. II.IV.II. Orfeo y los misterios órficos. pp. 152-199.

<sup>129</sup> Hernández de la Fuente, D. (2011) *Vidas de Pitágoras, según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro Sículo y Focio de Constantinopla. Prefacio: Pitágoras y sus vidas en la encrucijada*. p.15. Atalanta. Girona, 2011.

Estudios serios y rigurosos que deben ser considerados para ultimar nuestro periplo sobre los estudios pitagóricos contemporáneos. Vamos a centrarnos en cuatro: el primero de ellos publicado en 2001: *Pythagoras and the Pythagoreans*, de Charles H. Khan; dos publicados en 2011 y 2012, respectivamente, que son: la obra en portugués *O pitagorismo como categoria historiográfica*, de Gabriele Cornelli<sup>130</sup>, y *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, del filósofo ucraniano Leonid Zhmud; y el más reciente, publicado en 2014, *A History of Pythagoreanism*, obra que contiene veintiún artículos de distintos eruditos y que está editado por Carl. A. Huffman. Digamos algo de ellos.

Charles H. Khan nos ofrece una visión de conjunto del pitagorismo, y su desarrollo desde el siglo VI a. C. hasta el tiempo de los filósofos denominados “Neopitagóricos”, que, principalmente, son éstos: Publio Nigido Fígulo, Apolonio de Tiana, Moderato de Cadíz, Nicómaco de Gerasa, Numenio de Apamena y Filostrato. Este Neopitagorismo se dio temporalmente entre el siglo I y el III d. C., y es de ascendencia grecolatina. En la obra de Charles H. Khan está presente, de manera directa o indirecta, cierto interrogante, a saber, cuál es la verdadera ligazón entre el pitagorismo y el platonismo (factor de altísimo interés en nuestra tesis, y, en general, cuestión de relevante actualidad en todo estudio de rigor sobre el pitagorismo); valorando con mucho, por un lado, que Aristóteles diga a las claras que Platón, a pesar de sus originalidades, siguió a los pitagóricos (esto es, continuó la tradición pitagórica), y, por otro lado, que muchos autores contemporáneos consideran que es el pitagorismo el verdadero artífice de la filosofía platónica. Apunta, a este respecto, Khan: “*Aristotles claims that Plato’s own*

---

<sup>130</sup> Sobre esta obra, poco antes de ser publicada, señalaba Bernabé: “(...) libro interesante, de Gabriele Cornelli, en el que se pasa revista a las interpretaciones muy diversas que se han propuesto sobre el pitagorismo y se intenta centrar la naturaleza precisa de este movimiento. El propio Cornelli organizó en Brasilia en agosto de 2011 un coloquio al que acudieron importantes especialistas de todo el mundo para debatir el inagotable filón de aspectos relacionados con esta extraordinaria figura y sus seguidores. El libro verá la luz en pocos meses y en él tienen cabida desde las relaciones de pitagóricos con órficos y los aspectos rituales y religiosos de la escuela, hasta cuestiones matemáticas como la teoría de Filolao sobre el número o la duplicación del cubo de Arquitas, e incluso interpretaciones feministas sobre la aportación de las mujeres pitagóricas a la historia de las ideas.” Bernabé, A. “Un libro sobre Pitágoras”. RDL. *Revista de libros* (Segunda Época) nº 183. Noviembre/diciembre, 2012.

*philosophy was profoundly influenced by Pythagorean teaching, and later authors regard Pythagoras as the creator of the Platonic traditions in philosophy.*”<sup>131</sup>. El estudio de Khan comienza abordando la cuestión pitagórica. Y señala que uno de los hechos más significativos, a pesar del grave problema de las fuentes pitagóricas y de la sangrienta historia de la escuela en su época arcaica, de la tradición filosófica fundada por el samio es que ésta parece no desaparecer, sino que sigue mostrando cierta “vitalidad” a lo largo de los siglos; Khan se refiere a esta característica como: “(...) *the enduring vitality of the Pythagorean tradition.*”<sup>132</sup>.

Khan ve en la tradición pitagórica dos cuestiones claves para poder dilucidar la esencia del pitagorismo, una esencia que se convirtió en tradición, una tradición de largo recorrido. Una de ellas es, fundamentalmente, de carácter histórico, y, la otra, bastante más compleja, es de signo filosófico. “*There are two distinct problems here. One is the strictly historical question concerning the extent of our knowledge or ignorance Of Pythagoras and his school. The other is a more complex philosophical question concerning the Pythagorean concept itself and its reverberation down through the ages. Why did the figure of Pythagoras achieve such prestige? And in what sense are certain influential aspects of Plato's work peculiarly "Pythagorean"? (...) But why where there thinkers drawn to Pythagoras, and why is it precisely the Pythagorean element in Plato's thought that prevailed so powerful in antiquity and that reappears again in so many modern developments in science and the arts?*”<sup>133</sup>. Para Khan, dos son las claves para dar respuesta a estas cuestiones que se nos plantean a tenor del pitagorismo: la matemática, y, la inmortalidad del alma<sup>134</sup>; son éstas, en esencia, el

---

<sup>131</sup> Kahn, Ch. H. (2011) *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History. I. The Pythagorean Question.* p. 1. Hackett. Indianapolis/Cambridge, 2011.

<sup>132</sup> *Ibid.* p. 3.

<sup>133</sup> *Ibid.*

<sup>134</sup> Esta idea, que compartimos, la hallamos en otros autores: “*Duas temáticas contribuiram mais decididamente para a definição da categoria pitagorismo ao longo da história da tradição:*

“secreto” de la longevidad y vitalidad del pitagorismo; son su nexos con el desarrollo de las artes y las ciencias modernas; son su estrecho vínculo con lo platónico.

El estudio de Charles H. Khan, tras introducir la cuestión pitagórica, pasa a considerar la figura de Pitágoras, desde los ecos de la tradición, y el “estilo de vida pitagórico” y sus consistencias. Habiendo analizado esto, pasa a considerar la tradición filosófica pitagórica desde dos posicionamientos cronológicos en el que el referente temporal es Platón; así, se estudia la filosofía pitagórica antes de Platón, y, esta misma tradición (si es que en verdad era la misma<sup>135</sup>) en tiempos de Arquitas de Tarento y del mismo Platón. El siguiente lapso de tiempo a estudiar será el de los tiempos de la Academia antigua y su relación con la filosofía pitagórica (ahora, bajo los auspicios de los académicos platónicos, denominada por Khan: “*The New Pythagorean Philosophy*”). Así, antes de abordar el último marco temporal de la tradición pitagórica a estudiar, el que corresponde a los Neopitagóricos, se analizará la supervivencia del pitagorismo en la época helenística, y, también, cómo se proyectará la tradición filosófica fundada por el samio en la antigua Roma, tradición rastreable ya en la Tercera Guerra samnita, acaecida entre el 298 al 290 a. C. (tiempo después en el foro romano se erigió una estatua de Pitágoras<sup>136</sup>). El estudio de Khan finaliza con un análisis de la heredad pitagórica, centrado en tres vertientes, a saber: La traducción pitagórica desde el aspecto de lo sobrenatural y lo esotérico; el vegetarianismo y la transmigración del alma; y, desde el enfoque matemático, musical y astronómico. El trabajo del profesor emérito de la Universidad de Pennsylvania, sin duda, es un buen trabajo para poder

---

*metempsychose e matemática.*” Cornelli, G. (2011) *O pitagorismo como categoria historiográfica*. II. *O pitagorismo como categoria historiográfica*. 2.5. Conclusão. p. 105. Centro de Estudos Clássicos y Humanísticos de la Universidad de Coímbra. Coímbra, 2011.

<sup>135</sup> Ya dijimos, precisamente, siguiendo a Kahn, que académicos como Burkert (Cfr. *supra* nota 23) consideran que todo lo que pensamos como pitagórico, en realidad, sería obra de Platón y sus inmediatos discípulos, así como de matemáticos del siglo V a. C., en especial, de la Magna Grecia. Señala Kahn: “*Burkert has conclusively shown that the conception of Pythagorean philosophy that is taken for granted in later antiquity is essentially the work of Plato and his immediate disciples.*” *Ibid.*

<sup>136</sup> Cfr. Plinio el Viejo, *Historia Natural*, 34,26.

comprender que la tradición pitagórica ha tenido distintas fases en su desarrollo, y, que en su influencia y en su pervivencia radicara, precisamente, de manera, digamos, misteriosa, los fundamentales arraigos del desarrollo espiritual e intelectual de Occidente<sup>137</sup>.

*O pitagorismo como categoría historiográfica*<sup>138</sup>, de Gabriele Cornelli, como ya nos indicó Bernabé<sup>139</sup> es un interesante estudio sobre la cuestión pitagórica. El principal vector de estudio del trabajo de Cornelli es esclarecer la cuestión pitagórica, que desde la antigüedad se ha ido articulando de manera harto compleja. Cornelli considera a la tradición pitagórica como una “categoría historiográfica” por sí misma. Esencialmente, la obra se divide en tres partes: la primera aborda el periplo de las distintas interpretaciones que se han vertido sobre el pitagorismo desde el análisis de los estudios clásicos. Así, en esta historia de la crítica se comienza estudiando a Zeller y Diels y sus estudios sobre el pitagorismo, los cuales presentan una fuerte tendencia escéptica. De éstos, se pasa a considerar a Rhode, como una reacción al escepticismo que planteaba la interpretación del pitagorismo de Zeller y Diels. También se analizará la doble modalidad de enseñanza en el ámbito doctrinal y filosófico de los pitagóricos que estudió Burnet a tenor de la distinción en el marco de la escuela-secta entre acusmáticos y matemáticos. Así, tras Burnet, los siguientes académicos a considerar son Conford y Guthrie, los cuales en sus estudios se centran en hallar cierta unidad entre la ciencia y la religión pitagórica. Después de ellos, se analiza las interpretaciones que han profundizado en la vertiente política de la escuela fundada por el samio, especialmente,

---

<sup>137</sup> Una de las opiniones que, a nuestro juicio, mueven las reflexiones y posicionamiento de Kahn sobre el pitagorismo es la del matemático y filósofo A. N. Whitehead. Recoge Kahn un pensamiento de Whitehead sobre Pitágoras: “*He insisted on the importance of the utmost generality in reasoning, and he divined the importance of number as an aid to the construction of any representation of the conditions involved in the order of nature.*” Kahn, Ch. H. (2011) *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*. I. *The Pythagorean Question*. p. 1, y, nota 2. Hackett. Indianapolis/Cambridge, 2011. Cfr. Whitehead, A. N. (1925) *Science and the Modern World*. p. 41. Nueva York, 1925.

<sup>138</sup> Editado por el Centro de Estudios Clásicos y Humanísticos de la Universidad de Coimbra en 2011.

<sup>139</sup> Cfr *supra* nota 130.

las exégesis de Delatte y De Vogel. En cuanto a los estudios contemporáneos sobre la cuestión pitagórica, los últimos autores que considera Cornelli son Burkert y Kingsley, los cuales interpretan el pitagorismo desde una vertiente mística. Esta primera sección de la obra de Cornelli, que se cierra con el estudio de las críticas de Burkert y Kingsley, también dedica un capítulo a analizar el testimonio de Aristóteles, así como la posible tradición pitagórica amplificada desde la Academia platónica, la cual se extiende hasta el Neoplatonismo, y que con los neoplatónicos hallará plena sistematización a través de las biografías sobre el filósofo samio; “*Vulgata platónica*”, la denomina Cornelli: ““*A “vulgata” platônica à qual teriam sido reconduzidas as diversas tradições pitagóricas anteriores constitui o eixo historiográfico fundamental dessa reconstrução, como os exemplos das teorias da imortalidade da alma e da doutrina dos números bem demonstraram. A recepção neoplatônica, de maneira especial, recobre um papel central nesse sentido, graças à sistematização do pitagorismo em suas Vidas.*”<sup>140</sup>.

La segunda sección en la obra de Cornelli, tras la visión crítica de las distintas exégesis que van de Zeller a Kingsley, se centra directamente a analizar el pitagorismo en tanto categoría historiográfica dimensionada doblemente de manera diacrónica y sincrónica; señala Cornelli: “*Compreender sincronicamente o pitagorismo significará fazê-lo caber no interior das categorias pelas quais normalmente descrevemos a filosofia antiga, e a filosofia pré-socrática de maneira especial. Categorias como pré-socrático, escola, ciência, religião, política, ou até mesmo filosofia (quando distinta de outras atividades intelectuais e literárias) são comumente utilizadas para compreender o lugar do pitagorismo em suas origens. Nenhuma dessas categorias normais será obviamente aplicável “tout court” ao pitagorismo. Ao contrário, ainda que nos limites do objeto aqui desenvolvido, a presente investigação pretende apontar para a*

---

<sup>140</sup> Cornelli, G. (2011) *O pitagorismo como categoria historiográfica*. Conclusão. p. 220. Centro de Estudios Clásicos y Humanísticos de la Universidad de Coimbra. Coimbra, 2011.

*necessidade de ajustes na mesma abordagem metodológica à filosofia pré-socrática normalmente em uso, com consequências facilmente aplicáveis, portanto, para além do estreito âmbito dos estudos sobre o pitagorismo antigo.*”<sup>141</sup>. Cornelli pretende superar las férreas posiciones dicotómicas aplicadas en los estudios clásicos sobre el pitagorismo que suele presentar una forma de historiografía que tiende a distinguir la ciencia de lo místico, o, lo escritural de lo oral, cayendo así en lo excluyente. Para ello, Cornelli considera ciertos elementos característicos de la secta pitagórica como son su marcado elitismo, el valor de la amistad, la mancomunidad de patrimonio, o, el secretismo pitagórico y esa distinción entre matemáticos y acusmáticos. Uno de los ejemplos de este análisis es el ejemplo de Hípaso de Metaponto el cual es definido por la tradición a veces como matemático, y, otras como acusmático.

La tercera sección del trabajo de Cornelli versa sobre la matemática y la metempsicosis. Pues es sobre ellas como se erige la tradición pitagórica a lo largo de la historia de pensamiento Occidental, y universal, una tradición filosófica que por la exégesis de Cornelli resulta ser fruto de una “categoría historiográfica”; *“A imagem que resulta da análise da categoria do pitagorismo ao longo da história da tradição é a de uma grande tradição filosófica homogênea que pretende compreender o ser humano, o céu, a história, a política, mediante conceitos como harmonia, número, justiça etc. E, todavia, porquanto esta imagem do pitagorismo possa parecer fascinante e tenha conquistado adeptos ao longo de toda história do Ocidente, é ela mesma resultado de uma categorização, que, por sua vez, obedece aos interesses de quem conta a história desta forma.*”<sup>142</sup>. Buen trabajo, y original en su exégesis, el de Gabrielle Cornelli.

Tratemos ahora sobre el trabajo *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, del filósofo ucraniano Leonid Zhmud, publicado en el 2012. El estudio del filósofo

---

<sup>141</sup> *Ibíd.* II. *O pitagorismo como categoria historiográfica.* 2.1. *Interpretar interpretações: dimensão diacrônica e sincrônica.* p. 75.

<sup>142</sup> *Ibíd.* p.220.



ucraniano analiza las distintas representaciones del filósofo samio y de su escuela-secta, buscando la complementación entre ellas, cuando ésta existe, o, bien las discrepancias que se dan entre sí. Zhmud analiza para ello, esencialmente, las fuentes que están datadas antes del siglo IV a. C. El perfil que presenta el estudio de Leonid Zhmud sobre Pitágoras se centra en mostrar una perspectiva histórica de Pitágoras y de su escuela-secta (si es que está puede ser considerada una secta), y, en especial, del credo religioso profesado por éstos. También se dedican unos interesantes capítulos sobre la matemática y la ciencia pitagórica (música-acústica, astronomía, medicina, embriología, anatomía, fisiología, botánica, etc.) y la filosofía (teorías sobre el alma, la esencia numérica de la realidad, etc. ); señalándose en ellos una distinción crítica entre aquellas teorías que pertenecen en su desarrollo a personajes concretos de la escuela, y, un saber, o enseñanza, de carácter generalizado que pertenecería al grueso doctrinal de la escuela, y que se atribuye directamente al maestro samio, estas enseñanzas son conocidas y distinguidas desde los tiempos del Estagirita.

El libro se divide en 12 capítulos, y sus consiguientes apartados. Antes de todos ellos, la obra se inicia con una introducción en la que se estudia analíticamente los problemas, los métodos y las fuentes del estudio crítico dedicado al Pitagorismo, o, lo que es lo mismo, se estudia la cuestión pitagórica. El primer capítulo se centra en considerar la tradición antigua pitagórica y su desarrollo, para ello se analizarán las evidencias de la misma<sup>143</sup>, y, las características concretas de esta tradición pitagórica de antes de los tiempos de Platón, (“*Pre- Platonic tradition*”, en la denominación de

---

<sup>143</sup> “Some fifteen references to Pythagoras between the end of the sixth and the beginning of the fourth century have been preserved, together with several references to Pythagoreans. This is much more than of any other thinker contemporary with him; Anaximander and Parmenides, for example, are not mentioned in any fifth-century text which has come down to us. (...) If Pythagoras, who left no writings, proves to be a better known figure than any other Presocratic, the question arises: did he really achieve fame as a philosopher and scientist? Before, however, we seek in the evidence of the early tradition what it was that brought fame to Pythagoras, we should elucidate what we expect to and what we can discover there.” Zhmud, L. (2012) *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. 1. *The Early Tradition on Pythagoras and Its Development*. 1.1 *Features of the Pre- Platonic Tradition*. p. 25. Traducción inglesa de Kevin Windle y Rosh Ireland. Oxford University Press. Oxford, 2012.

Zhmud), para acabar este capítulo se pasa a considerar la figura de Pitágoras antes y después de Platón. En el segundo capítulo, se considerarán los aspectos históricos-biográficos del filósofo samio: las distintas fuentes que de ellos tratan; la vida en Samos; los viajes de Pitágoras; la llegada crucial a la Magna Grecia; son los apartados que configuran el susodicho capítulo. Así, los capítulos que van del tercero al quinto están dirigidos a mostrar una perspectiva de conjunto sobre la escuela-secta. El tercer capítulo, en concreto, trata de elucidar quién fueron los pitagóricos; dividido en tres apartados, en éstos se estudia el catálogo de Aristóxeno, así como la cronología y el estudio histórico de las relaciones sociales de la secta, esto es, la prosopografía pitagórica. Será en el cuarto capítulo donde se analice qué clase de agrupación fue la que fundó Pitágoras; ¿una escuela, una “ἐταιρεία”<sup>144</sup> o un “θίασος”? Zhmud, de hecho, llega a cuestionar si el pitagorismo fue una secta<sup>145</sup>. En el quinto capítulo, la dos tradiciones pitagóricas: matemáticos y acusmáticos son estudiadas, así como el concepto religioso y sapiencial que parecer dar sentido a estas dos ramas de la escuela pitagórica: el símbolo pitagórico (aunque esto quizás por sí mismo sea un error por anacrónico); señala Zhmud: *“The tradition of the Pythagorean ‘symbols’ appears to be inseparable from the story of their custodians, the “mathematici” and the*

---

<sup>144</sup> Sobre el poder, a veces nefasto para las ciudades, de la ἐταιρεία, advierte Platón para su Magnesia en Leyes, 856b: “ὅς ἂν ἄγων εἰς ἀρχὴν ἀνθρώπων δουλώται μὲν τοὺς νόμους, ἐταιρίας δὲ τὴν πόλιν ὑπήκοον ποιῆ, καὶ βιαίως δὴ πᾶν τοῦτο πράττων καὶ στάσιν ἐγείρων παρανομῆ, τοῦτον δὲ διανοεῖσθαι δεῖ πάντων πολεμιώτατον ὅλη τῇ πόλει”

<sup>145</sup> “It will already be clear from general considerations how alien to the character of the Pythagorean community are the secret and oral teaching, the degrees of initiation and minute regimentation of life, the unchallenged authority of the teacher, and many other features which in late antiquity became inalienable attributes of ancient Pythagoreanism and were handed down to the modern literature. Unlike the contradictory personality of Pythagoras, the contradictions between the image of an authoritarian sect and what we know for certain of the ancient Pythagoreans have their roots not in real life, but in our sources and our approach to them. An unbiased analysis shows, first, that none of the features of a religious community listed above is confirmed by reliable evidence; second, that to apply to the Pythagoreans the term ‘sect’, as developed in the sociology of religion, is methodologically unsound; and third, that the tradition on Pythagorean ‘symbols’, reflected in Anaximander the Younger and Aristotle, mostly bears no relation to the realities of the Pythagorean way of life, while the picture which arose on the basis of tradition, of “acusmatic” and “mathematici” dates from the Imperial period.” Zhmud, L. (2012) *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. 4. *The Pythagorean Communities*. 4.3. *A Pythagorean ‘sect’?* pp. 148-149. Traducción inglesa de Kevin Windle and Rosh Ireland. Oxford University Press. Oxford, 2012.

*“acusmatici”. The very existence of the ‘symbols’ presupposes the presence of people who understood the meaning of the wisdom contained on them and did as they prescribed or forbade. However natural this supposition may seem, it is quite wrong: from the outset these traditions were independent of each other. While the Pythagorean ‘symbols’ were independent of each as the fifth century, “the mathematici” and “acusmatici” appeared in Greek literature in the Imperial age, becoming joined with the ‘symbols’ for a short time only at the end of the third century AD.”<sup>146</sup>.*

En el capítulo sexto, Zhmud pasa a considerar si se puede hablar de chamanismo en la antigua Hélade, además, de tratar el tema de la metempsicosis en relación a órficos y a pitagóricos. Claramente, desde la década de los años 60, del pasado siglo, hasta los años 80 la imagen, hasta entonces tradicional, del samio como matemático fue variando hasta que se nos habló de un Pitágoras chaman. Sobre esta teoría superada, sobre la cual, en su superación, parece constatar el fallido intento de explicar la religión griega desde una perspectiva antropológica (nosotros añadiríamos a esto: más y cuando se pretenden aplicar al contexto heleno presuntas influencias de pueblos de escaso o nulo influjo sobre aquéllos, y se obvian otros de influencia notabilísima por cuestiones etnocéntricas; la civilización helena nunca fue chamánica), nos dice Zhmud: *“In recent decades the position regarding Greek shamanism has undergone a fundamental change: under pressure from criticism, and the partly also from new material, this theory is now gradually being abandoned by even its most faithful adherents. It is steadily receding into the sphere of historiography, as one further failed attempt to apply an anthropological approach to Greek religion.”<sup>147</sup>*. Sobre el tema de la metempsicosis, el filósofo ucraniano reconoce que no está tan claro que esta doctrina religiosa, de proyección filosófica, sea el componente más importante y característico

---

<sup>146</sup> *Ibid.* 5. *Mathematici and Acusmatici. The Pythagorean ‘Symbols’*. 5.1. *Two Traditions*. p. 169.

<sup>147</sup> *Ibid.* 6. *Shamanism and Metempsychosis* 6.1. *Shamanism in ancient Greece?* p.207.

del pitagorismo; a pesar de ser uno de los datos referenciales sobre Pitágoras que podemos hallar en las fuentes doxográficas de los siglos V, y, IV a.C. Así, en este apartado del capítulo sexto, se trata la cuestión órfica dentro de la cuestión pitagórica en relación al tema de la metempsicosis<sup>148</sup>. Doctrina, presumiblemente, no helena; ello lleva a preguntar a Zhmud: “*Was metempsychosis borrowed by the Greeks, and if so from whom?*”<sup>149</sup>. Nosotros, a tenor de nuestros estudios sobre el milenarismo pueblo del Nilo, decimos: de los egipcios.

En los siguientes cuatro capítulos, los que van del séptimo al décimo, se aborda la ciencia pitagórica. Es en el capítulo séptimo que se estudiará la matemática pitagórica; éste está dividido en cinco apartados. En el primero de ellos se estudiará la relación de la matemática helena con el Oriente, partiendo de una reconstrucción de la ciencia pitagórica, la cual para Zhmud es posible, sobre las fuentes que provienen del siglo IV y V a. C.; de hecho, para el filósofo ucraniano es más plausible esta reconstrucción, que una que atienda, por ejemplo, a la religión o a la política pitagóricas. Señala Zhmud: “*A reconstruction of the scientific work of Pythagoras and his followers which is to any degree reliable can be based only on evidence from the fifth and fourth centuries. Contrary to the commonly held view, there is quite a quantity of such evidence, such that, combining it with the few surviving fragments of the ancient Pythagoreans and the reliable part of their doxography, we can compose a much more detailed picture of early Pythagorean science than, for example, religion or politics. This circumstance is*

---

<sup>148</sup> “*The name of Pythagoras is so closely associated with metempsychosis that many regard this doctrine as almost the most important component of Pythagoreanism. And indeed the fifth- and fourth-century sources state quite clearly that Pythagoras taught the transmigration of souls. Unfortunately, this clarity vanishes as soon as we move on from simply stating the fact to an analysis of the historical and religious context of metempsychosis. Was metempsychosis borrowed by the Greeks, and if so from whom? Who in Greece was the first to preach it, the Orphics or Pythagoras, and did any Orphics live in Pythagoras’ lifetime? How widespread was it among the Pythagoreans, and how consistent were they in observing the behavioural norms that sprang from it, such as the ban on eating meat? Can Pythagorean metempsychosis be considered an ethical doctrine? Behind each of these questions lies a long history of contradictory interpretations.*” *Ibid.* 6.2. *Metempsychosis: Pythagoreanism and Orphism.* p. 221.

<sup>149</sup> *Ibid.*

*connected, not only with the quantity, but also with the quality of the sources accessible to us.*"<sup>150</sup>.

Sin embargo, para Zhmud, en lo que a las fuentes se refiere, no es posible atestiguar la estancia, o, tan siquiera los viajes orientales de Pitágoras: *"We have in fact already analyzed the 'Oriental trail' in the context of Pythagoras' biography (...) the result of that analysis being negative: there is no evidence of a journey to the Orient by Pythagoras which is at all reliable. The conclusion no is new; it was drawn in the second half of the nineteenth century and has been confirmed many times since, which has not prevented Pythagoras from being seen in each succeeding generation as a bearer of Oriental wisdom. The image of Pythagoras as a conveyor of Oriental knowledge, esoteric, or scientific, has a surprising aptness for regeneration."*<sup>151</sup>.

Nosotros, como nos tocará a su momento mostrar y argumentar, somos de los que pensamos así, esto es, que Pitágoras<sup>152</sup> fue uno (posiblemente, junto a Solón y a Tales de Mileto) de los introductores de la sabiduría oriental en Hélade. Aunque, como señalaremos a su momento, vamos un poco más allá, mostrando que parte de la "sebait"<sup>153</sup> egipcia, así como parte de los saberes geométricos, musicales, astronómicos y matemáticos del credo heliopolitano son parte de los "saberes" que conformaran el pitagorismo fundacional. Pero eso llegará cuando expresemos nuestras propias hipótesis y tesis (a las que llegamos habiéndonos enfrentado *a priori* con el estudio de las culturas egipcias y persa; forma de estudio que no solemos ver desplegada en otros estudios, caso del de Zhmud). Ello, no obstante, no nos impide señalar ahora que, por ejemplo,

---

<sup>150</sup> *Ibid.* 7. Mathematics. 7.1. Greek Mathematics and the Orient. p.239.

<sup>151</sup> *Ibid.* p. 240.

<sup>152</sup> Precisamente, en cuanto a lo religioso, Isócrates en el siglo IV a. C. sí vincula a Pitágoras con Egipto, como ya señalamos. Cfr. *supra* Estudio I, sección II: II. Egipto. II.I.II.I El problema de la heredad cultural egipcia en el mundo griego. pp. 694-761.

<sup>153</sup> *Ibid.* Recordemos, a este respecto, que la estrella de cinco puntas significaba para los egipcios, entre otras cosas, la sabiduría y, también, la inmortalidad celeste.

en la obra de Zhmud sólo se nombra a Eupalino y a su túnel en Samos una vez<sup>154</sup>, y sólo para señalar que aquél trabajo para Polícrates, viviendo en su corte (como hicieron, también, los poetas Anacreonte, Íbico, o, el médico Democedes), y con este dato se pregunta el filósofo ucraniano: qué hizo marcharse a Pitágoras de Samos, en verdad, cuando en la corte de Polícrates había tan insignes personajes; de lo que significa y de la forma de realización del Túnel en cuestión no se nos dice absolutamente nada, por ende, cuando se trate de hablar del Teorema de Pitágoras no hallaremos en la obra Zhmud mención alguna a Eupalino. Esto, aún se hace, si cabe, más grave cuando a tenor del *Papiro de Rhind* nos diga el filósofo ucraniano: “*The publication in the 1870s of the Rhind mathematical papyrus, which demonstrated the very primitive nature of Egyptian geometry, led to a much more restrained assessment of the Egyptians’ achievements and the level of their influence on the Greek.*”<sup>155</sup>. Claramente, Zhmud ignora por completo la importancia del problema número 51 del *Papiro de Ahmes* para entender la asombrosa y, hoy en día, aún ignota forma de trazar el recorrido (desde lados opuestos y subterráneamente) y la construcción del Túnel de Eupalino. La importancia de Eupalino en Samos no radica en que viviera o no en la corte de Polícrates (esto es secundario en relevancia), sino en los conocimientos técnico-científicos que denotan sus obras, alguno de ellos, como hemos estudiado anteriormente<sup>156</sup>, implican el conocimiento del llamado “Teorema de Pitágoras”, antes de que el fabuloso “samio de larga cabellera” lo “descubriera”. Por otra parte, no vamos a comentar, pues ya lo hemos expresado con anterioridad, el hecho de considerar toda la ciencia geométrica egipcia solamente juzgando el *Papiro de Rhind*, sólo expresaremos que Zhmud aquí tan sólo refiere un mero juicio de valor carente, a nuestro entender, y acorde con nuestros estudios al

---

<sup>154</sup> Cfr. Zhmud, L. (2012) *Pythagoras and the Early Pythagoreans. 2. Biography: Sources, Facts, and Legends. 2.2. Life on Samos.* p. 81. Traducción inglesa de Kevin Windle y Rosh Ireland. Oxford University Press. Oxford, 2012.

<sup>155</sup> *Ibid.* 242.

<sup>156</sup> Cfr. *Supra* Estudio I, sección I: Hélade. I.III.I. El túnel de Eupalino. pp. 33-56.

respecto, de verdadero valor crítico. ¿A los conocimientos geométricos de los constructores del simpar “Horizonte luminoso de Jufú” se les podría aplicar la frase de Zhmud: “*the very primitive nature of Egyptian geometry*”? Claramente, no; pues es faltar a la verdad. Una indiscutible verdad “geométrica”. En los apartados siguientes, Zhmud estudia la prueba deductiva como obra del ingenio griego, y, los testimonios provenientes del siglo IV a. C. sobre la matemática pitagórica. También se analiza la figura del Pitágoras matemático, y, se estudia a Hípaso y a los matemáticos pitagóricos de la primera mitad del siglo V a. C.

En el siguiente capítulo, el octavo, se analizan los estudios acústicos de los pitagóricos, esto es, la música pitagórica. Dividido en tres apartados, en el segundo de ellos se considera al teoría de los intervalos harmónicos, y, en el tercero la teoría y los experimentos que fundamentaron la acústica pitagórica como parte de la ciencia musical de la secta. El apartado que abre este capítulo analiza de manera general la relación del samio con la ciencia musical; esta relación puede señalarse bajo tres principios fundamentales: uno, el tratamiento matemático aplicado a la teoría musical; dos, la doctrina del *ethos* musical; tercero, la denominada “Harmonía de las esferas”. Sobre ellos, señala Zhmud: “*The Pythagorean origin of the first and third of these elements is not open to serious doubt. The establishment by Pythagoras of a link between music and number led to the inclusion of harmonics in the mathemata an predetermined all the further development of ancient (and not only ancient) musicology. It is no accident that works of musical theory were written by outstanding mathematicians like Archytas, Euclid, Eratosthenes, and Ptolemy. (...) Apart from arithmetic, Pythagorean harmonics was bound up with astronomy.*”<sup>157</sup>.

---

<sup>157</sup> Zhmud, L. (2012) *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. 8. *Harmonics and Acoustics*. 8.1. *Pythagoras and the Science of Music*. p. 286. Traducción inglesa de Kevin Windle y Rosh Ireland. Oxford University Press. Oxford, 2012.

En cambio, para el filósofo ucraniano, en lo que al segundo de los elementos se refiere, el del *ethos* pitagórico, sí que existen dudas, pues, según el análisis de Zhmud, es a Damón de Atenas, en tanto mencionado por Platón como teórico de la música aplicada al estado, a la medicina y a la educación, a quien se “suplanta” por Pitágoras en este asunto. De hecho, sería una tradición tardía (Sexto Empírico<sup>158</sup>; Cicerón<sup>159</sup>; Jámblico<sup>160</sup>, entre otros) la que hace a Pitágoras el filósofo del *ethos* musical; señala Zhmud: “*By contrast any connection between Pythagoreanism and ideas of the ethos of music is a matter of conjecture. In the late tradition, Pythagoras sometimes appears as the protagonist of stories which illustrate how music affects the soul by means of certain modes and metres. (...) In Galen, Damon of Athens, a teacher and theorist of music who was close to Pericles, is the protagonist of an analogous tale. The appearance in this context of Damon, who was far less famous than Pythagoras, is no accident. Plato, in whom we find quite pronounced ideas of the ethos of music, linked them with none other than Damon. Assertions that Damon was a Pythagorean, or at least was influenced by Pythagoreanism, migrate from one work to another, but the sources do not confirm them.*”<sup>161</sup>.

A este respecto, nos resulta un tanto curioso, por no decir sorprendente, que en la bibliografía general que nos da Zhmud se mencione la obra *Atenas y el pitagorismo. (Investigación en las fuentes de la comedia)*, de Antonio Melero Bellido<sup>162</sup>, pues, precisamente en ella se nos da ciertas explicaciones y referencias y fuentes propias de la

<sup>158</sup> Cfr. Sexto Empírico, *Adv. Math*, VI, 7-8.

<sup>159</sup> Cfr. Cicerón, *De consiliis suis*, fr. 3.

<sup>160</sup> Cfr. Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 112.

<sup>161</sup> Zhmud, L. (2012) *Pythagoras and the Early Pythagoreans. 8. Harmonics and Acoustics. 8.1. Pythagoras and the Science of Music.* p. 287. Traducción inglesa de Kevin Windle y Rosh Ireland. Oxford University Press. Oxford, 2012.

<sup>162</sup> Así, si en la nota 124 nos congratulábamos de que la obra de Melero fuera incluida en la Bibliografía de la obra de Zhmud (una bibliografía en la que sólo aparecen, según su autor, aquellos autores que han sido citados al menos dos veces) que estamos comentando, en cambio, en esta nota 162 tenemos que mostrar nuestra decepción porque no sea mentado el trabajo de aquel en un momento en que la temática y la argumentación lo requerían.



Comedia ática sobre Damón<sup>163</sup>, pero, sin embargo, la obra del filólogo español no es citada en este momento de la exposición argumentativa del filósofo ruso. El *ethos* musical de Damón<sup>164</sup>, que alaba Platón en *República*, según Melero<sup>165</sup>, como señalamos, es una tradición antigua que se remonta a Pitoclide de Ceos, maestro de Agatocles, que a su vez fue maestro de Píndaro y de Lamprocles, y éste maestro de Damón (en el *Laques* platónico, también, se le hace pupilo de los sofistas Pródico<sup>166</sup> y Agatocles); todos ellos productores de sonidos morales. Melero, como ya advertimos también, señala que Damón fue, posiblemente, el introductor de un culto a las Musas, esto es, un culto pitagórico, en Atenas<sup>167</sup>. El filólogo español también se hace eco de las tesis de Morrison, por la cual se manifiesta que el ostracismo que sufrió Damón estaba instigado por corrientes antipitagóricas del Oriente heleno<sup>168</sup>. Pero, además, según nuestro criterio, que pasa por considerar a Platón como un pitagórico del siglo IV a. C., el hecho que el filósofo ateniense nombre a Damón acorde con el *ethos* musical aplicado a la ciudad-estado idealizada, tanto en lo político como en lo educacional, nos resulta prueba suficiente de la tradición musical pitagórica resonando en Platón con los ecos de la doctrina de Damón, pues su verdadero objetivo es el alma<sup>169</sup>. En *Laques*,

<sup>163</sup> Cfr. *supra* nota 108.

<sup>164</sup> Para una edición con comentarios de los fragmentos sobre Damon y la tradición musical pitagórica, Cfr. Timpanaro Cardini, M. *Pitagorici*. Vol. III, pp. 346-364.

<sup>165</sup> “Por otra parte, la presencia del pitagorismo en Atenas está atestiguada por toda una tradición musical que culmina en Damón. Platón en la *República* (II, III9 nos ha conservado el recuerdo de sus enseñanzas a propósito de la educación de los guardianes. No cabe duda de que su originalidad consistió en teorizar sobre el valor ético de la Música. Así recomendaba las *ἀρμονίαι* dorias y frigias y concebía los ritmos como *μυήματα βίου* (*República* 400 b-c) y, según parece, su teoría no se limitó a los *ἦθη* musicales sino que también la hizo extensiva al terreno político (*Rep.* 242 c)” Melero Bellido, A. (1972) *Atenas y el Pitagorismo (investigación en las fuentes de la comedia)* III. *Atenas y el pitagorismo*. p. 40. Universidad de Salamanca. Salamanca, 1972. Son significativas, a tenor las “*ἀρμονίαι doria*” que nos comentaba Melero Bellido, las siguientes frase del *Laques*, 193e: “Por tanto, según tu expresión, no nos hemos armonizado al modo dorio tú y yo, *Laques*. Pues nuestras actos no están acordes con nuestras palabras.” Platón, *Laques*. Traducción de C. García Gual. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>166</sup> Cfr. *Laques*, 197d.

<sup>167</sup> Melero Bellido, A. (1972) *Atenas y el Pitagorismo (investigación en las fuentes de la comedia)* III. *Atenas y el pitagorismo*. p. 40. Universidad de Salamanca. Salamanca, 1972.

<sup>168</sup> Cfr. *supra* nota 109.

<sup>169</sup> “Εὐλογία ἄρα καὶ εὐαρμοστία καὶ εὐσχημοσύνη καὶ εὐρυθ[μία] εὐηθεία ἀκολουθεῖ, οὐχ ἦν ἄνοιαν οὐδὲσαν ὑποκοριζόμενοι καλοῦμεν [ὡς εὐήθειαν], ἀλλὰ τὴν ὡς ἀληθῶς εὖ τε καὶ καλῶς τὸ ἦθος κατεσκευασμένην διάνοιαν.” Platón, *República*, 400e.

197d, Sócrates llama a Damón “compañero”, “ἑταίρου”. Por otra parte, si aceptamos, como acepta Zhmud, que Pitágoras aplicó el estudio matemático a la música (“(...) *la Música es al Tiempo lo que la Geometría es al Espacio, dicho de otro modo, el dibujo en el tiempo.*”<sup>170</sup>) cómo podemos dudar de que el samio valorará la música como la mejor forma de *ethos para* el alma. Nótese que el estudio rítmico y métrico que le adjudica Platón a Damón, precisamente, implica la aplicación de la matemática a la música<sup>171</sup>, ergo, Damón estaba usando el primero de los fundamentos que Zhmud adjudicaba a Pitágoras en su relación con la ciencia musical<sup>172</sup>. Si recordamos las palabras de Platón en *República* 400a-c<sup>173</sup>, veremos como Damón, o, mejor expresado, la tradición del *ethos* musical que aquél atesoraba, aparte de conocer los ritmos que denotan la bajeza, la demencia, y otros males, según nos dice Platón, y aparte de conocer los ritmos contrarios a los anteriores, también distinguía, al menos, cuatro compuestos rítmicos en los que, al parecer, se igualaban los tiempos no acentuados con los acentuados, eran éstos: el dáctilo, el heroico, el yambo y el “enoplio”, este último resulta ser un ritmo propio a las marchas militares<sup>174</sup>. Es significativo, a tenor de lo anterior, que en la comedia aristofánica *Nubes*<sup>175</sup> el Sócrates de Aristófanes es presentado invitando a conocer cuál ritmo es el enoplio y cuál el dáctilo.

Dejando de lado el aspecto musical de la doctrina pitagórica, en el capítulo nueve, Zhmud estudia la Astronomía pitagórica. Dividido en tres apartados, el segundo de ellos parte de una duda, a saber, ¿hubo una astronomía pitagórica antes de Filolao?; el tercer

<sup>170</sup> Ghyka, M. (1952) *Filosofía y mística del número*. XVII. *El número y la música*. p. 273. Traducción Roser Berdagué. Apóstrofe. Barcelona, 1998.

<sup>171</sup> “(...) Ritmo y Número eran conceptos asociados en la antigüedad griega (...) la raíz etimológica “rhein” (fluir) de “rythmos” y de “arithmos” era la misma: corriente, curso, ya fuera de acentos o de mónadas.” Ghyka, M. (1952) *Filosofía y mística del número*. XVI. *Número y poesía*. p. 233. Traducción Roser Berdagué. Apóstrofe. Barcelona, 1998.

<sup>172</sup> “Como escribía Leibniz más de dos mil años después de Pitágoras: “La música es un ejercicio de Aritmética secreta y el que se entrega a él ignora que está manejando Números.” (Carta a Godbach del 17 de abril de 1712.)” *Ibid.* XVII. *El número y la música*. p. 254.

<sup>173</sup> Cfr *supra* nota 144.

<sup>174</sup> Cfr. Proclo, *In Rempubl.* I, 61, 3-5.

<sup>175</sup> Cfr. *Nubes*, 650-1.

apartado se dedica a la teoría de la “harmonía de las esferas”. Nosotros vamos a comentar algunos aspectos del apartado que inaugura el capítulo nueve, que está dedicado a la astronomía helena en relación a Oriente (este primer apartado del capítulo nueve guarda relación con el primer apartado del capítulo 7, aquel que analiza la influencia, o no, de la matemática oriental en la griega).

Zmhud señala que existe una antigua tradición que se remonta a Heródoto<sup>176</sup> por la cual la astronomía helena se desarrolló influenciada por la astronomía egipcia y babilónica, sobre todo, según la argumentación de Zhmud, por la babilónica. Nos dice el filósofo ucraniano: *“It became plain long ago that most of the evidence of the Greeks relating to the astronomy of the Egyptians is apocryphal. Egypt had no astronomy other than observations of the stars with the aim of compiling a calendar; not one record of astronomical observations has been found in Egyptians texts. The question of Babylonian influence began to be elucidated only after astronomical cuneiform texts were deciphered and systematically compared with Greek astronomers, particularly Hypsicles and Hipparchus, made use of the results of Babylonian observations and calculations.”*<sup>177</sup>. Si bien es cierto que los registros astronómicos que contamos de los egipcios son nulos, eso no quiere decir que no los tuvieran. No estamos de acuerdo con Zmhud cuando advierte: *“Egypt had no astronomy other than observations of the stars with the aim of compiling a calendar; not one record of astronomical observations has been found in Egyptians texts.”*<sup>178</sup>. En primer lugar, habría que distinguir a qué fase de la historia egipcia se refiere el filósofo ucraniano, pues, como hemos visto en nuestro estudio dedicado a Egipto, su civilización es de largo recorrido, y, por ejemplo, la Cuarta Dinastía (los constructores de las grandes pirámides) tenía una religión esotérica

---

<sup>176</sup> Cfr. Heródoto, II, 109.

<sup>177</sup> Zhmud, L. (2012) *Pythagoras and the Early Pythagoreans. 9. Astronomy. 9.1 Greek astronomy and the Orient.* p. 313. Traducción inglesa de Kevin Windle y Rosh Ireland. Oxford University Press. Oxford, 2012.

<sup>178</sup> *Ibid.*

astral basada en la inmortalidad del alma. Las tumbas de estos faraones, así como muchos templos egipcios, parecen estar alineadas en su posicionamiento con ciertas estrellas, lo cual hace que la astronomía no sólo sirviera para realizar calendarios, sino que también era parte de la arquitectura sagrada. Por otra parte, del 2190 -2052 a. C, en el Primer Período Intermedio, encontramos la primera representación de un firmamento estrellado (sarcófago de Asiut), y, además, tenemos las palabras de Clemente de Alejandría<sup>179</sup>, *Stromata*, VI. 4., en época romana, sobre la importancia de las estrellas y de los planetas en los ritos sagrados egipcios; palabras que volvemos a citar<sup>180</sup>: “Y después la cantante, avanza el astrólogo (ὠροσκόπος), con un reloj (ὠρολόγιον) en su mano y una palma (φοίνιξ), los símbolos de la astrología. Debía saber de memoria las *Hermetica* (libros astrológicos) que son en número de cuatro. Entre ellos, uno es sobre la disposición de las estrellas fijas que son visibles, otro sobre las posiciones del sol, de la luna y cinco planetas, otro sobre las conjunciones de las fases del sol y de la luna...”. Por lo que dice *Titus Flavius Clemens*, los egipcios tenían cuatro libros astronómicos, uno estelar, otro sobre los planetas, y otros sobre las fases solares y lunares, así como sus conjunciones. Este compendio astronómico (observacional y religioso) es denominado por el Padre de la Iglesia como: “*Hermética*”, título que nos habla de lo oculto e impenetrable de la astronomía egipcia<sup>181</sup>. En cambio, sobre lo que Zhmud afirma sobre el influjo de la astronomía babilónica (aunque con más propiedad, quizás, debería expresarse: “astronomía mesopotámica”), compartimos eso, y más.

El capítulo décimo aborda la fisiología y medicina pitagórica; llama la atención que no se abra este capítulo con un apartado, quizás, denominado: “*Greek medicine and the Orient*” (parece que la medicina apareció también de repente en el siglo VI a. C. en

---

<sup>179</sup> En el libro de Zhmud se cita a Clemente en varias ocasiones, pero ninguna de ellas es este valioso texto. Cfr. *Ibid. Index of pasage. Clemens Alexandrinus*. p. 483.

<sup>180</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección II: Egipto. II.III. Matemática y Astronomía egipcia. II. III. I. Consideraciones previas. nota 506. p. 926.

<sup>181</sup> *Ibid.*

Grecia de la nada). De Oriente tan sólo se nos dirá que los textos médicos que albergamos tanto de Egipto como de Babilonia contienen combinaciones de práctica médica y plegarias y fórmulas mágicas, mientras que en los tratados hipocráticos hay muy pocos ejemplos que cumplan semejanza en ese aspecto con los documentos orientales. El filósofo ucraniano señala que en tiempos de Pitágoras el más relevante centro de la medicina helena estaba en Crotona<sup>182</sup>, mientras que en la época de Platón eran las ciudades de Cnido y de Cos las que albergaban tal honor y saber; sobre la medicina en Crotona y su estrecha relación con el Pitagorismo, asunto poco considerado en los estudios pitagóricos, señala Zhmud: *“The volume of evidence on medicine in Croton does not compare with the legacy of the physicians of Cos an Cnidus, yet it does allow us to judge its nature and its role in the development of Greek medicine. Historians of medicine noted long ago that Crotonian medicine and the Pythagorean school, which arose at almost exactly the same time, were closely linked with each other, although students of Pythagorean very rarely pay attention to this fact. They hold that the most important element of Pythagoreanism is the mathêmata, number metaphysics and number symbolism, setting against these the Ionian περὶ φύσεως ἰστορία. An unbiased analysis of the ancient tradition leads to different conclusions.”*<sup>183</sup>. En este primer apartado del capítulo nueve, se estudiará el testimonio sobre la medicina crotoniata, que para a distinguirse por la dietética y el entrenamiento de los atletas (no olvidemos que Crotona será al ciudad helena con más ganadores de los juegos helenos, y, además, entre ellos estará Milón, el pitagórico, el atleta más laureado de la historia atlética helena). El capítulo diez se cierra con tres apartados más dedicados a la anatomía, la fisiología, la botánica y la embriología.

---

<sup>182</sup> Cfr. Heródoto, III, 131.

<sup>183</sup> Zhmud, L. (2012) *Pythagoras adn the Early Pythagoreans*. 10. *Medicine and Life Science*. 10.1 *Medicine and Pythagoreanism*. p. 347. Traducción inglesa de Kevin Windle y Rosh Ireland. Oxford University Press. Oxford, 2012.

El libro de Zhmud acaba con dos capítulos dedicados, uno, a la doctrina filosófica pitagórica que se ocupa de la teoría del alma, y, a la sentencia: “Todo es número”; el otro, se dedica a considerar la doctrina del número, tanto en la Academia, así como en el Liceo. No cabe duda de que el estudio dedicado a los Pitagóricos que aporta Leonid Zhmud a los estudios clásicos es una gran visión de conjunto sobre la cuestión pitagórica, además de mostrar una gran capacidad de análisis. Estudio de obligada lectura para los estudiosos de tan apasionante asunto, por el cual se dibujan los distintos análisis e interpretaciones del Pitagorismo complementados con un alto nivel crítico por parte del filósofo ucraniano (a pesar de los “peros” y las “contras” antes señalados, bajo nuestro criterio).

Así, el último estudio<sup>184</sup> que vamos a comentar, antes de dar por finalizado este breve comentario que estamos dedicando a los estudios clásicos sobre el pitagorismo en el siglo XXI, es el editado por Carl A. Huffman<sup>185</sup>, (también de necesaria lectura, para pulsar la visión académica actual sobre los asuntos que configura la cuestión pitagórica) en el que encontramos varios artículos de otros tanto académicos, en concreto, veintiuno. Así, en orden de edición éstos son los artículos:

1. *Pythagoras*, de Geoffrey Lloyd.
2. *Philolaus*, de Daniel W. Graham.
3. *Archytas*, de Malcom Scholfield.
4. *Sixth-fifth-and fourth-century Pythagoreans*, de Leonid Zmuhd.
5. *The Pythagorean society and politics*, de Catherine Rowett.

---

<sup>184</sup> VV. AA. (2014) *A History of Pythagoreanism*. Editado por Carl A. Huffman. Cambridge University Press. Cambridge, 2014.

<sup>185</sup> De Carl A. Huffman hay que señalar que tiene dos importantes obras dedicadas a dos pitagóricos: Filolao y Arquitas. Cfr. Huffman, C. A. (1993) *Philolaus of Croton; Pythagorean and Presocratic*. Cambridge University Press Cambridge, 1993; (2005) *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. Cambridge University Press Cambridge, 2005.

6. *The Pythagorean way of life and Pythagorean ethics*, de M. Laura Gemelli Marciano.
7. *Pythagoreans, Orphism, and Greek religion*, de Gábor Betgh.
8. *The problem of Pythagorean mathematics*, de Reviel Netz.
9. *Pythagorean harmonics*, de Andrew Barker.
10. *The Pythagoreans and Plato*, de John Palmer.
11. *Aristotle on the “so-called Pythagoreans” : from lore and principles*, de Oliver Primavesi.
12. *Pythagoreanism in the Academic tradition the Early Academy to Numenius*, de John Dillon.
13. *The Peripatetics on the Pythagoreans*, del editor de la obra conjunta Carl A. Huffman.
14. *Pythagoras in the historical tradition: from Herodotus to Diodorus Siculus*, de Stefen Shorn.
15. *The pseudo-Pythagorean writings*, de Bruno Centrone.
16. *Pythagoreans in Rome and Asia Minor around the turn of the common era*, de Jaap-Jan Flinterman.
17. *Diógenes Laertius’ “Life of Pythagoras”*, de André Laks.
18. *Porphyry’s “Life of Pythagoras”*, de Constantino Macris.
19. *Iamblichus’ “On the Pythagorean Life” in context*, de Dominic J. O’Meara.
20. *Pythagoras and Pythagoreanism in late antiquity and the Middle Ages*, de Andrew Hicks.
21. *Pythagoras in the Early Renaissance*, de Michael J. B. Allen.

Nosotros vamos a comentar algo de uno de ellos; pues nos servirá para introducir, y como buen elemento de contraste, parte de la problemática con la que nos

enfrentamos en esta nuestra tesis, a saber, de la posible influencia de Platón en el pitagorismo, o, de la plausible influencia del pitagorismo en Platón. En concreto, trataremos del capítulo décimo: *The Pythagoreans and Plato*, de John Palmer<sup>186</sup>. La intención del capítulo que escribe Palmer pasa por reconocer el uso de material pitagórico en los diálogos platónicos, además de observar la relación entre los principios platónicos y los de Pitágoras. Palmer señala que la antigua tradición que vincula a la filosofía platónica con la filosofía pitagórica, en tanto ésta es fuente de aquélla, hace más difícil poder discernir con cierta precisión cuáles eran la influencia y el peso específico del pitagorismo temprano en el desarrollo de la filosofía del ateniense. Esto se hace aún más complicado por el hecho incontestable de la agrafia de Pitágoras, y por los escasos fragmentos y testimonios que tenemos de Arquitas o de Filolao. Por otra parte, el uso de tendencia transformativa que hace Platón del material y del pensamiento presocrático, y, las escasas fuentes que tenemos sobre el pitagorismo arcaico, hacen

---

<sup>186</sup> John Palmer, es un filósofo norteamericano, profesor e investigador en la Universidad de Florida. Mostramos a continuación una selección de sus artículos próximos y recientes: ‘Contradiction and *Aporia* in Early Greek Philosophy’. In V. Politis and G. Karamanolis (eds.), *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy* (Cambridge University Press, forthcoming). ‘Presocratic Interest in Persistence of the Soul upon Death’. In C. Shields and R. Copenhaver (gen eds.), J. E. Sisko (ed.), *History of Philosophy of Mind*, vol. 1: *Pre-Socratics to Augustine* (Routledge, forthcoming). ‘Elemental Change in Empedocles’. *Rhizōmata: A Journal for Ancient Philosophy and Science* vol. 4, no. 1 (2016): 30-54. ‘The Pythagoreans and Plato’. In C. Huffman (ed.), *The History of Pythagoreanism* (Cambridge University Press, 2014): 204-26. ‘The World of Early Greek Philosophy’. In F. Sheffield and J. Warren, eds., *The Routledge Companion to Ancient Philosophy* (Routledge, 2014): 3-17. ‘Revelation and Reason in Kalliopeia’s Address to Empedocles’. *Rhizōmata: A Journal for Ancient Philosophy and Science* vol. 1, no. 2 (2013): 308-29. ‘Classical Representations and Uses of the Presocratics’. In P. K. Curd and D. Graham, eds., *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy* (Oxford University Press, 2008): 530-554. ‘Parmenides’. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/parmenides/> Published 2.8.08. ‘Zeno of Elea’. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/zeno-elea/> First published 1.9.08. Updated 1.11.12. ‘Melissus and Parmenides’. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 26 (2004): 19-54. ‘The New Academy’s Appeals to the Presocratics’. Co-authored with Charles Brittain. *Phronesis*, vol. 46, no. 1 (2001): 38-72. ‘Skeptical Investigation’. *Ancient Philosophy*, vol. 20, no. 2 (2000): 351-75. ‘Aristotle on the Ancient Theologians’. *Apeiron*, vol. 33, no. 3 (2000): 181-205. ‘Xenophanes’ Ouranian God in the Fourth Century’. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 16 (1998): 1-32. Y éstos son sus libros publicados: *Parmenides and Presocratic Philosophy* (Oxford and New York: Oxford Univ. Pr., 2009). *Plato’s Reception of Parmenides* (Oxford: Clarendon Press, 1999). En la actualidad prepara una traducción con comentario y aparato crítico en inglés sobre la obra de Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres. Diogenes Laertius: Lives of the Philosophers*. Translation with introductory and supporting materials. Under contract with Princeton University Press. Cfr. <http://people.clas.ufl.edu/palmerj/publications/>



muy complicado saber qué era lo originariamente pitagórico. Para Palmer, es posible identificar los usos platónicos de las concepciones pitagóricas, ahora bien, debe ser este análisis lo más cuidadoso y riguroso posible, cosa que en la tradición antigua y en algunos historiadores modernos no suele ser así. Por ejemplo, si analizamos la vertiente matemática en Platón debemos considerar que no siempre hemos de pensar que la matemática que pudo influenciar al filósofo ático es de origen pitagórico, señala Palmer: “No every mention of mathematics, for example, signals a debt to the Pythagoreans, for many mathematicians of Plato’s day were not Pythagoreans”<sup>187</sup>. Lo mismo puede acaecer con la capital doctrina de la metempsicosis, pues, según el filósofo norteamericano, probablemente, Platón al asociar esta doctrina con los cultos y rituales místéricos parece no considerarla como originaria del mismo Pitágoras. Incluso, al estudiar la escatología platónica que hallamos en los diálogos *Gorgias*, *Fedón*, *República* y *Fedro*, debemos tener la misma precaución, en tanto, para Palmer, la forma creativa de desarrollar los mitos escatológicos que tiene Platón implica que en estos mitos hay un fondo mucho más profundo, cosa que, sumada a las dificultades anteriormente reseñadas, hace muy difícil el poder distinguir con claridad las fuentes originarias de las que Platón bebe.

En cuanto a los cultos místéricos y su relación con la metempsicosis en los diálogos platónicos, que según expresa Palmer<sup>188</sup> parecen manifestar que Platón no consideraba que la doctrina de la inmortalidad del alma fuera original de Pitágoras, el filósofo norteamericano cita *Menón*, 81a-b, y, *Leyes*, IX, 870d-e. Vamos a mostrar con

---

<sup>187</sup> VV. AA. (2014) *A History of Pythagoreanism*. 10. *The Pythagoreans and Plato*. I. *Gorgia*. p. 204. Editado por Carl A. Huffman. Cambridge University Press. Cambridge, 2014.

<sup>188</sup> “Likewise, although the doctrine of metempsychosis was central to early Pythagoreanism, Plato’s association of it with the mystery cults and their initiatory rituals in both the “Meno” and later the “Laws” (*Meno* 81 a-b, *Leg.* 9. 807d-e) likely indicates that he did not regard it as originating with Pythagoras. Similar caution should be extended to the detection of Pythagorean elements in the eschatological myths of the *Gorgias*, *Phaedo*, *Republic* and *Phaedrus*, for their background is broader and Plato develops his material in a creative manner that makes it difficult to identify definitively any material as a source.”. *Ibid.* pp. 204-205.

argumentos que lo que manifiesta Palmer nos resulta, como poco, dudoso, en tanto indemostrable. En el *Menón*, Sócrates nos dice que el alma del hombre es inmortal, y que sabe esto por haberlo oído de “(...) ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα”<sup>189</sup>. Dice el texto platónico, en el que se incluyen unos versos atribuidos a Píndaro<sup>190</sup>: “οἱ μὲν λέγοντές εἰσι τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερειῶν ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷοις τ’ εἶναι διδόναι: λέγει δὲ καὶ Πίνδαρος καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ποιητῶν ὅσοι θεῖοί εἰσιν. ἃ δὲ λέγουσιν, ταυτί ἐστιν: ἀλλὰ σκόπει εἰ σοὶ δοκοῦσιν ἀληθῆ λέγειν. φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν ὃ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ’ οὐδέποτε: δεῖν δὴ διὰ ταῦτα ὡς ὀσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον: οἷσιν γὰρ ἂν

Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος

δέξεται, εἰς τὸν ὑπερθεὺν ἄλιον κείνων ἐνάτω ἔτεϊ

ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν,

ἐκ τῶν βασιλῆες ἀγαυοὶ

καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφία τε μέγιστοι

ἄνδρες αὔξοντ’ : ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥρωες ἀγνοὶ

πρὸς ἀνθρώπων καλεῦνται.”<sup>191</sup>.

Si bien es cierto que no se habla directamente de Pitágoras o de los Pitagóricos, y que se habla de sacerdotes (masculinos y femeninos)<sup>192</sup> “*capaces de justificar el objeto*

<sup>189</sup> Platón, *Menón*, 81 a. Edición de John Burnet. 1903.

<sup>190</sup> Cfr. Píndaro, fr. 137 (Turyn) = 127 (Bowra) = 133 (Snell) = 133 (Bergk). Sobre las ideas religiosas de estos versos nos dice Bernabé: “*Las ideas religiosas de Píndaro reflejan probablemente las de quienes encargan la oda, por lo que debemos atribuirles más que al poeta beocio, a sus poderosos mecenas de Sicilia. Pese a que aparecen poéticamente trascendidas, son bastantes de fiar en la medida en que Píndaro le canta a Terón lo que quiere oír y sobre una doctrina que conoce (cfr. Lloyd-Jones 1985, quien pone de relieve las profundas coincidencias entre el mensaje pindárico y las lamillas órficas de oro).*” Bernabé, A. (2011) *Platón y el Orfismo. Diálogos entre Religión y Filosofía*. 6. *La inmortalidad del alma y la transmigración*. 6.1. *Inmortalidad y transmigración del alma*. p. 99. Abada. Madrid, 2011.

<sup>191</sup> Platón, 81b-c. Edición de John Burnet.

<sup>192</sup> “(...) frente a los “poetas inspirados por la divinidad” a los que el filósofo se referirá inmediatamente después, hay unos expertos, hombres y mujeres, que tratan de hallar un sentido a los textos usados en sus

de su ministerio”, tampoco se nombra directamente a ningún grupo místico en concreto. Lo que sí se nombra a las claras es la doctrina de estos sacerdotes (doctrina también conocida por los “inspirados poetas”, como lo debía ser Píndaro, a tenor de la cita que se hace de este poeta en el *Menón*; versos que deben de datar del siglo V a. C.), a saber: la inmortalidad del alma humana; llevar una vida, por razón de lo anterior, con toda la santidad posible; y que saber y conocer son una reminiscencia<sup>193</sup>. Todas estas cosas pueden pasar no sólo por propias a ciertos cultos místicos, sino también (desde la tradición pitagórica) al pitagorismo<sup>194</sup>. Ahora bien, ya en el *Ión*<sup>195</sup> se nos habla, de manera un tanto oscura, de gentes capaces de interpretar el mensaje órfico; por tanto, Platón se refiere en este pasaje del *Menón* a los órficos, sí, pero, el diálogo platónico es un todo, no sólo un parte; así, la demostración de la inmortalidad del alma basada en la reminiscencia no se hace, precisamente, sobre la doctrina religiosa órfica, sino que ésta es la antesala para una demostración “racional”, ésta es, geométrica, y esto sólo puede ser debido al pitagorismo, y, no al orfismo<sup>196</sup>. Tanto orfismo como pitagorismo

---

*rituales. Sin duda, se trata de los seguidores de Orfeo y Museo, mencionados en Resp. 364e, que cumplen a la perfección los rasgos definidos en nuestro pasaje: disponen de una tradición escrita (Βιβλίων), que presentan (παρέχονται), porque su posesión es la que justifica su legitimidad y con ayuda de la cual celebran sus ritos (θυηπολοῦσιν...τελετάς). Por el motivo han sido mayoría los autores que entienden que es a los órficos a quienes alude aquí Sócrates.” Bernabé, A. (2011) Platón y el Orfismo. Diálogos entre Religión y Filosofía. 2. Representaciones de Platón a seguidores de Orfeo. 2.5. Intérpretes de la palabra órfica. p. 67. Abada. Madrid, 2011.*

<sup>193</sup> *Ibid.* 81d.

<sup>194</sup> “La otra candidatura que a veces se propone, la de los pitagóricos, es mucho menos satisfactoria. Se aduce en su favor que las mujeres tenían predicamento entre los pitagóricos y no hay datos de que lo tuvieran entre los órficos, pero se trata de un argumento muy insuficiente, ya que nuestra información sobre el orfismo antiguo es sumamente defectiva. En efecto, si bien es verdad que no hay datos de que hubiera sacerdotisas órficas, tampoco los hay de que no las hubiera. Sabemos que el orfismo es una especialización de la religión báquica, y que en ésta las mujeres desempeñaban un papel importante. En cuanto a las pitagóricas sobre las que tenemos información son filósofas, no sacerdotisas; es más, no parece que un pitagórico pueda ser satisfactoriamente definido como ἱερεὺς. Además, Platón menciona a Pitágoras una sola vez, pero como “maestro de la vida” y no como pensador del alma. Aquí, en cambio, el filósofo se refiere a personas dominadas por preocupaciones religiosas como la necesidad de mantenerse santos y puros (ὅσιοι).” Bernabé, A. (2011) Platón y el Orfismo. Diálogos entre Religión y Filosofía. 2. Representaciones de Platón a seguidores de Orfeo. 2.5. Intérpretes de la palabra órfica. p. 67. Abada. Madrid, 2011.

<sup>195</sup> Cfr. Platón. *Ión*, 533b

<sup>196</sup> Sin embargo, merecen ser citadas las siguientes palabras de Jámblico, palabras que sorprenden, pues, en ellas se nos dice que lo que verdaderamente aprendió y aprehendió Pitágoras de los órficos, más que la inmortalidad del alma, fue, precisamente, la doctrina religiosa de los números. Dice Jámblico: “*Resulta evidente, pues, que de los órficos aprehendió que la esencia de los dioses se define por el número. A*

comparten la doctrina de la inmortalidad del alma y de la reminiscencia, pero, sólo el pitagorismo presenta fundamentos “científicos” a ésta. Deslindar el texto del *Menón* que estamos comentando de su propio contexto y del hilo argumentativo al que corresponde es algo arriesgado. El texto “órfico” es el preámbulo de la demostración geométrica, que es pitagórica; esto no se debe, ni se puede, olvidar.

Además, hay que resaltar muy especialmente la frase: “φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον”, nótese que se dice que el alma es inmortal, pero, el alma del hombre, no se nos habla del alma de los animales; luego, por tanto, podríamos señalar que hallamos cierta diferencia entre una hipotética metempsicosis propia a los misterios (si es que el texto del *Menón* se refiere, como dice Palmer, exclusivamente a los órficos), y otra propia al pitagorismo, en la que no sólo el alma del hombre es inmortal, la de los animales también lo es. A este respecto, ya que hablamos de Platón, hay que considerar el criterio de ocultación, o, “pasajes de silenciamiento” (en terminología de Thomas Szlezák) en los diálogos platónicos (cosa que no parece hacer Palmer en su análisis); ocultación, o, silenciamiento, que siempre, en los diálogos platónicos, parece estar relacionada con el tema de la inmortalidad del alma. ¿Hasta qué punto está Sócrates dispuesto a ser todo lo conciso en este asunto de la inmortalidad del alma ante un joven tan desafiante y arrogante como el pro persa Menón el tesalio? Señala Szlezák: *“Varios de los lugares de silenciamiento conciernen a la doctrina del alma, lo cual no debe seguir sorprendiéndonos, si pensamos en la importancia de la doctrina del alma tiene para la ontología, teoría del conocimiento, cosmología y ética en Platón.(...) Dado que el rico trasfondo filosófico de la teoría del alma no podía ser desarrollado cada vez, y puesto que las últimas fundamentaciones entrarían sin más en el reino de los principios (archai) no comunicables a todos, se explica sin dificultad el relativo*

---

*través de estos mismos números ha creado también un conocimiento previo asombroso y un culto a los dioses basado en los números y en la esencia de los dioses más ligadas a ellos.”* Jámblico. *Vida de pitagórica*, 147. pp. 95-96. Introducción, traducción y notas de Enrique A. Jurado. *Etnos*, Madrid, 1991.

*elevado número de lugares de silenciamiento, o pasajes de omisión, a este respecto.*”<sup>197</sup>.

Era Porfirio<sup>198</sup>, en el siglo III de nuestra época, quién decía que fue Pitágoras el primero que introdujo la idea de la transmigración del alma en la Hélade. De hecho, Porfirio le atribuye a Pitágoras mismo cinco doctrinas filosófico-religiosas que, a pesar del carácter esotérico de la secta-escuela pitagórica, se hicieron de dominio público, como signo inconfundible e identificativo de la doctrina esencial de Pitágoras, éstas son: la inmortalidad del alma (según Heródoto<sup>199</sup> de origen egipcio); la transmigración del alma a toda clase de seres vivientes (también de origen egipcio, acorde con el de Halicarnaso<sup>200</sup>); la repetición cíclica de lo acaecido, en tanto nada es nuevo en absoluto; y la vinculación por linaje de todo ser animado. Con todo esto queremos expresar que el pitagorismo es, también, un culto religioso esotérico y misterioso, y que guarda tanta similitud en sus doctrinas con otros cultos, que nos podemos cuestionar hasta qué punto Platón no está refiriéndose en el *Menón*, también, al pitagorismo. En este diálogo<sup>201</sup>, como ya hemos señalado arriba, se demuestra la doctrina de la reminiscencia mediante la geometría, ciencia ésta que no progresó o se derivó, precisamente, de los órficos. Habrá que ver, no obstante, qué relación, o relaciones, guarda el pitagorismo arcaico con otros cultos misteriosos, como resulta el orfismo; una de ellas es espacial, ambos provienen de la Magna Grecia; otra de ellas parece ser doctrinal: la misma doctrina de la

---

<sup>197</sup> Szlezák, T. (1991) *Leer a Platón*. 16. *Algunos pasajes de silenciamiento*. p.101. Traducción de José Luís García Rúa. Alianza. Madrid, 1997.

<sup>198</sup> Cfr. Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 19.

<sup>199</sup> Cfr. Heródoto, II, 123.

<sup>200</sup> *Ibíd.*

<sup>201</sup> “(...) tomando el *Menón* como trasfondo: el que está en trance de conocer puede buscarlo todo a partir de un único “recuerdo”, pues hay una familiaridad de naturaleza que liga todas las cosas; como además toda alma, antes de su entrada en el cuerpo, ha contemplado las ideas, todo hombre sabe potencialmente todo; y teniendo en cuenta los conocimientos de geometría de que dispone el ignorante esclavo de *Menón*, sabiamente interrogado por Sócrates, se demuestra que todo el mundo ha tenido conocimiento potencial de todo (*Menón*, 81c-d; 85d-86b; Cfr. *Fedro* 249b acerca de la contemplación de las ideas antes de nacer).” Szlezák, T. (1991) *Leer a Platón*. 18. *Doctrina de la anámnesis y la dialéctica en el Eutidemo*. p.112. Traducción de José Luís García Rúa. Alianza. Madrid, 1997

inmortalidad del alma. Dice Heródoto (palabras que volvemos a citar, por necesidad, en esta tesis), a tenor del verdadero origen de la doctrina de la inmortalidad de alma, y, de la transmigración: “(...) los egipcios (...) ellos a si mismo dijeron los primeros que era inmortal el alma de los hombres, la cual al morir el cuerpo humano, va entrando y pasando de uno en otro cuerpo animal que entonces vaya formándose; hasta que recorrida la serie de toda especie de vivientes terrestres, marinos y volátiles que recorre en un período de tres mil años, torna a entrar por fin en un cuerpo humano, dispuesta a nacer. Y es singular que no falten ciertos griegos, cual más pronto, cual más tarde, que adoptando esta invención se la haya apropiado, cual si fueran autores de tal sistema, y aunque sé quiénes son, quiero hacerles el honor de no nombrarlos.”<sup>202</sup>. A qué griegos, “cual más pronto, cuál más tarde”, que hicieron suya, como si fuera propia, la doctrina “egipcia” (o no) de la inmortalidad, se refiere el de Halicarnaso. ¿A Ferécides de Siro, a Pitágoras y los Pitagóricos, a los órficos, a los poetas inspirados, o, a todos ellos?<sup>203</sup>

Por otra parte, hemos de considerar los versos de Píndaro<sup>204</sup> que Platón hace citar a Sócrates; en ellos, se nos habla de Perséfone (el culto a Perséfone es originario de la

---

<sup>202</sup> Heródoto, II, 123, *Los nueve libros de la Historia*. Traducción de P. Bartolomé Pou. Edaf. Madrid, 1972.

<sup>203</sup> “Si bien los estudiosos han sugerido diversos nombres para cubrir el silencio de Heródoto, resulta obligado considerar a Pitágoras como uno de los candidatos más idóneos, pues como sabemos por el testimonio de Porfirio (...), “fue el primero en llevar estas opiniones a Grecia”. Sin embargo, el origen egipcio de la noción de la inmortalidad del alma resulta problemático porque se considera que los egipcios, en realidad, no postularon nunca esa doctrina, (...). Otras fuentes sugieren que Pitágoras pudo haberla aprendido de Ferécides de Siros, al que se considera su maestro, y que, según el testimonio de Cicerón, habría sido el primero en afirmar que el alma es inmortal. Así las cosas, hay que añadir las conexiones del pitagorismo con el orfismo, corriente religiosa que también sostuvo la creencia en la inmortalidad del alma y que podría haber contribuido a modificar, moralizándolas, las concepciones pitagóricas sobre la transmigración.” VV.AA. (2011) *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y occidente*. Casadesus, F. 9. *Pitágoras y el concepto de transmigración*. 5. *La discutida procedencia de la noción de la inmortalidad del alma*. p. 221. Edición de Alberto Bernabé, Madayo Khale y Marco Antonio Santamaría. Abada. Madrid, 2011.

<sup>204</sup> “Los versos citados por el filósofo proceden probablemente de un treno de Píndaro en el que se enuncia una teoría sobre el alma que Platón estaba dispuesto a aceptar: la de que era algo preexistente, que entra en un cuerpo y, cuando ésta muere, se libera, vuelve al Hades y de allí penetra en otro cuerpo (Píndaro expresa la idea a través de una metáfora vegetal “rebrotan”), hasta un determinado momento en que Perséfone acepta la compensación. (...) Se trata en suma, de una teoría de la palingenesia y de la salvación del final del alma.” Bernabé, A. (2011) *Platón y el Orfismo*. *Diálogos entre Religión y*

zona sur itálica, y, fuertemente arraigado, junto al de Deméter, en la isla sícula, en especial, en la ciudad de Siracusa<sup>205</sup>). Es bien cierto que el culto órfico está relacionado con la devoción a Perséfone; señala Kingsley: “(...) *Siracusa desatacaba como centro de culto a Perséfone, aspecto que sitúa a la ciudad en estrecha relación con la literatura órfica, las más de las veces centrada en la figura y destino de Perséfone.*”<sup>206</sup>. Por tanto, el uso que hace Platón del poema de Píndaro, así como el contexto argumentativo y narrativo del texto del *Menón* que estamos comentando, parecen indicar que se nos está hablando de los órficos. Ahora bien, ¿es esto suficiente para aceptar que Platón consideraba a los órficos como los verdaderos generadores de la doctrina sobre la inmortalidad del alma, por encima de los pitagóricos, tal y como afirma Palmer? En absoluto, decimos nosotros. Los versos que Platón cita de Píndaro guardan, sin duda, similitudes con los fragmentos 132 y 133 de Empédocles<sup>207</sup>, así como con la Laminilla de Turios<sup>208</sup> y con la de la Lamilla de Petelia<sup>209</sup>. Mas, existe una salvedad entre lo órfico y lo pitagórico-platónico, a saber, mientras los seguidores de Orfeo (culto báquico; Dionisio es hijo de Zeus y Perséfone; además, para explicar la vida patética del hombre y la condena del alma por el crimen titánico, este culto barajaba un mito dionisiaco) buscan la salvación, mediante los ritos, los misterios y una vida vivida en santidad, para los otros (seguidores de Apolo), y en especial para Platón,

---

*Filosofía. 6. La inmortalidad del alma y la transmigración. 6.1. Inmortalidad y transmigración del alma.* p. 99. Abada. Madrid, 2011.

<sup>205</sup> Siracusa es una ciudad muy importante en el periplo vital de Platón; ciudad que visitó por primera vez en el 388-387 a. C. Cfr. *Carta VII*, 324a-c.

<sup>206</sup> Kingsley, P. (1995) *Filosofía antigua. Misterios y magia*. 10. *Platón y Orfeo*. p. 169. Atalanta. Girona, 2008.

<sup>207</sup> “ εἰς δὲ μάντιες τε καὶ ὕμνοπόλοι καὶ ἱητροὶ  
καὶ πρόμοι ἀνθρώοισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται,  
ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῆσι φέριστοι.  
ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὀμέστιοι, αὐτοτράπεζοι  
έόντες, ἀνδρείων ἀχέων ἀπόκληροί, ἀτειρεῖς.”  
Empédocles. Fr. 132+133 Wright (B 146+147 DK)

<sup>208</sup> “θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου”  
Lamella Thuriis rep. *OF* 487.4

<sup>209</sup> “καὶ τότε ἔπειτ ἅ [λλοισι μεθ’] ἡρώεσσιν ἀνάξει [ς.]”  
Lamilla Peteliae rep. *OF* 476.ii

la creencia religiosa acaba perfilándose en constructo filosófico. Señala al respecto Bernabé: *“Para los órficos la vía para lograr el mejor destino se basa en un modo de vida que obedece a tabúes alimentarios -como la comida vegetariana- o del vestido - como la prohibición de llevara vestidos de lana-, que está sujeto a obligaciones de carácter ritual, como la celebración de los telestai, y cuya conducta se basa sólo en una vaga idea de la Justicia.(...) hallamos diferencias entre Platón y los órficos con respecto a las motivaciones por las que uno y otros pretenden acceder al conocimiento sobre el destino del alma. La motivación órfica es única: la salvación, así que el conocimiento de los posibles destinos del alma es sólo vía para informarse de los procedimientos necesarios para lograr este fin. De ahí que el acento no se ponga en este conocimiento, sino en contraseñas, en ritos, en tabúes, en experiencias. En cambio, para Platón las motivaciones por las que se trata del destino del alma son diversas (...) en el Menón el relato órfico es un apoyo para la teoría de la reminiscencia. Con todo, y también a diferencia de los órficos, Platón convierte creencias religiosas en construcciones filosóficas de mayor calado.”*<sup>210</sup>.

*Leyes*, IX, 870d-e, es el otro texto<sup>211</sup> en el que se basa Palmer para afirmar que Platón consideraba a los órficos como los verdaderos originarios de la doctrina de la inmortalidad del alma. En este texto se habla de una doctrina órfica, pero que también es pitagórica, por la cual el que comete injusticia de sangre en su vida, al regresar a la vida sufrirá el mismo mal que él infringió. *“(... ) los temores cobardes e injustos tienen cometidos muchos crímenes, cuando le hacen o han hecho a alguien algo de lo que no quieren que nadie se entere que sucede o ha sucedido. Entonces eliminan por medio de*

---

<sup>210</sup> Bernabé, A. (2011) *Platón y el Orfismo. Diálogos entre Religión y Filosofía*. 9. *Visiones del Más Allá: premios y castigos del alma*. 9.6. *Recapitulaciones y comparaciones*. pp. 186-187. Abada. Madrid, 2011.

<sup>211</sup> Existen otros textos platónicos donde se reflejan las creencias de la inmortalidad del alma y la doctrina de la reencarnación, que Palmer no estudia, a saber: *Fedón* 70c-d; 81d-82c; *República* X, 614b-621b; *Fedro* 246a-b; *Carta* VII, 335a.



la muerte a los que pueden darlo a conocer, cuando no pueden hacerlo de otra manera. (...) la narración que cree profundamente la mayoría la cuando escucha de los que se ocupan de estos temas en los misterios, el que estos crímenes se pagan en el Hades y que los que regresan aquí es necesario que paguen la pena natural de sufrir lo que uno mismo hizo, terminar la vida de ese momento con un destino semejante a manos de otro.”<sup>212</sup>. ¿Muestra este texto<sup>213</sup>, o el de *Menón*, que Platón consideraba a los órficos como los precursores de la doctrina de la inmortalidad del alma y de todas las connotaciones escatológicas relacionadas con ella? Nosotros pensamos que no; sólo podemos asegurar que en estos textos se nos dice que los órficos creían en la inmortalidad del alma y en los castigos en el Más Allá y en la reencarnación. Además, para nosotros las palabras del de Halicarnaso sobre el origen egipcio de una doctrina que varios griegos hicieron suya, no son baladí (a ello habremos de volver).

Palmer considera que el influjo pitagórico sobre Platón radica más en como entendía éste a aquéllos, y como esta visión se adaptaba a sus propios propósitos filosóficos; para el filósofo norteamericano, esta influencia comienza a remarcarse en la filosofía platónica tras la muerte de Sócrates. Así, podemos ver más allá de la herencia socrática el impacto de la impresión de lo pitagórico en Platón, en relación al Sócrates de los primeros diálogos y el Sócrates que comienza a mostrarse a partir del *Gorgias* y de *República*, donde, según Palmer, la principal influencia y más reseñable del pitagorismo sobre Platón es el pensamiento ético. Dice Palmer: “*The Socrates of the Gorgias and Republic differs from the Socrates of earlier dialogues in having a much*

---

<sup>212</sup> Platón, *Leyes*, IX, 870d-e. Traducción de F. Lisi. Gredos, Madrid, 1999.

<sup>213</sup> De hecho, existe una anécdota proveniente de la tradición pitagórica que enlaza directamente con la primera parte del texto de *Leyes* que nos indicaba Palmer, en el que se nos habla de asesinos y sus actos criminales a escondidas; señala Jámblico: “*También se cuenta la siguiente historia que, transferida por personas ignorantes a otros parajes, tuvo lugar en Crotona. En un espectáculo público comenzaron a revolotear grullas por el teatro, uno de los arribados a puerto dijo al que estaba sentado a su lado. “¿ves los testigos?”. Oyéndolo un pitagórico los llevó al Consejo de los Mil, por sospechar (lo cual resultó confirmado por el testimonio de los esclavos) que habían arrojado al mar a algunas personas, y de ello eran testigos las grullas que revoloteaban por encima de la nave.*” Jámblico. *Vida de pitagórica*, 126. p. 26. Introducción, traducción y notas de Enrique A. Jurado. *Etnos*, Madrid, 1991.

*more definitive conception of what constitutes human well-being. The Pythagorean trappings of this conception suggest that Plato's encounters with the Pythagoreans after Socrates' death influenced the development of this ethical thought during this period.*"<sup>214</sup>. No acabemos de ver esto que dice Palmer; por supuesto, vemos que a partir del Sócrates "republicano", o, "gorgiano" se desarrolla en ser dramático Sócrates, a veces más matemático (*Menón, Teeteto, Filebo*), a veces más místico (*Fedón, Banquete, Fedro*), etc., pero, la heredad socrática de la que nos habla Palmer, es precisamente antropológica, esto es, ética, una heredad preocupada por lo universal en relación al hombre (y su alma, se entiende). Lo dice el Estagirita cuando habla de la relación intelectual entre el hijo de Sofronisco y Platón: "*Sócrates, por su parte, que dejó de lado la naturaleza entera y se ocupó de cuestiones éticas, buscó en ellas lo universal y meditó por primera vez acerca de las definiciones; Platón aceptó estas enseñanzas (...)*"<sup>215</sup>.

Por otra parte, a veces da la sensación de que el pitagorismo (según el relato que en ocasiones se presenta desde los estudios clásicos) fuera algo extraño en la Atenas tanto de Platón como en la de Sócrates, cuando, como bien nos ha indicado y mostrado Melero Bellido en su trabajo sobre la Comedia antigua y los rastros del pitagorismo en la Atenas Clásica, el pitagorismo estaba en Atenas, pensamos, tan arraigado como lo podría estar la sofística. Con la salvedad, entre otras<sup>216</sup>, de que el carácter esotérico y cerrado de la comunidad pitagórica confiere a su presencia en las ciudades helenas un

---

<sup>214</sup> VV. AA. (2014) *A History of Pythagoreanism*. Palmer, J. 10. *The Pythagoreans and Plato*. p. 205. Editado por Carl A. Huffman. Cambridge University Press Cambridge, 2014.

<sup>215</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, VI, 987b. Introducción, traducción y notas de María Luisa Alía Alberca. Alianza. Madrid, 2010.

<sup>216</sup> Otra salvedad sería estar en contra de comerciar con el conocimiento (asunto tan y tan sofístico); señala Jámblico sobre los pitagóricos: "*Se dice que ellos rechazaron a los que traficaban con la ciencia y los que abrían sus almas como si fueran puertas de un albergue a cualquiera que se aproximara a ellas, y si ni aún así encontraban compradores, irrumpiendo en las ciudades, en general, se aprovechaban de los gimnasios y pedían a los jóvenes un salario por cosas inestimables.*" Jámblico, *Vida de pitagórica*, 245. p. 140. Introducción, traducción y notas de Enrique A. Jurado. *Etnos*, Madrid, 1991. Por otra parte, estas mismas ideas pitagóricas que señala Jámblico las hallamos en el diálogo platónico *Sofista*.

sesgo mucho más discreto (además de tener sobre sí las terribles rebeliones contra ella que originaron más de una migración pitagórica a la ciudad de Palas Atenea, y por otras ciudades del horizonte vital heleno). Este asunto debe ser siempre tenido en cuenta. Esto que decimos puede verse en uno de los diálogos de Platón que ha sido considerado como el más pitagórico de todos los del *corpus platonicum*, nos referimos al *Fedón*. En él hallamos, aparte de los atenienses, y de otras ciudades como Mégara, Peania, etc., allegados de Sócrates, a Equécrates (aunque éste no estuvo *in situ* en la cárcel y en el día que Sócrates toma la cicuta, tras su conversación “inmortal” sobre la inmortalidad del alma, será a él a quien Fedón le rememore lo acaecido y platicado aquel día<sup>217</sup>), que es un prominente miembro de la comunidad pitagórica exiliada en Fliunte<sup>218</sup>, fundada por Éurito de Tarento; Simmias y Cebes, a la sazón, los interlocutores de Sócrates en el diálogo, provienen de Tebas y pertenecen al círculo pitagórico que fundó Filolao en Tebas, ciudad que éste abandonó antes de la muerte de Sócrates<sup>219</sup>. No parece haber

<sup>217</sup> El interés de Equécrates por los últimos momentos, o último día, de Sócrates es lo que nos brindará el relato y conversación del diálogo en cuestión. Pregunta Equécrates a Fedón: “τί δὲ δὴ τὰ περὶ αὐτὸν τὸν θάνατον, ὃ Φαίδων; τί ἦν τὰ λεχθέντα καὶ πραχθέντα, καὶ τίνες οἱ παραγεγόμενοι τῶν ἐπιτηδείων τῷ ἀνδρὶ; ἢ οὐκ εἶον οἱ ἄρχοντες παρεῖναι, ἀλλ’ ἔρημος ἔτελεύτα φίλων;” Platón, *Fedón*, 58c. Edición de Jihn Burnet. 1903.

<sup>218</sup> “La escena inicial del diálogo, el encuentro entre Equécrates y Fedón, tiene lugar en la patria del primero, Fliunte, una pequeña ciudad del Peloponeso, situada al SO. de Corinto. Allí Éurito de Tarento, un discípulo de Filolao, había fundado un círculo pitagórico al que pertenecía Equécrates. Que éste sea un pitagórico, como Simmias y Cebes, los interlocutores de Sócrates en el diálogo, resulta muy significativo.” Platón, *Fedón*. Nota 1. Introducción, traducción y notas de Carlos García Gual. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>219</sup> “Filolao fue un pitagórico del Sur de Italia, según uno de Crotona, según otros de Tarento. El mejor testimonio de su cronología es la mención que Platón hace de él en el *Fedón*. Las palabras de Cebes en 61e, “Yo he oído decir a Filolao, cuando vivía en nuestra ciudad...”, indican que Filolao había estado viviendo en Tebas, pero que la abandonó antes de la muerte de Sócrates, en el año 399 a. C. Minar, apoyándose en buenas razones, dató las convulsiones del Sur de Italia, que fueron la causa del exilio de Filolao a Tebas, alrededor de 454, y una tradición que era, a la sazón, un hombre joven. La afirmación de Diógenes de cuando visitó el Occidente alrededor del 388, no se apoya en una fuente fidedigna, pero no podemos rechazarla, basándonos en este argumento. Otros testimonios (...) se muestran de acuerdo, y podemos considerar que Filolao nació alrededor del 474, es decir, quizá sólo 20 ó 25 años después de la muerte de Pitágoras.” Guthrie, W. K. C. (1962) *Historia de la filosofía griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos. Pitágoras y los pitagóricos*. 5. *Filolao*. p. 312. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004. “Filolao de Crotona, filósofo pitagórico que, tras la expulsión de la secta del S. de Italia, había fundado una escuela en Tebas. Cicerón cuenta, en *De Orat.* III, 139, que fue maestro de Arquitas de Tarento. Diógenes Laercio, que toma la noticia del erudito Sátiro, dice - en III, 9- que Platón había comprado, por cien minas, tres libros suyos de doctrinas pitagóricas, y que se sirvió de ellos para componer el *Timeo*. Se nos han conservado varios fragmentos de sus obras; pero la atribución es, en muchos casos, dudosa. Véase M. Timpanaro-Cardini, *Pitagorici, Testimonianze e*

órficos (declarados), en el diálogo de Platón; cuyo tema principal no es la ética, sino la inmortalidad del alma. Es significativo que sean los interlocutores de Sócrates pitagóricos, así como que Equécrates también lo sea. Y es aún más significativo si tenemos en consideración lo que nos describe Jámblico sobre la forma de morir de los pitagóricos ancianos: “*Era habitual para los demás, ya bastantes ancianos, morir como si liberasen el cuerpo de una prisión.*”<sup>220</sup>. ¿No es así, precisamente, como muere el Sócrates del *Fedón*? ¿Es el *Fedón* el relato de la muerte de un pitagórico, que ha vivido y muerto como tal? Quede esta pregunta sin respuesta; pues, es tema absoluto para otra tesis.

Sobre el *Fedón*, Palmer considera que el diálogo tiene fuertes connotaciones pitagóricas, que son rastreables en las temáticas abordadas en el transcurso de la conversación, a saber: la prohibición del suicidio, la concepción ascética de la filosofía como forma “racional” de purificación del alma, y, el análisis de la inmortalidad del alma y de las doctrinas sobre el destino de aquella tras la muerte física (hay otras más relevantes, como mostraremos en nuestro estudio de las mismas). Para Palmer, Platón no adopta, simplemente, estas ideas, sino que las desarrollará más rigurosamente, acorde con su propia concepción filosófica; señala el filósofo norteamericano: “*Throughout one sees Plato intent on developing, rather than simply adopting, certain Pythagorean ideas in a more rigorously philosophical manner of his own.*”<sup>221</sup>. Para Palmer<sup>222</sup>, en el *Fedón*, la compleja concepción del alma, la cual busca la aprehensión

---

*Frammenti, II, Florencia, 1962.*” Platón, *Fedón*, nota 15. P. 34. Introducción, traducción y notas de C. García Gual. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>220</sup>Jámblico. *Vida de pitagórica*, 266. p. 151. Introducción, traducción y notas de Enrique A. Jurado. Etnos, Madrid, 1991.

<sup>221</sup> VV. AA. (2014) *A History of Pythagoreanism*. Palmer, J. 10. *The Pythagoreans and Plato. 2. Phaedo*. p. 210. Editado por Carl A. Huffman. Cambridge University Press Cambridge, 2014.

<sup>222</sup> “*The acusmata’s emphasis on various means of purification, plus the imperative to purify the soul implicit in the doctrine of metempsychosis, certainly suggest Pythagorean influence in the Phaedo’s more ascetic outlook. However, the complex conception of the soul as having as its own proper desire for apprehension of truth, of this desire as the source of genuine virtue, and of the consequently purificatory role of philosophical inquiry are more purely Platonic.*”*Ibid.* p. 214.

de la verdad, como fuente de la virtud, y, por ende, la investigación filosófica como medio de purificación, serían puramente platónicas, mientras que las concepciones purificadoras (propias a los *acusmata*), esto es, la vertiente más ascética del diálogo, son de clara influencia pitagórica.

Tras analizar el concepto de alma en *Fedón* y en el *Gorgias*, Palmer analiza algunos temas del diálogo *República*. Así, en el *Fedón* la búsqueda del deseo propia al alma es la búsqueda de la verdad como fuente de virtud, y esto está complementado por la relevante idea de que la armonía es lo que consigue que el alma llegue a ser virtuosa, y, por ende, buena. Para Palmer, Platón en el *Fedón* va más allá, en lo que a la doctrina del alma se refiere, de lo que se había llegado en el *Gorgias*, pues, en el diálogo intitulado con el nombre del sofista de Leontino se sostiene que la persona psicológicamente atemperada y ordenada posee todas las virtudes (*Gorgias*, 507a-e). Si en el *Gorgias* Platón se centra en el control de la razón sobre los apetitos y deseos irracionales del cuerpo, en el *Fedón*, en cambio, se enfatiza sobre el impulso de la propia razón de alcanzar su propio deseo: la búsqueda de la verdad, esto es, alcanzar la virtud y la bondad. Según el filósofo norteamericano, será en *República* donde Platón unificará, ampliándolas de sentido, las posturas antes comentadas del *Gorgias* y del *Fedón*; dice Palmer: “*In the Gorgias he had focused on reason’s control of the body’s irrational desires, while here in the Phaedo he emphasizes reason’s impulse to fulfill its own proper desire. These two views coalesce in the Republic. There the remarks regarding moderation or self-control, prior to the division of the soul into a rational and two irrational parts, closely parallel the ethical views of the Gorgias. Moderation is said to resemble a “sumphônia” and “harmonia” (Resp. 4. 430e-404); cf. 431-438) and to be a “kind of order [kosmos] and control over specific pleasures and desires”.*

---

*Moderation continues to be characterized in these terms subsequence to the division as well: a person is said to be moderate due to the friendship (“philia”) and “sumphônia” among these parts (resp. 442 c) This psychological concord, this literal “unanimity”, is likewise central to the overarching virtue of justice, in which each part of the soul performs its proper function: (...),”<sup>223</sup>.*

El ascetismo del *Fedón* halla reverberación en *República*, para Palmer. En el diálogo sobre la conversación del último día de vida de Sócrates (o si se prefiere, en el diálogo en que el alma de Sócrates parte hacia el Allende, dejando atrás su cuerpo-cárcel) se argumenta que el genuino amante de la verdad y de la sabiduría posee la virtud, así, este argumento halla recorrido en el libro sexto de *República*, pues, Sócrates dirá que aquel cuyos deseos propenden hacia las ciencias, tan sólo tiene la tendencia a los placeres puros del alma, y es por ello que renuncia al placer del cuerpo; dándose a la moderación, llega a ser alto de mente, valeroso y justo, esto es, llegará a cierta autonomía racional, la cual producirá la armonía en el alma. Sin embargo, señala Palmer que el filósofo ático reconoce que la noción de autogobierno racional es del todo infructífera sin un fin, que no sea ese mismo autogobierno racional, que le sirva de principio. Dice Palmer: *“Plato’s emphasis elsewhere on rational self-governance as producing the soul’s internal harmony and thus as the source of genuine virtue might appear in tension with his emphasis on the rational soul’s pursuit of its proper desire for truth as virtue’s source. Plato recognizes, however, that the notion of rational self-governance is normatively inert without some end apart from itself to serve as its principle. He finds this principle in reason’s proper function of understanding. On his view, valuing of all else that is tantamount to rational self-governance.”*<sup>224</sup>. Según Palmer, estos puntos de vista, y los que hallaremos en el libro VII de *República*, en

---

<sup>223</sup> *Ibid.* 3. *Republic.* p. 214.

<sup>224</sup> *Ibid.* p.215.

especial, la verdadera función de la razón para el alma, muestran el compromiso de Platón con los Pitagóricos.

Así, en el programa educativo de los guardianes, Platón prevé un papel relevante para las matemáticas, éstas son: la geometría, la aritmética, la astronomía y la ciencia de los armónicos. Palmer señala que Sócrates/Platón en este libro de *República* está utilizando la terminología de Arquitas de Tarento que nombraba al conjunto de saberes antes citados como “ciencias hermanas”; señala Palmer: “*In the educational program of the guardians Plato envisions an important role for the mathematical sciences of arithmetic, geometry, astronomy, and harmonics. Socrates echoes Archytas’s designation of these as sister sciences (mathemata [...] adelpha, Archyt. fr.1.7) when he endorses the idea that astronomy and harmonics are sister sciences (adelphai [...] epistêmai) and specifically attributes this view to “the Pythagoreans”*”<sup>225</sup>. A esta sistematización pitagórica de las ciencias matemáticas, Platón le añadirá la estereometría<sup>226</sup>, esto es, la geometría de los sólidos, que deberá ser estudiada después de la geometría plana (con el tiempo a este tipo de geometría la denominaremos: “geometría euclídea”) y antes del estudio de la astronomía.

Resulta interesante la observación de Palmer, por la cual se manifiesta que Arquitas formó parte del desarrollo de la estereometría, en tanto el tarentino habría solucionado geoméricamente la duplicación del cubo<sup>227</sup>. Así, según Palmer, Platón estaba

---

<sup>225</sup> *Ibid.* p. 216.

<sup>226</sup> Cfr. *Platón*, VII, 528a-e.

<sup>227</sup> Sobre este problema geométrico, Arquitas y su relación con el *Menón* de Platón, en concreto, con el problema geométrico de la duplicación del cuadrado que mediante la mayéutica hace solucionar Sócrates al joven esclavo de Menón, habremos de volver, pero, hasta entonces hagamos mención de su historia. Teón de Esmirna cuenta que en la obra *Platonicus* de Eratóstenes, hoy perdida, éste narraba que tras la muerte, por la peste, de Pericles, los atenienses ante el oráculo de Delfos preguntaron cómo acabar con la plaga, el oráculo de Apolo contestó que debían construir un nuevo altar en forma de cubo cuyo volumen duplicara el del altar ya existente (se entiende, el altar en Delfos). Así, se intentó hacer el altar cúbico con las medidas sugeridas por el Oráculo, pero fracasando. Con el tiempo, ya en la época en que Platón había fundado la Academia, el dios volvió a reclamar lo mismo a los habitantes de Delos, a saber, duplicar el altar cúbico de Apolo; los delios fueron a preguntarle a Platón y a los geómetras de la Academia; éste les dijo que el dios no quería un altar de doble de tamaño, sino que deseaba mostrar a los helenos, con el

influenciado por Arquitas en lo matemático, y, en el sistema de estudio por los Pitagóricos, en general. Palmer intuye, además, una crítica a los pitagóricos, y, posiblemente, también a Arquitas por parte de Platón. Para el filósofo norteamericano, la descripción que hace Platón de cómo el cálculo y la aritmética (λογιστική) conducen a la verdad, lleva implícita una crítica a la práctica matemática pitagórica, y, la de Arquitas en particular, dada la preeminencia que le otorgó éste en la ciencia matemática a las nociones de ratio y proporción, la cual el de Tarento denominó, precisamente; “λογιστική”. Arquitas<sup>228</sup>, señala Palmer, enfatizó la importancia de las aplicaciones prácticas del cálculo matemático y de la aritmética (Archy. frs. 3, 4). Es por ello que Platón propone que la casta de los guardianes se dedique en sus estudios al cálculo, pero no como meros aficionados, sino como medio para llegar a contemplar, desde la inteligencia, la naturaleza pura del número, su verdad y esencia. Dice Sócrates: *“Así: este estudio del que estamos hablando eleva notablemente el alma y la obliga a discurrir acerca de los Números en sí, sin permitir jamás que alguien discurra proponiendo números que cuentan con cuerpos visibles y tangibles (...) cuidando que jamás lo uno aparezca no como siendo uno, sino como conteniendo muchas partes.”*<sup>229</sup>.

Para Palmer, este reproche platónico a los que piensan que la ciencia matemática del cálculo matemático se refiere a los pitagóricos, en tanto, el Estagirita informa que éstos no consideraban la existencia del número separado de las cosas o sustancias perceptible. Palmer cita el capítulo VI del libro decimotercero de la *Metafísica*, y, el libro primero capítulo VI; dice Palmer: *“His rebuke of those who think the*

---

problema de la duplicación de un sólido, el descuido tan grande que tenían de la matemática y de la geometría. Cfr. Heath, T. L. (1931) *A History of Greek Mathematics*. Oxford, 1931. Cfr. *infra* nota 283.

<sup>228</sup> “Van der Waerden, en su artículo sobre la aritmética pitagórica (*Math. Annalen*, 120, 1947/9) ofrece una valoración interesante. Arquitas, concluye él, “fue un geómetra ingenioso y sobresaliente en los campos de la mecánica y de la teoría musical, con una desafortunada afición por la lógica y el cálculo matemático exacto.” (p. 150)”. Cfr. Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. 6. Arquitas. Nota 306. p. 317. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>229</sup> Platón, *República*, VII, 525c-e. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1992.



*mathematical sciences of calculation concern “the visible or tangible bodies that have numbers” (...) may well seem a criticism of the Pythagoreans, since Aristotle reports that they did not regard number as existing separately or independently from perceptible substances (Arist. Metaph. 13. 6.1080b, 16-20; cf. I. 6. 987b-29-33). If this report is accurate, then all Plato’s remarks in Republic 7 about mathematics’ ultimate utility in lifting the intellect to contemplate its proper objects will be tinged with such criticism.”*<sup>230</sup>. Nos parece bastante acertada la observación de Palmer, incluso, digna de ser estudiada más profundamente. Sin embargo, en lo que se concierne al texto del capítulo VI del libro decimotercero de la *Metafísica*, que cita Palmer, si bien es cierto, que se refiere a los pitagóricos (en tanto para éstos los números contienen magnitudes), también parece referirse, por contraposición, a Jenócrates. Advierte Aristóteles: “(...) otros, en cambio, afirman la existencia de las magnitudes matemáticas, pero no en sentido matemático, pues, según ellos, ni toda magnitud se divide en magnitudes, ni la diada se compone de cualesquiera unidades. Por elemento y principio de los seres suponen que los números constan de unidades abstractas, a excepción de los pitagóricos, que consideran que los números poseen magnitud, (...)”<sup>231</sup>. Este asunto, de hecho, no trastoca en absoluto la interpretación de Palmer, sino, más bien, nos indica que en la misma Academia, a lo largo de su historia (al menos, en la que atañe a la Academia Antigua) vamos a ver este asunto del número ideal y del número matemático, como una de las muestras de cómo lo pitagórico y lo platónico, allende de sus respectivos fundadores, continuará influenciándose, sino confluyendo inexorablemente.

Amén de todo lo anterior, Palmer advierte que en la ciencia musical de Arquitas se puede ver, en cambio, que éste parece seguir los postulados de Platón sobre ascender el

---

<sup>230</sup> VV. AA. (2014) *A History of Pythagoreanism*. Palmer, J. 10. *The Pythagoreans and Plato*. 3. *Republic*. p. 216. Editado por Carl A. Huffman. Cambridge University Press Cambridge, 2014.

<sup>231</sup> Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 6, 1080b 16-20. Introducción, traducción y notas de María Luisa Alía Alberca. Alianza. Madrid, 2010.

mero punto de vista matemático para poder llegar a la esencia y verdadera naturaleza del número. El filósofo norteamericano señala que la ciencia musical fue abordada no sólo por los pitagóricos, sino que hubo otros que intentaron determinar el intervalo musical más pequeño (intento que Platón desprecia totalmente), de una manera meramente empírica (esta crítica platónica también se hace extensiva a la astronomía de ciertos astrónomos), mientras que los pitagóricos abordaron tal cuestión desde un análisis más científico; así podemos hablar de dos escuelas que abordaron estas cuestiones, a saber: la pitagórica, que identificaba cada intervalo musical con una ratio, y, otra, “la musical”, que media todos los intervalos como múltiplos o fracciones de tono. En *República VII*, 530e-531a leemos: “*En efecto, se pasan escuchando acordes y midiendo sonidos entre sí, con lo cual, como los astrónomos, trabajan inútilmente (...) cuando hablan de “dos intervalos de una cuarto de tono cada uno”, y paran sus orejas como si trataran de captar murmullos de vecinos. Unos afirman que pueden percibir un sonido en medio de otros dos, que da así el intervalo más pequeño, mientras otros replican que ese sonido es similar a los otros; pero unos y otros anteponen los oídos a la inteligencia.*”<sup>232</sup>.

Sin embargo, la escuela pitagórica parece que también recibe las críticas de Platón cuando éste señala que: “*(...) éstos hacen lo mismo en la armonía (...) buscan números en los acordes que se oyen, pero no se elevan a los problemas ni examinan cuáles son los números armónicos y cuáles no, y por qué en cada caso.*”<sup>233</sup>. Esta crítica de Platón, según Palmer, es susceptible de ser aplicada a Arquitas; señala éste: “*Archytas’ view that pitch varies according to the speed with sounds move from their source (Archytas fr. I) is susceptible to this criticism in that it identifies a quantifiable feature of heard sound or “audible concords” with which ratios know to define the major intervals*

---

<sup>232</sup> Platón, *República VII*, 531a-b. Introducción, traducción y notas Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>233</sup> *Ibid.* 531c.

*could be associated. Plato would have likewise regarded Archytas's division of tetrachord as suspect insofar as it was based on actual musical practice.*"<sup>234</sup>.

Aun así, Palmer advierte que el trabajo de Arquitas, en lo que se refiere al estudio de ciertos aspectos de los armónicos, eran esencialmente matemático, y, por ende, en concordancia con el método y fin de estudio que postula Platón. El filósofo norteamericano señala que Ptolomeo dice que Arquitas se comprometió a observar lo que está acorde con la razón en relación con las concordancias musicales, y con la conmensurabilidad entre las diferencias tonales intrínsecas a la naturaleza propia de los intervalos musicales melódico; muestra Palmer: *"Certain aspects of Archytas's harmonics, however, were more purely mathematical and thus more aligned with Plato's program. Ptolemy says Archytas undertook "to preserve what is in accordance with reasons, not only in connection with the concords but also in the divisions of the tetrachords, on the grounds that commensurability between the differences is intrinsic to the nature of melodic musical intervals must be either multiple, as in the 2:1 ratio defining the octave, or "superparticular" (epimorios), as in the ratios 3:2 and 4:3 defining, respectively, the perfect fifth and the perfect fourth. (The difference between the two terms in superparticular ratio is a factor of the lesser term; all such ratios reduce to the general form  $n+1:n$ ).*"<sup>235</sup>.

Según la interpretación de Palmer, si el de Tarento fundamentaba su teoría sobre los armónicos en consideraciones tan puramente matemáticas, entonces, éste parece seguir los postulados platónicos para estudiar los armónicos de manera científica, esto es, centrado el estudio musical en las relaciones entre aquellos números que determinan los intervalos musicales, y, a la vez, poder determinar los principios matemáticos que hacen que estos números sean concordantes. De hecho, Palmer muestra que Arquitas

---

<sup>234</sup> VV. AA. (2014) *A History of Pythagoreanism*. Palmer, J. 10. *The Pythagoreans and Plato*. 3. *Republic*. p. 217. Editado por Carl A. Huffman. Cambridge University Press Cambridge, 2014.

<sup>235</sup> *Ibid.*

desarrolló una prueba matemática por la cual se advierte que no existe medida proporcional o geométrica entre términos numéricos relacionados de manera “*superparticular*”, esto implica que ningún intervalo musical definido es susceptible de dividirse en “*subintervalos*” iguales; por tanto, Arquitas está siguiendo en esto el análisis esencialmente matemático por el que abogaba Platón.

Los dos últimos diálogos que analiza Palmer, en su estudio sobre la relación del pitagorismo con Platón, son el *Filebo* y el *Timeo*. Según Palmer, el conflicto del *Filebo* entre aquellos, como el propio Filebo, que consideran el placer como fuente de la felicidad humana, y aquéllos, como Sócrates, que consideran al conocimiento como el verdadero origen de la felicidad humana, se soluciona, por parte de Platón, utilizando cierto aparato analítico que se fundamenta en la filosofía de Filolao de Crotona. Platón se basa en los principios limitantes e ilimitados de Filolao (Filolao, frs. I, 2). Señala Palmer: “*In an evident enough reference to his principles of limiters (perainonta) and unlimited (aperia) (Philolaus frs. I, 2), Plato introduces the idea that “whatever is said to be is from one and many, possessing innately in itself limit [peras] and unlimitedness [apeiria]” as a gift to humanity from some Promethean figure (Phil. 16c). These principles he first applies to the intelligible forms in accordance with his method of collection and division, saying that one must not merely posit and seek to apprehend in each case the single form (idea) with its indefinitely multiple instances but also how many specific forms that generic form contains (Phil. 16d-c). Socrates’s plan is to analyze pleasure and knowledge via the Philolaan principles to show they are unified genera containing a determinable number of species and thus avoid the conceptual confusion typically exploited in eristic disputation (Phil. 18e-19b).*”<sup>236</sup>. El esquema metafísico empleado por Platón en *Filebo* es aplicado a las entidades inteligibles. Lo

---

<sup>236</sup> *Ibid.* 4. *Philebus and Timaeus*. p. 220.

ilimitado en Platón es mentado, o caracterizado, como “lo más y lo menos”, en tanto aquello que se expresa por esa frase no es susceptible de ser expresado cuantitativamente bajo cifra alguna determinada<sup>237</sup>. En cambio, el límite es definido por Platón como: “(...) *todo lo que pone fin a la oposición de los contrarios, y que, al imponerles un número los hace proporcionados y concordantes:*”<sup>238</sup>. Palmer señala que el uso adaptativo que hace Platón de los principios de límite y de lo ilimitado de Filolao, en el diálogo *Filebo* es uno de los usos más reseñables del material pitagórico en todo el *corpus platonicum*, sobre todo por su vinculación a las llamadas “doctrinas no escritas”; advierte el filósofo norteamericano: “*Plato’s adaptation of Philolaus’ principles of limiters and unlimited here in the Philebus is among his most significant uses of Pythagorean material, given its intimations of Plato’s “unwritten doctrines”, how his pupils in the Academy would themselves cast their “Prinzipienlehre” as an extension of Pythagoreanism, and the effect their doing so would have on the Pythagoreanism of later antiquity.*”<sup>239</sup>.

Así, la cosmología teleológica prefigurada en el *Fedón* hallará cuerpo y forma en el *Timeo*. Para Palmer, la cosmología teleológica del *Timeo* se basa en la comprensión y aceptación por parte de Platón de los principios matemáticos pitagóricos de orden y armonía, pues éstos son, precisamente, los fundamentos últimos del bien y de la belleza en el mundo (como se señala en *Timeo*, 30a-b, donde se narra cómo el demiurgo usó estos principios para la creación del universo, “*viviente provisto de alma y razón por la providencia divina*”<sup>240</sup>). Según Palmer, las tres tipos de proporciones, a saber, la

---

<sup>237</sup> “(...) *lo más y lo menos; en efecto, donde quieran que estén, no consienten que haya una cantidad determinada, sino que actualizando constantemente en cada acción lo más violento que sosegado y viceversa, elaboran lo más y lo menos y eliminan la cantidad.*” Platón, *Filebo*, 24c. Introducción, traducción y notas M<sup>a</sup> Ángeles Durán y Francisco Lisi. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>238</sup> *Ibid.* 25e.

<sup>239</sup> VV. AA. (2014) *A History of Pythagoreanism*. Palmer, J. 10. *The Pythagoreans and Plato*. 4. *Philebus and Timaeus*. pp. 220-221. Editado por Carl A. Huffman. Cambridge University Press Cambridge, 2014.

<sup>240</sup> *Timeo*, 30b. Introducción, traducción y notas de M<sup>a</sup> Ángeles Durán y Francisco Lisi. Gredos. Madrid, 1992.

aritmética, la geométrica y la armónica (“(...) *have been discovered by Pythagoras himself(...)*”), que hallamos en la obra de Arquitas y de Filolao, resultan cruciales en la forma en que el demiurgo modeló ordenadamente y bellamente el universo. Señala Palmer: “*The three mean proportions, arithmetic, geometric and harmonic, said to have been discovered by Pythagoras himself and featuring in the work of Philolaus and Archytas, play prominent roles in the ensuing accounts of how the demiurge fashioned this well-ordered cosmos. First, in explaining why god created its body from four primary elements, Timaeus provides an elaborate account of why the two additional elements of air and water were necessary to bind together fire and earth (which were required to make things visible and tangible). This account adduces the basic mathematical fact that there two mean proportionals, or geometric means, between two “solid” or cube numbers (Tim. 31b-32c) e.g., 64 and 512 between 8 (2<sup>3</sup>) and 4096 (16<sup>3</sup>), since 8:64= 64: 512 = 512: 4096. Plato introduces the mathematical machinery because the good result of unity, concord (homologia) and friendship (philia) among the elements is achieved by their being bound together in this most orderly and structured of ways.*”<sup>241</sup>.

Palmer señala otros elementos (que él denomina: “*Quasi-Pythagoreans*”<sup>242</sup>) de cosmología teleológica en el relato platónico del *Timeo*, en concreto, la creación del Alma-Mundo. El alma del mundo y su creación pertenecen a un complejo relato cosmológico por el que se muestra la capacidad racional de la misma, en tanto conformada por el ser, la igualdad y la diferencia, los cuales resultan la base de todo juicio racional. Así, el armonioso orden que regula a los siete cuerpos celestes (Luna, Sol, Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno) puede dividirse en siete longitudes,

---

<sup>241</sup> VV. AA. (2014) *A History of Pythagoreanism*. Palmer, J. 10. *The Pythagoreans and Plato*. 4. *Philebus and Timaeus*. pp. 222-223. Editado por Carl A. Huffman. Cambridge University Press Cambridge, 2014.

<sup>242</sup> “*Other quasi-Pythagorean teleological explanations feature prominently in the Timaeus, most notably in the account of the demiurge’s creation of the World-Soul that soon follows.*” *Ibid.* p. 223.

que, a su vez, comprende cierta serie doble proporcional que procede de la unidad. Dice Palmer: “(...) (1) through the first even number (2), its square (4) and its cube (8), and a series of triples proceeding from the unit (1) through the first odd number (3), its square (9), and its cube (27), these two series being the two primary geometric progressions (Ti. 35b-c). The demiurge then inserts additional sections into these double and triples intervals in two mean proportions, one harmonic and one arithmetic, between each interval’s of the ratio 3:2, 4:3, and 9:8, the ratios, respectively, of a perfect fifth, a perfect fourth, and a tone (Ti. 36a). His final step is to fill in all the intervals of the ratio 256:243 (Tim. 36b).”<sup>243</sup>. El filósofo norteamericano señala que aunque Platón no nombre ni aluda a los matemáticos pitagóricos directamente, sin embargo, la división de cada octava es idéntica a la escala diatónica que describirá Filolao (fr.6a). La proporción y la armonía estructuradas matemáticamente hacen del Alma-Mundo participe del razonamiento y de la armonía (“creada por el mejor de los seres inteligibles eternos”<sup>244</sup>) y de un orden matemáticamente descriptible, en el que la proporción y lo harmónico son los fundamentos de su bondad intrínseca. Palmer señala que en el *Timeo* confluyen la visión del *Fedón* y la cosmología teleológica, además del programa implícito en el *Gorgias*, donde se nos dice que: “Dicen los sabios, (...), que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto “cosmos” (orden) y no desorden y desenfreno. (...) la igualdad geométrica tiene mucha importancia entre los dioses y entre los hombres (...)”<sup>245</sup>.

Poniendo fin a nuestro breve análisis sobre el artículo de John Palmer, podríamos resumir que el filósofo norteamericano muestra que más allá de la herencia socrática

---

<sup>243</sup> *Ibid.*

<sup>244</sup> Platón, *Timeo*, 37a. Introducción, traducción y notas de M<sup>a</sup> Ángeles Durán y Francisco Lisi. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>245</sup> Platón, *Gorgias*, 508a. Introducción, traducción y notas de J. Calonge Ruiz. Gredos. Madrid, 1992.

podemos vislumbrar la influencia del Pitagorismo sobre el filósofo ateniense, esta influencia puede ser rastreada, a pesar de los escasos restos que manejamos de los pitagóricos, en los fragmentos que preservamos tanto de Filolao como de Arquitas. Podríamos sintetizar esta influencia pitagórica en Platón, según la interpretación de Palmer, señalando que la concepción de la belleza, el orden y la forma de vida adecuada para el hombre serían rasgos pitagóricos en la filosofía platónica, que hallarán nuevos enfoques y postulados en el pensamiento de Platón, y, por extensión, en el de la Academia. Vamos, a continuación, a estudiar otra vertiente de estudio sobre el pitagorismo, que a nuestro juicio, no debería estar apartada (o tan separada) de la vertiente filosófico-filológica que hemos estudiado en este primer apartado de nuestro estudio dedicado a la cuestión pitagórica; tratemos, pues, sobre la vertiente de estudio matemático-geométrica.

### **II.I.II. Vertiente de estudio matemático-geométrica.**

#### **II.I.II.I. Una cuestión introductoria y determinativa. La matemática.**

Hablar tanto de Pitágoras y su escuela, como de Platón y su Academia, es hablar de matemáticas (las ciencias matemáticas pitagóricas son: la aritmética, la geometría, la astronomía y la armonía/acústica; que taxonómicamente podemos diferenciar, más finamente, entre ciencia estática/dinámica, y, ciencia discreta/continua<sup>246</sup>). De hecho, podríamos plantear que la filosofía de la matemática, en tanto tal, parece que se la

---

<sup>246</sup> Seguimos la división del matemático e historiador de la matemática catalán Josep Pla i Carrera, por la que se nos muestra que la aritmética y la música son ciencia discreta, siendo la aritmética ciencia estática, y, la música dinámica, a su vez, la geometría y la astronomía son ciencia continua, siendo la geometría ciencia estática, y, la astronomía ciencia dinámica; señala Pla: “*La divisió de les ciències gregues – aritmètica, música, geometria, astronomia- respon a una entrada doble: ciència estàtica/dinàmica; ciència discreta/continua.*” Pla i Carrera, J. (2006) *Una aproximació [εἰσαγωγή] a la filosofia de la matemàtica grega des d'un punt de vista matemàtic. De Tales de Milet als Elements d' Euclides. 2. La geometria grega des d'una perspectiva epistemològica i filosòfica. 4. 6. El moviment en geometria.* p. 45, nota 107. Edició a cura de Josep Monserrat i Molas. Barcelonesa d' edicions. Societat Catalana de Filosofia. Barcelona, 2010.



debemos a Platón<sup>247</sup> (hilando más fino podemos decir que Platón ontologizó la matemática, tal y como expresa el filósofo Vittorio Hösle<sup>248</sup>), mientras que la filosofía matemática podemos decir que es debida a los pitagóricos, pero, el filósofo ateniense no hubiera podido alcanzar y pensar lo objetos puros que son la verdadera realidad, realidad ideal (según Platón), sin el desarrollo y dedicación a las matemáticas (y a sus “objetos”) que caracterizó a la escuela-secta del filósofo samio<sup>249</sup>. Esta última verdad, sobre el papel de los pitagóricos en el desarrollo de las ciencias matemáticas en la

---

<sup>247</sup> “Para Platón una tarea intelectual importante, tal vez la más importante del hombre, consistía en distinguir la apariencia de la realidad. Es una tarea que se requiere no sólo del filósofo o el científico contemplativos, sino también, en mayor grado todavía, del hombre de acción y, en particular, del administrador o del gobernante, que han de orientarse en el mundo de la apariencia y han de saber lo que ocurre, lo que puede hacerse y lo que debería hacerse. Para conseguir un orden, teórico o práctico, en el mundo de las apariencias, que está cambiando constantemente, hemos de conocer la realidad, que nunca cambia. Solamente en la medida en que lo hagamos podremos comprender y dominar el mundo de la apariencia que nos rodea. Descender de este elevado y hasta aquí árido plano de la generalidad filosófica a la filosofía de la matemática pura y aplicada de Platón- y de hecho también a su filosofía de la ciencia y la política- presupone que puede darse a luz a la distinción entre apariencia y realidad. (...). Las entidades absolutamente reales –las Formas o Ideas- se coinciden como independientes de la percepción, como susceptibles de una definición absolutamente precisa y como absolutamente permanentes, esto es, como extratemporales o eternas. G. C. Field, uno de los autores que más penetra y congenia con el sistema de Platón, insiste mucho en la naturalidad de la transición de los conceptos y criterios relativos de la realidad a los absolutos. (...) Para Platón, la matemática pura –que comprendía en su día parte de la aritmética y de la geometría euclidiana- describe las Formas matemáticas y sus relaciones. La matemática aplicada, en cambio, describe los objetos empíricos y sus relaciones, en la medida en que se aproxima a (participan de) las Formas matemáticas y sus relaciones. Podríamos acaso sentirnos tentados de decir que lo contrario de la aproximación es la idealización, y considerar el enunciado de que algunos objetos y relaciones empíricos se aproximan a las relaciones y objetos matemáticos como equivalente del enunciado en el sentido de que los objetos y realizaciones matemáticos son idealizaciones de los empíricos. Sin embargo, no era tal el punto de vista de Platón. En efecto, éste no consideraba la matemática como una idealización por los matemáticos de ciertos aspectos del mundo empírico, sino como la descripción de una parte de la realidad.”. Körner, S. (1960) *Introducción a la filosofía de la matemática*. 1. Algunas opiniones anteriores. 1.1. El punto de vista de Platón. pp. 10-11; 15. Traducción de Carlos Gerhard. Siglo XXI. Méjico, 1967. Cfr. Field, G. C. (1949) *The Philosophy of Plato*. Oxford, 1949.

<sup>248</sup> “Es incorrecto subestimar el significado de la matemática para la filosofía platónica. Y sin embargo [...], sería igualmente erróneo tomar a Platón por el primer filósofo que quiso construir la filosofía sobre la base de la matemática [...]; en Platón se debe pensar en una ontologización de la matemática, mucho más que en una matematización de la ontología. Para Platón, en efecto, la matemática no puede fundar la ontología, aun si esta última, en el movimiento dialéctico del “camino de ascenso”, es capaz de orientar hacia los principios supremos.”. Citado por Giovanni Reale. Reale, G. (1998) *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. VIII. Una significativa cifra emblemática de la escuela de Platón: “No ingrese el que no sepa geometría”. *Relaciones estructurales entre la matemática y la ontología*. p. 209. Traducción de Roberto Herald Bernet. Herder. Barcelona, 2002. Cfr. Hösle, V. *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*. pp. 136-137. Introducción de G. Reale, traducción de E. Cattanei, Milano 1994, 45. (“Zu Platons Philosophie der Zahlen und deren mathematischer und philosophischer Bedeutung”, en: *Theologie und Philosophie* 59 [1984] 321-355 y “Platons Grundlegung der Euklidizität der Geometrie”, en: *Philologus* [Berlin] 126 [nueva serie] [1982] 180-197).

<sup>249</sup> “Platón era lo suficientemente pitagórico para creer que sin matemáticas no era posible una verdadera sabiduría.”. Russell, B. (1945) *Historia de la filosofía occidental*. vol. I. p. 144. Traducción de J. Gómez de la Serna. Austral. Madrid, 2010.

Hélade, nos la dice el Estagirita<sup>250</sup>, recordemos: “(...) los llamados pitagóricos se dedicaron antes que nadie a las matemáticas, las hicieron progresar e, influidos por su educación en ellas, pensaron que sus principios eran también el de todos los seres.”<sup>251</sup>.

De hecho, estas palabras de Aristóteles comienzan con la siguiente afirmación: “Contemporáneos de estos filósofos (y también anteriores a ellos), los llamados pitagóricos (...)”<sup>252</sup>. Los filósofos que son nombrados como contemporáneos de los pitagóricos, en el texto del Estagirita, son Empédocles, Leucipo y Demócrito (los tres filósofos del siglo V a. C., pero, también se nos dice que anteriormente a éstos ya existía la tradición pitagórica, una tradición matemática; sabemos que Pitágoras, a la sazón el fundador del pitagorismo, pertenece al siglo VI a. C., y, por ende (siguiendo lo que nos dice Aristóteles) hemos de fijar el desarrollo (y parece que el inicio) de la matemática helena<sup>253</sup>, justamente, a ese siglo (siglo en que surge “oficialmente” la filosofía helena, aunque Tales de Mileto naciera en la penúltima década del siglo VII) y a ese samio y a la tradición filosófica-religiosa que aquél fundó.

Ahora bien, los pitagóricos ni descubrieron ni inventaron la matemática; esto que llega a sonar hasta soez, por obvio, sin embargo, al analizar ciertos estudios enmarcados en el ámbito de la Historia de la Filosofía, esta verdad no siempre queda clarificada (si a

---

<sup>250</sup> “ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἀψάμενοι πρῶτοι ταῦτά τε προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾗθησαν εἶναι πάντων.” Aristóteles, *Metafísica*, I, 5, 985b, 25.

<sup>251</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 5, 985b, 25. Introducción, traducción y notas de M<sup>a</sup> Luisa Alía Alberca. Alianza. Madrid, 2010.

<sup>252</sup> *Ibid.*

<sup>253</sup> Así resume el periplo, ascenso y caída, de la matemática helena Tobias Dantzig: “*The year 600 B. C. finds young Thales in Egypt eagerly absorbing the knowledge of its priests: what appears to us a maze rules, recipes and rites amassed without rhyme or reason looms to the Young Greek as a token of inestimable promise; 500 B. C. –Pythagoras is at the height of this glory at his school in Crotona; 400 B.C.-young Plato is fleeing Athens lest the fate of this teacher, Socrates, overtake him; 300 B. C.-Euclid’s elements usher in the great century of classical mathematics, the century of Archimedes and Eratosthenes; 200 B. C.- Apollonius completes his monumental treatise on conic sections; 100 B. C.- here, roughly, may be placed the birth of Hero of Alexandria; A. D. 100 –here, roughly, may be placed the birth of Ptolemy; A. D. 200 –darkness is already settling over the Hellenic world; Diophantus, then Pappus; last flickers of a dying fire, a fire which is not to be rekindled for another thousand years.*” Dantzig, T. (1954) *Mathematics in Ancient Greece*. 3. *On the Genesis of Geometry*. p. 34. Dover Publications, INC. Mineola, New York, 1983.

esto lo sumamos la sesgada Historia de la Matemática que a veces se presenta en los manuales al uso, entonces, la cuestión pitagórica, sus orígenes, o los principios heredados sobre la que ésta se conformó, quedan del todo sino ocultados, sí manipulados). Los pitagóricos, en cambio, sí desarrollaron la matemática. De hecho, no sólo ellos fueron los desarrolladores de lo geométrico-matemático, pues, como quisimos mostrar en nuestro estudio sobre los eleatas Zenón y Parménides<sup>254</sup>, la crítica de éstos, la crítica eleática a temas como el de la magnitud extensa o el concepto de espacio, sin duda, tuvo que hacer que los pitagóricos respondieran a las mismas, amplificándose y perfeccionándose lo geométrico en este proceso crítico-anticrítico. Al respecto, señala Luis Vega sobre el surgir y configuración de la geometría helena: *“La fundación de la geometría como ciencia sistemática y coherente del espacio responde al reto y a las paradojas de los elatas en torno a la idea de la magnitud extensa y otras nociones asociadas, en particular a la idea misma de espacio.”*<sup>255</sup>. Lo interesante en todo esto, a nuestro entender, es, precisamente, que el mismo Estagirita nos dice quienes fueron los verdaderos, en tanto primeros en hacerlo, desarrolladores de la matemática, éstos son, los sacerdotes egipcios. Dice con claridad manifiesta Aristóteles: *“διὸ περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν, ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος.”*<sup>256</sup>. Así, podemos afirmar, siempre acorde con lo manifestado por el Estagirita que:

1. La matemática helena comienza a desarrollarse en el siglo VI a. C. por mediación de los pitagóricos, y que continuará su desarrollo con éstos allende de ese siglo. La educación de los pitagóricos era, esencialmente, matemática.

<sup>254</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. III.V.III. Zenón, el “Palamedes de Elea”. pp. 557-570. III.V.III. I. Las aporías de Zenón. pp. 570-583.

<sup>255</sup> Euclides, *Elementos*, Introducción general. p. 106. Introducción general de Luis VEGA. Traducción y notas de María Luisa Puertas Castaño. Gredos. Madrid, 1991.

<sup>256</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 981b, 25.

2. Que de los principios de las matemáticas los pitagóricos concibieron la realidad toda. Esto es: la filosofía pitagórica es, en esencia, matemática.
3. Que la matemática comenzó su desarrollo histórico en Egipto mediante la casta sacerdotal.

Nosotros, de estas tres afirmaciones, estamos de acuerdo, sin reservas, con la primera y la segunda, y, con reservas la tercera, la cual no negamos del todo, pero, acorde con nuestros estudios, creemos, en cambio, que debe ser matizada y ampliada; expliquémonos. Kepler decía<sup>257</sup> (citado por el matemático e historiador de la Filosofía Carl B. Boyer<sup>258</sup>): *“La Geometría tiene dos grandes tesoros: uno de ellos es el Teorema de Pitágoras; el otro, la división de un segmento en media y extrema razón. El primero lo podemos comparar a una medida de oro; el segundo lo podríamos considerar como una preciosa joya.”* En cuanto, esa “joya”, la división de un segmento en media y extrema razón, esto es, la división áurea de un segmento, decir, de momento, cosa que ya hemos señalado anteriormente<sup>259</sup>, que el pentagrama pitagórico, se basa, precisamente, en este tesoro de la geometría. Obviamente, como veremos, los pitagóricos (en concreto, se relaciona a Teano de Creta, la mujer de Pitágoras, con los estudios de la razón áurea) deben ser considerados los introductores de esta “piedra preciosa”<sup>260</sup> de la geometría en la Hélade (su Higía, su pentáculo, parece decírnoslo

---

<sup>257</sup> Señalamos, desde ahora, al tribunal que esta afirmación de Kepler, como se verá, es uno de los principales fundamentos de nuestra tesis. A partir de ella, y sumada al estudio de las obras de Matila Ghyka, creemos poder demostrar, y mostrar, cierta enseñanza esotérica de carácter geométrico que está oculta en una de las alegorías más famosas de Platón. Dicha enseñanza nos llevará a afirmar taxativamente dos hipótesis de nuestra tesis: 1. El pitagorismo de Platón. 2. Que el presunto lema que dicen estaba inscrito en el frontispicio de la Academia, a saber: Ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω, puede ser aplicado, también a algunos de los diálogos más relevantes de Platón, sino, mejor expresado, a toda la filosofía platónica.

<sup>258</sup> Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. IV. *Jonia y los Pitagóricos*. 4. *El pentagrama pitagórico*. p. 81. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

<sup>259</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. III.V.III. I. Las aporías de Zenón. Figura 106. p.581.

<sup>260</sup> *“El emblema geométrico de la Péntada es el Pentagrama, estrella regular de cinco puntas, que, como sabemos por Luciano, era el signo de paso secreto y símbolo geométrico de la Cofradía Pitagórica. La función que tiene en Morfología Biológica la Simetría pentagonal y la Sección Dorada a ella asociada fue adivinada intuitivamente por los Pitagóricos y por Platón.”* Ghyka, M. (1952) *Filosofía y mística del*

geométricamente con desenfadada insolencia). Señala Ghyka: “*La relación entre la diagonal del pentágono regular -lado del pentagrama- y su lado es igual a la relación de la Sección Dorada.  $\phi = \sqrt{5+1} = 1,18\dots$ ”<sup>261</sup>). Recordemos que el primer edificio (de hecho, podríamos llamarlo: “el edificio por antonomasia”) donde se verá utilizada la división áurea de un segmento como proporción absoluta de construcción arquitectónica<sup>262</sup> será el “Horizonte luminoso de Jufu”<sup>263</sup> (siglo XXVI a.C.) y que la primera gran construcción helena donde se utilizará esta proporción áurea, que fue edificada entre los años 437 al 422 a. C. en la ciudad de Atenas por los arquitectos Ictino y Calícrates, que, a su vez, estaban supervisados por Fidias<sup>264</sup>, es el Partenón (edificado veintiún siglos después de la Pirámide de Keops). Por ende, este conocimiento geométrico se remonta, como mínimo, al Bajo Neolítico.*

En cuanto a “*la medida de oro*” de la que nos hablaba Kepler, el otro tesoro de la geometría, el denominado: “Teorema de Pitágoras”, ya vimos como este saber era empleado, nada más y nada menos, en Samos, por el coetáneo de Pitágoras el tirano Polícrates (recodemos, en estrecha alianza con el gran faraón Amosis II), en concreto, por el arquitecto Eupalino en el Túnel epónimo, antes que el fundador del pitagorismo lo “descubriera”. Como también hemos visto que tanto mesopotámicos (Tablilla

---

número. 2. *La sociedad de los números*. p.22. y nota 7. Traducción de Roser Berdagué. Apóstrofe. Barcelona, 1998.

<sup>261</sup> *Ibid.* nota 7.

<sup>262</sup> Sobre esta proporción áurea y su poder de simetría aplicada a la arquitectura, dice Vitrubio, en el último siglo antes de nuestra era: “*La simetría, dice Vitrubio, consiste en el acorde de medida entre los diversos elementos de la obra, como entre estos elementos separados y el conjunto (...) Como el cuerpo humano (...) fluye de la proporción –la que los griegos llaman “analogía”-consonancia por el módulo, el marco de medida común (el “número”) (...) Cuando cada parte importante del edificio está, además, convenientemente proporcionada en razón al acorde entre lo alto y lo ancho, entre lo ancho y lo profundo, y cuando todas estas partes tienen también su lugar en la simetría total del edificio, obtenemos la euritmia.*” Ghyka, M. (1952) *El número de oro*. I. Los ritmos-II. Los ritos. 1. *Del número a la armonía*. p.43. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1992. Como veremos, en su momento, “*ἀναλογία*” es el nombre que dará Platón a la proporción áurea, esto es, a la división de un segmento en media y extrema razón.

<sup>263</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección II: II.Egipto. II.III.II.V.II.II. Pirámide de Jufu. pp.976-1003.

<sup>264</sup> ¿Era Fidias, como supervisor artístico del Partenón, el depositario del conocimiento de la división áurea de un segmento?

Plimton 322<sup>265</sup>) como egipcios (problema 51 del *Papiro de Ahmes*, o, el denominado: “triángulo isíaco”<sup>266</sup>) ya barajaban el “triángulo pitagórico” (otra cosa es que se le atribuya el paso de lo concreto a lo general, precisamente, a Pitágoras antes que a nadie<sup>267</sup>). Pero, y he aquí nuestra matización a la tercera conclusión que sonsacábamos de las afirmaciones del Estagirita, aquella que decía que la matemática nació en Egipto, nuestros estudios sobre la religión apolínea y su relación con los llamados: “hiperbóreos” nos llevó, siguiendo las informaciones de Diodoro sículo, a la Inglaterra, no del Neolítico, sino del Bajo Paleolítico<sup>268</sup>. Y en aquella tierra, más lejana en el tiempo que en la distancia, pudimos estudiar cómo se utilizó en la sección de Stonehenge conocida como: “Cuatro estaciones”, una geometría por la que se traza una figura regular, ésta es, un rectángulo perfecto de cuatro ángulos rectos. Lo que implica, como vimos con dedicación, que la disposición geométrica de Stonehenge traza un meridiano geométrico, esto es, una línea de intersección con un plano que pasa por su eje. Como nos decía el ingeniero e historiador Ferdinand Niel, al cual seguimos en aquel apartado de nuestros estudios, y que vamos a volver a citar, sobre la disposición geométrica de las “Cuatro estaciones: *“Nos ha parecido que había incluidos otros elementos, en especial datos astronómicos propios del emplazamiento de Stonehenge. O sea, el rectángulo de las cuatro estaciones ABCD. Los lados de esta figura están entre*

---

<sup>265</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección II: I. Persia. I.II.III.III. La tablilla Plimton 322. pp. 679-780.

<sup>266</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección II: II.Egipto. II.III.II.IV. El Triángulo de oro de Isis. El Triángulo sagrado pp. 952-961.

<sup>267</sup> “El famoso teorema de Pitágoras fue recogido con detalle en el primer libro de geometría de la historia de Occidente, los *Elementos de Geometría* del griego Euclides. No obstante, son conocidos sus antecedentes en las más importantes civilizaciones orientales de la Antigüedad, Babilonia, Egipto, la India y China, y muchos historiadores de la ciencia dan por seguro que Pitágoras debió de conocerlos en sus múltiples viajes. Pese a todo, no se puede arrebatar al matemático griego su parte de genialidad. Los antecedentes eran ejemplos concretos, resultados matemáticos con figuras geométricas. Pitágoras fue quien logró dar el gran salto de lo concreto a lo general. Pasó de los ejemplos particulares de triángulos a un teorema general que valiera para cualquier triángulo rectángulo. Como todos los geómetras griegos, estableció un esquema teórico aplicable en todos los casos.” Alsina, C. (2010) *La secta de los números. El teorema de Pitágoras. 2. El teorema más célebre de la historia. El teorema de Pitágoras: enunciado e historia.* p. 41. RBA. Barcelona, 2011.

<sup>268</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. II.I.V.III.II.I. El templo circular. Figura 42. Eje cronológico compartido (I). p.268.

ellos como los números 5 y 12, ya que  $79,963/12 = 6,66$  y  $33,124/5 = 6,62$ . De modo que dos lados, una longitud y una anchura, forman, con una diagonal, un triángulo rectángulo llamado “de Pitágoras”. (...) Los egipcios conocían y utilizaban este triángulo, para trazar ángulos rectos, (...).”<sup>269</sup>. Como también vimos la cantidad de “registros” astronómicos (con su propia simbología escritural), diseminados por la Europa Occidental (Alemania, Francia,) inscritos en oro con forma de sombrero; los sombreros-calendarios de oro<sup>270</sup> (analizamos, además, otros artefactos arqueológicos, no menos relevantes, v.g., el Disco Celeste de Nebra; el Carro de Trundholm; la Capa de oro Mold, los, mal llamados, Cuencos de Axtroki, etc.). Y estudiamos todas estas cosas, precisamente, para poder ahora expresar en altavoz que existe una tradición matemático-astronómico-geométrica que proviene de la Europa Occidental datada en el Bajo Neolítico. Esto parece negar el nacimiento de la matemática en Egipto que presumía el Estagirita. Si no es del todo así, se podría conjeturar que, por lo que llevamos estudiado hasta el momento, el denominado “triángulo pitagórico” proviene de la Europa Occidental (Stonehenge), y, en cambio, el segmento áureo parece haber sido cosa de los egipcios (Horizonte luminoso de Jufu). Cabe preguntarse ante la afirmación de que el nacimiento de la matemática, (en su primer capítulo) debe localizarse en la Europa Occidental: ¿Cómo es posible que dicha realidad, (realidad que debería dar alas a aquellas posiciones más etnocéntricas -en concreto, a la denominada: Trayectoria eurocéntrica “clásica”-) no sea ni tan siquiera considerada, por regla general, en la Historia de la Matemática, y, por ende, en la Historia de la Filosofía antigua?

---

<sup>269</sup> Niel, Fernand, (1970) *Stonehenge. El templo misterioso de la Prehistoria. Stonehenge y sus alrededores. Apéndices. 2. Sobre el rectángulo de las Cuatro estaciones.* p. 243. Traducción J. M<sup>a</sup> Martínez Monasterio. Plaza y Janes. Barcelona, 1976.

<sup>270</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. II.I.V.III.IV.I. Sombreros-Calendarios de oro (I). pp. 334-343. II.I.V.III.IV.IV. Sombreros-Calendarios de oro (II). pp. 352-275.

Por supuesto, hay salvedades, como hemos comentado anteriormente y volveremos a sacar a colación, caso de las teorías de Abraham Seidenberg<sup>271</sup> y Van der Waerden. Si recordamos, en la obra de Van der Waerden: *Geometry and Algebra in Ancient Civilization*<sup>272</sup> se plantea la existencia de una ciencia matemática, pre-babilónica y pre-egipcia, en el Neolítico, aproximadamente entre el 3000 y 2500 a. C. Según la tesis de van der Waerden, esta “ciencia” se extendió desde la Europa central hacia Gran Bretaña, de allá al Oriente Próximo, al mediterráneo, a la India y a la China. Para van der Waerden, los helenos tuvieron cierto conocimiento de esta antiquísima ciencia matemática, pero éstos la transformaron en una ciencia deductiva basada y fundamentada en las definiciones, los axiomas y los postulados. Ahora bien, nosotros a esto, que compartimos totalmente, debemos añadir que en el caso de los pitagóricos (y, claramente, en el de Platón<sup>273</sup>) aparte de esta transformación abstractivo-teórica, en la que ellos mismos, sin duda alguna, participaron, se mantuvo no sólo una actitud científica, sino, también, una propensión religiosa enmarcada en un pensar filosófico. Podríamos decir, quizás demasiado laxamente, que el nacimiento de la filosofía helena, y, por extensión, el de la filosofía occidental, es uno de los capítulos de la historia de la matemática, y el nacimiento de esta última, posiblemente, sea un capítulo de la historia de la astronomía; cada uno de estos capítulos, por sí mismos, derivaron en una historia propia, pero ininteligible, aunque se intente, sin la concordancia de cada una de ellas entre ellas.

---

<sup>271</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. II.I.V.III.II.III. Geometría hiperbórea. pp. 323-324.

<sup>272</sup> Cfr. van der Waerden, B. L., (1983) *Geometry and Algebra in Ancient Civilization*. Springer. Berlin-Heidelberg-New York-Tokio, 1983. Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. II.I.V.III.II.III. Geometría hiperbórea. pp. 323-324.

<sup>273</sup> “Pero desde el siglo XIX se propende en grado cada vez mayor a perder de vista, (...) este aspecto de la filosofía griega, su función religiosa (...). Esto le incapacita a uno totalmente para comprender a Platón, que descuella en cuanto a importancia religiosa sobre todos sus predecesores. (...) Platón es el teólogo del mundo clásico.” Jaeger, W (1944) *Paideia*. III. *La república* II. p. 684. Traducción de Wenceslao Roces. FCE. Madrid, 2004.



No obstante, a pesar de las teorías de van der Waerden, por regla general, no se suele ni tan siquiera estudiar sitios tan cruciales como Stonehenge dentro de la matemática primitiva. Pongamos por caso el manual sobre la Historia de la Matemática de Carl B. Boyer que hemos estado empleando, entre otros, en esta tesis. En el primer capítulo de su obra, intitulado: “*Los orígenes primitivos*”, hallamos un esquema cronológico<sup>274</sup> (que no pertenece a Boyer, sino a Neugebauer; lo cual implica que el primero acepta lo que el segundo señala en su esquema), en él, ni mención a Inglaterra, y, por ende, sin noticias de Stonehenge (ni mucho menos sobre los Sombreros-calendario de oro). Nosotros, guiados por los estudios del ingeniero e historiador Ferdinand Niel, los del arqueólogo Christopher Chippindale, los del ingeniero Alexander Thom, los del astrónomo Owen Gingerich, y las medidas del egiptólogo William Matthew Petrie, hemos analizado que los conocimientos geométricos aplicados en la ubicación, utilidad y construcción de Stonehenge son, verdaderamente, excepcionales. ¿Cómo explica Carl C. Boyer en su Historia de la Matemática los conocimientos geométricos de los hombres del tiempo (dilatado) en que se construyó, pensó y usó el templo-observatorio de Stonehenge? No hay explicación alguna, pues ni tan siquiera está mencionado el “Templo circular” donde Apolo, según nos dijo Diodoro sículo, cada 18 años y medio, cuando las Pléyades son visibles y alborea el equinoccio de primavera, marchaba a una isla junto a la Céltica a presenciar el “baile de los planetas”<sup>275</sup>. ¿Entonces, cómo nos explica Boyer la geometría, y su surgir, entre los hombres del Neolítico? De la siguiente manera: “*El hombre neolítico puede haber disfrutado de escaso tiempo de ocio y haber tenido pocas necesidades de utilizar la agrimensura, y sin embargo sus dibujos y diseños revelan un interés en las relaciones espaciales que prepararon el camino a la geometría. La alfarería, la cestería, y los*

---

<sup>274</sup> Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática. I. Los orígenes primitivos. 1. El concepto de número.* p. 20. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

<sup>275</sup> Cfr. Diodoro sículo, *Biblioteca histórica*, II, 47.

*tejidos muestran en sus dibujos ejemplos de congruencias y simetrías que son en esencia partes de la geometría elemental. Además, ciertas sucesiones sencillas de diseños, (...) sugieren una especie de teoría de grupos aplicada, así como también algunas proposiciones geométricas y aritméticas. (...) El interés del hombre prehistórico por los diseños y las relaciones espaciales puede haber surgido de su sentido estético, para disfrutar de la belleza de la forma, motivo que también anima frecuentemente al matemático actual*<sup>276</sup>. ¿De verdad, el hombre neolítico, constructor de Stonehenge, y de las Pirámides (los egipcios, que en esa época, y antes, ya eran hombres históricos, muestra su conocimiento geométrico (para nada elemental) mediante la alfarería, la cestería y la confección de tejidos? Sinceramente, esta visión nos parece tan simplista como inane, por irreal.

De hecho, cuando Boyer nos dice que el interés del hombre prehistórico (convertido por Boyer en un esteta de los jarrones, los estampados, y las cestas) tanto por las relaciones espaciales y los diseños geométricos pasa por un acusado sentido estético, además de que aquéllos dominaban ciertas proposiciones geométricas y aritméticas, y parecerían conocer o haber desarrollado, aparte de una simetrías y congruencias que indican que dominaban una “geometría elemental”, algo así como una teoría de grupos, o conjuntos, aplicada, claramente está diciendo algo muy cierto, pero, lo dice teniendo sólo en cuenta la alfarería o la cestería. ¿Es que los conocimientos empleados, digamos, en artes menores, o, más prosaicas, no podían también ser parte de conocimientos más elevados, caso de la astronomía, o, caso de la localización espacial? Vamos a poner dos ejemplos que servirán, quizás, para manifestar que los conocimientos y las aplicaciones geométricas y matemáticas (las cuales parece que se nos escapan) de aquellos hombres prehistóricos van mucho más allá de un fuerte sentido

---

<sup>276</sup> *Ibib. I. Los orígenes primitivos. 4. El origen de la geometría. pp. 24-25.*

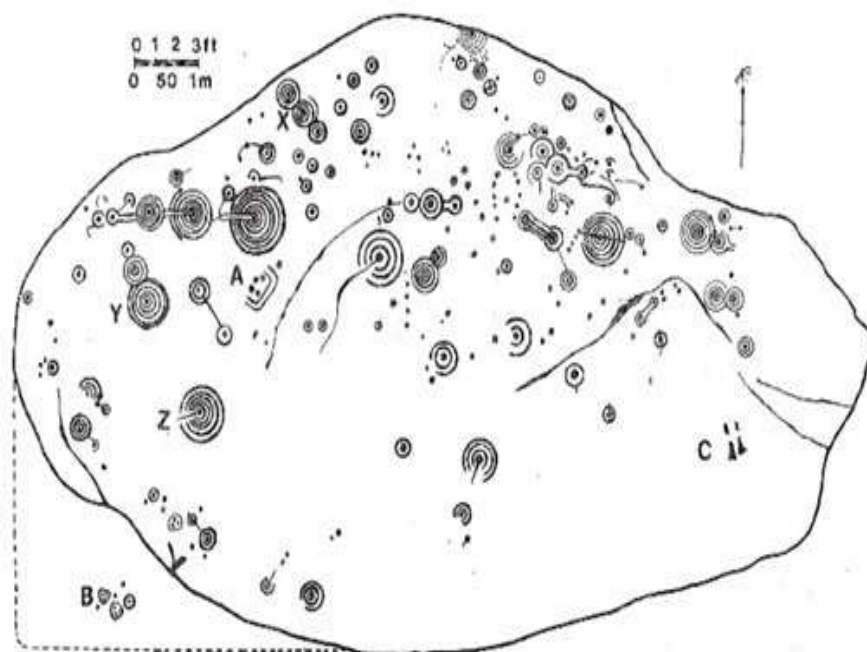
estético, o, de una geometría elemental aplicada a los tejidos o a los jarrones; ejemplos que sólo mostramos al arbitrio del tribunal, y en los que no vamos a profundizar, en tanto en nuestro estudio sobre Stonehenge ya pusimos de manifiesto argumentativamente, y muy claramente, nuestro pensamiento y posición al respecto.

¿Así, cómo explicaría Boyer la llamada “Piedra de Cochno”, sita en Escocia y datada en una antigüedad de más tres mil años? Esta piedra, increíblemente, en el año 1965 fue sepultada por orden del Ministerio de Obras Públicas británico (según se dice, para protegerla de los “domingueros” que se dedicaban a poner sus nombres en ella); hoy en día está siendo rescatada gracias al *Historic Environment Scotland*, y va a ser digitalizada y replicada<sup>277</sup>, para volver a ser sepultada. Ludovic Maclellan Mann fue el arqueólogo que desde los años 30, del pasado siglo, trabajó y estudió la piedra, no sin cierta polémica por sus métodos. El contenido informativo es un enigma; las representaciones inscritas en la piedra son a día de hoy todo un misterio. Bien pudiera tratarse de signos tribales, formas decorativas (impulso estético), o, señalizaciones de límites fronterizos, o ubicaciones de ciertos lugares (¿uso cartográfico?), o, representación de los cielos (uso astronómico; hay quien la asocia a las Pléyades y al cinturón de Orión), etc. Veámosla.

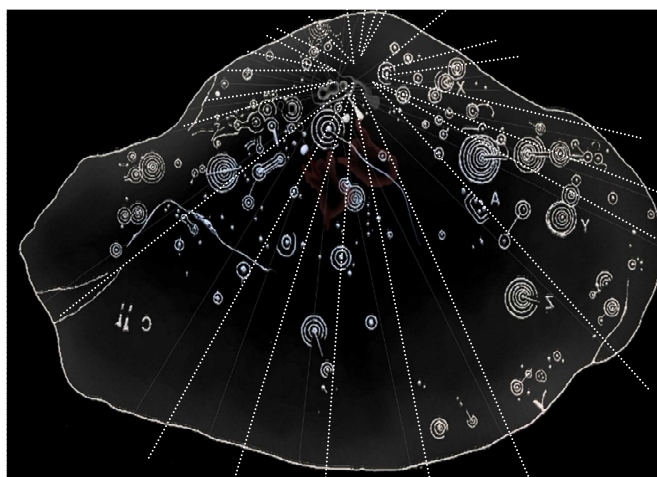
---

<sup>277</sup> Cfr. *El Confidencial* (edición digital), “Un gran hito olvidado” “Los misteriosos mensajes de esta piedra de 3000 años que Reino Unido sepultó”. 16/09/2016. Raquel Márquez. Madrid, España. [http://www.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/2016-09-16/la-piedra-de-3000-anos-a-c-que-oculto-el-gobierno-britanico\\_1260256/](http://www.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/2016-09-16/la-piedra-de-3000-anos-a-c-que-oculto-el-gobierno-britanico_1260256/). Consultado el 13 del 11 de 2016.

**Figura 1**<sup>278</sup>:



**a.**



**b.**

<sup>278</sup> **Figura 1:** Piedra de Cochno. **a.**, y **b.** croquis de la piedra. **c.:** imagen de los años 1930 de los trabajos del arqueólogo Ludovic Maclelleam Mann. **d.:** el susodicho arqueólogo con un ayudante. **e.:** imagen ampliada de una sección de la piedra. De todas las imágenes han prescrito sus derechos.



c. Historic Environment Scotland



d.



e.

**Figura 2<sup>279</sup>:**



<sup>279</sup> **Figura 2:** Bolas neolíticas escocesas. Imagen: (AN1927.2727-2731). Ashmolean Museum. <http://www.ashmolean.org/ash/britarch/highlights/stone-balls.html>

El otro ejemplo que queremos mostrar, por el cual pretendemos conjeturar que el saber “científico” del hombre neolítico era mucho más que elemental; también nos viene de las islas británicas, también de tierras escocesas. Dicho ejemplo plantea la hipótesis de que los llamados: “cuerpos platónicos”<sup>280</sup> (las “figuras cósmicas” de Pitágoras), esto es, los poliedros regulares, eran conocidos ya en la prehistoria. Se trata de cinco piedras labradas que parecen tener forma de cubo, de dodecaedro, de tetraedro, de icosaedro y de octaedro, y están datadas alrededor de 2000 años a.C. Estos objetos están conservados en el Ashmolean Museum de Oxford. Éstos sean los ejemplos; ejemplos que parecen denotar que los conocimientos y usos matemáticos-geométricos de los hombres prehistóricos (especialmente en la Europa británica) iban más allá del uso estético, ora en cestería, ora en alfarería, ora en lo textil.

Amén de lo anterior, cómo centrarnos, pues, en el origen de la matemática, o, mejor expresado, en el desarrollo del conocimiento matemático. Lo primero de todo, quizás, sea entender de manera concisa y significativa qué es la matemática, esto es, definir la matemática. Y una vez planteado esto, casi con la misma rapidez, hemos de contestar que esa tarea es del todo imposible. Si tomamos como válida una definición de lo que definimos por matemática hoy por hoy, como que es una ciencia deductiva que estudia las propiedades de los entes abstractos, como números, figuras geométricas o símbolos, y sus relaciones, cabe cuestionarse si esta definición sería, o no, válida para,

---

<sup>280</sup> “(...) los cinco sólidos regulares, que se solían asociar con los cuatro elementos de Empédocles en un esquema cósmico que fascinó a los hombres durante siglos. (...) Los poliedros regulares han sido llamados a menudo “cuerpos cósmicos” o “sólidos platónicos”, precisamente por la manera como los aplica en el *Timeo* para explicar científicamente los fenómenos. (...) Proclo atribuye la construcción de las figuras cósmicas a Pitágoras, pero el escoliasta Suidas afirma que fue Teeteto, el amigo de Platón nacido hacia el 414 a. (...) el primero que escribió sobre ellos. Un escolio de fecha desconocida al Libro XIII de los *Elementos* de Euclides nos informa de que a los pitagóricos se deben sólo tres de los cinco sólidos regulares, y que el octaedro y el icosaedro se conocieron gracias a Teeteto. (...) Teeteto debió hacer uno de los estudios más sistemáticos de los cinco poliedros regulares hasta el momento, y que a él se deba probablemente el teorema fundamental que dice que hay cinco y sólo cinco poliedros regulares. Quizá sea también el responsable de los cálculos de las razones de las aristas de lo sólido regulares al radio de la esfera circunscrita, que aparecen en el último libro de los *Elementos*.” Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. VI. La época de Platón y Aristóteles. 3. Los sólidos platónicos. pp. 122-123. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

por ejemplo, el conjunto de saberes que se presuponen en Stonehenge o en la Pirámide de Keops, o, para el Ciclo de Metón, o, para el afán místico pitagórico por el número o para la creación del demiurgo del Alma-Mundo que Platón narra en el *Timeo*. Para llegar a lo susodicha definición, la matemática ha tenido que desarrollarse mediante cierto tipo de lenguaje universal vinculado y estructurado a una muy particular forma lógica; por tanto, ese lenguaje universal y esa estructura lógica se han desarrollado a la par que la matemática misma. Para llegar, a su vez, a ciencia, en concreto, deductiva, la matemática alberga un conjunto de conocimientos que se han relacionado tanto con el espacio como con el número, y, mediante estos conocimientos, la matemática ha sido, y es, capaz de preceptuar sistemas metodológicos que nos permiten deducir y concluir ciertas verdades sobre el mundo físico. Así, definir la matemática no es tarea fácil.

Ahora bien, otra manera de acercarse a nuestro problema es analizar las distintas tradiciones, en el ámbito de la Historia de la Matemática, por las que se ha pensado y aceptado cierto origen, y concebido, a la vez, cierto desarrollo de la matemática. Como vimos de la mano de Martin Bernal<sup>281</sup>, el denominado: “modelo antiguo” consideraba que Egipto era para los antiguos helenos (y casi de manera ininterrumpida esta concepción se mantuvo hasta la Europa anterior al siglo XIX) la antigua fuente de la sabiduría. Además, el crucial hallazgo de los registros sumerios y egipcios sobre matemáticas, todos ellos hallados en el siglo XIX, permitían pensar, ya en el mismo siglo XIX, que el origen de la matemática, de hecho, no estaba en Europa, ni se dio, por ende, en la Hélade. Mas no ocurrió eso. Dice el matemático e historiador britano-hindú George Gheverghese Joseph, del que seguimos el hilo argumental en esta explicación sobre el desarrollo de la matemática<sup>282</sup> y las tradiciones que lo han estudiado: “*Pero*

---

<sup>281</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: II. Egipto. II.I.II.I. El problema de la heredad cultural egipcia en el mundo griego. pp 694-761.

<sup>282</sup> Cfr. Gheverghese, G. J. (1991) *La cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no europeas*. 1. *La historia de las matemáticas: perspectivas alternativas*. 1.2. *El desarrollo del conocimiento*



*una influencia adversa y más fuerte fue la culminación de la dominación europea en forma de control político en amplios territorios en África y Asia. De esta dominación surgió la idea de la superioridad europea que caló en un amplio segmento de las actividades sociales y económicas, con trazos que se encuentran en las historias de la ciencia que subrayan el papel único de Europa para suministrar el terreno y el espíritu para el descubrimiento científico. Las contribuciones de los pueblos colonizados fueron ignoradas o devaluadas como parte de la justificación del dominio y subyugación. Y el desarrollo de las matemáticas anteriores a los griegos -notablemente en Egipto y Mesopotamia- sufrieron un destino similar, descartado como algo de poca importancia para la historia ulterior del tema.”<sup>283</sup>. Todo este estado de cosas desembocó en una tradición eurocéntrica “clásica” por la cual Grecia era el origen de la matemática (y de casi todo lo demás), y, por supuesto, Europa la vigía y custodia de tal magnificente heredad. Así, la tradición eurocéntrica “clásica”, postula, en su concepción del desarrollo y dirección de la matemática, una “trayectoria eurocéntrica clásica”. Ésta tiene a bien considerar que está trayectoria tiene dos momentos claves que son interrumpidos en su progresión por un lapsus temporal de estancación. Sobre ellos, señala Gheverghese: “Se considera que este desarrollo tiene lugar en dos tiempos, separados por un período de estancamiento que dura unos 1000 años: Grecia (aproximadamente 600 a.C. hasta el 400 de nuestra era) y la época posrenacentista europea desde el siglo XVI hasta nuestro días. El período intermedio de inactividad corresponde a la “Edad Oscura” -una denominación conveniente que expresaba tanto los prejuicios de la Europa posrenacentista acerca de su pasado inmediato y la*

---

matemático. 1.2.1. *La trayectoria eurocéntrica “clásica”*. 1.2.2. *Una trayectoria eurocéntrica modificada*. 1.2.3. *Una trayectoria alternativa para la Edad Oscura*. pp. 26-36. Traducción de Jacobo Cárdenas. Pirámide. Madrid, 1996.

<sup>283</sup> *Ibid.* 1. 2. 1. *La trayectoria eurocéntrica “clásica”*. pp. 26-27.

*autorización intelectual de los que se consideraban los auténticos herederos del “milagro griego” ocurrido 2000 años antes-.”*<sup>284</sup>.

Resumiendo, la trayectoria eurocéntrica “clásica” postula que las matemáticas son un producto único y exclusivo de (la “gran”) Europa. Es admirable (lo decimos irónicamente) el hecho de que aquella Grecia venerada (y falseada) por dicha trayectoria eurocéntrica, precisamente, en realidad admiraba y reconocía (Heródoto, Solón, Proclo, Isócrates, Platón, Eudoxo, Aristóteles, y, por supuesto, Tales y Pitágoras) lo mucho que debía la civilización helena a la egipcia. Esta realidad, por sí misma, invalida la tradición eurocéntrica “clásica”. Por otra parte, como hemos mostrado en nuestros estudios dedicados tanto a Egipto como a Persia, y su heredad mesopotámica, queda constancia de la labor matemática de esos pueblos orientales, como mínimo, desde el segundo milenio antes de nuestra era, cosa que, por sí misma, afianza y da sentido al argumento anterior, por el cual, expresamos que la admiración de los antiguos helenos por los logros intelectuales de los orientales (en especial, de Egipto) era una realidad; realidad invisible para la trayectoria eurocéntrica “clásica”.

Por otra parte, hay otro factor que, sin duda, debe ser tenido en cuenta, la Grecia que piensa la trayectoria eurocéntrica “clásica” pasa por considerar a los helenos como un grupo étnico homogéneo, cuando, en realidad, eran un grupo étnico heterogéneo. Esto asunto aún se acrecienta más, cuando pensamos en que lo griego, tras las conquistas y apogeo de Alejandro Magno alcanzó un sentido más amplio, y, por ende, diferente, a lo que podía significar dicho término entre el siglo VI y V a. C. señala Gheverghese: “(...) *al discutir la contribución griega, es necesario reconocer las diferencias entre el período clásico de la civilización griega (aproximadamente del 600 al 300 a. C.) y el período postalejandrino (aproximadamente desde el 300 a. C. hasta el*

---

<sup>284</sup> *Ibid.* p. 27.

400 d. C.) (...) El término “griego”, cuando se aplica a las épocas anteriores a la aparición de Alejandro Magno (365-323), se refiere en realidad a numerosas ciudades-estado independientes, con frecuencia en guerra entre sí, pero con afinidades étnicas o culturales y, sobre todo, con un lenguaje común. Las conquistas de Alejandro cambiaron la situación de forma dramática, ya que a su muerte su imperio se dividió entre sus generales, que fundaron dinastías separadas. Las dos notables dinastías, desde el punto de vista de las matemáticas, fueron la dinastía tolemaica de Egipto y la dinastía seleúcida que controló los territorios de la civilización mesopotámica. El más famoso centro del saber y del comercio fue Alejandría en Egipto, creado el 332 a. C. y llamado así por su conquistador. Desde su fundación uno de sus rasgos más llamativos de esta ciudad fue su cosmopolitismo –en parte egipcia, en parte griega-, con una liberal mezcla de judíos, persas, fenicios, babilonios (...) El carácter de las matemáticas griegas comenzó a cambiar lentamente, principalmente como una consecuencia de la continua fecundación cruzada entre diferentes tradiciones matemáticas, notablemente entre la base algebraica y empírica de las matemáticas babilónicas y egipcias, y las tradiciones geométricas y antiempíricas de las matemáticas griegas. Y de esta mezcla surgieron algunos de los matemáticos mayores de la antigüedad, (...) es desorientador hablar de las matemáticas alejandrinas como si fueran griegas, excepto que el término indique que las tradiciones intelectuales y culturales griegas le sirvieron de principal inspiración, y que la lengua griega fue el medio de enseñanza y de escritura en Alejandría. ”<sup>285</sup>.

Por tanto, hay que replantearse, o rechazar, del todo la trayectoria eurocéntrica clásica, pues no sólo carece de rigor, sino que, además, falta a la verdad, falta a la realidad. En nuestro estudio hemos visto que en la Europa Occidental, y, no, en la

---

<sup>285</sup> *Ibid.* pp. 31-32.

Oriental, en el bajo neolítico hay importantes usos matemáticos-geométricos-astronómicos, como los habrá en Egipto y en la región de Mesopotamia, y que en el siglo VI a. C. comienza a desarrollarse la matemática helena. Sin embargo, aunque, seguimos, en esencia, la argumentación de Gheverghese, debemos hacer notar que éste tampoco considera ni estudia el templo circular de Stonehenge, ni hace mención alguna a los Sombreros-calendarios de oro. Lo cual hace que éste sea inexacto, a pesar de que el planteamiento general de revisión del modelo eurocéntrico “clásico” que formula el matemático británico-hindú nos parece no sólo adecuado, sino también necesario, en sus conclusiones y en sus planteamientos. En tanto no considera como elementos de estudio en la historia de la Matemática, de la Geometría y de la Astronomía (aunque en este campo, de la mano de la Arqueoastronomía, el monumento británico sí que es considerado como elemento de estudio) los desarrollos matemáticos de la Europa Occidental del Neolítico. Mientras esto no se lleve a cabo, pensamos, todo modelo que revise la trayectoria eurocéntrica “clásica”, por muy universalista que pretenda ser, resulta aún ineficiente.

Habiendo esclarecido que no podemos atribuir a Grecia el origen de la matemática (aunque sí una nueva forma de “*mate-matizar*”, de hacer y entender la matemática; forma que progresará y se desarrollará en el tiempo, a saber, una ciencia deductiva basada y fundamentada en las definiciones, los axiomas y los postulados), ni mucho menos considerar a los pitagóricos, a la sazón, los principales fomentadores y desarrolladores de la matemática helena entre los siglos VI al V a.C. (y, posiblemente, si aceptamos nuestra tesis del pitagorismo de Platón y de la Academia antigua, hasta el siglo IV y más allá) como sus “inventores”, toca ahora hacerse un cuadro situacional de la matemática helena.

Es, precisamente, a la escuela jonia y a la escuela itálica (pitagóricos y eleáticos), en el siglo VI a. C., a quienes se les adjudica los orígenes de la matemática helena; por ende, matemática y filosofía<sup>286</sup> nacen juntas<sup>287</sup> (ante esto, es obvio que la segunda sin la primera no se hubiera dado, o no hubiera pasado del balbuceo poético), y nacen bajo el impulso del saber oriental y su substrato sapiencial<sup>288</sup>. Ahora bien, no ha llegado a nosotros ningún documento matemático previo a los tiempos de Platón. Sin embargo, en el siglo V a. C. había un grupo de matemáticos griegos (no todos pitagóricos) que se centraban en una serie de problemas matemáticos concretos. A este tiempo del desarrollo de la matemática hay quien lo ha denominado: “Edad heroica de la matemática” (nombre de empaque poético y clara traza hesiódica, sin duda; aunque, en verdad, parece que esta época tenía, sobre todo, un fuerte acento geométrico, por lo que no resultaría errado denominarla también, -siguiendo esa tendencia al nombre ampuloso- “la Edad de oro de la geometría griega). Al respecto, señala Boyer: *“La historia de los orígenes de la matemática griega se tiene que centrar necesariamente en las llamadas escuelas jónicas y pitagórica, (...) la situación continúa siendo la misma a lo largo del siglo V a. C. (...) durante la segunda mitad del siglo V circularon*

---

<sup>286</sup> Incluso, si seguimos a Platón o Aristóteles, la matemática y la geometría, son consideradas como filosofía, como un tipo de filosofía. Leemos en el Teeteto: “(...) a ver si hay jóvenes que se dediquen a la geometría o a otros estudios filosóficos.” Platón, *Teeteto*, 143d. Traducción de Álvaro Vallejo Campos. Gredos. Madrid, 1992. El Estagirita, por su parte, en el Libro VI de su *Metafísica*, señala: “Por lo tanto, ha de haber tres filosofías teóricas: las matemáticas, la física y la teología”. Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1026,18. Introducción, traducción y notas de María Luisa Alía Alberca. Alianza. Madrid, 2010.

<sup>287</sup> “Puesto que los primeros matemáticos griegos eran esencialmente filósofos, nada tiene de extraño que fundaran sus conocimientos sobre principios lógicos y que al ir formando la aritmética como ciencia que estudia los números y sus propiedades partieran de una base filosófica.” Sánchez Pérez, J. A. (1954) *La aritmética en Grecia*. p. 180. CSIC. Madrid, 1954.

<sup>288</sup> “La matemática y la filosofía tienen un origen común en el horizonte histórico heleno del siglo VI a. C. que transforma la protociencia del pensamiento empírico y técnico de los pueblos orientales en pensamiento especulativo (...) La filosofía griega ejerció una influencia definitiva en la aparición y desarrollo de las matemáticas racionales en el mundo griego. En la civilización helénica las matemáticas están completamente empapadas del espíritu griego, en el que el pensamiento conceptual general y el pensamiento matemático son aspectos esenciales de la cultura y por tanto la filosofía y las matemáticas están interpenetradas de forma muy significativa. (...) no sólo podemos apreciar un origen común de las matemáticas y la filosofía en los albores del pensamiento racional en el pueblo griego, sino las inalienables implicaciones recíprocas entre ellas, de la filosofía en la conformación de la propia naturaleza de las matemáticas como ciencia y de las matemáticas como condición ineludible de la filosofía, (...)”. González Urbaneja, P. M. (2006) *Platón y la Academia de Atenas. 1. Las matemáticas y la filosofía en el mundo griego*. pp. 11; 19; 24. Nivola. Madrid, 2006.

*persistentemente informaciones bastante coherentes, relativas a un pequeño grupo de matemáticos que, según toda evidencia, estaban profundamente interesados en algunos problemas que fueron la base de la mayor parte de los desarrollos posteriores de la geometría. Por lo tanto, nos referimos a este periodo bajo el nombre de la “Época Heroica de la Matemática”, puesto que raramente antes ni después se ha enfrentado el hombre con problemas matemáticos de una importancia tan fundamental con tan pocas herramientas.”*<sup>289</sup>. Con el tiempo, y debido a avatares varios (las Guerras Médicas, la toma de Mileto por Darío, la colonización, la opresión de algunas tiranías, la inestable situación en algunas ciudades itálicas, la catástrofe pitagórica de Crotona, etc.), la matemática se desarrolló por todo el horizonte mediterráneo heleno, traspasando sus dos puntos de origen iniciales, Jonia y la Magna Grecia.

Si hay algo que define, y que muestra, la belleza, altura y personalidad que denota el pensamiento matemático heleno, sin duda, son los tres problemas esenciales a los que se enfrentó su inteligencia, denominados: “los tres problemas clásicos”, son tres problemas geométricos; problemas insolubles con el uso del compás y la regla, cosa que, por cierto, sólo se pudo demostrar después de más de dos milenios<sup>290</sup>. La duplicación del cubo<sup>291</sup>, la trisección del ángulo y la cuadratura del círculo, son los tres problemas clásicos helenos. Vamos a tratar algo de uno de ellos, pues, se relaciona con

---

<sup>289</sup> Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. V. *La época heroica*. 1 *Centros de actividad*. p. 95. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

<sup>290</sup> Johann Carl Friedrich Gauss, en el siglo XIX aseveró que tanto el problema délico como el de la trisección del ángulo no se podían resolver simplemente con una regla y un compás, pero, no presento base argumentativa alguna al respecto. También en el siglo XIX, en un artículo en el *Journal de Liouville* (hoy mentado como: “*Journal de Mathématiques Pures et Appliquées*”), Pierre Wantzel demostró que era del todo imposible solucionar el problema délico con compás y regla. Évariste Galois, en el mismo siglo, presentó la llamada: “Teoría de Galois”, por la cual se relaciona la teoría de los cuerpos con teoría de grupos y resolución de ecuaciones polinómicas; por ella se muestra que todo problema geométrico que puede ser resuelto y construido con regla y compás tiene una correspondencia con las soluciones de un determinado tipo de ecuaciones polinómicas y que la duplicación del cubo requiere de ciertas formas de ecuación que no son polinómicas, por ende, es del todo imposible de solucionar con compas y regla.

<sup>291</sup> De éste, en concreto, algo apuntamos anteriormente. Cfr. *supra* nota 227.

los pitagóricos. El primero, dicen, lo “solucionó” (con una elegante<sup>292</sup> solución tridimensional, y, por ende, alejado de la geometría plana) un pitagórico, un amigo de Platón, Arquitas de Tarento (Arquitas nació un año antes que Platón, y un año después de la muerte de Pericles; nació en el 430 a. C.). Sobre el problema de la duplicación del cubo, también llamado “problema délico”, o, “problema de Delos” existe una leyenda; ya comentamos que Eratóstenes en su obra perdida *Platonicus*, según Teón de Esmirna, explicaba que tras la muerte de Pericles por la gran epidemia de peste (en verdad, la plaga de Atenas no fue una epidemia, sino, más bien, una pandemia<sup>293</sup>) que estaba estragando la ciudad de Atenea, una delegación de atenienses marcharon al oráculo de Delos con tal de preguntar al dios qué hacer para acabar con la terrible peste. El oráculo contestó que se debía duplicar el altar cúbico de Apolo en Delos (no olvidemos que este distante dios, es el señor de las plagas, y, para el sentir del heleno religioso bien pudiera parecer que Apolo favorecía a los Lacedemonios en contra de los atenienses). Los atenienses hicieron duplicar las dimensiones del altar, pero la peste no sólo desapareció, sino que entre el 425 al 456 volvió a darse otro brote, no tan virulento como el del verano del 429 a.C. Dice Boyer: “(...) obviamente el altar había aumentado ocho veces su volumen en vez de dos. Éste es, según la leyenda el origen, del problema de la “duplicación del cubo”, que se suele conocer también desde entonces como el “problema de Delos”. Dada la arista de otro de un cubo, construir, usando únicamente

---

<sup>292</sup> Es bueno, nos parece, hacer notar que no es extraño encontrar el adjetivo “elegante”, u otros por el estilo, relacionados con la matemática, pues la matemática, a las mentes creativas, les conlleva cierta satisfacción estética. Incluso, caso de los pitagóricos, místico-religiosa.

<sup>293</sup> Como muestra Tucídides, sin pretender, no sólo la sabiduría, el comercio, o el arte oriental influenciaron al mundo heleno, sino que sus estrechas conexiones hicieron posible que una epidemia etíope acabara convirtiéndose en una terrible Pandemia que se propagó por el mediterráneo oriental. La plaga ateniense también afectó, a la mismísima Lacedemonia. Señala el historiador ático: “(...) sobrevino a los atenienses una epidemia muy grande, que primero sufrieron la ciudad de Lemnos y otros muchos lugares. Jamás se vio en parte alguna del mundo semejante pestilencia, ni que tanta gente matase. (...) comenzó esta epidemia (según dicen) primero en tierras de Etiopía, que están en lo alto de Egipto; y después descendió a Egipto y a Libia; se extendió largamente por las tierras y señoríos del rey Persa; y de allí entró en la ciudad de Atenas, y comenzó en el Pireo, (...)”. Tucídides, *Guerra del Peloponeso*, II, VIII. Traducción de Diego Gracián. Edaf. Madrid, 1972.

la regla y el compás, la arista de otro cubo que tenga volumen doble que el del primero.”<sup>294</sup>. En esencia, ésta es parte de la versión de la leyenda; aunque existen variaciones al tema<sup>295</sup>. Es muy cierto que durante la atroz pandemia que casi arrasó a los atenienses, la consulta con los oráculos, nuevos y antiguos, se convirtió en una obsesión para los atenienses, no cabe aquí mostrar esto, pero Tucídides nos lo deja bien claro<sup>296</sup>.

---

<sup>294</sup> Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. V. *La época heroica*. 3. *Los tres problemas clásicos*. p. 97. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

<sup>295</sup> Según muestra Eutocio en su obra *Sobre la esfera y el cilindro*, obra que versa sobre Arquímedes, en la cual transcribe una hipotética carta de Eratóstenes (claramente una falsificación) al rey Ptolomeo en la que se señala que en una tragedia antigua ática (hay quien piensa que sería una tragedia de Eurípides, pero no hay pruebas) se representaba al legendario rey Minos haciendo construir una tumba para Glauco (hijo del propio Minos y de Pasifae), que había muerto al caer en gran tinaja de miel. El rey Minos percatándose que la tumba construida medía cien pies por cada uno de lados, consideró que estas medidas eran pequeñas, y ordenó hacerla el doble de grande, sin arruinar su forma cúbica. Los artesanos duplicaron cada lado de la tumba, de tal manera que la superficie de la tumba se multiplicó por cuatro, y el volumen de la misma se multiplicó por ocho. Por tanto, la remodelación fue del todo errónea. ¿El trasfondo de esta leyenda nos dice, quizás, que el problema de la duplicación del cubo es, de hecho, bastante más antiguo de lo que pensamos, de tal forma que podemos otear su horizonte en los tiempos de la civilización minoica? Recordemos que a la leyenda del semilegendario rey Minos está asociado un personaje “técnico-científico”, como es el caso del constructor del Laberinto, entre otros ingenios, el sin par Dédalo, artífice de “tecnología mitológica” punta. Esta es la carta, según la recoge Josep Pla: “*Eratòstones al rei Ptolomeu: Salut! Hi ha una anècdota en la qual s’explica que un dels antics poetes tràgics deia menciò que, en el moment en què es construïa la tomba de Glaucó, va presentar-s’hi Mino i en observar que cada costat solament amidava cent peus, va dir: -“Es un espai molt petit per a sepultar un rei. Dupliqueu-la, però tot conservant-ne la forma cúbica, duplicant cada un dels costats.” És evident que el rei s’equivocava, perquè suplicant cada un dels costats d’una figura plana la figura que s’obté es quatre Vegades la inicial, però, en el cas d’un sòlid, s’obté un sòlid vuit Vegades més gran. Aleshores es plantejà als geòmetres la qüestió de duplicar una figura sòlida donada, tot conservant-ne la forma, i aquest problema fou conegut amb el nom de duplicació del cub. Hipòcrates de Quios trobà que, si s’insereixen, entre dues rectes una de las quals és el doble de l’altra, dues mitjanes proporcionals, el cub quedarà doblat, Així s’aconseguia reduir una dificultat a una altra menor. S’explica també que, més tard, el habitants de Delos, foren obligats per l’oracle a duplicar l’altar. Així es van trobar amb la mateixa dificultat. Van enviar emissaris als geòmetres que, amb Plató al davant, freqüentaven l’Acadèmia per tal que els resolguessin el problema. Se n’ocuparen amb diligència i s’explica que, en veure’s en la necessitat d’inserir dues mitjanes entre dues rectes, ho aconseguiren: Arquitas de Tarent amb el semicilindres i Eudox amb l’ús d’unes corbes.”. Pla i Carrera, J. (2010) *Una aproximació [εἰσαγωγή] a la filosofia de la Matemàtica grega des d’un punt de vista matemàtic. De Tales de Milet als Elements d’Euclides*. 3. *El mètode de generalització com a mètode de descoberta*. 3. *De la duplicació del cub per generalització*. pp. 100-101. Edició a cura de Josep Monserrat i Molas. Barcelonasa d’edicions. Societat Catalana de Filosofia. Barcelona, 2010.*

<sup>296</sup> El historiador ático señala que los atenienses ante la terrible plaga: “*Traían a la memoria muchos antiguos pronósticos y respuestas de los oráculos de los dioses, que apropiaban al caso presente ya entre otros un verso que los ancianos decían haber oído cantar y que había sido pronunciado en respuesta del oráculo de los dioses, que decía:*

“*Vendrá la guerra Doria,*

*Creed lo que decimos.*

*Y con ella vendrá “limos”.”*

*Sobre lo cual disputaban antes de ocurrir la epidemia, porque unos decían que por la palabra limos se había de entender el hambre, y otros aseguraban que quería significar la epidemia; hasta que llegó ésta y todos le aplicaron el dicho oráculo.”. Tucídides, Guerra del Peloponeso, II, VIII. Traducción de Diego Gracián. Edaf. Madrid, 1972. Una de las acepciones, aparte de “hambre” del término heleno “λιμός” es, precisamente, “angustia”. Y angustia es lo que uno siente cuando lee la descripción que da Tucídides,*



Centrémonos, no obstante, en la duplicación del cubo; no sin antes conjeturar que si tomamos en serio el grueso de la leyenda sobre el problema délico, al menos, parece señalarse una fecha para poder ubicar la aparición de este problema, el año de la muerte de Pericles, el 429 a. C., y que su “solución” parece situarse entre el siglo V a.C. al IV.

Este problema se circunscribe a lo que Platón llamó “estereometría”, esto es, geometría de sólidos o espacial. Así, obviamente, cuando estamos ante el ejercicio de reminiscencia-mayéutica-geometría que Sócrates ejerce sobre el esclavo de Menón, en el diálogo homónimo, estamos ante la duplicación de un cuadrado, esto es, ante un problema de geometría plana (huelga decir que un cubo tiene seis cuadrados). Pero, dejando, de momento, el problema de la duplicación del cuadrado del *Menón* (problema que los helenos debían conocer en su solución mucho tiempo antes del diálogo de Platón, al menos, parece que Hipócrates de Quíos -éste murió cuando Platón tenía unos 17 años, en el 410 a.C.- ya había generalizado la duplicación del cuadrado, precisamente, en vistas a resolver la duplicación del cubo<sup>297</sup>), sobre el problema délico hay que subrayar el papel del pitagórico Arquitas de Tarento en su solución. Señala Boyer sobre el de Tarento y su solución al problema délico: *“Su contribución más sorprendente fue, sin duda, una solución tridimensional del problema de Delos, que se puede explicar de la manera más fácil, aunque sea anacrónicamente desde luego, utilizando el lenguaje de la geometría analítica moderna. Sea la  $a$  la arista del cubo que hay que duplicar, y considérese tres circunferencias de radio  $a$  con centro en el punto  $(a, 0, 0)$  y situadas cada una de ellas en un plano perpendicular al eje  $Ox$  trácese el cono circular del vértice el origen  $(0, 0, 0)$ ; por la circunferencia situada sobre el*

---

poco antes de las palabras antes citadas, de la sintomatología de la plaga de peste, plaga que sufrió, y a la que sobrevivió, el mismo historiador ático.

<sup>297</sup> Recordemos lo que decía la presunta carta de Eratóstenes a Ptolomeo, sobre la solución de Hipócrates de Quíos a la duplicación del cubo: *“Hipòcrates de Quios trobà que, si s’insereixen, entre dues rectes una de las quals és el doble de l’altra, dues mitjanes proporcionals, el cub quedarà doblat, Així s’aconseguia reduir una dificultat a una altra menor.”* Cfr. *supra* nota 295.

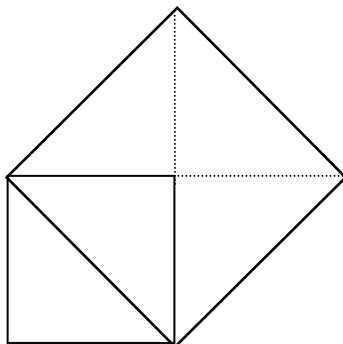
plano  $Oxy$  considérese el cilindro circular recto del eje paralelo  $Oxz$  alrededor del eje  $Oz$  para engrandar así un toro. Las ecuaciones de esta tres superficie son respectivamente,  $x^2=y^2+z^2$ ,  $2ax=x^2+y^2$ ,  $y$ ,  $(x^2+y^2+z^2)=4a^2(x^2+y^2)$ ; esta tres superficies se cortan en un punto cuya coordenada  $x$  es igual a  $a\sqrt[3]{2}$ ,  $y$ , por lo tanto, este segmento es exactamente la arista buscada del cubo. El éxito de Arquitas nos parece aún más impresionante si tenemos en cuenta que consiguió su solución de manera sintética, sin ayuda de coordenadas.”<sup>298</sup>.

La solución de Arquitas pasa por utilizar un espacio tridimensional, en tanto lo necesita para poder, digamos, “doblar” la figura por el eje de simetría. Claramente, esta forma de solución tridimensional no encajaba con la concepción platónica para la solución geométrica adecuada. Al respecto esclarece Pla: “Aquesta idea no agradava gens a Plató, perquè era de l’opinió que els problemes plantejats en pla s’havien de resoldre sense sortir-ne. Recordem que, en la resolució del problema delià -un problema que, de fet, es planteja a l’espai, atès que es tracta de “duplicar un cub”- refusà la solució d’Arquitas- la qual aconseguia el segment necessari per duplicar el cub tallant un con recte, un cilindre i un tor. Proposà, en canvi, la que, en la seva opinió, era una solució més idònia per a la naturalesa geomètrica del problema.”<sup>299</sup>. El problema de la duplicación del cuadrado (el problema de la reminiscencia en el *Menón*), solucionado con regla y compas (recordemos que según la Teoría de Galois, todo problema geométrico soluble con aquellos medios guarda correspondencia con las soluciones de las ecuaciones polinómicas, mientras que los que no pueden ser resueltos con regla y compás, caso del de la duplicación del cubo, no se relacionan con las

<sup>298</sup> Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. V. *La época heroica*. 8. *La duplicación del cubo*. p. 105. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

<sup>299</sup> Pla i Carrera, J. (2010) *Una aproximació [εἰσαγωγή] a la filosofia de la Matemàtica grega des d’un punt de vista matemàtic. De Tales de Milet als Elements d’Euclides*. 2. *La geometria grega des d’una perspectiva epistemològica i filosòfica*. 2.1. *Raonaments per simetria*. Nota 7. p. 20. Edició a cura de Josep Monserrat i Molas. Barcelonasa d’edicions. Societat Catalana de Filosofia. Barcelona, 2010.

ecuaciones polinómicas<sup>300</sup>) se expresaría así<sup>301</sup>: ¿Dado un lado  $AB$  de un cuadrado es posible construir un recta  $MN$  de manera que el cuadrado del lado  $MN$  tenga una superficie doble del cuadrado? “La resposta és afirmativa: Només cal fer el quadrat que té com a costat  $MN$  la diagonal del quadrat inicial de costat  $AB$ .”<sup>302</sup>; señala Pla.



En el *Menón* de Platón<sup>303</sup> se trata este problema; sobre el diálogo en cuestión nos dice el matemático Josep Pla: “Cal, però, molta cura en llegir aquest diàleg perquè és absolutament “conductista”. Es a dir, el mestre -que sí coneix la solució- fa les preguntes adequades i le fa ordenadament de manera que el deixeble no tingui possibilitar ni de despitarse ni de respondre de forma errònia, ni de no respondre.”<sup>304</sup>. Así, Sócrates hace que el esclavo “recuerde” que: Dado un cuadrado de lado  $AB$ , el cuadrado de lado  $AC$  lo dobla. “És ben clar que el quadrat de costat  $AC$  –que es la diagonal del quadrat de costat  $AB$ - té una superfície doble de la del quadrat de costat

<sup>300</sup> Cfr. *supra* nota 290.

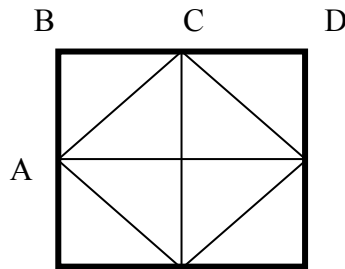
<sup>301</sup> Seguimos a Josep Pla en la exposición y resolución del problema de la duplicación del cuadrado. Cfr. Pla i Carrera, J. (2010) *Una aproximació [εἰσαγωγή] a la filosofia de la Matemàtica grega des d'un punt de vista matemàtic. De Tales de Milet als Elements d'Euclides. 3. El mètode de generalització com a mètode de descoberta. 3.1. De la duplicació del quadrat a la duplicació del cub.* p.101. Edició a cura de Josep Monserrat i Molas. Barcelonense d'edicions. Societat Catalana de Filosofia. Barcelona, 2010.

<sup>302</sup> *Ibid.*

<sup>303</sup> Cfr. *Menón*, 82a-86a.

<sup>304</sup> Pla i Carrera, J. (2010) *Una aproximació [εἰσαγωγή] a la filosofia de la Matemàtica grega des d'un punt de vista matemàtic. De Tales de Milet als Elements d'Euclides. 3. El mètode de generalització com a mètode de descoberta. 3.1. De la duplicació del quadrat a la duplicació del cub.* p.101. Edició a cura de Josep Monserrat i Molas. Barcelonense d'edicions. Societat Catalana de Filosofia. Barcelona, 2010. Merece la pena observar que este tipo de planteamiento conductista, salvando, por supuesto, la forma dialógica platónica, se asemeja a los planteamientos de los problemas del *Papiro Ahmes*.

*AB. (...) Veime doncs que  $AC^2 = 2AB^2$ . Això podem posar-ho en forma d'una proporció en la qual el terme mig és repetit:  $AB/AC = AC/2AB$ ”<sup>305</sup>.*



Jaeger señala la importancia de la matemática en el *Menón*, pero, más allá del valor de éstas y su formulación lógico-metodológica, lo que más le interesa al filósofo ático es el parentesco de la matemática con cierto tipo de saber, que al igual que el saber matemático no halla el objeto esencial de su conocimiento en lo perceptible; señala al respecto el filólogo clásico germano-norteamericano: *“En el Menón desempeñan un papel importante las matemáticas. (...) esto se refiere, en primer lugar al método. (...) Pero en el Menón las matemáticas no sirven sólo como modelo metódico en particular, sino que se tienen en cuenta de un modo muy general para ilustrar el tipo de saber que se tienen en cuenta de un modo muy general para ilustrar el tipo de saber que Sócrates se propone como meta. Este tipo de saber tiene de común con el de las matemáticas el que, aun partiendo de distintos fenómenos concretos perceptibles por los sentidos y que representan lo que se investiga, no se halla de por sí enclavado dentro del campo de lo perceptible. Sólo pude captarlo el espíritu, y el órgano por medio del cual se capta es el logos. (...) Platón interpreta la existencia potencial del conocimiento matemático en el alma como una visión comunicada a éste por una vida anterior.”*<sup>306</sup>. Ahora bien, en, el problema geométrico planteado al esclavo del tesalio hay otra verdad matemática

<sup>305</sup> *Ibid.* p. 102

<sup>306</sup> Jaeger, W (1944) *Paideia. III. VII. El Menón. El nuevo concepto del saber.* p. 147. Traducción de Wenceslao Roces. FCE. Madrid, 2004.

implícita (que, siguiendo el hilo argumentativo del *Menón*, también debe ser recordada como reminiscencia, o captada con esa “visión interior” de la que nos habla Platón) de una importancia crucial. Si el problema de la duplicación del cubo, como hemos visto, solucionado tridimensionalmente por Arquitas, es imposible de solucionar con regla y compás, la duplicación del cuadrado, a su vez, no se puede solucionar numéricamente. El problema de la duplicación del cuadrado del *Menón* también nos hace “rememorar” a los inconmensurables. De hecho, Sócrates/Platón mediante una clara subrepción insta al esclavo a no calcular y hacer figuras geométricas en la arena: “ἀλλ’ ἀπὸ ποίας; πειρῶ ἡμῖν εἰπεῖν ἀκριβῶς: καίει μὴ βούλει ἀριθμεῖν, ἀλλὰ δεῖξον ἀπὸ ποίας.”<sup>307</sup>. Señala el matemático González Urbaneja: “*En efecto, la imposibilidad de calcular exactamente la diagonal del cuadrado en función del lado, es decir, la imposibilidad numérica de resolver el problema de la duplicación del cuadrado obliga a hacer algo distinto. El espíritu griego no se arredrará ante la dificultad y pasará al ataque. Renunciando a la exactitud aritmética y trascendiendo lo empírico replanteará el problema soslayando la presencia temible e inexorable del infinito mediante la construcción geométrica*”<sup>308</sup>. Este asunto es muy importante para verificar que el “pitagorismo” de Platón es reformativo, esto es, si el modelo aritmético pitagórico no pudo abordar la crisis de los inconmensurables, con el modelo geométrico-ideal propuesto por el filósofo ático, el problema de los irracionales será comprendido. Desde ese momento, la geometría helena tendrá que desarrollarse completamente al margen de la aritmética. Ésta es, precisamente, para Popper, la mayor aportación de Platón al ámbito de la ciencia; dice Guthrie: “*La principal contribución de Platón a la ciencia, en opinión de Popper, nace de su profunda comprensión del problema de los irracionales y su consiguiente*

---

<sup>307</sup> Platón, *Menón*, 84a.

<sup>308</sup> González Urbaneja, P. M. (2006) *Platón y la Academia de Atenas*.14. *La crisis de los inconmensurables*. pp. 11; 19; 24. Nivola. Madrid, 2006.

sustitución de las concepciones aritméticas del pitagorismo por una concepción geométrica.”<sup>309</sup>.

Platón solventó la crisis pitagórica de los irracionales mediante la geometría y, por condición *sine qua non*, mediante la metafísica, la metafísica platónica. De hecho, acorde con ciertas palabras del *Teeteto* podemos advertir de la importancia de los irracionales en la educación matemático-filosófica de la Academia (educación que, no olvidemos, reformaba la filosofía y la matemática pitagórica; y que con el tiempo, después de Platón, enfrentará intelectualmente a los académicos con los peripatéticos<sup>310</sup>). En este diálogo se nos habla de Teodoro de Cirene y de su alumno Teeteto (para nosotros, al menos, el primero, pitagórico). Teodoro es presentado por Teeteto como un maestro (del que Sócrates también se declara discípulo) en lo relativo a la educación más selecta, astrónomo, geómetra, aritmético, músico, y, lo que es más importante en *Teeteto*, 147d se nos da información sobre el trabajo de Teodoro en relación a los inconmensurables, y de Teeteto que continuó la obra de aquél desde la clasificación y el análisis geométrico de las propiedades asociadas a ciertos grupos de expresiones irracionales cuadráticas<sup>311</sup>. De hecho, en la definición de los números que

---

<sup>309</sup> Guthrie, W. K. (1960) *Historia de la filosofía griega* (1990) vol. 5 p.298. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>310</sup> “Los inconmensurables inauguran en el mundo griego los problemas infinitesimales asociados a la continuidad de los entes geométricos, que enfrentan la infinita divisibilidad de los segmentos con la existencia de indivisibles. Estos asuntos fueron objeto de polémica, sobre la constitución de la materia y estructura del continuo, entre los filósofos de la Academia posteriores a Platón y los pensadores del Liceo de Aristóteles. Mientras la Academia, dirigida por Jenócrates, defendía los indivisibles fijos, el Liceo, en sus especulaciones sobre la naturaleza del infinito y la existencia de indivisibles o infinitesimales, mantenía la continua divisibilidad de los entes geométricos. Para Aristóteles “el continuo es infinitamente divisible (*Física, Libro III, cap. 7, 207b*).” González Urbaneja, P. M. (2006) *Platón y la Academia de Atenas*. 18. *Los problemas infinitesimales. El método de exhaustión*. p. 173. Nivola. Madrid, 2006.

<sup>311</sup> Proclo y Pappo señalan que el Libro X de los *Elementos* de Euclides está basado, casi en su totalidad, en los trabajos geométrico sobre expresiones irracionales cuadráticas de Teeteto. Advierte González Urbaneja, al respecto: “Tanto Proclo como Pappus atribuyen a Teeteto gran parte del contenido del Libro X de los *Elementos* que trataba de la clasificación sistemática de segmentos inconmensurables en los que intervienen expresiones con raíces cuadradas, obteniendo resultados que son los equivalentes geométricos de propiedades de los números que hoy denominamos como irracionales cuadráticos. Entre estos teoremas hay algunos que expresan la racionalización de denominadores de fracciones de diversos tipos, la construcción con regla y compás de segmentos por raíces cuadradas y por raíces cuadradas de sumas de raíces cuadradas.”. *Ibíd.* 18. *Los irracionales de Teeteto*. p. 187

Teeteto va a explicar a Sócrates se halla implícito<sup>312</sup> el método de la διαίρεσις (método de gran relevancia en la dialéctica platónica). Dice el texto Platónico, sobre el trabajo de Teodoro y de Teeteto: *“Con respeto a las potencias, Teodoro nos hizo un dibujo para demostrarnos que las de tres y de cinco pies no son conmensurables en longitud con las de uno, y las fue eligiendo así, una a una, hasta la de diecisiete pies. Pero se detuvo en ésta por alguna razón. Así es que se nos ocurrió que podríamos intentar reunir todas las potencias, ya que parecían ilimitadas en número, bajo la denominación de un mismo término. (...) Dividimos todos los números en dos clases. El que se obtiene multiplicando un número por sí mismo los representamos en la figura de un cuadrado y lo denominamos cuadrado y equilátero. (...) Pero los números intermedios, como son el tres, el cinco y todo el que no puede obtenerse multiplicando un número por sí mismo, sino multiplicando uno menor por otro mayor, o uno mayor por otro menor, éstos, que quedan comprendidos en lados mayores y menores, los representamos, a su vez, en la figura de un rectángulo y le damos el nombre de número rectangular. (...) Todas las líneas que representan en el plano un número bajo la forma de un cuadrado equilátero, las definimos como longitudes. En cambio, las que constituyen una figura de longitudes desiguales, las definimos como potencias, puesto que en la longitud no son conmensurables con aquéllas, pero sí lo son en superficie. Y con respecto a los sólidos hacemos algo parecido.”*<sup>313</sup>.

---

<sup>312</sup> Y no sólo eso; en el ámbito matemático hay quien ha visto en las palabras de Teeteto, que vamos a referir, en el diálogo platónico que lleva como título el nombre del insigne geómetra académico la intuición de la moderna idea matemática sobre la ampliación algebraica de campos numéricos, por ejemplo. Señala, sobre este asunto y el Libro X de los *Elementos* de Euclides, el matemático italo-argentino Beppo Levi: *“Cuando Teeteto en el diálogo platónico enuncia con toda generalidad la condición para que la raíz cuadrada de un número entero sea irracional, agrega sin mayores explicaciones: “lo mismo hicimos para los sólidos”. Esto significa que el problema de ver cuán amplio fuera el campo de lo irracional estaba delante. (...) El Libro X proporciona una contestación más amplia indicando cómo siempre el mismo procedimiento de extracción de raíces permite ampliar indefinidamente con nuevas irracionalidades un campo numérico deducido de los irracionales por un número finito de tales operaciones.”* Levi, B. (1947) *Leyendo a Euclides. V. Los libros aritméticos*. p. 217. Libros del Zorzal. Buenos Aires, 2001.

<sup>313</sup> Platón, *Teeteto*, 147d-148b. Introducción, traducción y notas de Álvaro Vallejo Campos. Gredos. Madrid, 1992.

De esto se colige que los helenos consiguieron resolver ecuaciones cuadráticas por medio de los procedimientos denominados: “aplicación de áreas”, que es, precisamente, parte de la geometría algebraica que es desarrollada en los *Elementos* de Euclides. Esto se conseguirá con la creación de un “álgebra geométrica”, auspiciada por Platón y la Academia, que sustituirá a la vieja “álgebra aritmética” babilónica-pitagórica. Con esta “álgebra geométrica”, señala Boyer: “(...) ya no se podían sumar segmentos a áreas o áreas a volúmenes; de ahora en adelante tendría que haber una homogeneidad estricta de los términos en las ecuaciones, y las formas canónicas mesopotámicas,  $x \cdot y = A$ ,  $x \pm y = b$  deberían ser interpretadas geoméricamente.”<sup>314</sup>. El historiador de la ciencia y matemático José Babini consideró que el hecho de que la aparición de los irracionales originará tan gran crisis entre los pitagóricos se debe a lo incompatible de aquellos “misteriosos” números, y su significado e implicaciones matemático-metafísicas, en contraste con el pensamiento metafísico propio a la secta; dice, al respecto, Babini: “*El descubrimiento pitagórico de los irracionales mostró su incompatibilidad con su metafísica (...). La inconmensurabilidad de la diagonal y el lado del cuadrado planteaba una tremenda alternativa: de mantener su metafísica, mutilaban la geometría; de mantener la geometría anulaban su metafísica.*”<sup>315</sup>. Bien cierto es lo que señala Babini, pero, el matemático argentino parece dar por hecho que el descubrimiento de los irracionales se dio, precisamente, por la inconmensurabilidad de la diagonal y el lado del cuadrado<sup>316</sup>, ahora bien, hay otros dos “asuntos” esencialmente pitagóricos que portan en sí mismos, también, a los irracionales, éstos son: el pentalfa

---

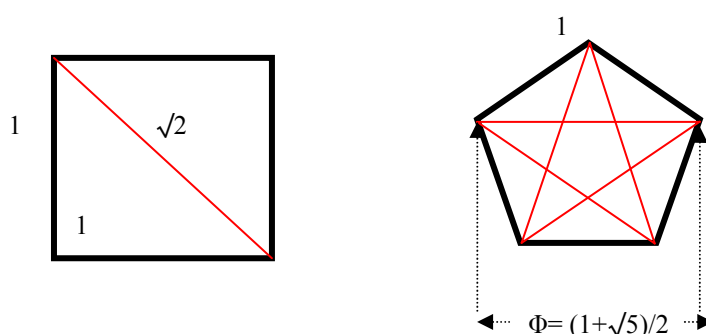
<sup>314</sup> Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. V. *La época heroica*. 13. *Álgebra geométrica*. P. 112. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

<sup>315</sup> Arquímedes, *El Método*. p. 15. Introducción y notas de José Babini. Traducción por Cora Ratto de Sadosky. Eubea. Buenos Aires, 1966.

<sup>316</sup> “(...) el cuadrado, que es una de las figuras geométricas más simples, proporciona un terrible ente geométrico, en el que hay un segmento, la diagonal, que no es conmensurable con otro segmento, el lado; es decir, no hay un submúltiplo de ambos, la diagonal y el lado, que pueden tomarse como unidad, para medir a ambos segmentos. Igualmente sucede entre la diagonal y el lado en el emblemático pentágono regular. (...) La diagonal del cuadrado de lado unidad debía ser considerada como número si no queremos negar la validez del teorema de Pitágoras, lo que contradice la cosmovisión pitagórica



pitagórico y el teorema de Pitágoras<sup>317</sup>. Por tanto, si hubo un descubrir de los inconmensurables entre los pitagóricos, éste se pudo dar por cualquiera de estas dos posibilidades. No obstante, hay que matizar que si el descubrimiento de la inconmensurabilidad se hubiera dado por la diagonal del cuadrado, entonces, la primera magnitud inconmensurable en la historia de la matemática sería:  $\sqrt{2}$ <sup>318</sup>; pero, si hubiera sido mediante la sección áurea entre la lado y diagonal del pentágono regular, entonces, la primera magnitud inconmensurable en la historia de la matemática sería:  $\sqrt{5}$ .



Más allá de los tres problemas clásicos, y de la duplicación del cuadrado del Menón, sin duda, la aparición de los irracionales en la matemática griega fue un hito. Algo del todo inesperado y sorprendente sobre todo para los pitagóricos (aunque por lo que podemos colegir de cierta leyenda<sup>319</sup> referida a Hípaso de Metaponto, bien pudiera

---

*fundamentada en los enteros. Demostrar el carácter informulable (alógon, que está fuera de la inteligibilidad) de magnitudes fáciles de construir y cuya existencia espacial resultaba evidente, era poner fin a una gran sueño de aritmética universal.*” González Urbaneja, P. M. (2006) *Platón y la Academia de Atenas*. 14. *La crisis de los inconmensurables*. p. 142 Nivola. Madrid, 2006.

<sup>317</sup> “Los pitagóricos, que habían considerado como núcleo dogmático de su filosofía que los números son la esencia del universo, encuentran que las consecuencias de su principal teorema mal llamado de Pitágoras, y su querencia, a la sección áurea, patente en el pentagrama místico que era su símbolo de identificación, refutan los fundamentos de su doctrina, que les había llevado a establecer un paralelismo entre el concepto numérico y la representación geométrica.”. *Ibid*.

<sup>318</sup> El filósofo Víctor Gómez Pin parece advertir que la primera magnitud irracional descubierta por los pitagóricos fue:  $\sqrt{2}$ . “La crisis abierta por el descubrimiento de la irracionalidad de raíz cuadrada de dos tuvo como consecuencia que la geometría fuera en parte privilegiada en detrimento de la aritmética. Pues irreductible a la aritmética racional,  $\sqrt{2}$  es, sin embargo, perfectamente designable o representable en el orden geométrico sustentando en esa misma aritmética racional. En suma: la unidad aritmética es impotente a mostrarse generadora de una entidad cuyo valor sea de  $\sqrt{2}$ , mientras que la unidad geométrica sí se revela apta para ello. Cabría, pues decir que donde el contar fracasa si triunfa a la medida.”. Gómez Pin, V. (1999) *La tentación pitagórica*, p. 56. Síntesis, Madrid, 1999.

<sup>319</sup> Cfr. Jámblico, *Vida pitagórica*, XXXIV, 247.

ser que no fuera algo sorprendente, sino, más bien, algo conocido por la secta, aunque mantenido en secreto; cabe esta posibilidad<sup>320</sup>), pues, su absoluto amor y confianza en los llamados “números enteros” se vio, francamente, en entredicho. Señala Boyer: “*Uno de los principios fundamentales del pitagorismo era el de que la esencia de todas las cosas, tanto en la geometría como en los asuntos teóricos y prácticos del hombre, es explicable en términos de “arithmos”, es decir, de propiedades intrínsecas de los números naturales y de sus razones. Sin embargo, los diálogos de Platón nos informan de que la comunidad matemática griega se vio grandemente sorprendida por un descubrimiento que prácticamente demolía las bases de la fe pitagórica en los números enteros. Este descubrimiento fue el de que incluso dentro de la geometría misma los números naturales y sus razones resultaban inadecuados para dar cuenta de algunas propiedades fundamentales.*”<sup>321</sup>. Los inconmensurables quebrantaban la “sacra” doctrina de que todo era medible por los números; ahora, la geometría ya no podía en todas las ocasiones medir con exactitud; todo teorema geométrico pitagórico probado mediante proporciones quedaba del todo en entredicho. Al respecto, señala el matemático y geómetra Howard Eves sobre la repercusión del descubrimiento de los irracionales en relación al uso de la teoría de las proporciones (citado por González Urbaneja<sup>322</sup>): “*El sentido común y la intuición resultan contrariadas por la contrapartida geométrica del hallazgo: existen segmentos que no pueden ser medidos por una unidad común. Pero toda la teoría de la proporción pitagórica y de figuras*

---

<sup>320</sup> Además de lo que nos narra Jámblico, Proclo en sus comentarios al Libro I de los *Elementos* de Euclides dice que Pitágoras investigó los teoremas de un modo inmaterial e intelectual y que fue el de Samos el descubridor del problema de los irracionales. No obstante, parece que los pitagóricos no tenían reparos, no sólo en ocultar ciertas “verdades” si éstas modificaban el credo aritmético sagrado de la secta, sino que incluso eran capaces de inventar planetas, caso de la denominada “Antitierra”, tal como nos explica Aristóteles, con tal de que “cuadrara” el universo con sus propias teorías sobre la perfección de la Década. A ello habremos de volver. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, I, 5,986a

<sup>321</sup> Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. V. *La época heroica*. 9. *Los inconmensurables*. pp. 105-106. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

<sup>322</sup> González Urbaneja, P. M. (2006) *Platón y la Academia de Atenas*. 14. *La crisis de los inconmensurables*. p. 142 Nivola. Madrid, 2006. Cfr. Eves, H. (1977) *Great Moments in Mathematics* (The Math. Assoc. of America, Maine, 1977; vol. 1. p.53.

*semejantes se basaba en esta presunta obvia asunción, de modo que una extensa parte de la geometría pitagórica quedaba invalidada de repente. Se precipitó una seria crisis de fundamentos en la matemática. Tan grave fue el escándalo lógico que se desplegaron enormes esfuerzos por mantener el asunto en secreto y una terrible leyenda emergió sobre lo que lo reveló.”.*

Claramente, la “irracional” crisis pitagórica originó un cambio, un desarrollo, en la matemática helena que quedará patente en los *Elementos* de Euclides, donde la matemática que se nos presenta es, en esencia, un saber geométrico-deductivo<sup>323</sup>, un saber que se basa en la demostración (nacida de la crisis de los inconmensurables bajo el auspicio pitagórico, y que se consolidará bajo los postulados metafísicos y geométricos de Platón y el trabajo de la Academia -aunque algo, creemos, se le debe en esto al hijo de Sofronisco, pues, éste trabajó las definiciones<sup>324</sup>-). La crisis de la inconmensurabilidad es una crisis en lo teórico, más que en lo empírico. Advierte González Urbaneja: *“Es absolutamente imposible constatar de forma perceptiva la inconmensurabilidad sobre una figura, es decir, no es comprobable de forma empírica, sólo de forma teórica, a través de un acto intelectual puro. Ninguna verificación geométrica-inductiva puede convencer de que no siempre dos segmentos tienen una parte alícuota común. La inconmensurabilidad es un fenómeno que sólo puede concernir a los entes matemáticos ideales -en el sentido platónico- y sólo puede ser objeto de demostración, es decir, que implica la existencia de demostración, a diferencia de otros resultados como el teorema de Pitágoras para el que hay cientos de*

---

<sup>323</sup> “Bien sea que el método deductivo apareciera en la matemática en el siglo VI o en el siglo IV a. C., y que el fenómeno de la inconmensurabilidad se descubriera antes o después del 400 a.C., y que el fenómeno de la inconmensurabilidad se descubriera antes o después del 400 a.C., de lo que no cabe la menor duda es de que en la época de Platón la matemática griega había sufrido ya cambios drásticos. La dicotomía abierta entre número y magnitud continua exigía un nuevo planteamiento del álgebra babilónica que habían heredado los pitagóricos; (...). Había que construir un “álgebra geométrica” que generalizase y ocupase el lugar de la vieja “álgebra aritmética”; (...). Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. V. *La época heroica*. 13. *El álgebra geométrica*. p. 112. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

<sup>324</sup> Cfr. *supra* nota 215.

*pruebas visuales que muestran su validez. (...) así pues, a partir del descubrimiento de los inconmensurables, la demostración deductiva, con base en los principios, se consideró necesaria y consustancial con la propia naturaleza de las matemáticas, que, bien asentadas en el idealismo platónico, renuncian a la experiencia física y a los datos aportados por los sentidos como base del conocimiento y establecen un arquetipo de actuación en matemáticas que nunca ha sido sustituido hasta ahora.*<sup>325</sup>. La crisis de los irracionales acabó siendo la base sobre la que se levantará la geometría helena; la geometría clásica, por excelencia. Ése sí que es con todas las letras, pensamos y expresamos, el verdadero y más genuino “milagro griego”.

Una de las más brillantes pruebas del trabajo de la Academia en la solución de los problemas que la inconmensurabilidad trajo a la teoría de las proporciones pitagóricas, con su principio de semejanza<sup>326</sup> en entredicho, es el trabajo de Eudoxo de Cnido (médico, matemático, filósofo, astrónomo), discípulo en medicina de Filisto, en matemáticas lo fue de Arquitas, estudió astronomía en la egipcia y sagrada ciudad de Iunu, Heliópolis, compañero de Platón, también estudió en la Academia platónica. Eudoxo solucionó la crisis de los inconmensurables con su propia teoría de las proporciones. Hay que resaltar, a favor de Eudoxo, y, por extensión, a favor de la matemática helena, que tanto babilonios y egipcios se las habían visto con los irracionales, pero, sólo con aproximaciones, como ya vimos<sup>327</sup>, lo que significa que

---

<sup>325</sup> González Urbaneja, P. M. (2006) *Platón y la Academia de Atenas*. 14. *La crisis de los inconmensurables*. pp. 147-148. Nivola. Madrid, 2006.

<sup>326</sup> Dice Paul Tannery, sobre el origen de la geometría griega y el descubrimiento de los irracionales: “*En su origen se fundaba en la correlación entre la geometría y la aritmética sobre la proporción geométrica en la hipótesis de la conmensurabilidad de todas las magnitudes, hipótesis ciertamente tan natural como falsa, y, que en la época en que Platón escribía Las Leyes, estaba todavía muy extendida. (...) El descubrimiento de la inconmensurabilidad por Pitágoras debió causar, en geometría, un verdadero escándalo lógico y, para superarlo, se tendió a restringir tanto como fuera posible el empleo del principio de semejanza, esperando que se llegara a establecer sobre una teoría de la proporcionalidad independiente de la hipótesis de la conmensurabilidad.*”. Citado por González Urbaneja. *Ibid.* 15. *La teoría de la proporción de Eudoxo*. p. 153. Cfr. Tannery, P. (1887) *La géométrie grecque*. pp. 97-98. Guthier- Villars. Paris, 1887.

<sup>327</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección II: I. Persia. I.II. Contexto matemático mesopotámico. pp. 659-680.

aquellas matemáticas orientales<sup>328</sup> no tenían conciencia de la falta de exactitud en sus aproximaciones, en tanto no tenían constancia alguna de la diferencia entre razones conmensurables y razones no conmensurables; los griegos sí se percataron de esta diferencia, diferencia, en lo matemático, verdaderamente radical. Eudoxo fue parte de esa “reforma” de la matemática, y, por ende, de la metafísica pitagórica, que le atribuimos a Platón y sus académicos; advierte Boyer: “*A veces nos encontramos con la frase “la reforma platónica de la matemática” y a pesar de que la palabra “reforma” parece que tendiese a exagerar los cambios que tuvieron lugar, lo cierto es que la obra de Eudoxo tuvo tal importancia que la palabra “reforma” no resulta impropia en absoluto.*”<sup>329</sup>.

El problema de la inconmensurabilidad, como ya se ha referido, hacía necesario la revisión y reformulación de los fundamentos matemáticos, y metafísicos, de los pitagóricos, en tanto, que las magnitudes propias a la geometría, que por su carácter continuo no podían ser manipuladas algebraicamente, tal y como los números sí pueden ser, ya no podían ser medidas numéricamente. Así, las pruebas pitagóricas de los teoremas en las que se usaban proporciones debían ser no sólo revisadas, sino también reelaboradas. La teoría pitagórica de la proporción se entendía de la siguiente manera: dos razones:  $a/b$ ,  $c/d$  se dicen que son proporcionales, ( $a/b = c/d$ ), cuando existen enteros  $p$ ,  $q$ ,  $m$ ,  $n$ , tales que  $a = mp$ ,  $b = mq$ ,  $c = np$ ,  $d = nq$ . Así, siguiendo esta proporción,  $12/15 = 16/20$ , ya que 12 contiene 4 de las 5 partes de 15, al igual que 16 contiene 4 de las 5 partes de 20. Ésta sería la base sobre la que se construirá la teoría de

---

<sup>328</sup> Sea, quizás, esto un indicio claro de que la matemática de Pitágoras provenía de los pueblos orientales, con sus aciertos, sus problemas y sus carencias. A este respecto señala Boyer: “*La dicotomía abierta entre número y magnitud continua exigía un nuevo planteamiento del álgebra babilónica que habían heredado los pitagóricos; los viejos problemas en los que, dada la suma y el producto de los lados de un rectángulo, se pedía hallar dichos lados, tendrían que ser tratados de una manera muy diferente que mediante los algoritmos numéricos de los babilonios.*”. Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. V. *La época heroica*. 7. *El álgebra geométrica*. p. 112. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

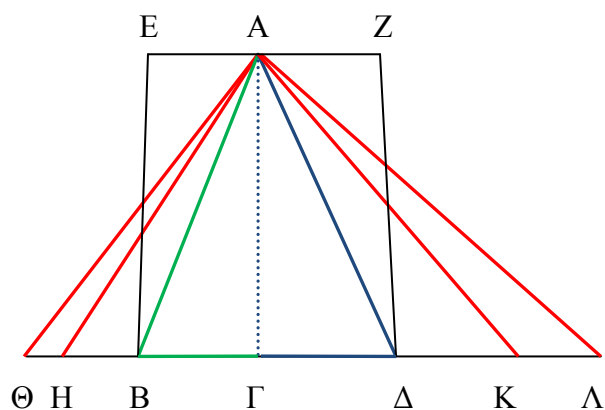
<sup>329</sup> *Ibid.* VI. *La época de Platón y Aristóteles*. 7. *Eudoxo de Cnido*. p. 126.

la proporción pitagórica, por la cual el número, en tanto tamaño, se utilizó en las magnitudes geométricas, como son la longitud, el volumen y el área. Esto era así porque los pitagóricos creían que dos segmentos de línea siempre eran conmensurables, o, lo que es lo mismo, que existía cierta unidad común entre ambos segmentos por la cual los dos segmentos eran múltiplos; esta teoría de la proporción, por supuesto, se hacía extensible a longitudes, áreas y volúmenes de figuras simples como los rectángulos y los paralelepípedos y los segmentos.

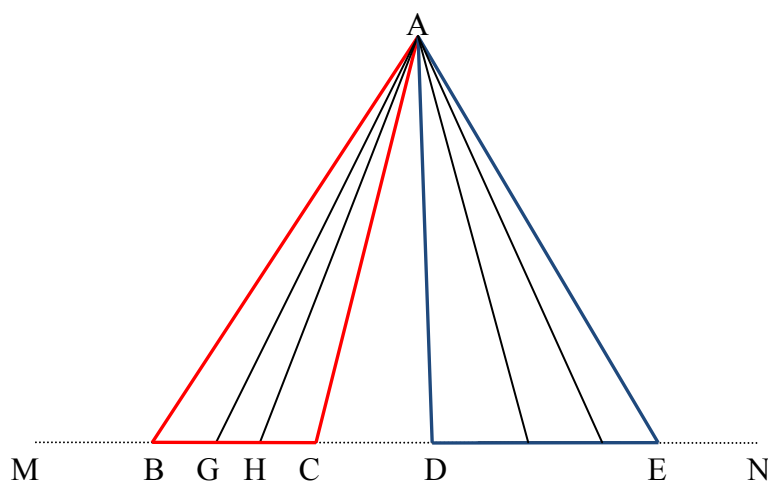
Vamos a considerar estos asuntos sobre la proposición VI, 1 de los *Elementos* de Euclides, tal y como hace González Urbaneja<sup>330</sup> al cual seguimos en esta explicación, para comprender como usaban la teoría de proporciones los pitagóricos. La susodicha proposición dice así: *“Los triángulos y los paralelogramos que tienen la misma altura, son entre sí como sus bases.” Sean  $AB\Gamma$ ,  $A\Gamma\Delta$  triángulos y  $E\Gamma\Gamma Z$  paralelogramos que tienen la misma altura<sup>331</sup>.*

<sup>330</sup> González Urbaneja, P. M. (2006) *Platón y la Academia de Atenas*. 15. *La teoría de las proporción de Eudoxo*. pp. 155-156. Nivola. Madrid, 2006.

<sup>331</sup> Continúa Euclides explicando que: *“Digo que como la base  $B\Gamma$  es a la base  $\Gamma\Delta$ , así el triángulo  $AB\Gamma$  es al triángulo  $A\Gamma\Delta$  y el paralelogramo  $E\Gamma$  al paralelogramo  $\Gamma Z$ . Pues prolonguense  $B\Delta$  por cada lado hasta los puntos  $\Theta$ ,  $\Lambda$ , y háganse tantas rectas como se quiera  $BH$ ,  $H\Theta$  iguales a la base  $B\Gamma$ , y tantas rectas como se quiera  $\Delta K$ ,  $K\Lambda$  iguales a la base  $\Gamma\Delta$ . Y trácense  $AH$ ,  $A\Theta$ ,  $AK$ ,  $A\Lambda$ . Ahora bien, puesto que  $\Gamma B$ ,  $BH$ ,  $H\Theta$  son iguales entre sí, los triángulos  $A\Theta H$ ,  $AHB$ ,  $AB\Gamma$  son también iguales entre sí [acorde con la proposición I.38]. Por tanto, cuantas veces la base  $\Theta\Gamma$  es múltiplo de la base  $B\Gamma$ , tantas veces el triángulo  $A\Theta\Gamma$  es múltiplo del triángulo  $AB\Gamma$ . Por lo mismo cuantas veces la base  $\Lambda\Gamma$  es múltiplo de la base  $\Gamma\Delta$ , tantas veces el triángulo  $A\Lambda\Gamma$  es también múltiplo del triángulo  $A\Gamma\Delta$ ; y si la base  $\Theta\Gamma$  es igual a la base  $\Gamma\Delta$ , el triángulo  $A\Theta\Gamma$  es también igual al triángulo  $A\Gamma\Delta$  [acorde con la proposición I.38], y si la base  $\Theta\Gamma$  excede a la base  $\Gamma\Delta$ , el triángulo  $A\Theta\Gamma$  excede también el triángulo  $A\Gamma\Delta$ , y si es menor, es menor. Habiendo, pues, cuatro magnitudes: dos bases  $B\Gamma$ ,  $\Gamma\Delta$ , y dos triángulos  $AB\Gamma$ ,  $A\Gamma\Delta$ , se han tomado unos equimúltiplos de la base  $B\Gamma$  y del triángulo  $AB\Gamma$ , a saber: la base  $\Theta\Gamma$  y el triángulo  $A\Theta\Gamma$ , y, de la base  $\Gamma\Delta$  y del triángulo  $A\Delta\Gamma$ , otros equimúltiplos al azar, a saber: la base  $\Lambda\Gamma$  y el triángulo  $A\Lambda\Gamma$ ; ahora bien, se ha demostrado que, si la base  $\Theta\Gamma$  excede a la base  $\Gamma\Delta$ , el triángulo  $A\Theta\Gamma$  excede también el triángulo  $A\Lambda\Gamma$ , y si es igual, es igual, y si es menor, menor. Por tanto, como la base  $B\Gamma$  es a la base  $\Gamma\Delta$ , así el triángulo  $AB\Gamma$  es el triángulo  $A\Gamma\Delta$  [acorde con la definición 5 del Libro V]. Y puesto que el paralelogramo  $E\Gamma$  es el doble del triángulo  $AB\Gamma$  y el paralelogramo  $\Gamma Z$  es el doble del triángulo  $A\Gamma\Delta$ , mientras que las partes guardan la misma razón que sus múltiplos, entonces, como el triángulo  $AB\Gamma$  es al triángulo  $A\Gamma\Delta$ , así el paralelogramo  $E\Gamma$  es al paralelogramo  $\Gamma Z$ . Así pues, ya que se ha demostrado que, como la base  $B\Gamma$  es a la base  $\Gamma\Delta$ , así el triángulo  $AB\Gamma$  es al triángulo  $A\Gamma\Delta$ , y, como el triángulo  $AB\Gamma$  es al triángulo  $A\Gamma\Delta$ , así el paralelogramo  $E\Gamma$  es al paralelogramo  $\Gamma Z$ , entonces, como la base  $B\Gamma$  es a la base  $\Gamma\Delta$ , así el paralelogramo  $E\Gamma$  es al paralelogramo  $\Gamma Z$ . Por consiguiente los triángulos y los paralelogramos que tienen la misma altura son entre sí como sus bases Q.E.D.”. Euclides, *Elementos*, VI.38. pp. 57-58. Introducción de Luis Vega. Traducción y notas de María Luisa Puertas Castaños. Gredos. Madrid, 1991.*



Mostramos a continuación como operarían los pitagóricos al respecto: Sean los triángulos ABC y ADE, con bases BC y DE sobre la recta MN tendrán alguna unidad de medida en común.



Señala González Urbaneja: “Según la errónea hipótesis pitagórica, BC y DE tendrán alguna unidad común de medida: sea GH contenido  $p$  veces en BC y  $q$  veces en DE. Marquemos los puntos de división sobre BC y DE y unámoslos con el vértice A. Los triángulos menores, que según la proporción I. 38 de los Elementos (“Los triángulos que tienen igual base y altura son equivalentes” [<sup>332</sup>]) tienen la misma área. Por tanto,

<sup>332</sup> En concreto, la proposición I. 38 dice: “Los triángulos que están sobre bases iguales y entre las mismas paralelas son iguales entre sí.”. *Ibíd.* I.38. p. 249.

se verifica la razón de los triángulos  $ABC/ADE = p/q = BC/DE$ , como se quería probar.”<sup>333</sup>.

Ante la aparición de las magnitudes inconmensurables queda del todo invalidada toda prueba pitagórica, como la anterior, en la que se tenga que comparar razones de magnitud geométrica. Hete aquí que la solución de Eudoxo de Cnido vendrá, y se mantendrá durante dos mil largos años, a resolver la antinomia entre finito e infinito. La solución de Eudoxo a lo irracional, a lo inconmensurable y al infinito se articuló en tres eslabones: una definición<sup>334</sup>, que hallamos en los *Elementos*, V.5.; un axioma: el axioma de continuidad<sup>335</sup>, también mentado como: “axioma Eudoxo-Arquímedes”, que es la definición V.4 de los *Elementos*; un método, el “método de exhaustión”<sup>336</sup> (método de demostración, y no de descubrimiento<sup>337</sup>), que se corresponde a la proposición X. 1 de los *Elementos*. La definición de igualdad de razones que elaboró Eudoxo permitió no

---

<sup>333</sup> *Ibid.* p. 156.

<sup>334</sup> En su introducción a los *Elementos* de Euclides, dice lo siguiente sobre la importancia de la definición de Eudoxo el matemático Babini: “La definición de Eudoxo evita la dificultad que había presentado la razón entre cantidades inconmensurables, por carecer los griegos del concepto de nuestro número irracional, definiendo, no esa razón, sino la igualdad de razones; es decir, la proporción, de una manera tal de soslayar esa carencia. Para ello, mediante desigualdades y números enteros, logra definir la proporcionalidad, sean conmensurables o no las cantidades proporcionales. Esta definición de la proporcionalidad es la que luego servirá de base a la teoría de la semejanza que aparece en los *Elementos* de Euclides.”. Arquímedes, *El Método*. p. 15. Introducción y notas de José Babini. Traducción por Cora Ratto de Sadosky. Eubea. Buenos Aires, 1966.

<sup>335</sup> “Arquímedes enuncia el “axioma de continuidad” en el postulado V del Libro I de su obra *Sobre la esfera y el cilindro* y lo repite en la carta a Dositeo de *Sobre la cuadratura de la parábola*, y asegura que fue utilizado por los geómetras anteriores -Hipócrates y Eudoxo- para demostrar los teoremas del Libro XII de los *Elementos* sobre círculos, esferas, cilindros, pirámides y conos.”. González Urbaneja, P. M. (2006) *Platón y la Academia de Atenas*. 15. *La teoría de la proporción de Eudoxo*. p. 162. Nivola. Madrid, 2006.

<sup>336</sup> Método con un nombre que no usaban los helenos, pues, en realidad, fue acuñado en el siglo XVII. Advierte González Urbaneja: “(...) el nombre del método no lo utilizaron los griegos sino que es una desafortunada acuñación introducida en el siglo XVII por Grégoire de Saint-Vincent, pero su uso se ha hecho habitual en la literatura matemática, aunque alguno de los más importantes estudiosos de Arquímedes, como E. j. Dijksterhuis se resisten a llamarlo así y prefieren denominarlo como “método indirecto del proceso finito”.”. *Ibid.* 16. *Los problemas infinitesimales. El método de exhaustión*. p. 170.

<sup>337</sup> “El método de exhaustión ideado por Eudoxo y aplicado por éste por primera vez, es el que en la geometría griega suple los actuales métodos infinitesimales. La primera observación importante que se formula es que nos se trata de un método de descubrimiento sino de demostración, es decir, que supone conocido de alguna manera el resultado y ofrece un procedimiento riguroso para demostrarlo. De paso observemos como, ya en la época de Eudoxo, la matemática reflejaba su característica fundamental de poner el acento en el proceso deductivo, en la demostración, y no en el resultado.”. Arquímedes, *El Método*. p. 16. Introducción y notas de José Babini. Traducción por Cora Ratto de Sadosky. Eubea. Buenos Aires, 1966.



sólo reconstruir las pruebas de los teoremas pitagóricos geométricos donde se usaban (erróneamente) proporciones, sino que, además, permitió preservar el acervo matemático-geométrico pitagórico; su método de exhaustión (método que es la versión geométrica de la operación aritmética del paso al límite del análisis infinitesimal) es la gran “herramienta” helena para la resolución de problemas sobre volúmenes y áreas. La definición de Eudoxo, que hallamos en los *Elementos* de Euclides, (Definición V.5), trata, como ya hemos señalado, sobre la igualdad de razones<sup>338</sup>. Leemos en los *Elementos*: “Se dice que una primera magnitud guarda la misma razón con una segunda que una tercera con una cuarta, cuando cualesquiera equimúltiplos de la primera y la tercera exceden a la par, sean iguales a la par o resulten inferiores a la par, que cualesquiera equimúltiplos de la segunda y la cuarta, respectivamente y tomados en el orden correspondiente.”<sup>339</sup>. Así, el axioma Eudoxo-Aquímedes, el segundo estadio en la teoría de la proporción de Eudoxo, es esencial en el estudio del cálculo con igualdades entre razones; señala al respecto González Urbaneja: “El axioma

<sup>338</sup> “Es decir, si  $a, b$  son dos magnitudes geométricas del mismo tipo y  $c, d$  son también del mismo tipo (aunque no necesariamente del mismo tipo que  $a$  y  $b$ ), Eudoxo define: las razones  $a/b$  y  $c/d$  son proporcionales:  $a/b = c/d$  cuando para cualquier par de enteros positivos  $n$  y  $m$ , se tiene:

$$\begin{aligned} na > mb \text{ y } nc > md \\ \text{o } na = mb \text{ y } nc = md \\ \text{o } na < mb \text{ y } nc < md \end{aligned}$$

la definición de Eudoxo de proporción generaliza la noción pitagórica de proporcionalidad de enteros:

1. Si  $a/b = c/d$  en sentido pitagórico, existen enteros  $p, q, m, n$  positivos, tales que  $a = mp, b = mq, c = np, d = nq$ . Sean  $h, k$ , enteros positivos cualesquiera. Se tiene:  
 $ha(>, =, <)kb \Rightarrow hmp (>, =, <) hmq \Rightarrow hp (>, =, <) kq \Rightarrow hnp (<, =, >)$   
 Por tanto se demostrado que  $a/b = c/d$  en el sentido de Eudoxo.
2. Si  $a/b = c/d$  en el sentido de Eudoxo, donde  $a, b, c, d$ , son enteros positivos, existen enteros  $r, s$ , tales que  $ra = sb$  y por tanto  $rc = sd$ . Sea  $h = mcd(r,s)$ , entonces:  $r = qh, s = ph$ , donde  $mcd(q,p) = 1$ .

Ahora se verifica:

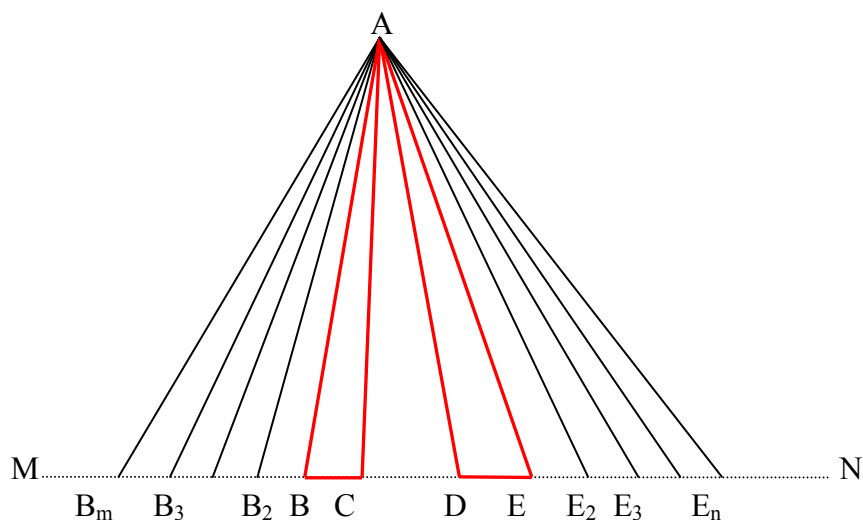
- $ra = sb \Rightarrow qha = phb \Rightarrow qa = pb \Rightarrow$  [teorema de Euclides, *Elementos*, VII.30]  $\Rightarrow$   
 $\Rightarrow (a = pa \quad b = qb) \Rightarrow \alpha = \beta = m \Rightarrow (a = pm \quad b = qm)$
- $rc = sd = qhc = phd \Rightarrow qc = pd \Rightarrow$  [teorema de Euclides, *Elementos*, VII.30]  $\Rightarrow$   
 $\Rightarrow (c = P\chi \quad d = q\delta) \Rightarrow x = \delta = n \Rightarrow (c = pn \quad d = qn)$

Por tanto, se ha demostrado que  $a/b = c/d$  en el sentido pitagórico.”. González Urbaneja, P. M. (2006) *Platón y la Academia de Atenas*. 15. La teoría de la proporción de Eudoxo. La definición de Eudoxo de proporción. pp. 158-159. Nivola. Madrid, 2006.

<sup>339</sup> Euclides, *Elementos*, V.4. p. 10. Introducción de Luis Vega. Traducción y notas de María Luisa Puertas Castaños. Gredos. Madrid, 1991.

de Eudoxo-Aquímedes juega un papel crucial en la teoría de la proporción de Eudoxo, (...), es decir, en la teoría geométrica de todas las posibles transformaciones algebraicas de la ecuación  $a/b = c/d$  lo que ilustra fehacientemente en la demostración de la proposición V.9 de los *Elementos*: “Si  $a/c = b/c$  se verifica  $a = b$ ”<sup>340</sup>. El axioma está definido en la Definición V, 4 de los *Elementos*: “Se dice que guardan razón entre sí las magnitudes que, al multiplicarse, pueden exceder una a otra”<sup>341</sup>.

Así, una vez expuestos los fundamentos de la teoría de la proporción de Eudoxo, vamos a ver como se aplica ésta, en su nuevo (reformado) sentido de la proporcionalidad, a la proposición VI. 1. de los *Elementos*, que analizamos anteriormente para ver como se aplicaba la teoría de la proporción pitagórica; ésta rezaba así: “Los triángulos y los paralelogramos que tienen la misma altura, son entre sí como sus bases.”<sup>342</sup>. Muestra González Urbaneja: “Tracemos sobre la recta CB, a partir de B,  $m - 1$  segmentos iguales a CB y unamos los puntos de división,  $B_2, B_3, \dots, B_m$  con el vértice A.



<sup>340</sup> González Urbaneja, P. M. (2006) *Platón y la Academia de Atenas*. 15. *La teoría de la proporción de Eudoxo*. p. 162. Nivola. Madrid, 2006.

<sup>341</sup> Euclides, *Elementos*, V.4. p. 10. Introducción de Luis Vega. Traducción y notas de María Luisa Puertas Castaños. Gredos. Madrid, 1991.

<sup>342</sup> Cfr. *supra* nota 331.

Tracemos a partir de  $E$ , de forma similar,  $n-1$  segmentos iguales a  $DE$  y unamos los puntos de división  $E_2, E_3, \dots, E_n$  con el vértice en  $A$ . Se tiene:

$$B_m C = m(BC), AB_m C = m(ABC), E_n D = n(ED), AE_n D = n(AED).$$

Ahora, según la proposición I. 38 de los Elementos y su consecuencia: “de triángulos que tienen la misma altura tiene mayor área el que tiene mayores base”, se deduce que el triángulo  $AE_n D$  según que  $m(BC)$  sea mayor, igual o menor que  $n(DE)$ , por tanto según la definición de Eudoxo de proporción se tiene la tesis de la proporción  $ABC/ADE = BC/DE$ .<sup>343</sup>

Es así como mediante la definición de Eudoxo las magnitudes geométricas pueden ser comparadas entre dos razones; evitando la dificultad entre cantidades inconmensurables, no mediante números (en esta caso, irracionales -por otra parte, concepto numérico desconocido para los griegos<sup>344</sup>-), sino definiendo la igualdad entre razones, esto es, la proporción. Señala, al respecto, Babini: “Para ello, mediante desigualdades y números enteros, logra definir la proporcionalidad, sean conmensurables o no las cantidades proporcionales. Esta definición de la proporcionalidad es la que luego servirá de base a la teoría de la semejanza que aparece en los Elementos de Euclides.”<sup>345</sup>. No cabe duda que la crisis de los inconmensurables se planteó por una cuestión de orden metodológico; la crisis se solventó con una acusada, necesaria y refinadísima reelaboración de la geometría. Se podría pensar (esto que seguidamente expresaremos debe considerarse sin olvidar que no tenemos ningún registro escritural matemático heleno de ninguna índole anterior a

<sup>343</sup> González Urbaneja, P. M. (2006) *Platón y la Academia de Atenas*. 15. *La teoría de la proporción de Eudoxo*. pp. 157 -159. Nivola. Madrid, 2006.

<sup>344</sup> El término “*ἀλόγους*” era considerado en geometría en relación a las líneas (caso de una diagonal). Veamos un curioso ejemplo del uso del término, empleado, por analogía, tanto para hombres como para líneas. Leemos en *República*, VII, 543d: “*ἀλλὰ μὴν τοὺς γε σαυτοῦ παιδας, οὓς τῷ λόγῳ τρέφεις τε καὶ παιδεύεις, εἴ ποτε ἔργῳ τρέφοις, οὐκ ἂν ἐάσαις, ὡς ἐγῶμαι, ἀλόγους ὄντας ὡσπερ γραμμὰς, ἄρχοντας ἐν τῇ πόλει κυρίου τῶν μεγίστων εἶναι.*” Ed. John Burnet. Oxford, 1909-1907.

<sup>345</sup> Arquímedes, *El Método*. p. 15. Introducción y notas de José Babini. Traducción por Cora Ratto de Sadosky. Eubea. Buenos Aires, 1966.

Platón) que la Academia, esto es el platonismo, reformó el pitagorismo (y, por ende, la tendencia matemática helena) imponiendo el rigor de la lógica; esto es constatable, precisamente, en la sistematización axiomático-deductiva de la geometría que hallamos en los *Elementos* de Euclides, así como, en el depurado y sintético estilo de exposición y demostrativo que tiene el magnífico tratado sobre geometría del llamado: “Padre de la geometría”. Sin embargo, hemos de tener muy en cuenta la vinculación, tanto espiritual como intelectual, de Euclides con la Academia y, por supuesto, con Platón<sup>346</sup>, pues, esta influencia platónica (para ser más exactos: “pitagórico-platónica”) se hará extensible a la historia de la matemática en su desarrollo.

La influencia de la Academia platónica en el desarrollo de la geometría, en resumen, queda palmariamente expresa, como hemos visto, en el tratamiento de los valores irracionales de Teeteto (que continuaba mejorando y ampliando el trabajo de Teodoro, posiblemente, ya desde el nuevo enfoque geométrico que se estaba gestando en la Academia, y del que el geómetra ateniense, immortalizado por Platón en sus diálogos, era motor activo) que hallamos en el Libro X de los *Elementos*. También, por parte del hijo de Eufronio, el tratamiento sistemático, en su articulación, de los sólidos regulares, expuesto en el Libro XIII del tratado geométrico de Euclides. Además, Eudoxo de Cnido fundamentó la teoría general de las proporciones (posiblemente, la cota más alta en la matemática helena clásica<sup>347</sup>, en ese aspecto, no superada hasta unos

---

<sup>346</sup> Giovanni Reale recoge unas palabras del filósofo italo-germano Vittorio Hösle en las que se expresa lo siguiente: “*Con todo derecho, por tanto, la geometría euclidiana habría que denominarla “geometría platónica”*”. Reale, G. (1998) *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. VIII. *Una significativa cifra emblemática de la escuela de Platón: “No ingrese el que no sepa geometría”*. *La Academia produjo un cambio decisivo en la geometría en sentido euclidiano*. p. 213. Traducción de Roberto Herald Bernet. Herder. Barcelona, 2002. Cfr. Hösle, V. *I fondamenti dell’aritmetica e della geometria in Platone*. pp. 136-137. Introducción de G. Reale, traducción de E. Cattanei, Milano 1994, 45. (“Zu Platons Philosophie der Zahlen und deren mathematischer und philosophischer Bedeutung”, en: *Theologie und Philosophie* 59 [1984] 321-355 y “Platons Grundlegung der Euklidizität der Geometrie”, en: *Philologus* [Berlin] 126 [nueva serie] [1982] 180-197).

<sup>347</sup> “(...) por la precisión con la que se examina lo infinitesimal, atestigua un nivel que de ahí en más sólo alcanzará Dedekind.” Reale, G. (1998) *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. VIII. *Una significativa cifra emblemática de la escuela de Platón: “No ingrese el que no sepa geometría”*. *La*

dos mil trescientos años después), teoría que halla su sitio en el Libro V de los *Elementos*, y que, además, servirá para fundamentar la geometría de la semejanza que está mostrada en el Libro VI de los *Στοιχεῖα* euclidianos. Ahora bien, la importancia de la Academia en el desarrollo de la geometría y de la matemática helena (que culmina y se manifiesta en el tratado geométrico de Euclides) es un asunto que sólo en los últimos tiempos ha cobrado significancia y significado dentro de ciertos ámbitos de los estudios clásicos, y, por ende, en los estudios platónicos.

Cuando hablamos de la ciencia geométrica de los *Elementos* de *Euclides*, es patente que nos estamos refiriendo a una ciencia, y método, ya en estado y forma definitiva, lo cual significa que si tenemos como referente crucial, en tanto punto de partida para redirigir, transformar y revisar la matemática pitagórica, precisamente, la crisis de la inconmensurabilidad, y, como culmen los *Στοιχεῖα*, debemos preguntarnos si no hubo otro tipo, o tipos, de geometría (por supuesto, no euclidiana) que no consiguió impactar ni progresar como parte del desarrollo natural de la matemática helena, precisamente, por ser superada por esta forma de ciencia geométrica que desde la Academia se fue forjando. De hecho, a la cuestión anterior habría que añadirle otra por la que nos cuestionemos, además, si aquella hipotética distinta forma de geometría no provendría también de los jardines de la Academia. Esto último es más que plausible, en tanto el método geométrico euclidiano, obviamente, no nació ya consolidado y hecho, sino, que más bien, es fruto de una mejora y depuración metodológica demostrativa constante que alcanzó en casi todos sus aspectos un estado óptimo y eficaz de desarrollo. Es el trabajo del filósofo e historiador de la matemática rumano Imre Toth<sup>348</sup>, en la década de los noventa del pasado siglo, el que puso de manifiesto al menos dieciocho

---

*Academia produjo un cambio decisivo en la geometría en sentido euclidiano.* p. 212. Traducción de Roberto Heraldo Bernet. Herder. Barcelona, 2002.

<sup>348</sup> Toth, I: (1997) *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria. Prolegomeni alla comprensione dei frammenti non euclidei nel Corpus Aristotelicum nel loro contesto matematico e filosofico.* Introducción de Giovanni Reale. Traducción al italiano de E. Cattanei. Milán, 1997.

fragmentos en textos helenos que provienen del siglo IV a. C, relacionados estrechamente con la Academia, por los que se puede constatar la existencia de, al menos, una geometría no euclídea. Es, precisamente, el autor-fuente de estos textos lo que da más empaque a la cuestión; nos referimos al Estagirita (académico por veinte años). Señala Reale: *“Particularmente decisivo ha sido el descubrimiento de Imre Toth, que encontró en el Corpus Aristotelicum la presencia de dieciocho pasajes que contienen fragmentos y rastros de geometría que hoy se llamaría “no-euclidiana”. Los rastros presentes en estos pasajes se refieren al problema de las paralelas y a la cuestión de la suma de los ángulos de un triángulo. En estos pasajes, Aristóteles hace comprender con claridad que en la Academia, donde había estado durante veinte años, se habían producido acaloradas discusiones sobre el principio de las paralelas (que recibirá su formulación en el quinto postulado de Euclides), con tentativas fallidas de demostración del mismo, y con la consiguiente conclusión a la que se llegó, a saber, que tal principio no es demostrable y que se lo acepta por libre elección. Aristóteles conectó estrechamente el principio de las paralelas con la pregunta de la suma de los ángulos interiores del triángulo, que resulta ser igual a dos rectos sólo si se admite lo que transformará en el quinto postulado; por el contrario, si no se admite este principio, la suma de los ángulos del triángulo no resulta igual a dos rectos: por ejemplo, si la suma de los ángulos del triángulo es mayor a dos rectos, “las paralelas se cruzan”*<sup>349</sup>. Aristóteles fue académico del 367 al 347 a. C., y mucho en las referencias geométricas, sino todo, del Estagirita debe remontarse a sus “tiempos platónicos” (no fue Aristóteles, precisamente, un contribuyente original en matemáticas, cosa que en otras ciencia sí fue). Fue la Academia platónica, sin duda alguna, el gran

---

<sup>349</sup> Reale, G. (1998) *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. VIII. *Una significativa cifra emblemática de la escuela de Platón: “No ingrese el que no sepa geometría”*. *La Academia produjo un cambio decisivo en la geometría en sentido euclidiano*. p. 210. Traducción de Roberto Heraldo Bernet. Herder. Barcelona, 2002.

centro matemático griego de aquella época; allá donde se forjaron los fundamentos y los presupuestos que darían forma y constructo a los *Elementos* de Euclides, el lugar donde lo inconmensurable fue sometido a “medida”, sin miedo ni ocultación, así como lo irracional fue por primera vez “racionalizado” .

Es menester, antes de dar por concluido este apartado introductorio en el que hemos perfilado la crucial importancia de la matemática en el surgir y en el desarrollo de la filosofía helena, considerar lo matemático en el mundo heleno, no sólo como un problema (nos referimos en este aspecto, a la matemática y a la filosofía vistas desde el siglo XXI, con toda la carga de aciertos, prejuicios, tradiciones, inexactitudes y demás asuntos con los que tiene que lidiar cualquier estudioso riguroso del tema), esto es, vista desde un visión, digamos, excesivamente, o exclusivamente, científico-histórica, o dicho de otra manera, desde un punto de vista no poliédrico. Hay en la matemática y en la geometría helena algo tan importante como el aspecto técnico-científico que hemos estado trazando, esto es, la pulsión estética: proporción, canon, armonía, melodía, ritmo, dinamismo, prosodia, en definitiva: belleza, construida desde la forma y estructurada, en su equilibrio y orden interno y externo, por la matemática y la geometría. Esta belleza de la forma y de lo numérico también inspirará lo místico y lo religioso. Esto lo sabían gentes como Homero, Fidias, los órficos<sup>350</sup>, Policeto o, el ya estudiado Eupalino, Ictino o Calícrates, Hipódamo, Damón, los trágicos y los cómicos (entre otros muchos), pero también Platón y, cómo no, Pitágoras.

#### **II.I.II.II. Una cuestión introductoria y determinativa. La matemática: esplendor estético y anhelo místico.**

El arquitecto y arqueólogo francés Eugène Viollet-le-Duc, originador de una teoría sobre el uso de una metodología racional empleada en el estudio arquitectónico de los

---

<sup>350</sup> Parece que el sentido místico, como ya vimos, de los números no era, en absoluto, ajeno al credo órfico. Cfr *supra* nota 196.

estilos de la antigüedad (en contraposición al método del historicismo romántico) refiriéndose al verdadero y esencial sentido del arte arquitectónico heleno, señaló lo siguiente: *“Las proporciones en Arquitectura no implican de ningún modo relaciones fijas, constantemente idénticas, entre las partes que tengan un fin determinado, sino al contrario, relaciones variables con objeto de obtener una escala armónica.(...) Bien podemos creer que los griegos eran capaces de hacer un arte de cada cosa, porque, mediante el sentido de la vista experimentaban goces que nosotros, demasiados toscos, jamás llegaremos a conocer.”*<sup>351</sup>. Esos goces que a nuestros toscos ojos, según Viollet-le-Duc, nos son desconocidos, provienen del conjunto armónico final que confiere a cada cosa (en este caso artística) su forma<sup>352</sup>, “ιδέα”, que es percibida a través de los sentidos, pero que en última instancia son gozados desde la inteligencia<sup>353</sup>. El arquitecto francés hace alusión a la vista, “εἶδος”, (tanto la palabra “ιδέα” como “εἶδος” acabarán siendo términos para nombrar-comprender lo metafísico en Platón<sup>354</sup>); obviamente, los comentarios de Viollet-le-Duc están centrados en la arquitectura, la cual, ante todo, es sentida mediante la vista, pero, el griego también gozaba del placer captado por el oído, originado por la música o la poesía (para un heleno la misma cosa). Sin embargo, el

---

<sup>351</sup> Citado por Matila Ghyka. Ghyka, M. (1952.) *Estética de las proporciones en la naturaleza y en las artes*. VI. *Cánones dinámicos rectangulares y radiales*. p. 201. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1977.

<sup>352</sup> La matemática llegará a definir a la forma, por abstracción, mediante la relación de semejanza, en tanto relación de equivalencia.

<sup>353</sup> *“(...) estas relaciones (...) creadas por el artista, despiertan resonancias lógicas o afectivas en el que las contempla. Cuando la percepción de estas relaciones –definición del juicio en general- es consciente, practicamos la Estética, ciencia de las relaciones armoniosas.”* Ghyka, M. (1952.) *Estética de las proporciones en la naturaleza y en las artes*. I. *De la forma en general*. p. 23 Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1977.

<sup>354</sup> *“Hay que anotar además lo siguiente. Los términos ιδέα y εἶδος derivan ambos de ιδεῖν, que quiere decir “ver”, y en la lengua griega anterior a Platón se utilizaban sobre todo para designar la forma visible de las cosas, es decir, la forma exterior y la figura que se capta con el ojo, por tanto, lo “visto” sensible. Posteriormente, idea y eidos pasaron a significar en sentido figurado la forma interior, esto es, la naturaleza específica de la cosa, la esencia de la cosa. Este segundo uso, poco frecuente antes de Platón, pasa a ser el uso corriente en el lenguaje metafísico de nuestro filósofo.”* Reale, G. (1997) *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las “Doctrinas no escritas”*. X. *Relaciones de las teorías de las Ideas, de los Números y de los Principios primeros con el arte y la espiritualidad de los griegos*. I. *La idea como objeto de visión intelectual es una creación y una característica fundamental de la genialidad griega*. pp. 266-267. Traducción de María Pons Irazazábal. Herder. Barcelona, 2003.



espíritu heleno, en su más profundo ser, se fundamentaba y se desarrollaba en la visión, y, por ende, se conformó y creció sobre la forma; señala Reale: *“Los estudiosos han destacado muchas veces que la civilización espiritual griega fue una civilización de la “visión” y, por tanto, de la “forma” que es el objeto de la visión (...)*”<sup>355</sup>. Una visión de la forma harmónica y dinámica; todo en el arte heleno se configura *lato sensu* en lo harmónico y en lo dinámico<sup>356</sup> (por contraposición, el arte egipcio también es harmónico, pero, estático).

El arte heleno se fundamentó en cánones proporcionales, esto es, en reglas ideales predeterminadas de perfección que, forzosamente, deben ser comprendidas desde la concepción helena dada a la forma geométrica, así como al sentido de relación proporcional inherente a tal concepción, y, además, donde el número será capaz de expresar tales reglas de proporción y perfección ideales. Señala Reale, sobre las proporciones basadas en magnitudes proporcionales a las que llegaron los helenos en su desarrollo artístico: *“Mediante el uso sistemático de figuras geométricas regulares y de relaciones expresables mediante números racionales, los Griegos buscaban un primer tipo de proporciones armónicas. Las magnitudes utilizadas son “conmensurables”, esto es, admiten una unidad común de medida, de la que son múltiplos.*”<sup>357</sup>.

Sin embargo, es menester recordar, acorde con nuestra posición universalista, el precedente egipcio en el arte arquitectónico-religioso, por el cual ya existían cánones de

---

<sup>355</sup> *Ibid.* p. 267.

<sup>356</sup> Uno de los desarrolladores, o inspiradores, teóricos de la llamada: “simetría dinámica”, o, “harmonía en potencia” (de la que en breve trataremos), es Teeteto, y Platón nos habla de ella, como hemos visto, en el diálogo dedicado al gran geómetra muerto por disentería y por las terribles heridas infligidas en la Batalla de Corinto. Cfr. *supra* notas: 311 y 312. Señala Ghyka: *“Y Teeteto (...), al que Platón hace exponer en el diálogo del mismo nombre el concepto de simetría dinámica (o armonía en potencia) (...), fue justamente el autor del primer tratado consagrado a los cinco cuerpos platónicos”*. Ghyka, M. (1952) *Estética de las proporciones en la naturaleza y en las artes. I. Cánones dinámicos rectangulares y radiales*. p. 201. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1977.

<sup>357</sup> Reale, G. (1997) *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las “Doctrinas no escritas”. X. Relaciones de las teorías de las Ideas, de los Números y de los Principios primeros con el arte y la espiritualidad de los griegos. Apéndice al capítulo décimo. Los vínculos entre medida, relaciones numéricas, figura y belleza en el arte griego*. pp. 266-267. Traducción de María Pons Irazazábal. Herder. Barcelona, 2003.

construcción, como ejemplifica la pendiente propia al triángulo isíaco, tal y como vimos anteriormente. Es significativo, y digno de mención, que al igual que el “nacimiento” de la filosofía helena, y, por ende, el de la matemática griega, se circunscriben cronológicamente al siglo VI a. C. (siglo de apertura y de alianza entre egipcios y helenos) también en el arte heleno de aquel tiempo hallamos un período que los historiadores del arte denominan: “Arcaico” (que viene precedido por el llamado “Periodo Orientalizante”, siglos VIII al VII a. C.) donde lo oriental influye notablemente el arte heleno, esto es muy remarcable en la estatuaria, donde los denominados “*Kuroi*”, por ejemplo, son estatuas pensadas para ser vistas solamente de frente, y nada dinámicas. Podríamos pensar que a medida que la geometría y matemática pitagórica van desarrollándose durante el siglo V a. C., también, en sincronía necesaria, el arte heleno y ese espíritu de la forma y de la visión del que nos hablaba Reale comienzan a perfilarse hacia el humanismo clásico de los siglos V y IV a. C., hacia la perfección del espíritu estético heleno, en el cual, presumiblemente, aparece como “canon espiritual” predominante el “hombre como medida de todas las cosas” de Protágoras. Una de las pruebas de lo anterior es el cambio espectacular de las formas escultóricas que se dará gracias a artistas como Policleto, Mirón o Fidias. ¿Cómo explicar sino la concepción de la perfección que encierra el canon de Policleto, perfección basada, en sus más ínfimos detalles, en la relación numérica ideal predeterminada?

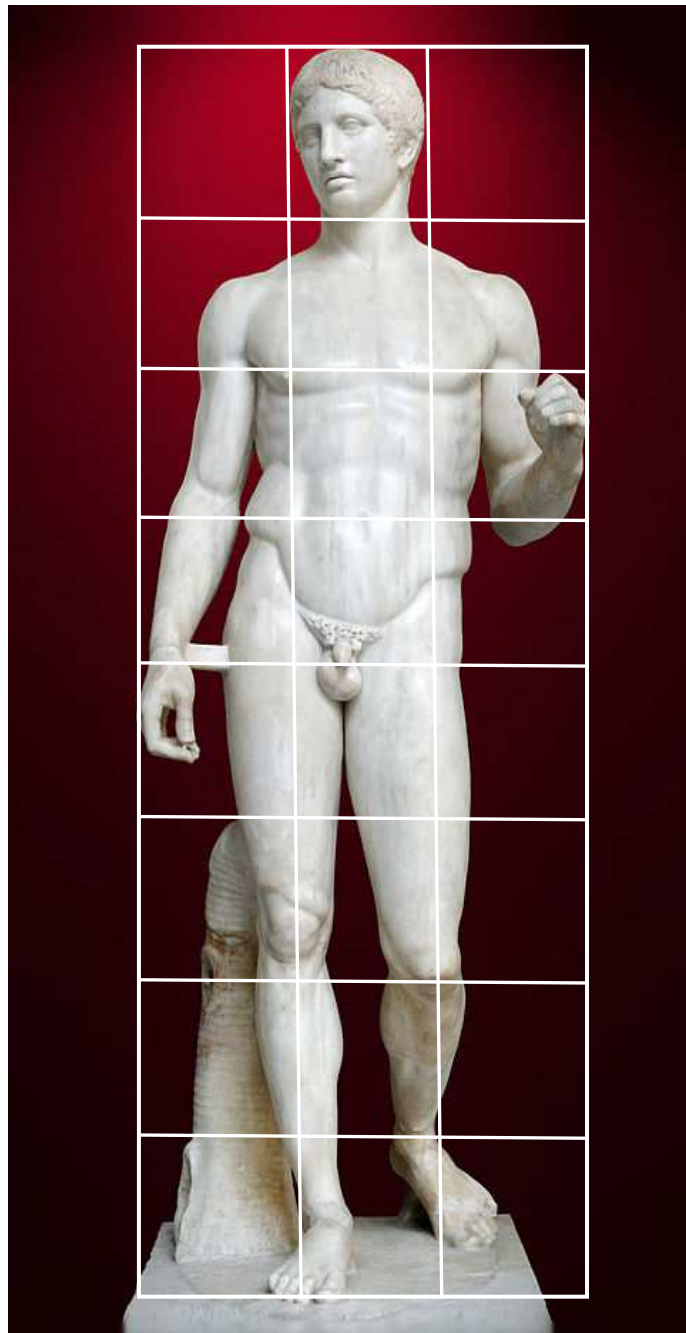
El canon de Policleto se halla ejemplarmente manifiesto en su estatua denominada: “Doríforo” (estatua que a pesar de su ideal de proporción, no deja de mostrar algunos elementos aún arcaizantes), donde se rompe con el concepto tradicional de simetría, además de usar el denominado “canon de las siete cabezas”, canon de la proporción del cuerpo humano en su proporción de perfección ideal predeterminada. Señala, al

respecto, Reale: *“En general, se piensa en relaciones susceptibles de ser expresadas con fracciones, a partir de un módulo obtenido del propio cuerpo del hombre; por ejemplo, la altura de la cabeza, que equivale a un octavo de la estatura y a su vez partida en tres por la nariz, o bien la anchura de un dedo que, multiplicada por cuatro, da la de la palma de la mano, etc. (...) La opinión de Varrón sobre la obra de Policleto ha sido objeto de interpretaciones controvertidas: “quadrata tamen esse ea tradit Varro”, como dice Plinio. Hay quien ha reconocido en ella la preferencia otorgada a los cuatro principales puntos de referencia, ortogonales entre sí como los puntos cardinales, quien ha distinguido una cuadrícula en la que “encuadrar” la figura (...) y quien más sutilmente se ha remitido a la terminología de la antigua retórica, explicando la “quadratio” como una conexión cuaternaria entre las partes del cuerpo alternativamente quiásticas y homólogas”<sup>358</sup>.*

---

<sup>358</sup> Reale, G. (1997) *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las “Doctrinas no escritas”. X. Relaciones de las teorías de las Ideas, de los Números y de los Principios primeros con el arte y la espiritualidad de los griegos. Apéndice al capítulo décimo. Los vínculos entre medida, relaciones numéricas, figura y belleza en el arte griego. 4. El canon de Policleto.* pp. 283-284. Traducción de María Pons Irazazábal. Herder. Barcelona, 2003.

**Figura 2**<sup>359</sup>:



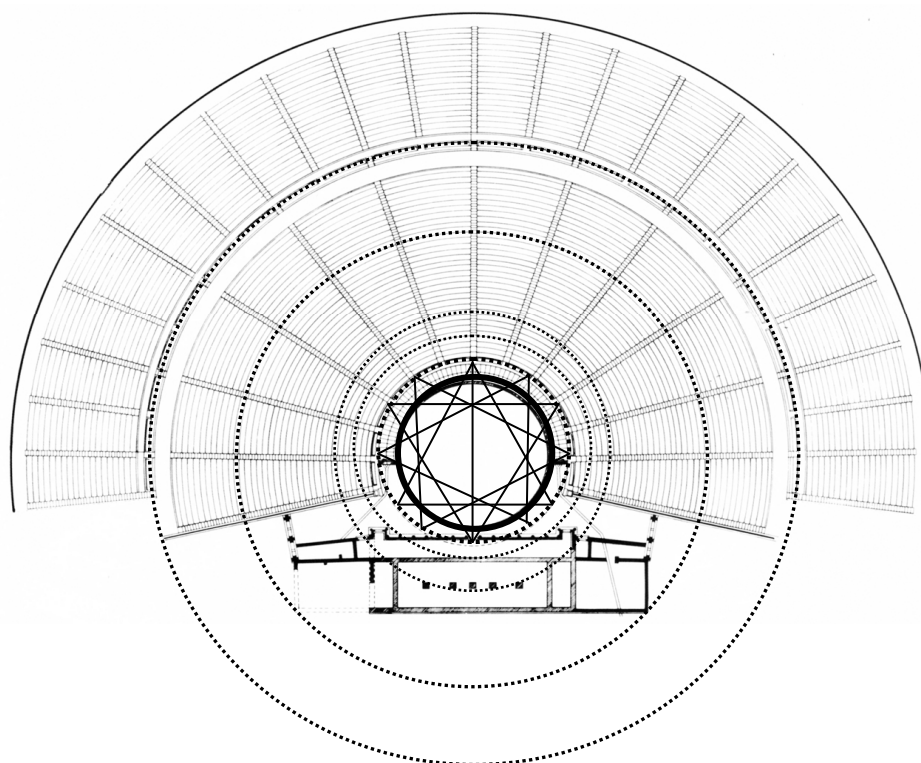
Otros ejemplos de proporciones basadas en magnitudes commensurables aplicadas, en este caso, al urbanismo bien pudieran ser los trazados urbanos de Mileto, Priene o de Olinto<sup>360</sup> (así

<sup>359</sup> **Figura 2:** Réplica romana del Doriforos de Policleto, hallada en Pompeya, datada en el siglo I d. C. Sobre ella hemos añadido cuadrícula proporcional. *Museo archeologico nazionale di Napoli*. Imagen: Tetraktys. Licencia: Creative Commons.

<sup>360</sup> “Las calles, en el caso de Olinto, tenían una anchura fija de 17 pies (excepto la principal, de 24 pies) y estaban dispuestas en una cuadrícula ortogonal; se crean por tanto “islas” de forma rectangular, con

como el de muchas colonias helenas) todos siguiendo el trazado ortogonal, o de damero, desarrollado por Hipódamo de Mileto. Aunque hay que señalar que con sólo leer la descripción de la disposición urbana de Babilonia descrita por Heródoto<sup>361</sup>, podemos percatarnos de que este tipo de urbanismo en Oriente se empleaba de antiguo. Así, no sólo el trazado de la ciudad helena guardará proporciones basadas en magnitudes conmensurables, esto mismo lo veremos aplicado al edificio del teatro clásico, proyectado geométricamente por semicírculos concéntricos al círculo principal que está en la *orchestra*, donde se inscriben los vértices del dodecágono regular inscrito en una circunferencia, los cuales limitan las disposición de las escaleras y el límite del proscenio. Veámoslo gráficamente sobre la planta del Teatro de Epidauro, del siglo IV a. C.

**Figura 3**<sup>362</sup>:



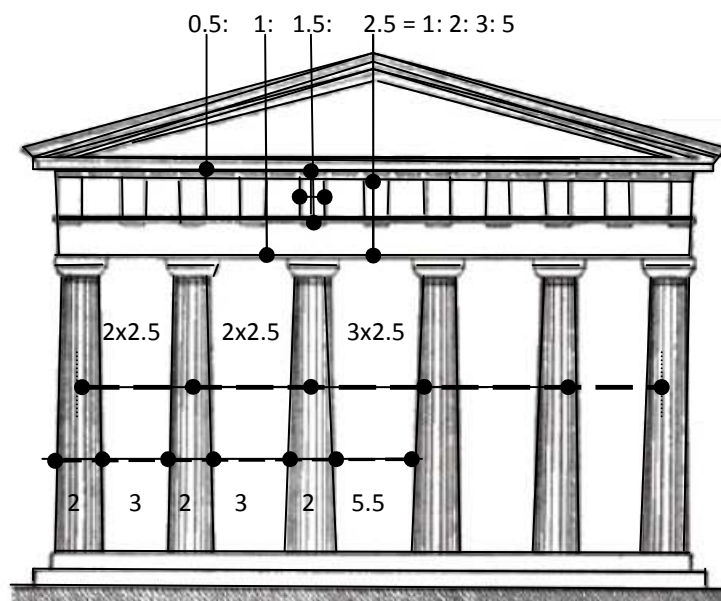
---

unas dimensiones de 300 x 120 o 293 x 120 pies.” Reale, G. (1997) *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las “Doctrinas no escritas”*. X. *Relaciones de las teorías de las Ideas, de los Números y de los Principios primeros con el arte y la espiritualidad de los griegos. Apéndice al capítulo décimo. Los vínculos entre medida, relaciones numéricas, figura y belleza en el arte griego*. 1. *El trazado geométrico de las ciudades*. pp. 283-284. Traducción de María Pons Irazazábal. Herder. Barcelona, 2003.

<sup>361</sup> Cfr. Heródoto, I, 176-186.

<sup>362</sup> **Figura 3:** Planta con trazado geométrico del Teatro de Epidauro. Realización propia.

Figura 4<sup>363</sup>:



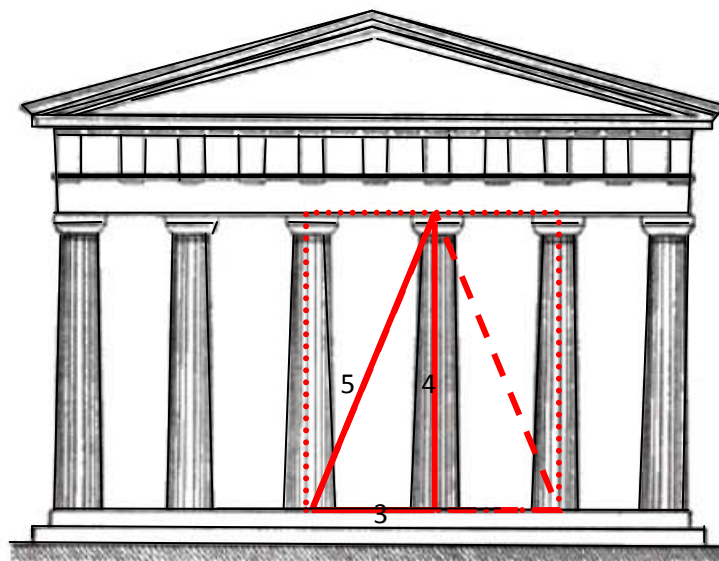
Otro ejemplo, según el arquitecto romano Marco Vitrubio Polion, de proporción basada en relaciones entre números enteros es el que proporciona la arquitectura del templo heleno; señala, al particular, Reale: *“La unidad de medida elegida no es una unidad absoluta (como el “pie” para el trazado urbano), sino que es un “módulo”, propio de cada templo e igual al radio de las columnas. Así pues, de un único modelo era posible deducir, a escala distinta, ejemplares más o menos grandes de edificio, “semejantes” todos entre sí. (...) las relaciones entre las distintas partes del templo se pueden expresar mediante los números 1: 2: 3: 4: 5. Se entiende perfectamente la fascinación que ejercen los “juegos” numéricos si se piensa que el propio Platón estableció la población ideal de la ciudad en 5040 unidades, porque ese número corresponde al producto de los siete primeros números enteros.”*<sup>364</sup>. Además de esto, hay que

<sup>363</sup> **Figura 4:** esquema de relaciones, expresadas mediante los números 1: 2: 3: 4: 5. entre distintas partes del templo griego. Realización propia siguiendo la figura propuesta por Reale y el ingeniero Pierangelo Frigerio. *Ibid.* Figura 1, p. 282.

<sup>364</sup> *“Las calles, en el caso de Olinto, tenían una anchura fija de 17 pies (excepto la principal, de 24 pies) y estaban dispuestas en una cuadrícula ortogonal; se crean por tanto “islas” de forma rectangular, con unas dimensiones de 300 x 120 o 293 x 120 pies.”* Reale, G. (1997) *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las “Doctrinas no escritas”*. X. *Relaciones de las teorías de las Ideas, de los Números y de los Principios primeros con el arte y la*

señalar que el llamado “triángulo pitagórico” (que, como vimos anteriormente<sup>365</sup>, es el triángulo isíaco), esto es, un triángulo rectángulo con los lados conmensurables, en la proporción de 3: 4: 5 también sirvió como base proporcional geométrica de construcción, como mostramos en la Figura 5.

**Figura 5**<sup>366</sup>:



Mas los helenos también usaron proporciones basadas en magnitudes inconmensurables, las cuales no permiten unidad de medida alguna, por ínfima que ésta sea, que sea submúltiplo de aquellas. Caso manifiesto de esto es la denominada “sección áurea”, por la que se entiende la operación mediante la que se divide en dos partes desiguales un segmento, la mayor de estas partes resulta la medida proporcional entre la menor y el segmento entero. La construcción geométrica de la sección áurea es

---

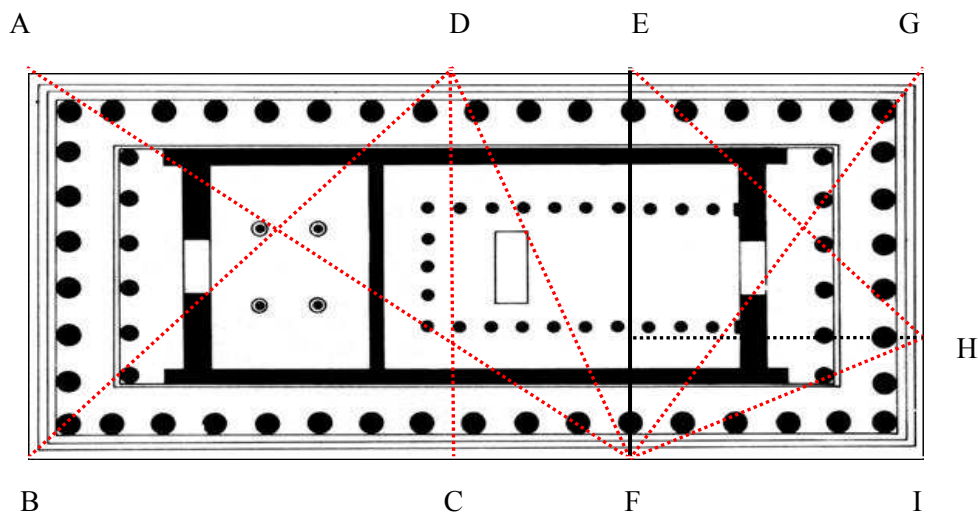
*espiritualidad de los griegos. Apéndice al capítulo décimo. Los vínculos entre medida, relaciones numéricas, figura y belleza en el arte griego. 3. Las proporciones del templo según Vitrubio. p. 283 Traducción de María Pons Irazazábal. Herder. Barcelona, 2003.*

<sup>365</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección II: II. Egipto. II.III.II.IV. El Triángulo de oro de Isis. El Triángulo sagrado. pp. 954-961.

<sup>366</sup> **Figura 5:** esquema de relaciones, expresadas mediante un triángulo rectángulo con los lados conmensurables en la proporción 3: 4: 5 del templo griego. Realización propia.

susceptible de construirse con compas y regla. A partir de un rectángulo que tiene un lado doble que el otro, y, por ende, con una relación entre la diagonal y el lado menor que es igual a  $\sqrt{5}$ . Sobre la sección áurea, señala Ghyka: “*Tanto geométrica como algebraicamente es también la partición asimétrica más “lógica” y más importante a causa de sus propiedades matemáticas, estéticas, etc.*”<sup>367</sup>. Es significativo que en el arte arquitectónico de los templos helenos se repiten los trazados con rectángulos cuyos lados están en las relaciones  $\sqrt{2}$  (1,414),  $\sqrt{3}$  (1,732),  $\sqrt{5}$  (2,236),  $\Phi$  (1,618), un ejemplo de esto es el Partenón, el cual alberga complejas armonías geométricas basadas especialmente en la relación  $\sqrt{5}$  (2,236). Veamos algunos ejemplos gráficamente.

**Figura 6**<sup>368</sup>:



Así, podemos ver que la planta del basamento del Partenón está trazada sobre dos rectángulos iguales, compuestos, a su vez, por un cuadrado (ABCD), y, (EHGL) y por

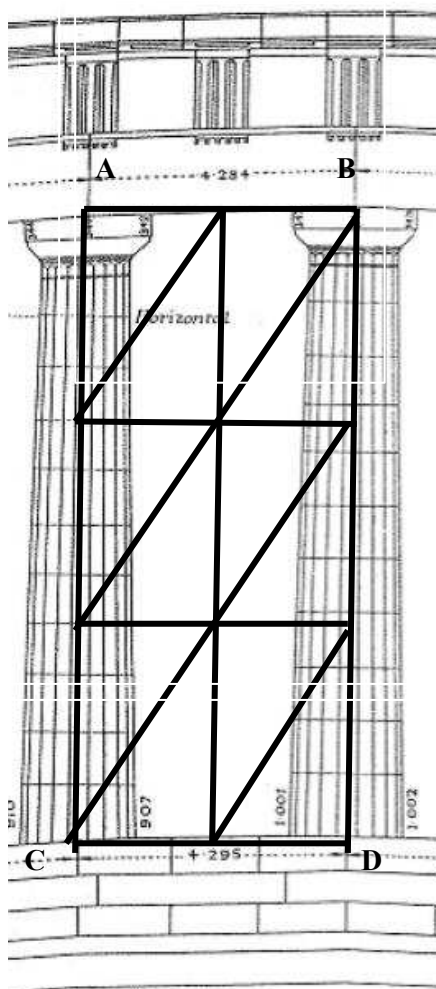
<sup>367</sup> Ghyka, M. (1952) *El número de oro*. I. Los ritmos-II. Los ritos. 1. *Del número a la armonía*. p. 29. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1992

<sup>368</sup> **Figura 6:** Planta del Partenón. Realización propia siguiendo la figura 11 de Reale, G. (1997) *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las “Doctrinas no escritas”*. X. *Relaciones de las teorías de las Ideas, de los Números y de los Principios primeros con el arte y la espiritualidad de los griegos. Apéndice al capítulo décimo. Los vínculos entre medida, relaciones numéricas, figura y belleza en el arte griego*. IV. *Las proporciones en el arte griego*. 1. *Los templos*. p. 291 Traducción de María Pons Irazazábal. Herder. Barcelona, 2003.



un rectángulo  $\sqrt{5}$  (CDEF), y, (FIHL), por tanto las diagonales (AF), y, (FG) resultan perpendiculares entre sí. Además, en la columnata lateral del Partenón está proporcionada y construida sobre seis rectángulos áureos, los cuales tienen una relación de los lados de  $\Phi \cong 1,618$ . Así, puesto que  $(AC) \cong 2,427AB$ , el rectángulo ABCD se puede dividir también en un cuadrado y en un rectángulo, cuyos lados están en relación muy cercana a  $\sqrt{2}$ , tal y como muestra la siguiente figura.

**Figura 7<sup>369</sup>:**



<sup>369</sup> **Figura 7:** esquema de la columnata lateral del Partenón proporcionada sobre seis rectángulos áureos; realización propia, acorde con la figura 9 de Reale; *ibid.* p. 290.

Por otra parte, en la fachada frontal del Partenón podemos ver la división en cuatro partes iguales sobre las que se trazan los cuadrados (A), y, por encima de éstos, rectángulos en la proporción  $\sqrt{5}$ . Así, cuatro rectángulos (B) dan lugar a un rectángulo (C)  $\sqrt{5}$ . Por ende, la imposta del arquitrabe (MM') divide en sección áurea la altura máxima del templo. Veámoslo gráficamente.

**Figura 8**<sup>370</sup>:



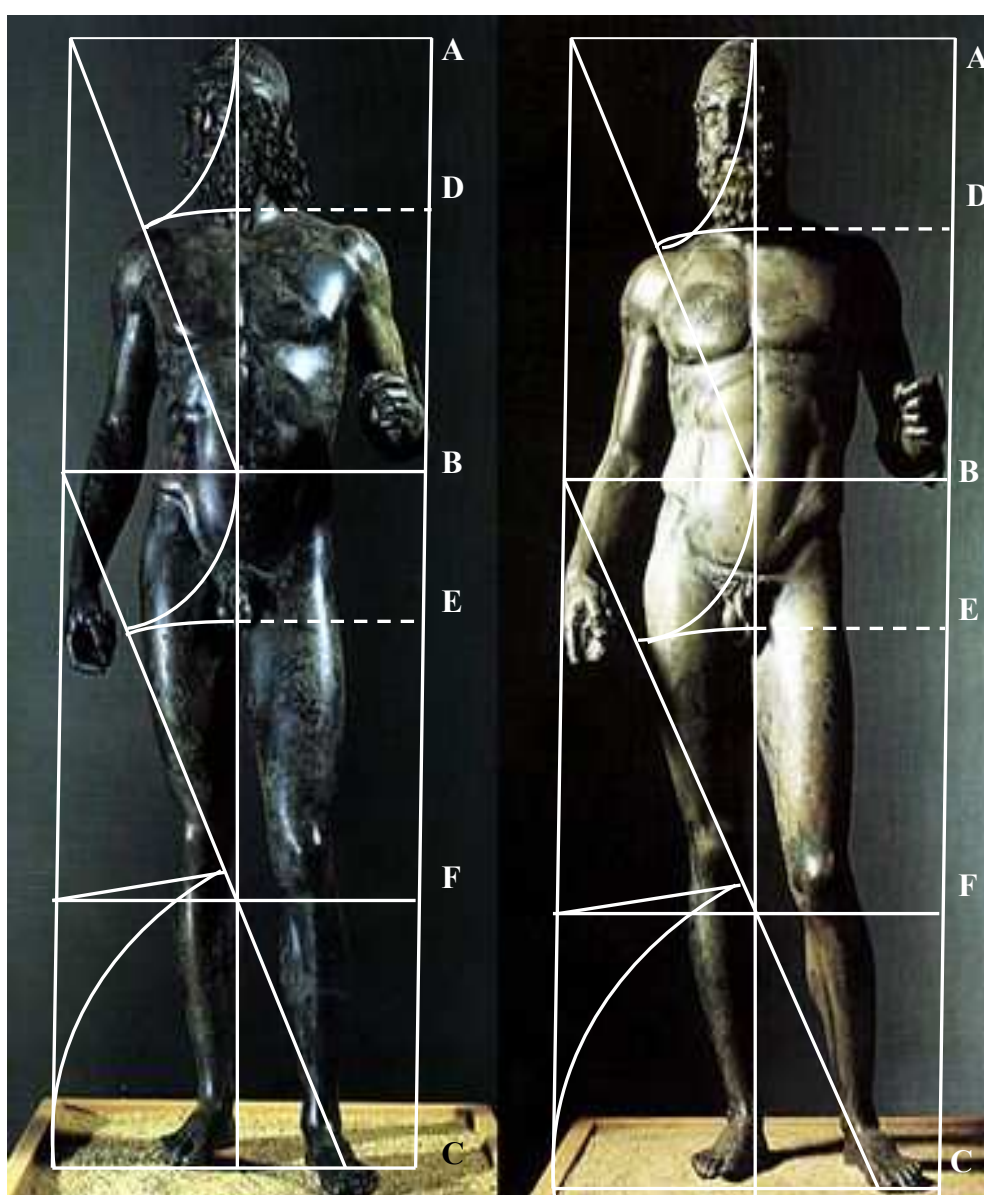
Además de en la arquitectura, también podemos ver el empleo de la sección áurea en la escultura. Caso de lo anterior lo podemos constatar en estatuas como la “Venus de Milo” (siglo II a. C. ), el “Apolo de Belvedere” (que es una réplica romana de una original griego que se suele datar *circa* del siglo IV a.C.), el “Hermes de Praxíteles” (siglo IV a. C.) , o, los “Bronces de Riace”-posiblemente representando a Eteocles y Polinices- (siglo V a.C.); señala Reale (en un comentario muy platónico, y pitagórico):

---

<sup>370</sup> **Figura 8:** trazado de la imposta del arquitrabe que divide en sección áurea la altura máxima del templo ateniense. Seguimos la figura 10 de Reale. *Ibid.* p. 291.

“La observación atenta de estas espléndidas figuras y de los trazados numéricos que las regulan (en especial de las relaciones basadas precisamente en la sección áurea) nos permitirá comprender intuitivamente el concepto (...) de que para los griegos era el “eidos”, esto es, la forma, no es la realidad última, puesto que deriva precisamente de números y principios.”<sup>371</sup>. Veámoslo, primeramente, en las figuras más antiguas, los Bronces de Riace.

**Figura 9**<sup>372</sup>:

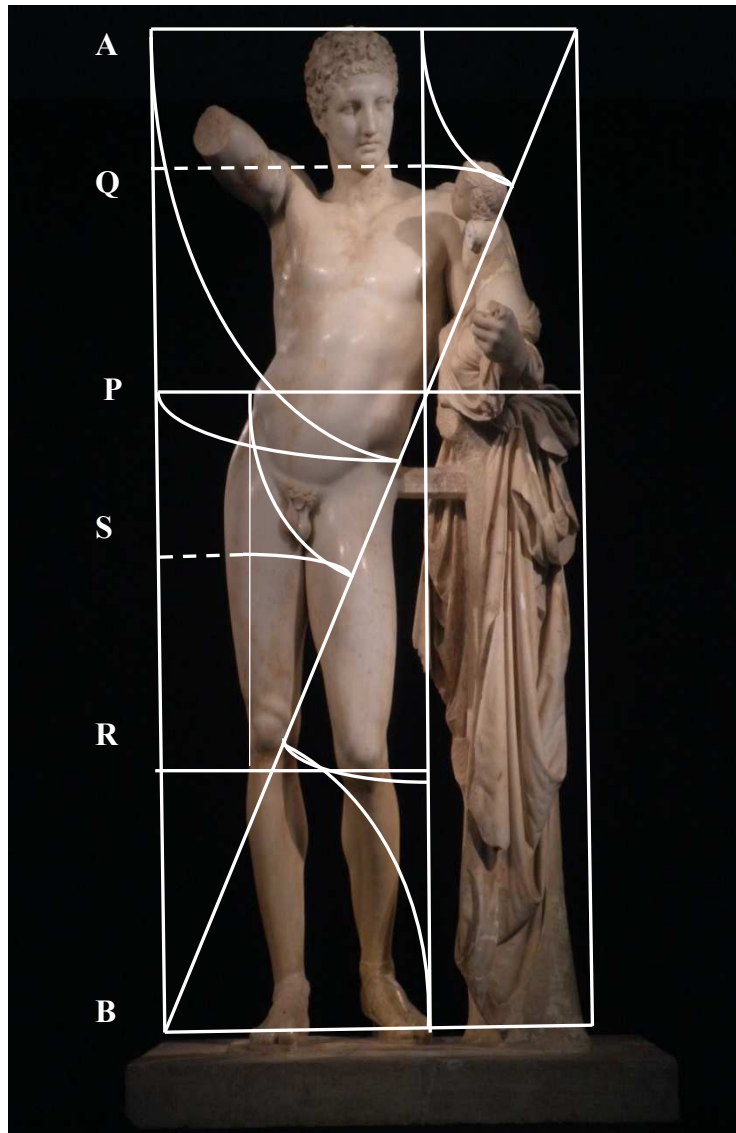


<sup>371</sup> *Ibid.* 4. *Algunas famosas estatuas griegas y la sección áurea.* p. 302.

<sup>372</sup> **Figura 9:** Trazado de la proporción áurea sobre los Bronces de Riace. Realización propia siguiendo la reconstrucción de Reale- Frigerio, *Ibid.* pp. 306-307.

Vemos como las figuras se encuadran en una cuadrícula de rectángulos  $\sqrt{5}$ , y,  $(\sqrt{5} - 1)$ . Así, para ambas figuras, el ombligo, punto B, es la sección áurea de AC,D, que se corresponde al mentón (sin barba), y, AB,E , que son las ingles, de BF, F, que son las rodillas, de BC. Contemplemos otro maravilloso ejemplo del uso de la sección áurea en estatuaria, es este caso, en el Hermes de Praxíteles, estatua realizada, aproximadamente, un siglo después de los Bronces de Riace.

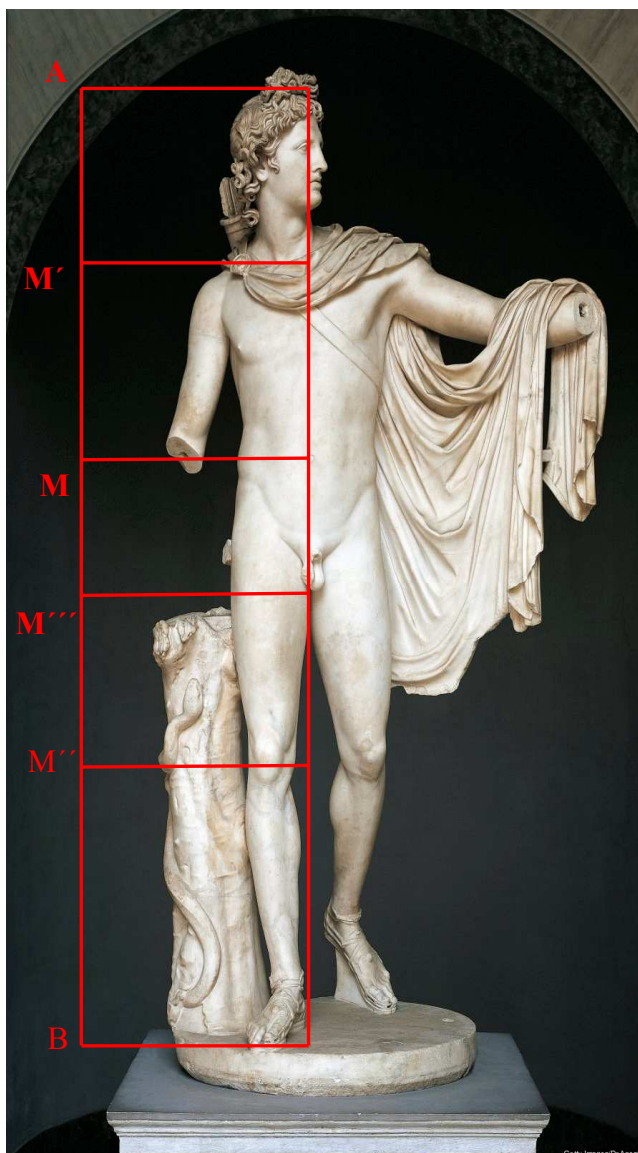
**Figura 10<sup>373</sup>:**



<sup>373</sup> **Figura 10:** Trazado de la sección áurea sobre el Hermes de Praxíteles. Realización propia siguiendo figura 22 de Reale-Frigerio. *Ibid.* p. 304.

En la estatua de Praxíteles el punto P divide AB en sección áurea. A su vez Q, R, S dividen en sección áurea los segmentos menores. Así, otro ejemplo es el Apolo de Belvedere donde el punto M divide en Ab en sección áurea, y, los puntos M', y, M'', dividen AM, y, MB, en una relación vinculada a la sección áurea, y, el punto M''', a su vez, divide MM'' en sección áurea, tal y como muestra la siguiente figura.

**Figura 11**<sup>374</sup>:



<sup>374</sup> **Figura 11:** Trazado de la sección áurea en el Apolo de Belveder. Realización propia siguiendo la figura 20 de Reale. *Ibid.* p. 301.

Mas, dejando de lado el arte escultórico estatuario, si fijamos nuestra atención en el diseño aplicado a la alfarería helena, en concreto a cráteras, ánforas, cántaros, y a los *Kylix*, veremos como la sección áurea está presente como proporción de elaboración. Señala, a este tenor, el historiador de la estética Wladyslaw Tatarkiewicz: *“También se puede vislumbrar el canon en la formación de un arte menor de los griegos como era el de las vasijas. Los investigadores norteamericanos Hambidge y Caskey establecieron que las vasijas griegas tienen proporciones fijas: en parte, son las suyas las proporciones que no se pueden expresar en números naturales, es decir: 1:  $\sqrt{2}$ , o, 1:  $\sqrt{3}$ , o, 1:  $\sqrt{5}$ , a las que los autores llaman proporciones “geométricas”, por oposición a las aritméticas. Aparece también en las vasijas la proporción de la “sección áurea”. La cantidad de vasijas griegas conservadas es grande y en todas las que han sido medidas las proporciones se repiten, si no con exactitud, aproximadamente.”*<sup>375</sup>.

Así, los artistas helenos, arquitectos, escultores, alfareros, etc., desde el siglo V a.C. barajaron dos tipos de cánones, uno aritmético y otro geométrico, esto es, una simetría aritmética y un simetría geométrica. Esto ya fue señalado por Vitrubio, pero, serán los trabajos y teorías de Jay Hambidge y L. C. Caskey los que traerán de nuevo a la palestra académica este crucial e iluminador asunto estético (aunque, en verdad, su alcance es mucho más amplio, en tanto estamos hablando de matemáticas y filosofía pitagórico-platónica) de los helenos. Hay que señalar que Jay Hambidge, que acuñó, y estudió, lo que él denominó: “simetría dinámica”, se basó, precisamente, en el *Teeteto* platónico, justo en el texto que comentamos anteriormente<sup>376</sup>. *Teeteto* 147d nos informa sobre el trabajo de Teodoro en relación a los inconmensurables, y de cómo Teeteto (esto es, la Academia) continuó la obra de aquél desde la clasificación y el análisis geométrico de

---

<sup>375</sup> Tatarkiewicz, W. (1970) *Historia de la Estética*. vol. I. *La estética antigua*. II. *La estética del período clásico*. 5. *El canon en el arte de las vasijas*. Traducción de Danuta Kurzyca. pp. 63-65 Akal. Madrid, 2000.

<sup>376</sup> Cfr. *supra* nota 311.

las propiedades asociadas a ciertos grupos de expresiones irracionales cuadráticas. Sobre estos temas señala Matila Ghyka “*De diversos pasajes de Vitrubio se desprende claramente que los pintores y escultores griegos (...) lo mismo que los arquitectos no se habían conformado con un canon aritmético, con un estado numérico, sino que aplicaron lo que Vitrubio llama, por oposición a la “simetría aritmética” o estática obtenida por una simple escala de coeficientes enteros o fraccionarios, la “simetría geométrica”, es decir, el ajuste de las proporciones, por medio de un método gráfico, de superficies cuyas dimensiones lineales pueden presentar razones irracionales conmensurables en potencia, según la expresión de Platón en el Teeteto. Es a Hambidge a quien corresponde el mérito de haber encontrado una clave enteramente satisfactoria para esta conmensurabilidad en potencia (simetría dinámica) de Platón, al identificarla con la simetría geométrica de Vitrubio. La palabra “geométrica” tiene aquí la misma acepción que en la expresión “proporción geométrica” o “media geométrica”. Se trata de la analogía o proporción geométrica continua y de las “proporciones irracionales (como la sección áurea) aplicadas a superficies y a los volúmenes. Este tratamiento gráfico constituía, precisamente, uno de los secretos matemáticos de los pitagóricos, divulgado parcialmente por Hipócrates de Quios, y luego por Teeteto, Eudoxo y Platón.*”<sup>377</sup>.

Jay Hambidge fue un artista y estudioso del arte griego estadounidense. Teorizó sobre la aritmética y la geometría como esencia fundamental de la simetría y la proporción en el arte heleno. En sus apreciadas obras *Dynamic Symmetry: The Greek Vase*, de 1920, y, en la publicada en 1926: *The Elements of Dynamic Symmetry*, hallamos su formulación de la teoría de la “simetría dinámica”, a la que llegó por el minucioso estudio y mensuración de los templos del Partenón, el de Apolo en Figalia,

---

<sup>377</sup> Ghyka, M. (1952) *El número de oro*. I. Los ritmos-II. Los ritos. 2. La divina proporción. pp.79 Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1992.



así como de la estatua de Atenea en Egina, o, la de Zeus en Olimpia, pero, también por el *Teeteto* de Platón.

**Figura 11**<sup>378</sup>:



<sup>378</sup> **Figura 11, a. b:** Templo de Apolo en Figalia, estudiado por Hambidge. Imágenes de la Universidad de Erlangen-Núremberg. Licencia: Creative Commons.



Las obras y teoría la simetría dinámica de Hambidge tuvieron una gran repercusión en el ámbito artístico intelectual de la época, de hecho, el conservador de antigüedades helenas del *Museum of Finest Arts* de Boston, por aquella época, el Doctor Lacey D. Caskey siguió la teoría de Hambidge, publicando, a este respecto, la obra *Geometry o Greek Vases*, de 1922. La teoría de Hambidge de la simetría dinámica resulta un método sistemático proporcional y natural de diseño; este sistema utiliza rectángulos dinámicos, en los que se incluyen los rectángulos irracionales, basados en razones como son:  $\sqrt{2}$ ,  $\sqrt{3}$ ,  $\sqrt{5}$ , y en la sección áurea, esto es,  $\Phi = 1.618\dots$ , y en su raíz cuadrada, ésta es,  $\sqrt{\Phi} = 1.272$ , y, su cuadrado, éste es,  $\Phi^2 = 2.618$ . Así, Hambidge considera que un rectángulo dinámico es aquel en el que la relación del lado mayor al menor es un número irracional, por ende, un rectángulo será estático cuando la razón del lado mayor con el menor resulta un número racional. Sin embargo, puede darse el caso, en relaciones con números enteros o racionales, que un rectángulo sea dinámico y estático a la vez, como denota el ejemplo del rectángulo  $2 = \sqrt{4}$ ; este tipo de relación fue nombrada por Hambidge “módulo de rectángulo”, para el estudioso norteamericano, está relación es la proporción característica del rectángulo, en tanto éste sirve para fijar la semejanza y, por consecuencia, su forma<sup>379</sup>.

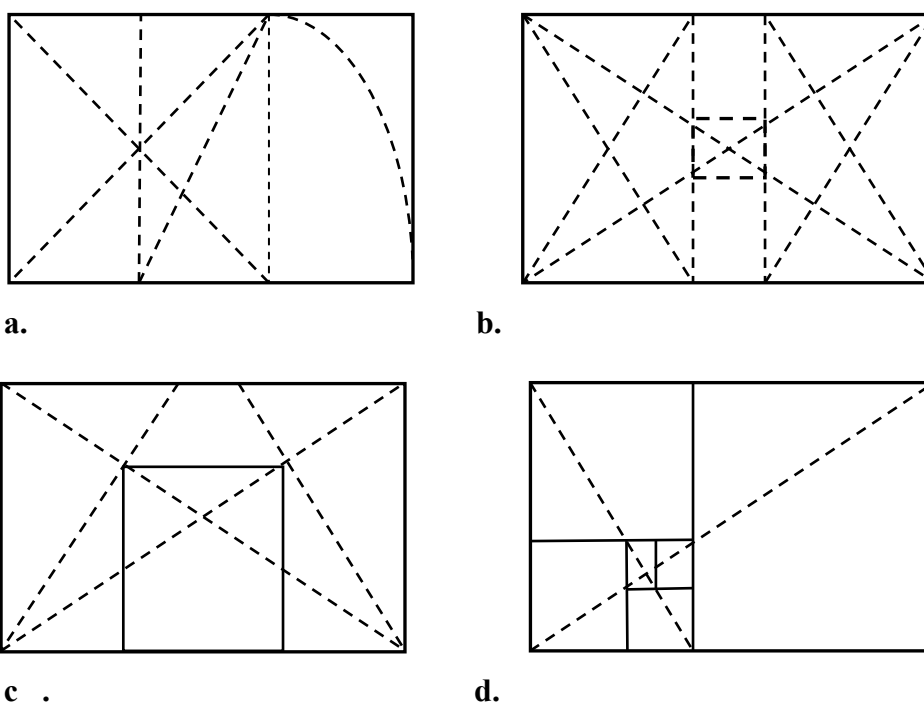
Una de las claves del hallazgo de Hambidge se basa en la expresión “δυναμει συμμετροί” que hallamos en el *Teeteto* de Platón, esto es, razones “conmensurables en potencia”; sobre ello, señala Ghyka: “(...) este método de composición y de análisis de las superficies rectangulares había sido sugerida a Hambidge por diversos pasajes del *Teeteto* de Platón, y especialmente por la expresión “δυναμει συμμετροί”, números (o razones) conmensurables en potencia”. Se aplica perfectamente a estas combinaciones de superficies rectangulares que, aunque derivadas de rectángulos de encuadramiento

---

<sup>379</sup> Cfr. Hambidge, J. (1920) *Dynamic Symmetry: The Greek Vase*. pp. 19-29. Reimpresión de la edición original de la Yale University Press edición.: Kessinger Publishing. Whitefish, 2003.

de módulos inconmensurables (pero fáciles de construir con la regla y el compás),  $\sqrt{2}$ ,  $\sqrt{3}$ ,  $\sqrt{5}$ ,  $\Phi$ , etc., no solamente son conmensurables entre sí las superficies obtenidas por esta descomposición “armónica”, sino que forman siempre un encadenamiento graduado, una serie o progresión de superficies relacionadas (entre sí y a la superficie del conjunto) por una misma proporción (...). Y por lo demás el Teeteto, nos muestra tan bien como el Timeo que siempre los antiguos hablaban de proporciones analizables entre superficies, ente “número planos”, éstos fueron siempre “números rectangulares” (del tipo  $a \times b$ , producto de dos números componentes), es decir, que eran superficies rectangulares las que comparaban.”<sup>380</sup>. Veamos gráficamente algunos rectángulos armónicos  $\Phi$ , según Hambidge, en descomposiciones armónicas del cuadrado.

**Figura 12**<sup>381</sup>:



<sup>380</sup> Ghyka, M. (1952) *El número de oro*. I. Los ritmos-II. Los ritos. 3. Los cánones geométricos de la arquitectura mediterránea. p. 83. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1992

<sup>381</sup> **Figura 12:** Rectángulos armónicos  $\Phi$ , según el método de Hambidge. a. Rectángulo  $\Phi$ . b., c, d.:  $r \cdot \Phi$  Realización propia.

Fue, precisamente, el estudio de las proporciones entre números rectangulares, del tipo:  $(a \times b, c \times d)$ , donde  $a, b, c, d$  eran originalmente números enteros, lo que llevó a Teeteto, y, por extensión, a la Academia, a estudiar las proporciones irracionales, aquéllas que eran “δυναμει συμμετροί”, esto es, “commensurables en potencia”, intentado para ello intercalar una medida geométrica entre dos números planos. Esto era uno de los secretos más valioso de la secta pitagórica, y de los arquitectos y artesanos que eran conocedores de tal proporción geométrica, y su enseñanza, obviamente, era esotérica. Señala al respecto Matila Ghyka: *“Esta cuestión de las proporciones inconmensurables constituía hasta la “traición” de Hipócrates de Quíos, con las cuestiones conexas de la construcción del pentágono y del dodecaedro, el secreto matemático reservado por los pitagóricos a los iniciados. En cuanto a su aplicación práctica en el ajuste proporcional de los planos arquitectónicos, especialmente para los edificios religiosos, dicho secreto parece haber formado parte de la enseñanza confidencial que se transmitían las familias de arquitectos y las corporaciones de artesanos de la construcción.”*<sup>382</sup>. Ahora bien, este secreto se aleja en su origen al mundo de los egipcios donde los temas dinámicos basados en la sección áurea,  $(\Phi)$ , y en  $\sqrt{5}$  son parte, desde la construcción del “Horizonte luminoso de Jufú”, de los esquemas arquitectónicos y decorativos del país del Nilo, luego los helenos los harían suyos. Estos temas dinámicos basados en la raíz de cinco y en la proporción áurea proporcionan una variedad y flexibilidad mucho mayor y variada de la que proporcionan los otros dos temas dinámicos, éstos son:  $\sqrt{2}$ , y,  $\sqrt{3}$ .

A tenor de todo lo anterior, podemos subrayar que los helenos, a lo hora de fundamentar y establecer sus cánones artísticos, en los cuales era crucial la

---

<sup>382</sup> Ghyka, M. (1952) *El número de oro*. I. Los ritmos-II. Los ritos. 3. Los cánones geométricos de la arquitectura mediterránea. p. 87. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1992

συμμετρία<sup>383</sup>, se basaron en fundamentos estrictamente filosóficos, en tanto estaban convencidos de la perfección de ciertas formas (para los helenos, las formas perfectas del arte y de la belleza eran las más sencillas figuras geométricas, éstas son, el cuadrado, el círculo y el triángulo) y de ciertas proporciones por las cuales se regía el universo. Es por ello que el hombre-artífice griego si quería crear obras perfectas debía basarse en las proporciones perfectas del cosmos. Ahora bien, no hemos de descuidar que el arte heleno, en su conjunto, es dividido entre períodos canónicos y no canónicos, y, sin duda, el arte clásico heleno fue un período canónico. El período clásico, en su más esencial espíritu, tenía la fuerte convicción de que existía la belleza objetiva y real basada en reales y objetivas proporciones perfectas. Esa belleza objetiva estaba fundamentada en el número, la proporción y en la medida, es por ello que la matemática era la manera de entender, comprender y expresar tal belleza. Y si hay algo en la antigüedad helena relacionado estrechamente con el número, la medida y la proporción eso es el pensamiento pitagórico, luego lo estará el de Platón y su Academia. De lo que podemos deducir (en un libre ejercicio de ucronía) que sin la inspiración místico-matematizante del pitagorismo (transmisores en la Hélade de parte del legado egipcio de la “*sebayt*”; la “sofía” que “emergió” del Nilo) no hubiera habido el período canónico del arte clásico heleno, tal y como lo hemos conocido. De hecho, la palabra: “canon”, parece ser pitagórica; dice, al respecto, Tatarkiewicz: *“La confianza en el canon matemático surgió, según parece, en el arte griego no del todo espontáneamente, contribuyendo a su elaboración, no sólo los artistas sino también los filósofos, y de modo particular los pitagóricos y los platónicos. Por ello, posteriormente, creían los griegos que el mismo término “kánon” (que significaba en su origen “regla del artífice”) debía su acepción metafórica de “regla” o “norma” artística a Pitágoras. El*

---

<sup>383</sup> Sobre la συμμετρία en relación con los pitagóricos señala Estobeo: “ἡ μὲν ὄν τάξις καὶ συμμετρία καλὰ καὶ σύμφορα, ἡ δ’ ἀταξία καὶ ἀσυμμετρία αἰσχρὰ τε καὶ ἀσύμφορα.” Estobeo, Ecl. IV I, 40 H; frag. D 4 Diels).

canon en el sentido estético fue empleado primero en la arquitectura y con el tiempo, popularizado por Policleto, pasó también a la música y a la escultura.”<sup>384</sup>.

Para los pitagóricos la belleza, como tal, era la armonía. El hecho de que los discípulos de Pitágoras considerasen que el cosmos estaba fundamentado, estructurado y construido matemáticamente, mediante la proporción, la medida y el número, hacía que para los pitagóricos la armonía fuera, esencialmente, una razón matemática que unía, en proporción perfecta, distintas partes. Para los pitagóricos el universo era música en sí<sup>385</sup>. Hay quien piensa que esta concepción de la armonía les viene a los Pitagóricos de sus estudios acústicos sobre la consonancia musical. Así, desde esta visión, será la música, y su regularidad matemática, la que llevará al pitagorismo a su alto sentido de lo harmónico; señala, a este tenor, Tatarkiewicz: *“Especialmente señalaron una regularidad matemática en la acústica. Observaron que el sonido armonioso y la discordancia de las cuerdas dependen de su longitud. Las cuerdas emiten sonido armoniosos cuando su longitud corresponde a simples relaciones numéricas: en la razón de 1: 2 producen la octava; de 2: 3, la quinta, mientras que cuando su longitud está en razón de 1: 2/3 3: 1/3, se produce el acorde do-sol-do, al que llamaban el acorde “armonioso”. El intrincado fenómeno de la consonancia lo aplicaban mediante la proporción, la medida y el número. Para ellos, la armonía consistía en una razón matemática de los componentes. (...) La armonía de los sonidos, los pitagóricos la consideraban como testimonio de una armonía profunda, como una expresión del orden interno en la estructura de las cosas”*<sup>386</sup>.

---

<sup>384</sup> Tatarkiewicz, W. (1970) *Historia de la Estética*. vol. I. *La estética antigua*. II. *La estética del período clásico*. 5. *La estética de los pitagóricos*. p. 65. Traducción de Danuta Kurzyca. Akal. Madrid, 2000.

<sup>385</sup> Así nos lo dice el Estagirita: “γίνεσθαι, φερομένων (τῶν ἄστρον) ἁρμονίαν, ὡς συμφῶνων γινομένων τῶν ψόφων (...) ὑποζέμενοι δὲ ταῦτα καὶ τὰς ταξυτήτας ἐκ τῶν ἀποστάσεων ἔχειν τοὺς τῶν συμφωνιῶν λόγους, ἑναρμόνιον φασὶ γίνεσθαι τὴν φωνὴν φερομένων κύκλω τῶν ἄστρον.” Aristóteles, *De Caelo* B, 9, 290B, 12.

<sup>386</sup> Tatarkiewicz, W. (1970) *Historia de la Estética*. vol. I. *La estética antigua*. II. *La estética del período clásico*. 5. *La estética de los pitagóricos*. p. 87. Traducción de Danuta Kurzyca. Akal. Madrid, 2000.

Quizás, es importante considerar que para los helenos la música era la mayor de las artes, y lo era, precisamente, porque la consideraban el arte más expresivo, por encima de cualquier otra forma de arte y, además, (esto es importante) el arte curativo y purificador<sup>387</sup>, para cuerpo y alma, por antonomasia. Es a Platón al que debemos, indudablemente, la transmisión de la concepción pitagórica de la música<sup>388</sup>, en la que “filósofos musicales”, caso de Damón, hicieron que la música helena se desarrollará, precisamente, bajo la triple guía del número, la medida y la proporción, que conllevan a la armonía. Pero, dejando de lado la posible inspiración musical que presumiblemente hizo que los pitagóricos llegaran al concepto de armonía<sup>389</sup>, como principal fundamento del cosmos (por otro parte, hay que señalar que el concepto de armonía pitagórico es similar, por no decir idéntico, al concepto abstracto egipcio de Maat<sup>390</sup>, como también hay que señalar que al igual que los pitagóricos hablan de armonía<sup>391</sup>, pero no de belleza -concepto que debemos más a los sofistas, y a la depuración “ideológica” del mismo por parte de Platón-, entre los egipcios no existía nuestra idea sofisticado-platónica de belleza; pero sí, como ya hemos señalado, la de armonía cósmica

---

<sup>387</sup> Asunto éste del todo pitagórico, como señala Jámblico: “χρησθαι δὲ καὶ ταῖς ἐπωδαῖς πρὸς ἕνια τῶν ἀρροωστημάτων. ὑπελάμβανον δὲ καὶ τὴν μουσικὴν μεγάλην συμβάλλεσθαι πρὸς ὑγιάν ἂν τις αὐτῆ χρητῆι κατὰ τοὺς προσήκοντας τρόπους.” Jámblico. *Vida de Pitágoras*, 169.

<sup>388</sup> “Los pitagóricos, (...), introdujeron la idea de que es sobre todo la música la que se presta a la purificación del alma. Esta fue una idea connatural en ellos, dada su convicción sobre la enorme influencia que la música ejerce en el alma. Veían en la música no sólo un poder psicagógico sino también purificador, un poder “catártico” (...) no sólo un ético sino también religioso. Según Aristóxeno, “Los pitagóricos purificaban el cuerpo por medio de la medicina y el alma por medio de la música.” Tatariewicz, W. (1970) *Historia de la Estética*. vol. I. *La estética antigua*. II. *La estética del período clásico*. 5. *La estética de los pitagóricos*. p. 89. Traducción de Danuta Kurzyca. Akal. Madrid, 2000.

<sup>389</sup> Nicómaco atribuía a Filolao la siguiente definición de “armonía”: “ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἔνωσις καὶ δίχα φρονεόντων συμφρόνησις.” Nicómaco, *Arithm.* II, 19; frg. B 6, Diels)

<sup>390</sup> Cfr. supra Estudio I, sección II. Egipto. II. II. La religión egipcia. pp. 813-919.

<sup>391</sup> “No empleaban el término “belleza” sino el de armonía que, probablemente, ellos mismo habían acuñado. (...). Etimológicamente, armonía significaba concordia, unificación, uniformidad de los componentes, y fue precisamente por esta uniformidad que la armonía fuera para los pitagóricos algo bello y positivo, en el amplísimo sentido griego de la palabra. Según Filolao, “las cosas disímiles y de distinta especie y orden precisan ser unidas estrechamente por una armonía tal que las mantenga unidas en el mundo”. Tatariewicz, W. (1970) *Historia de la Estética*. vol. I. *La estética antigua*. II. *La estética del período clásico*. 5. *La estética de los pitagóricos*. p. 87. Traducción de Danuta Kurzyca. Akal. Madrid, 2000.

que tenían los pitagóricos), debemos considerar cómo concebía, específicamente, a la armonía la escuela-secta pitagórica.

Los pitagóricos buscaban lo regular, lo constante en el cosmos, y esto lo aplicaron, de manera mística y matemática, al arte, pues, precisamente, es la regularidad matemática la garante de lo harmónico en el cosmos. Así, no sólo la música, ya interpretada por los pitagóricos matemáticamente, se vio influenciada y transformada por el pitagorismo, sino que tanto las artes arquitectónicas como las escultóricas, así como las plásticas en general, fueron modificadas y proyectadas desde el cálculo, la geometría y las proporciones que estudió teóricamente la escuela-secta del samio. Es significativo (cosa que ya apuntamos *supra*) que aunque asociamos a la vista, y por ende, a las artes plásticas, escultóricas, arquitectónicas, como la forma más valorada y fomentada por el espíritu del arte heleno, será en cambio el oído, empleado en teorizar matemáticamente a la música, el que llevará a los pitagóricos, y, por extensión, a ese arte de lo visual, a la proporción, la medida y el número, esto es, a lo bello (dirá Platón: “(...) τὸ καλόν ἐστὶ τὸ δι’ ἄκοῆς τε καὶ ὄψεως ἡδύ.”<sup>392</sup>). Señala, al respecto, Tatarkiewicz: “*La situación era particular: para los griegos la belleza era una cualidad del mundo visible, mientras que su teoría estética estaba influenciada no por las artes plásticas, sino por la música que, a su vez, despertaba la convicción de que dicha belleza se componía de proporciones, (...)*”<sup>393</sup>.

Los pitagóricos vieron en la armonía propia a la música el orden y la simetría, esto es, la proporción perfecta, y, a su vez, consideraron que éstos, al estar regidos por el número, condicionaban de manera objetiva toda la realidad, por tanto, aquello (casi) tan pitagórico de que “Todo es número”, se cumplía “sagradamente”. Así, lo manifiesta

---

<sup>392</sup> Platón, *Hippias Mayor*, 297e. Esta es la tercera definición de lo Bello en el *Hippias Mayor*, la cual, para Sócrates, adolece de considerar que también en bello, (más que lo anterior) el estudio de las leyes y de otras ramas del saber. Pero, en lo que al arte heleno se refiere, la vista y el oído son las fuentes por las que el alma se llena de cierto tipo de belleza.

<sup>393</sup> *Ibid.* p. 88.

Sexto Empírico: “πᾶσα γε μὲν τέχνη οὐ χωρὶς ἀναλογίας συέσται. ἀναλογία δ’ ἐν ἀριθμοῦ συνέσται (...) ὥστε ἀναλογία τις ἔστιν ἐν πλαστικῇ, ὁμοίως δὲ καὶ ἀπαραλλαξίαν κατορθοῦται. κοινῶ δὲ λόγῳ πᾶσα τέχνη ἐστὶ σύστημα ἐκ καταλήψεων, τὸ δὲ σύστημα ἀριθμὸς. τοίνυν ὑγιεῖς τὸ ἀριθμῷ δὲ πάντ’ ἐπέοικε τουτέστι τῷ κρίνοντι λόγῳ καὶ ὁμοιογενεῖ τοῖς τὰ πάντα συνεστακόσιν ἀριθμοῖς. ταῦτα μὲν οἱ Πυθαγορικοί.”<sup>394</sup>. “(...) *todo arte es un sistema de percepciones, y el sistema es número.*”, señala Sexto Empírico. La regularidad matemática, comprendida como sistema, aseguraba el orden y la buena proporción en todo el cosmos. Señala Tatarkiewicz: “*La armonía es un sistema matemático que depende del número, de la medida y de la proporción. Esta tesis constituía la doctrina puramente pitagórica derivada de su filosofía matemática, que se basaba en sus descubrimientos acústicos, y fue de apoyo y fundamento de su concepción cosmológica, que creó los cimientos de la futura estética griega y se convirtió en su elemento básico.*”<sup>395</sup>. Platón, en boca del médico Erixímaco, dice en el *Banquete*. “*La armonía, ciertamente es una consonancia, y la consonancia es un acuerdo; pero un acuerdo a partir de cosas discordantes es imposible que exista mientras sean discordantes, y, a su vez, lo que es discordante y no concuerda es imposible que armonice.*”<sup>396</sup>.

De hecho, Platón, y los pitagóricos también, eran conscientes de que el “heleno común”, aun presa de la experiencia estética, era incapaz de ir más allá en su “visión” de lo armónico (radicado en el arte, o, en lo biológico), esto es, era incapaz de percibir con la inteligencia lo bello en sí. Así queda manifiesto en *República* 476b. Pero, aquel que con la inteligencia capta lo bello en sí descubrirá que la belleza es medida y proporción, y, además, que la belleza (desde un punto de vista estético), la proporción (desde un punto de vista matemático) y la verdad (desde un punto de vista

<sup>394</sup> Sexto Empírico, *Adv. Mathem.* VII, 106.

<sup>395</sup> *Ibid.* p.87-88.

<sup>396</sup> Platón, *Banquete*, 187b-c. Traducción y notas de M. Martínez Hernández. Gredos. Madrid, 1992.



epistemológico) son aspectos propios al Bien. Leemos en *Filebo* 64e: “μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δήπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίγεσθαι. Οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾶ δυνάμεθα ἰδεᾶ τὸ ἀγαθὸν ζηρεῦσαι, οὐκ τρισιλαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρία καὶ ἀληθείᾳ.”. Para el Sócrates del *Filebo*, la medida y la proporción coinciden en lo bello y en lo perfecto. Así en la naturaleza de lo Bello, que es medida y proporción, está parte de la naturaleza del Bien. En efecto, tras el esplendor de lo bello y su sistema matemático de medida y proporción, la inteligencia, en su anhelo de verdad, “contempla”, elevada en lo místico-filosófico, a la razón oculta que explica y da sentido al cosmos: el Bien. Con sus debidos o respectivos matices, esto es parte esencial de la filosofía pitagórico-platónica (la exotérica, y, la esotérica).

## **II.II. Pitágoras y los pitagóricos en, y por, la tradición doxográfica. Crítica y análisis general de las fuentes.**

### **II.II. I. Testimonios del siglo VI al V a. C. Jenófanes, Heráclito, Ion de Quíos y Heródoto.**

Los más antiguos testimonios helenos sobre Pitágoras se circunscriben cronológicamente entre los siglos VI, y, V a.C.; no son muchos, pero son significativos, a la par que óptimamente referenciales<sup>397</sup>. Dos asuntos principales se desprenden de estos testimonios. Lo primero que constatamos es que Pitágoras existió (esto que puede parecer baladí, por obvio, no lo es en absoluto), siendo hombre de fama, y, lo segundo es que este hombre renombrado, o bien fue admirado, o bien fue denostado; no hay medias tintas en cuanto a él. Cinco son los helenos de aquellos lejanos tiempos que nos dicen algo concreto sobre Pitágoras, éstos son, tres filósofos, Jenófanes de Colofón, Heráclito de Éfeso y Empédocles, un poeta, Ion de Quíos, y un historiador, Heródoto de

---

<sup>397</sup> “Aunque escasos, por desgracia, poseen un valor por sí mismos y sirven también como piedra de toque, que puede aplicarse en una investigación crítica de la información posterior.” Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. 1. *Fuentes de los siglos VI y V*. p. 157. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

Halicarnaso. Ahora bien, de los cinco testimonios sólo nos llega de manera directa el de Heródoto, el cual (o los cuales) podemos leer en los *Nueve libros de la Historia*; los otros, en cambio, nos llegan de manera indirecta, pues son citas que hallamos, en el caso del testimonio de Ion de Quíos (de cuyas obras sólo hemos conservado muy pocos fragmentos, además del título de las respectivas) sobre Pitágoras es Diógenes Laercio quien lo cita, y en lo que se refiere a Heráclito, lo mismo, será Diógenes Laercio quien lo cite, como ocurrirá también con Jenófanes, en cambio, la opinión sobre el samio expresada por Empédocles nos la transmitirá Porfirio. Tanto el Laercio como Porfirio, dos de los considerados grandes biógrafos del samio, vivieron entre los siglos III, y, IV d. C. A falta de entrar al análisis de dichos testimonios, es menester considerar *a priori* el testimonio de Heráclito como el más genuino, en tanto, es el único directo. De hecho, el primer testimonio que conservamos sobre la existencia de la secta pitagórica es, precisamente, del de Halicarnaso; a él volveremos.

Jenófanes y Pitágoras eran casi de la misma generación, a su vez, Heráclito y el samio bien pudieran llevarse unos treinta años, como mínimo, de diferencia, siendo el de Éfeso más joven, mientras que Empédocles, Heródoto e Ion nacieron en el siglo V a. C.<sup>398</sup>. Lo que significa, principalmente, que los testimonios de los nacidos ya entrado el siglo V, testifican (ora sea negativo, ora positivo, su testimoniar) acorde con un Pitágoras que ya ha sentado la bases fundacionales, sean éstas las que fueren, tanto de su periplo como hombre religioso-filosófico, como del “credo-sabiduría” y de la “secta-escuela” que aquél pertrechó y fundó. En cambio, en aquellos testimonios que provienen de hombres nacidos en el mismo siglo que el samio, caso de Jenófanes y de Heráclito, de alguna manera estuvieron más cerca, digamos, de los “comienzos” de Pitágoras como hombre famoso, y, presumiblemente, sabio, o no. Ahora bien, los

---

<sup>398</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. Eje cronológico de los Presocráticos y eventos históricos.

testimonios más antiguos, el de Colofón y el de Éfeso, están, en el caso del primero, aparentemente cargado de ironía, en el caso del segundo de cierto desdoro. Sin embargo, aun a pesar de lo negativo de estos testimonios, esto no significa que lo testificado no sea veraz, así como susceptible, como toda opinión, de ser no sólo interpretado, sino, también reinterpretado. Adelantándonos a su momento, y por mor a ejemplificar brevemente lo anterior, cuando, según Diógenes Laercio, Heráclito acusa a Pitágoras de no ser más que alguien que atesoraba cierta erudición sobre muchos y variados conocimientos ajenos, esto es, “*plurisciencia*”, (πολιμαθῆ), es, precisamente y en esencia, lo que nosotros defendemos; ahora bien, con todos los matices y especificaciones necesarias. Sin duda, si nuestra tesis sobre el origen egipcio de la sabiduría de Pitágoras es correcta, hemos de considerar al samio como el introductor (como en menor medida lo fue Tales) en la Hélade de saberes varios, sí, pero también únicos y cruciales, bajo la amplificación y desarrollos pitagóricos de los mismos para el desarrollo de la filosofía, la matemática, las artes y el, ya inmortal, espíritu griego, así como eso que se denominará desde entonces “Occidente”. Esto no lo valoró el de Éfeso, ni tenía por qué; aun así estamos de acuerdo con él en esto. Pitágoras atesoró muchos saberes, no solo matemáticos, con los cuales originó una nueva tradición de apasionada propensión sapiencial: la filosofía, que a diferencia de la física jónica (o, quizá, más atinadamente expresado la “ἱστορίην” jónica) trajo a la palestra del pensamiento la cuestión del alma. Es destacable que términos y cuestiones de aparente origen pitagórico, caso, entre otros, de “alma”, “harmonía” y opuestos”, o, “Sol” hallarán eco críptico y sapiencial-religioso en Heráclito<sup>399</sup>; pero ése es otro tema. Analicemos, pues, los testimonios de Jenófanes y de Heráclito.

---

<sup>399</sup> Referenciamos algunos fragmentos de Heráclito sobre el So: Fr. 6 Aristóteles, *Meteor.* B 2, 355 a 13.; Fr. 94, Plutarco, *de exil.* II 604 A. Sobre el alma: Fr. 36, Clemente, *Strom.* VI 17,2; Fr. Estobeo, *Ant.* III 5, 8; Fr. 117 Estobeo, *Ant.* III r, 7; Fr. 45, Diógenes Laercio, IX, 7; Fr. 26, Clemente, *Stom.* IV 141, 2; Fr. 63, Hipólito, *Ref.* IX 10, 6; Fr. 136, Σ Bodl. ad Epictetum, p. 1xxxiii Schenkl. Sobre la Harmonía y los

El testimonio de Jenófanes, recogido por Diógenes Laercio, dice así: “περὶ δὲ τοῦ ἄλλοτ’ ἄλλον γεγενῆσθαι Σενοφάνης ἐν ἐλεγείᾳ προσμαρτυρεῖ, ἧς ἀρχή,

νῦν αὖτ’ ἄλλον ἔπειμι λόγον, δείξω δὲ κέλευθον·

ὃ δὲ περὶ αὐτὸν φησιν οὕτως ἔχει·

καὶ ποτέ μιν στυφελίζομένου σκύλακος παριόντα

φασὶν ἐποικτῖραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος·

Παύσαι μηδὲ ῥάπιζ’ ἐπεὶ ἡ φίλου ἀνέρος ἐστὶν

ψυχὴ, τὴν ἔγνω φθεγξαμένης αἰών.”<sup>400</sup>.

Diógenes cita una elegía, “ἐλεγεία”, de Jenófanes, en la que no se nombra directamente a Pitágoras, pero en el contexto y en la palabra del Laercio se asocia al mismo con los versos de Jenófanes. Se ha solido interpretar los presuntos versos de Jenófanes desde una visión irónica a propósito de la idea religiosa-filosófica de la inmortalidad que se desprende del texto. “*Y en cierta ocasión, pasando junto a un perro apaleado dicen que sintió compasión por él y dijo esta frase: Deja de golpearlo, que es el alma de un amigo mío, a la que he reconocido al oírlo lamentarse*”<sup>401</sup>. Sobre esta elegía de Jenófanes, señalan Kirk, Raven y Schofield: “*La observación de Jenófanes es una broma, mas, como advierte Barnes: “la broma no tendría sentido, si su punto de mira no fuera un transmigracionista.*”<sup>402</sup>. La primera pregunta que nos hacemos es: ¿es la forma poética helena de la elegía (pues es así como la nombra Diógenes) la forma de verso indicada para un poeta como Jenófanes para expresar una invectiva irónica? Parece que no. En efecto, el propio Jenófanes escribió invectivas, o “sátiras”, contra poetas como Homero o Hesíodo, y también contra filósofos, escritas en versos

---

opuestos : Fr. 10, (Aristóteles), de mundo, 5, 396 b 20; Fr. 54, Hipólito, Ref. IX 9, 1; Fr. 123, Temistio, Or. 5, D; Fr. 51, Hipólito, Ref. IX 9, 1.

<sup>400</sup> Fr. 7, Jenófanes, Diógenes Laercio, VIII, 36.

<sup>401</sup> Diógenes Laercio, VIII, 36.p. 431. Traducción de Carlos García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

<sup>402</sup> Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M. (1957) *Los filósofos presocráticos*. VIII. *Pitágoras de Samos. Referencias antiguas a Pitágoras*. p. 321. Traducción de Jesús García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

hexámetros, en su totalidad, a excepción de una escrita en verso yámbico<sup>403</sup>. La elegía, *per se*, es un poema de lamento, por la pérdida en general. Luego, el tema de esta elegía de Jenófanes sobre alguien (presumiblemente Pitágoras), si se trata de una broma, sólo se puede dar en la variación del sentido poético de la forma elegíaca en sí, en tanto, el que encuentra al reconocer en los aullidos del dolorido y apaleado perro a su amigo muerto (el alma de éste y de aquél son la misma), no es una pérdida, sino, más bien, un reencuentro; en esto, pensamos, está la fineza irónica de la elegía de Jenófanes, y no en menoscar la creencia en la inmortalidad del alma. Cómo se va a lamentar un pitagórico o, en su defecto, un órfico, creyentes en la metempsicosis, por la muerte de alguien. De hecho (y esto es una broma -esperamos- nuestra), utilizando el término de Barnes, un “transmigracionista” sólo debe “cantar elegías”, esto es, lamentarse, al nacer. Pero dejando esta disquisición de lado, como hemos señalado anteriormente, Jenófanes no nombra a Pitágoras, y sólo podemos pensar que se refiere el de Colofón al samio si aceptamos la palabra del Laercio. Sin embargo, al estar esta elegía fuera de contexto sólo podemos aceptar que se refiere a alguien creyente en la metempsicosis y defensor de los animales, todo esto cuadra con un pitagórico, pero también con un órfico (y si hacemos caso a Heródoto, como veremos en breve, también cuadraría con un egipcio).

En cuanto a Heráclito, Diógenes Laercio en el comenzar de su Libro IX señala que en el de Éfeso, según siempre el Laercio, destacó un verbo y espíritu crítico rayano a lo despectivo. Como prueba de tal altanera actitud, el Laercio cita unas palabras de un libro atribuido al propio filósofo de Éfeso en las que se menospreciaba el presunto múltiple-saber, o erudición, de gentes como Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo, pues para Heráclito la verdadera sabiduría sólo es una cosa, y, no muchas. Éstas son las palabras del libro de Heráclito: “πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἄν

---

<sup>403</sup> Cfr. Diels, H. A. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. vol. I. 21. Xenophanes, 1952.

ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Σενοφάνεά τε καὶ Ἐκαταῖον.”<sup>404</sup>. El otro testimonio del de Éfeso sobre el de Samos, pasa por mencionar al padre de Pitágoras: Mnesarco (por ende, si ciertamente estamos ante las palabras de Heráclito, entonces éste sería el testimonio más antiguo sobre el nombre del padre del samio), además de señalar que Pitágoras se dedicó a cultivar la “ἱστορίην” (ajena, por supuesto) más que ningún otro, haciendo de este compendio de investigaciones algo así como un conocimiento, o sabiduría, propio, pero, en verdad, según Heráclito esto no era más que un engaño fundamentado en el ansia de renombre, y acompañada de no poca extravagancia y no menos diletantismo. Así, leemos en el Libro VIII de las *Vidas...* del Laercio: “Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην.”<sup>405</sup>.

Por los dos testimonios del de Éfeso podemos, siempre según la peculiar visión de Heráclito, asociar a la “erudición” como uno de las maneras que tuvieron las mentes helenas más despiertas de abrir y ampliar el espíritu heleno en nuevas y amplificadoras vertientes. Nótese que de la lista de “diletantes” eruditos del primer fragmento que hemos señalado de Heráclito, tanto Hecateo como Pitágoras están vinculados a Egipto, y, en lo que se refiere a Hesíodo, mucho de su cosmología, y de sus mitos, tiene su ascendente en el milenario oriente sapiencial, y a tenor de Jenófanes, al cual se le asocia como precursor entre los helenos del, mal denominado, “monoteísmo”, baste recordar que el henoteísmo es asunto, primero, egipcio, y, luego, zoroástrico. También hay un dato crucial, de los cinco nombrados, cuatro fueron escritores, cada uno según su vocación, menos uno, Pitágoras que fue ágrafo. ¿O, quizás, no fue así<sup>406</sup>?

---

<sup>404</sup> Heráclito, Fr. 40, Diógenes Laercio, IX, 1.

<sup>405</sup> *Ibid.* Fr. 129, VIII, 6.

<sup>406</sup> Gigon, en una hipótesis interesante, pero indemostrable del todo, sí acepta que Pitágoras escribió (nosotros, no); en el desarrollo intelectual de la secta pitagórica, quizá, se vio forzada a difuminar las

En el segundo fragmento que hemos citado, el fragmento 129, Heráclito acusa directamente de diletante, y, por extensión, de sabio fraudulento a Pitágoras. Sobre este texto señalan Kirk, Raven y Schofield: “(...) *se describe irónicamente a Pitágoras como un exponente ejemplar de la práctica ávida y crítica de la investigación característica de los intelectuales jonios y que Heráclito no desprecia (cfr. Fr. 35: “Los hombres que aman la sabiduría (φιλοσόφους) deben ser investigadores sobre muchas cosas”). Su investigación consistía simplemente en seleccionar y explotar, de un modo muy personal, las habilidades que encontraba en otros. (...) su sabiduría era falsa, su pluriscencia carecía de inteligencia. ¿Sugiere la cita que Pitágoras se hizo pasar por un practicante de ἵστορίη, investigación, o fue considerado, en cualquier caso, bajo este prisma por el vulgo? O ¿proclamó, tal vez, que era un amante de la sabiduría?” (cfr. de nuevo Heráclito Fr. 35)”<sup>407</sup>. Las preguntas que nos plantean estos eruditos, ciertamente, son válidas, como también sería válido preguntarse si verdaderamente lo que dice el Laercio en el fragmento 40, esto es, que la crítica contra Pitágoras, Hecateo, Jenófanes y Hesíodo estaba en el libro del de Éfeso, y, además, en lo que al fragmento 129 se refiere, aun cabe preguntarse a qué Pitágoras se refiere Heráclito: ¿a un Pitágoras no ágrafo? Éste es el verdadero problema de lo que nos dice el Laercio que decía Heráclito, no si lo que nos dice es cierto o no.*

---

obras, o la autoría, del fundador por caducas e inapropiadas. Dice Gigón: *Qué pasa con las obras del mismo Pitágoras? Los pitagóricos de orientación más avanzada han negado que existieran jamás obras de Pitágoras. Sólo la investigación más reciente ha podido darse cuenta de que tal afirmación ha surgido de un punto de vista bien concreto. Las obras del maestro tenían que resultar siempre muy comprometedoras para los pitagóricos progresistas. La moderna ciencia de la naturaleza que cultivaban no encontraba en ella apoyo alguno. No quedaba otro remedio -caso de que existieran tales escritos- más que darlos de lado sin consideraciones de ningún tipo, y los antiguos tenían mano fácil para firmar actas de no autenticidad en los casos de urgencia. Por eso los testimonios que impugna la existencia de escritos de Pitágoras carecen de importancia mientras existan contrapruebas que suponen la existencia de estos escritos.”* Gigón, O. (1968) *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. XV. *Pitágoras*. pp. 137-138. Traducción de Manuel Carrión Gútiez. Gredos. Madrid, 1982.

<sup>407</sup> Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M. (1957) *Los filósofos presocráticos*. VIII. *Pitágoras de Samos. Referencias antiguas a Pitágoras*. p. 319. Traducción de Jesús García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

Sobre el fragmento 129 nos dice Guthrie: *“La autenticidad del fragmento ha sido puesta en tela de juicio en el pasado, pero las opiniones recientes lo aceptan con razón: “con seguridad es genuino” (Kirk, HCF, pág. 390); “A pesar de ello, se impone con razón la opinión de que el fragmento es genuino” (Kranz, DK, I, pág. 181). Vid. También Wilamowitz, Gl. D. Hell. II (1932), pág. 188, n. 1) (...)”*<sup>408</sup>. Con todo el respecto a estos grandes historiadores de la filosofía helena, sus afirmaciones se basan en una valoración; se puede afirmar, sin la carga de la prueba necesaria que contradiga lo siguiente: que no hay irrefutables indicios que demuestren, con precisión absoluta, que esas palabras pertenecen a Heráclito. Una cosa es la certeza, y otra (por muy erudita y respetable que sea) la opinión. El texto que presenta el Laercio, como hemos señalado, lo que pretende es demostrar el carácter altanero y desdeñoso de Heráclito, más que mostrar a Pitágoras como un plagiario y un fraudulento. De hecho, los dos testimonios sobre Pitágoras, presuntamente, de Heráclito, que nos trasmite el Laercio, no están en los mismos libros, cosa del todo reseñable.

El fragmento que estamos comentado, Fr. 129, está en el Libro VIII, 6, del Laercio, en la sección que trata sobre Pitágoras, pero en su contexto ya se apunta a un crucial asunto que sirve para poner en duda la opinión que da con “razón” como genuino el fragmento en cuestión. Consideremos de nuevo este texto, pero esta vez ampliando su contexto. Dice el Laercio: *“Dicen algunos que Pitágoras no dejó ningún escrito, pero no andan acertados en su opinión. Heráclito, el filósofo físico, casi se expresa a gritos, ciertamente, cuando dice: “Pitágoras, hijo de Mnesarco, dedicose a la investigación muy por encima de todos los humanos, y seleccionando de los escritos ajenos se fabricó una sabiduría engañosa.” Así dijo, porque Pitágoras en su tratado Sobre la naturaleza comienza con estas palabras: “no por el aire que respiró; no, por el agua que bebo; no,*

---

<sup>408</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. 1. *Fuentes de los siglos VI y V*. p. 157. Nota 14. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.



*jamás voy a sufrir reproche con motivo de esta obra.” Hay tres obras redactadas por Pitágoras: Sobre la educación, Sobre el gobierno y Sobre la naturaleza. Pero el escrito que se transmite como de Pitágoras es de Lisis, el pitagórico de Tarento (...)*<sup>409</sup>. ¿Por tanto, si se considera como válido lo que, presuntamente, dice Heráclito, se está aceptando, a la vez, que, aun en contra de muchísimos estudiosos, Pitágoras no fue ágrafo? De hecho, en la cita anterior Guthrie<sup>410</sup> señala a Kirk como uno de los académicos que aceptan que el texto en cuestión es de Heráclito, sin embargo, el mismo Kirk nos dirá: *“Pitágoras no escribió nada”*<sup>411</sup>. Y, además, el mismo Laercio pone de manifiesto que muchas de las obras atribuidas a Pitágoras no eran del propio Samio, por ende, cabe la posibilidad de que, aunque siendo tanto veraz lo que dice el texto, como veraz que éste pertenezca al de Éfeso, Heráclito hubiese manejado obras atribuidas a Pitágoras que el samio jamás escribió. Guthrie zanja esta cuestión diciéndonos que: *“Las palabras más bien oscuras: “después de haber hecho una selección de escritos”, si son genuinas del fragmento y si se han transmitido correctamente, no pueden hacer referencia a los escritos de Pitágoras mismo, tal y como Diógenes supone (...), sino que parecen llevar en su seno una acusación de plagio.”*<sup>412</sup>. Sí; ¿pero, y si las palabras no son genuinas del fragmento, o, y si no se han transmitido bien, entonces, qué? Lo dicho: sobre los testimonios de Heráclito, al menos sobre uno de ellos, el del fragmento 129, y sobre el de Jenófanes, del todo ambiguo, toda la prudencia es poca. Posiblemente haya que aceptarlos, como eso mismo, como posibilidad; que no es poco. De hecho, en cuanto a Heráclito nos parece más genuino el fragmento 40 que el 129, el cual pudo estar inspirado, por su autor, en el primero. Es

---

<sup>409</sup> Diógenes Laercio, VIII, 6-7. pp. 419-420. Traducción de Carlos García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

<sup>410</sup> Cfr. *supra* nota 408.

<sup>411</sup> Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M. (1957) *Los filósofos presocráticos*. VIII. *Pitágoras de Samos. Los testimonios*. p. 315. Traducción de Jesús García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>412</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. 1. *Fuentes de los siglos VI y V*. pp. 158-159. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

significativo que sea precisamente en este fragmento que se nombre al padre de Pitágoras, parece que se querían despejar dudas sobre a qué Pitágoras se refiere el presunto Heráclito, como extrañamente indebido, nos parece, resulta hablar de escritos de Pitágoras. Como significativo es que el fragmento 40 no se mente a los respectivos padres ni del mismo Pitágoras, ni de Hecateo, ni de Hesíodo, ni Jenófanes, como remarcables es que se acuse a todos ellos, y no a uno sólo, de falsa sabiduría, por otra parte, muy en consonancia con el estilo altanero de Heráclito.

Pasemos a considerar, a continuación, los testimonios del siglo V a.C., éstos son, los que nos transmiten Ion de Quíos, Heródoto y Empédocles. De nuevo será Diógenes Laercio el que nos trasmita uno de esos testimonios, en concreto, el de Ion; testimonios que son dos. Como el fragmento 129 de Heráclito, que vierte Diógenes en el Libro VIII, 6, de sus *Vidas...*, uno de los testimonios, del todo breve, de Ion de Quíos está en el mismo libro, en el parágrafo 8, (Ion, Fr. 2 DK) y dice, refiriéndose al samio, así: *“Ion de Quíos en sus Triamos afirma que compuso algunos poemas y que se los atribuyó a Orfeo.”*<sup>413</sup>. El tema que se aborda en esta sección, recordemos, del octavo libro de las *Vidas...*, es señalar que Pitágoras no fue ágrafo, y después de dar el presunto testimonio de Heráclito se dan otros para afirmar tal asunto, uno de ellos sería el de Ion, que, por otra parte, es del todo indirecto. Como vemos se asocia a Pitágoras como autor anónimo (según Ion, no tanto) de obras atribuidas a Orfeo.

El otro fragmento, (Ion, Fr. 4 DK), lo hallamos en el Libro I, 120 del Laercio, momento en el cual Diógenes nos relata la vida de Ferécides de Siro, considerado, como veremos, uno de los maestros (helenos) de Pitágoras; es necesario subrayar que la traducción de las dos últimas líneas, justo donde se habla de Pitágoras, no está nada clara. Vamos a mostrar dos traducciones al castellano, para mostrar lo que decíamos

---

<sup>413</sup> Diógenes Laercio, VIII, 8. p. 420. Traducción de Carlos García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

anteriormente. La primera es la que hallamos en la edición española de la editorial Gredos de la obra conjunta *Los filósofos presocráticos* de Kirk, Raven y Schofield, en ella leemos. “*Ion de Quió dice de él (Ferécides): “Así destacó en hombría y honor y muerto, su alma disfruta de una plácida existencia, si fue, en verdad, sabio Pitágoras, quien conoció y enseñó las opiniones de los hombres.”*”<sup>414</sup>. La otra traducción que mostramos es la de Carlos García Gual, está dice: “*Ion de Quiós dice sobre él: Así éste, cuyo ornato fueron la hombría y la decencia, incluso muerto tiene una existencia grata a su espíritu, si de verdad Pitágoras el más sabio de todos los humanos sabía y llegó a conocer los destinos de los hombres.*”<sup>415</sup>. El texto en griego dice: “Ἴων δ’ὁ Χῖός φησι περὶ αὐτοῦ

ὥς ὁ μὲν ἠγορένναμ τε κεκασμένος ἠδὲ αἰδοῖ  
καὶ θαγ ψυρεῖ τερπὸν ἔχει βίοντον,  
εἶπερ Πυάνθαγόρης ἐτύμως σοφός, (ὄσ) περὶ πάντων  
ἀνθρώπων γνῶμας εἶδε καὶ ἐξέμαθεν.”<sup>416</sup>.

Diógenes en este fragmento cita lo que parecen unos versos elegíacos de Ion, en el que parece hacerse alusión a la teoría de la inmortalidad del alma. Sobre este texto, de no fácil traducción, nos dice Guthrie: “*Existe alguna duda sobre la traducción exacta de las dos últimas líneas, pero, con seguridad, hacen referencia a la doctrina de Pitágoras de que un hombre bueno será recompensado después de la muerte.*”<sup>417</sup>. Así, de los testimonios de Ion cabe resaltar que, según aquél, Pitágoras escribió textos escritos (cosa, por otro parte, del todo indemostrable); sí, si es que fue así, pero, bajo el nombre de Orfeo, cosa que, por otra parte, podría haber sido, más o menos, práctica

<sup>414</sup> Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M. (1957) *Los filósofos presocráticos*. VIII. *Pitágoras de Samos. Los testimonios. Referencias antiguas a Pitágoras*. p. 318. Traducción de Jesús García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>415</sup> Diógenes Laercio, I, 120. p. 89. Traducción de Carlos García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

<sup>416</sup> Ion, Fr. 4. DK.

<sup>417</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. 1. *Fuentes de los siglos VI y V*. p. 158. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

entre los pitagóricos arcaicos. Además, y sea quizás éste lo más destacado, a nuestro entender, de los testimonios del de Quíos, se asocia a Pitágoras con la inmortalidad del alma.

Tratemos a continuación el testimonio de Empédocles. La voz del de Agrigento nos llega, también de forma indirecta, en concreto, a través de Porfirio (éste, a su vez, se basa en el historiador siciliano Timeo del siglo IV a.C.), otro de los grandes biógrafos de Pitágoras. Dice Porfirio: “τούτοις καὶ Ἐμπεδολῆς μαρτυρεῖ λέγων περὶ αὐτοῦ

ἦν δέ τις ἐν κείνοισιν ἀνὴρ περιώσια εἰδῶς  
παντοίων τε μάλιστα σοφῶν (τ') ἐπήρανος ἔργων  
ὅς δὴ μῆκιστον πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον·  
ὅπποτε γὰρ πάσησιν ἀρέξαιτο πραπίδεςσιν,  
ῥεῖα γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστον  
καὶ τε δέκ' ἀνθρώπων καὶ τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν.”<sup>418</sup>.

La traducción al castellano que nos da Hernández de la Fuente es la que sigue: “*De ello es testigo Empédocles, que dice respecto a él: Había entre ellos un hombre extraordinariamente sabio, que tenía gran riqueza de conocimiento y especialmente era experto en toda clase de sabios trabajos, puesto que cuando usaba todo su entendimiento podía ver fácilmente todas y cuantas cosas existen, en su diez o quizá veinte vidas humanas.*”<sup>419</sup>. Si es veraz el testimonio, Empédocles nos habla de alguien con una gran cantidad de conocimientos teóricos y técnicos (una visión más amable, quizá, de la πολυμαθία de la que se quejaba Heráclito). De hecho, las palabras de Empédocles están enmarcadas precedentemente en el siguiente contexto (no olvidemos que es Porfirio en su *Vida de Pitágoras* el que nos presenta esas palabras de

---

<sup>418</sup> Empédocles, Fr. 129, Porfirio, *Vida de Pitágoras* 30.

<sup>419</sup> Hernández de la Fuente (2011) *Vidas de Pitágoras, según Porfirio, Jámbico, Diógenes Laercio, Diodoro de Sicilia, Focio de Constantinopla. III. Vida de Pitágoras, Porfirio*. p. 229. Atalanta. Girona, 2011.

Empédocles): “Apaciguaba con ritmos, canciones y ensalmos los padecimientos del cuerpo y del alma. A sus compañeros les aplicaba estas cosas y él podía escuchar la armonía del universo, que acompaña a las esferas de éste, y la armonía de los astros que se mueven a su ritmo y nosotros no podemos oír por la insignificancia de nuestra naturaleza. De esto es testigo Empédocles (...)”<sup>420</sup>. Sobre estas palabras de Empédocles que nos presenta Porfirio, señalan Kirk, Raven y Schofield: “Empédocles, al igual que Heráclito, parece decir que no hubo tema del que Pitágoras no tuviera algo que decir y que sus métodos no fueron exclusivamente racionales o científicos. La frase “toda clase de obras sabias” sugiere que fue un hombre de unas habilidades y de una sagacidad prácticas, así como teórico.”<sup>421</sup>.

Ahora bien, el hecho de que Porfirio asocie las presuntas palabras de Empédocles con Pitágoras, no significa que éstas estén dedicadas a aquél; la cita es elíptica, no se menciona el nombre del samio en ningún momento. De hecho, hay quien ha interpretado que dicho elogio estaba brindado a Parménides de Elea y no a Pitágoras. Como leemos en Diógenes Laercio, VIII, 54: “Mas otros afirman que dijo eso con referencia a Parménides.”<sup>422</sup>. Sobre este asunto, advierte Guthrie: “La fuente de nuestra cita, Porfirio (...), le atribuye el pasaje en cuestión (a Empédocles), y su atribución se remonta al historiador siciliano Timeo, en el siglo IV a. C.; pero, dado que Diógenes Laercio dice también que algunos se lo atribuyeron (lo cual es del todo imposible) a Parménides, debemos suponer que el elogio se otorgó de un forma anónima.”<sup>423</sup>. Echamos de menos en el comentario de Guthrie, el cual por otra parte suscribimos del todo, la razón de la imposibilidad por la cual estas palabras no pueden

---

<sup>420</sup> *Ibid.*

<sup>421</sup> Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M. (1957) *Los filósofos presocráticos*. VIII. *Pitágoras de Samos. Referencias antiguas a Pitágoras*. p. 320. Traducción de Jesús García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>422</sup> Diógenes Laercio, VIII, 54 p. 439. Traducción de Carlos García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

<sup>423</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. 1. *Fuentes de los siglos VI y V*. p. 160. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

estar dedicadas a Parménides, sobre todo para meditarlas. Mas, del testimonio de Empédocles, filósofo, como ya vimos, que estaba de alguna manera influenciado por el pitagorismo<sup>424</sup>, quedémonos que está dedicado a “alguien” de una gran erudición teórica y práctica, y que tenía, además, la “divina” facultad de “conocer-recordar” vidas pasadas; un “transmigacionista”, en palabras de Barnes.

Reparemos ahora en los testimonios que nos brindan Heródoto sobre Pitágoras y el pitagorismo. Uno de estos testimonios trata sobre Zalmoxis y la creencia de los tracios en la inmortalidad, nosotros ya tratamos ese asunto con cierta profundidad en otro apartado de nuestra tesis<sup>425</sup>. Por ello, vamos a obviar aquí lo que dice a este respecto Heródoto en sus *Nueve libros de la historia*, en concreto, en Libro IV, 93-94, para centrarnos en un texto, tremendamente crucial, del de Halicarnaso. Texto crucial, no sólo para la historia de la filosofía helena, sino también para la historia de la religión, creemos. Ya hemos dicho algo, forzosamente, sobre él<sup>426</sup>; pero, con lo dicho anteriormente y lo que digamos ahora, sin duda, habremos perfilado uno los vectores clave en el estudio de lo pitagórico, éste es, el alma y la doctrina de la metempsicosis.

En el segundo libro de la historias de Heródoto, aquel dedicado a los egipcios, leemos: *“Vuelvo a los egipcios, quienes creen que Ceres (Deméter) y Dionisio son los árbitros y dueños del infierno; y ellos asimismo dijeron los primeros que era inmortal el alma de los hombres, la cual, al morir el cuerpo humano, va entrando y pasando de uno a otro cuerpo de animal que entonces vaya formándose; hasta que recorrida la serie de toda especie de vivientes terrestres, marinos y volátiles que recorre en un período de tres mil años, torna a entrar por fin en un cuerpo humano, dispuesta nacer. Y es singular que no falten ciertos griegos, cual más pronto, cual más tarde, que*

---

<sup>424</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. III.I.I. La filosofía helena: fundación y fundamento. Aproximaciones a la filosofía presocrática. pp. 389-444.

<sup>425</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. II.I.IV.II. Orfeo y los misterios órficos. pp. 152-199.

<sup>426</sup> Cfr. *supra* notas 202 y 203.

*adoptando esta invención se la haya apropiado, cual si fueran los autores del sistema, y aunque sé quiénes son quiero hacerles el honor de no nombrarlos.*”<sup>427</sup>. Éste es el único texto<sup>428</sup> o testimonio directo que asocia la doctrina de la metempsicosis con la milenaria religión egipcia. De hecho, atendiendo a las palabras del de Halicarnaso, se estaría asociando, en concreto, esta doctrina con el culto osírico (Osiris/Isis-Dioniso/Deméter). Hemos de notar, como ya especificamos anteriormente, que no se nombra a esos griegos en concreto, pero, sólo órficos y pitagóricos parecen ser los claros destinatarios de tal crítica. Siempre se ha tendido a negar, sobre todo desde los estudios clásicos, y sus posiciones etnocéntricas tan propias al siglo XIX y casi del XX, la posibilidad de que Heródoto estuviera, de alguna manera, en lo cierto; por ejemplo, qué nos dice Guthrie al respecto, veamos: *“Era una tesis favorita de Heródoto, en la que, con seguridad, excede no sólo la verdad, sino también la probabilidad, afirmar que los griegos habían tomado prestadas de los egipcios no sólo sus ideas religiosas más destacadas, sino hasta incluso, sus divinidades. Sería capcioso no mencionar aquí el lugar en el que ofrece como egipcia “pero tomada por los griegos, tanto antiguos, como posteriores”, una versión más detallada de la doctrina de la transmigración, que hay buenas para creer que compartida por los pitagóricos y los órficos (II, 123). Pero el hecho de que Heródoto no cite aquí por su nombre a los pitagóricos (limitándose los nombres de los griegos a los que hace referencia, pero que se los guarda para sí mismo) no debe ser algo para tener muy en cuenta en nuestro breve examen de las referencias antiguas.*

---

<sup>427</sup> Heródoto, II, 123, *Los nueve libros de la Historia*. Traducción de P. Bartolomé Pou. Edaf. Madrid, 1972.

<sup>428</sup> “ἀρχηγετέειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγουσι Δήμητρα καὶ Διόνυσον. πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοι εἰσὶ οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατος ἐστί, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῷον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται, ἐπεὰν δὲ πάντα περιέλθῃ τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὐτὶς ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνει· τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῆ γίνεσθαι ἐν τρισχιλίοισι ἔτεσι. τοῦτω τῷ λόγῳ εἰσὶ οἱ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἐωυτῶν ἔοντι· τῶν ἐγὼ εἰδῶς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω.” Heródoto, II, 123. Bibliotheca Augustana. Texus secundum editionem A. d. Godley. London, 1290-1924, ex paginis Perseu cum multis correctionibus; capitula secundum editionem Caroli Hude, Oxford, 1927.

*Cabe añadir, simplemente, que la doctrina, con seguridad, era exclusivamente griega, puesto que, en efecto, la religión egipcia no sabía nada de la transmigración.*"<sup>429</sup>.

Hoy por hoy, no es probabilidad lo que pensaba Heródoto sobre la influencia de Egipto sobre la Hélade, sino que es algo del todo cierto, como hemos intentado mostrar en otras secciones de nuestra tesis. De hecho, el alcance de esa influencia aún no está del todo estudiado, pensamos, y es más que posible que la impronta egipcia sobre Grecia vaya más allá de lo que sospechamos. Así, hemos de replicar a Guthrie, con todo nuestro respeto, señalando que la doctrina de la transmigración era tan griega como lo era la matemática que entra en la Hélade en el siglo VI a.C.; ambas entrarán juntas y al mismo tiempo en la tierra y la mentalidad griega. Y si la doctrina en cuestión no era genuinamente egipcia, desde luego, allá estaba más que presente desde siglos, por no decir desde milenios, que a la postre sería lo más indicado para expresar. Qué nos dice, por ejemplo *The Catholic Encyclopedia* de 1913 sobre la metempsicosis; leemos allá: *"Es improbable que la doctrina se halla originado con los egipcios. Casi ciertamente pasó de Egipto a Grecia, pero la misma creencia apareció independientemente en muchas naciones desde fechas muy tempranas. Las descripciones de la metempsicosis egipcia varían considerablemente: de hecho, una doctrina así tenía que sufrir modificaciones de acuerdo a los cambios en la religión nacional. En el "Libro de los Muertos", está conectada con la noción de un juicio después de la muerte, siendo la transmigración a formas infrahumanas un castigo por el pecado. Ciertos animales eran reconocidos por los egipcios como la residencia de personas especialmente malas y según Plutarco eran por tanto preferidos para propósitos de sacrificio. En la relación*

---

<sup>429</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. 1. *Fuentes de los siglos VI y V*. p. 160. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.



de Heródoto (...) está ausente esta nota ética, y la transmigración es un proceso cósmico puramente natural y necesario.”<sup>430</sup>.

Estamos de acuerdo en la apreciación que hace Maher en su artículo sobre la metempsicosis, y, en total desacuerdo con la perspectiva de Guthrie. Prueba de la fortaleza de razonamiento de Maher, baste considerar como con Platón, acorde con su tradición filosófica y religiosa, la doctrina de la metempsicosis, que narra egipcia Heródoto, sufre ciertas modificaciones; señala Maher: “*La versión de Platón media entre estas dos visiones. El representa a los egipcios como enseñando que los mortales ordinarios regresan a la forma humana después de un ciclo de diez mil años, pero que un adepto a la filosofía puede lograr el proceso en tres mil años.*”<sup>431</sup>. Por si esto no fuera suficiente, recordemos como en nuestros estudios dedicados a la religión y a la escatología de las gentes del Nilo vimos como dentro de la evolución de la religión egipcia, así como en su cosmovisión, se daba cierta concepción de la existencia de un único principio universal, esa divinidad oculta y distante de la que todo emana y a la que todo retorna (el “UNO”). Sea, pues, esta doctrina la que dé significado a la propensión al embalsamamiento, y, cómo no, a elaborados ritos y profundas creencias escatológicas, en las formas culturales fúnebres y religiosas tan y tan egipcias. Qué sentido tiene si no momificar animales o humanos; más que en todo cuerpo hay anima. Esta doctrina panteística de la metempsicosis era egipcia; Publio Virgilio Marón (grandísimo poeta latino de propensión a un platonismo místico) en su IV Égloga<sup>432</sup>

---

<sup>430</sup> Maher, Michael. *Metempsychosis*. Vol. 10. Traducido por Javier L. Ochoa Medina. Robert Appleton Company. New York 1913.

<sup>431</sup> *Ibíd.*

<sup>432</sup> “*Vaticina el poeta, evocando los oráculos de la Sibila de Cumas, el nacimiento de un niño maravilloso, por quien ha de volver al mundo la edad de oro. Polión:*

*Cantemos, ¡oh musas sicilianas!, asuntos algo más levantados. No a todos agradan los arbustos y los humildes tamariscos; si cantamos las selvas, sean las selvas dignas de un consul. Ya llega la última edad anunciada en los versos de la Sibila de Cumas; ya empieza de nuevo una serie de grandes siglos. Ya vuelven la virgen Astrea y los tiempos en que reinó Saturno; ya una nueva raza desciende del alto cielo. Tú, ¡oh casta Lucina!, favorece al recién nacido infante, con el cual concluirá,*

parece influenciado por ella y su concepción general de un ciclo cósmico. Advierte, a este tenor, Maher: *“Había también una forma panteísta de metempsicosis egipcia según la cual el ser individual era considerado como una emanación de un solo principio universal al que estaban destinados a regresar después de completar su "ciclo de necesidad". Hay rastros de esta doctrina de un ciclo cósmico en la Cuarta Égloga de Virgilio. Se ha pensado que la costumbre de embalsamar a los muertos estaba conectada con esta forma de doctrina, siendo el fin preservar el cuerpo intacto para el retorno del alma. Es probable que la creencia en tal retorno ayudara a confirmar la práctica, pero difícilmente pudo haber sido el único motivo ya que encontramos que otros animales eran frecuentemente embalsamados también.”*<sup>433</sup>. A todo esto hay que

---

*lo primero, la edad de hierro y empezará la de oro en todo el mundo; ya reina tu Apolo. Bajo tu consulado, ¡oh Polión!, tendrá principio esta gloriosa edad y empezarán a correr los grandes meses; mandando tú, desaparecerán los vestigios, si aún quedan, de nuestra antigua maldad, y la tierra se verá libre de sus perpetuos terrores. Este niño recibirá la vida de los dioses, con los cuales verá mezclados a los héroes, y entre ellos le verán todos a él, y regirá el orbe, sosegado por las virtudes de su padre. Para ti, ¡oh niño!, producirá en primicias la tierra inculta hiedras trepadoras, nardos y colocasias, mezcladas con el risueño acanto. Por sí solas volverán las cabras al redil, llenas las ubres de leche, y no temerán los ganados a los corpulentos leones. De tu cuna brotarán hermosas flores; desaparecerán las serpientes y las falaces hierbas venenosas; por doquiera nacerá el amomo asirio, y cuando llegues a edad de leer las alabanzas de los héroes y los grandes hechos de tu padre, y de conocer lo que es la virtud, poco a poco amarillearán los campos con las blandas espigas, rojos racimos penderán de los incultos zarzales y las duras encinas destilarán rocío de miel. Todavía quedarán, sin embargo, algunos rastros de la antigua maldad, que moverán al hombre a provocar en naves las iras de Tetis, a ceñir las ciudades con murallas y a abrir surcos en la tierra. Otro Tifis habrá, y otra Argos, que llevará escogidos héroes; otras guerras habrá también, y por segunda vez caerá sobre Troya un terrible Aquiles. Mas luego, llegado que seas a la edad viril, el nauta mismo abandonará la mar y cesarán en su tráfico las naves; todo terreno producirá todas las cosas. La tierra no consentirá el arado, la vid no consentirá la podadera y el robusto labrador desuncirá del yugo los bueyes. No aprenderá la lana a teñirse con mentidos colores; por sí mismo el carnero en los prados mudará su vellón, ya en suave púrpura, ya en amarilla gualda; con solo pastar la hierba, se vestirán de escarlata los corderillos. ¡Corred, siglos venturosos!, dijeron a sus husos las Parcas, acordes con el incontrastable numen de los Hados. Ya es llegado el tiempo; crece para estos altos honores, ¡oh cara estirpe de los dioses, oh glorioso vástago de Júpiter! Mira cómo oscila el mundo sobre su inclinado eje, y cómo las tierras y los espacios del mar, y el alto cielo y todas las cosas se regocijan con la idea del siglo que va a llegar. ¡Ojalá me alcance el último término de la vida y me quede aliento bastante para decir tus altos hechos! No me vencerá en el canto ni el tracio Orfeo ni Lino, aun cuando asistan a éste su padre y a aquél su madre, Calíope a Orfeo, a Lino el hermoso Apolo. Si el mismo Pan compitiese conmigo, siendo juez la Arcadia, el mismo Pan se declararía vencido delante de la Arcadia. Empieza, ¡oh tierno niño!, a conocer a tu madre por su sonrisa; diez meses te llevó en su vientre con grave afán; empieza, ¡oh tierno niño! El hijo que no ha alcanzado la sonrisa de sus padres no es admitido a la mesa de los dioses ni en el lecho de las diosas.” Virgilio Marón, IV Égloga. Virgilii Maronis Opera omnia. Traducción de Eugenio de Ochoa. M. Rivadeneyra. Madrid, 1869.*

<sup>433</sup> *Ibid.*

añadir, como ya estudiamos en profundidad<sup>434</sup>, que la noción de “alma” egipcia era muy sofisticada, recordemos que para el pueblo nilota el alma tenía ocho elementos compositivos, más el cuerpo.

Otro de los testimonios de Heródoto sobre el pitagorismo lo hallamos en el segundo libro, 81, de la obra del de Halicarnaso<sup>435</sup>. Es en este texto donde hallamos la más antigua referencia conservada a la secta pitagórica (de hecho, debemos pensar que la primera escuela de filosofía es la pitagórica, y no la Milesia<sup>436</sup>, pues aquélla se fundamentó en una creencia y vidas compartidas, y no sólo en la investigación de la naturaleza y su principios), y, cosa asaz reseñable, la prima noticia sobre la realización de ciertas ceremonias por parte de aquélla. Como ya tratamos este asunto y este texto en nuestro estudio sobre la religión egipcia<sup>437</sup>, nos limitaremos aquí a hacer referencia a la cuestión. Dice Heródoto, hablando de la arcana costumbre egipcia de no ser enterrados con mortaja de lana, o de la prohibición de entrar con prenda alguna confeccionada con ese tejido en cualquier templo, a propósito de la forma de vestir común egipcia: *“Visten túnicas de lino largas hasta las piernas adornadas con franjas y a las que llaman “calasiris”. Encima de ellas llevan su manto de lana; se guardan muy bien, sin embargo, de presentarse en el templo o de enterrarse amortajados con ellos; cosas que*

---

<sup>434</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección II: II. Egipto. II.II.VI.I. La constitución anímica del ser humano. pp.845-852.

<sup>435</sup> “νδεδύκασι δὲ κιθῶνας λινέους περὶ τὰ σκέλεα θυσανωτούς, τοὺς καλέουσι καλασίρις· ἐπὶ τούτοις δὲ εἰρίνεα εἴματα λευκὰ ἐπαναβληθὸν φορέουσι. οὐ μέντοι ἔς γε τὰ ἱρά ἐσφέρεται εἰρίνεα οὐδὲ συγκαταθάπτεται σφι· οὐ γὰρ ὄσιον. ὁμολογεύουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι· οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὄσιον ἐστὶ ἐν εἰρινέοις εἴμασι θαφθῆναι. ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἱρὸς λόγος λεγόμενος.” Heródoto, II, 81. Bibliotheca Augustana. Texus secundum editionem A. d. Godley. London, 1290-1924, ex paginis Perseu cum multis correctionibus; capitula secundum editionem Caroli Hude, Oxford, 1927.

<sup>436</sup> Estamos del todo de acuerdo con las siguientes palabras de Gigon: *“Se hace patente ya su influencia en el hecho de que fuera el primero que reunió en torno a sí un círculo cerrado de discípulos que participaban de su vida y su doctrina. Es Pitágoras, y no los Milesios, el primer fundador de una escuela; es la fe común lo que lleva a una formación común, y no el saber y la investigación objetivos. Sólo posteriormente pudo surgir una investigación común de una comunidad de fe, como pasó en la Academia o en el Peripatos. Esta escuela pitagórica ha sido la primera en dibujar la imagen de su maestro, y ésta, a su vez, ha tomado parte del destino de la escuela.”* Gigon, O. (1968) *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides. XV. Pitágoras.* p. 136. Traducción de Manuel Carrión Gútiez. Gredos. Madrid, 1982.

<sup>437</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección II: II. Egipto. II.II.VI.III.III. Plutarco y la religión egipcia; Sobre Isis y Osiris. Una exégesis griega. pp. 874 y ss.

*serían a sus ojos una profanación. Relación tiene esta costumbre con las ceremonias órficas y pitagóricas, no siendo lícito tampoco a ninguno de los iniciados en sus orgías y misterios ir a la sepultura con mortaja de lana, a cuyos usos no falta su razón arcana y religiosa.*"<sup>438</sup>.

## **II.II. II. Testimonios del siglo IV al III a. C.**

### **II.II.II. I. Testimonios prearistotélicos. Platón, Isócrates y Heráclides Póntico.**

Muchos de estos testimonios ya han hallado desarrollo y presentación a largo de nuestro estudio, e, incluso, a ellos habremos de volver ulteriormente; es por ello que en algunos casos haremos mera mención de los mismos, remitiendo, en caso necesario, a los lugares donde se abordó tal o cual texto. Comencemos con Platón (aunque nacido en el siglo V, su periplo filosófico se da en el siglo IV a.); es más que significativo que el filósofo ático sólo menciona en su vasta obra una sola vez por su nombre a la secta fundada por el samio. Sin embargo, esta mención resulta del todo crucial. Platón menta a los pitagóricos en el libro VII de su *República*, 530d. En el texto del filósofo ateniense se discute sobre qué estudios deben realizar los guardianes de la ciudad-estado imaginada. Uno de ellos será la astronomía, pero se especifica que este saber no debe limitarse al estudio de las estrellas y sus ciclos y movimientos visibles, sino que debe estudiarse para obtener los principios matemáticos supremos y las leyes del movimiento que los rigen; principios y ley que los astros al ser corpóreos no pueden mostrar en su perfección. Así, la más genuina forma de conocimiento a la que debe aspirar el filósofo-guardián es la comprensión de las realidades eternas e inmutables, perceptibles por la razón y no por los sentidos. Así, de la astronomía, que se capta con los ojos, se pasa a hablar de la armonía, que se capta con los oídos; leemos en *República*, 530d: "*Da la impresión de que, así como los ojos han sido provistos para la astronomía, los oídos*

---

<sup>438</sup> Heródoto, II, 81, *Los nueve libros de la Historia*. Traducción de P. Bartolomé Pou. Edaf. Madrid, 1972.

han sido provistos para el movimiento armónico, y que se trata de ciencias hermanas entre sí, como dicen los pitagóricos y nosotros.”<sup>439</sup>. Por estas palabras de Platón, de momento, podemos señalar que éstas destacan el aspecto científico-filosófico del pitagorismo, y, además, que la ciencia de la armonía y la de la astronomía, tanto para pitagóricos como para platónicos, son ciencias hermanas.

Al igual que ocurre con el pitagorismo, una sola vez nombrado por Platón en todos sus diálogos, lo mismo ocurre con Pitágoras, pues, únicamente hallará eco el nombre del samio en el *corpus platonicum* en una sola ocasión, también en *República*, 600b. La relación del filósofo ateniense con el pitagorismo sin duda es uno de los grandes temas de la historia de la filosofía antigua; ya nos lo dijo Gadamer<sup>440</sup> a propósito de las palabras de Aristóteles sobre la relación de Platón con el pitagorismo en *Metafísica*, y, también, a su manera nos los dice Guthrie: “(...) es el pitagorismo, que va desde el período de la vida de Pitágoras hasta principios del siglo IV, el que nos sería especialmente deseable conocer puesto que es el pitagorismo que Platón conoció, así como captar su significado, lo que supondría, quizá, para la historia de la filosofía un beneficio mayor que cualquier afirmación de los pitagóricos por sí misma.”<sup>441</sup>. Palabras acertadas las del erudito escocés. Platón en *República*, 600b nombra a Pitágoras con admiración, en tanto el samio es considerado un educador moral<sup>442</sup> de hombres, capaz de haber fomentado cierta forma de vida, la denominada: “vida pitagórica”. Compara en

---

<sup>439</sup> Platón, *República*, 530d. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1992. La negrita es nuestra.

<sup>440</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección II: Hélade. III.I.I. La filosofía helena: fundación y fundamento. Aproximaciones a la filosofía presocrática. Nota 877. p. 398.

<sup>441</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. A) *Dificultades*. pp. 153- 154. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>442</sup> Esta admiración por Pitágoras y su vida de pureza, también la compartía Demócrito. Dice Gigon: “Hay que hacer notar también que la obra que se encuentra en cabeza de la tetralogía ética, en el índice de las obras de Demócrito, lleva el título de “Pitágoras”. no conocemos precisamente del libro más que contiene una alabanza de Pitágoras. Perteneciendo como pertenece a los escritos sobre ética, no hay duda de que reflejaría la vida de pureza interior fundada por Pitágoras. (...) lo que nos importa es que Demócrito haya concebido a todas luces el estilo de vida pitagórico como la más capital de la doctrina de Pitágoras.”. Gigon, O. (1968) *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. XV. *Pitágoras*. pp. 142-143. Traducción de Manuel Carrión Gútiez. Gredos. Madrid, 1982.

esto al samio con el presumiblemente, “maestro de todos los griegos” Homero, del cual no surgió, en cambio, algo así como una “vida homérica”. Por tanto, de esta breve mención de Pitágoras que hace Platón, podemos sonsacar alguna concepción relevante. Ésta bien pudiera ser que el filósofo ático respetaba y admiraba a esa comunidad pitagórica, y, en especial, su forma de enfrentarse al vivir, en tanto grupo humano formado y unido en lo religioso<sup>443</sup>, y, por ende, Platón debía admirar esta forma de religión, que era una vía de vida. De los testimonios de los siglos VI al V a. C. (Jenófanes, Heráclito, Ion y Heródoto), como hemos visto recientemente, sólo tenemos una mención a los pitagóricos como grupo, como secta, y es uno de los testimonios que nos da Heródoto<sup>444</sup>, el cual nos habla de órficos y pitagóricos compartiendo cierto tabú relacionado con la lana en sus respectivas ceremonias. Por otra parte, del conjunto de los testimonios, a excepción del de Heráclito, de los siglos VI y V a. C. se desprende que Pitágoras congregó a su comunidad teniendo como doctrina principal la inmortalidad del alma, como parece decir el fragmento de Jenófanes, pero, también, acorde con el testimonio de Ion, tras la muerte había, para aquellos cuya vida había sido buena, recompensas ultraterrenas. Por tanto, la vida pitagórica de la que nos habla Platón está vinculada con lo religioso, y esto es admirado, muy admirado, por el filósofo ático. ¿Pero, por qué? Cuál era la causa que sean los pitagóricos y su forma de vida alabados por Platón, y, no otras sectas, u otros misterios, propios a las gentes helenas<sup>445</sup>, caso de los órficos<sup>446</sup>, pues, de seguro hubo una vía de “vida órfica”.

---

<sup>443</sup> “Con Pitágoras aparece la nueva forma de vida de una comunidad cerrada, aglutinada por reglas comunes de vida y por las mismas ideas.” *Ibíd.* p. 133.

<sup>444</sup> “Nada hay más significativo como el que ya Heródoto conozca el adjetivo Πυθαγόρειος del nombre de Pitágoras.” *Ibíd.* p. 142.

<sup>445</sup> “El preguntarse por el destino del alma y la cuestión aneja de la esencia de la divinidad no eran en sí nada nuevo. La religión, en su forma oficial, como culto oficial del Estado, y en las varias comunidades religiosas que aparecían y desaparecían de continuo, había dicho de mil maneras su palabra sobre el asunto. Pero se trataba de algo limitado a los sacerdotes o a la confusa y temerosa fe de la pobre gente, que temblaba ante la muerte. Si Homero nos informa bien poco sobre ello es todavía menos lo que penetraron más tarde todas estas cosas en las capas espirituales y sociales de las que proceden tanto una Arquiloco o un Solón como un Tales o un Anaximandro.” *Ibíd.* p.134.

No es baladí que Platón compare negativamente a Homero con Pitágoras; lo más similar a “una forma de vivir” que generó Homero lo describe muy irónicamente Platón en su diálogo *Ion*, esto es, rapsodas homéridas, afectados recitadores de versos de Homero (expertos en el uso de la “piedra heraclea” de la poesía, sin saber ni entender muy bien el misterio y poder de la fuerza poética que barajan). Vamos a releer las palabras de Platón en *República*, 600b: “¿Se cuenta que Homero mismo, mientras vivía, ha dirigido la educación de algunos que lo han amado por su trato y que alguna vía homérica de vida, tal y como **Pitágoras fue amado excepcionalmente** por esto, al punto que sus seguidores aún hoy denominan “pitagórico” un modo de vida por el cual resultan distintos de los demás hombres? No, nada de eso se cuenta.”<sup>447</sup>. Pitágoras, según Platón, fue querido fervientemente, precisamente, por inculcar una forma de vida, vida en común en aras de la purificación, que se sobreentiende, basada en la esperanza allende la muerte, una esperanza y una recompensa que se comenzaban a forjar en vida. Además, esta forma de vida estaba centrada en el culto de Apolo, y, por tanto, vinculada con Delos y con Delfos. Y, además, esta “forma de vida” incitaba a las matemáticas, a

---

<sup>446</sup> Quizás la falta de una mirada filosófica y una actividad científica y una vocación política, más propia del pitagorismo, responda a esta propensión del filósofo ático hacia la doctrina del samio antes que a la de Orfeo. Señala, sobre la conjunción órfico-pitagórica, Gomperz: “*Orfismo y pitagorismo: quizá la encarnación femenina y masculina de una tendencia fundamental idéntica. Allá prevalece la fantasía exaltada, aquí la razonada actividad científica; allá el anhelo personal de salvación, aquí la preocupación por el Estado y la sociedad; allá el ansia de pureza y el temor de mancharse, aquí el deseo de fomentar la moral y el orden burgués; allá la falta de una vigorosa confianza en sí mismo y un ascetismo lleno de arrepentimiento, aquí la severa disciplina y la cultura ética alimentada por la música y el examen de sí mismo. A los miembros de la comunidad los reúne allá una cofradía religiosa, aquí los rodea el vínculo de una orden de caballería semipolítica. El orfismo ignora la investigación matemática y astronómica; el pitagorismo, la poesía cosmogónica y teogónica. Sin embargo, a pesar de las diferencias de grado y en medio de estas disparidades, existe una concordancia de índole tan fuerte que en muchos casos ambas sectas se confunden mutuamente y resulta más que difícil decir cuál de ellas fue la parte que daba y cuál la que recibía.*”. Gomperz, T, (1910) *Pensadores griegos*. Tomo I. *De los comienzos a la época de las luces*. V. *La creencia órfico-pitagórica en las almas*. p.167. Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

<sup>447</sup> Platón, *República*, 600b. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1992. La negrita es nuestra.

la música, a la astronomía y a la política. Esto, en sí mismo, es crucial para entender la admiración de Platón para con el maestro samio y su comunidad filosófico- religiosa<sup>448</sup>.

La doctrina de la metempsicosis pitagórica, podríamos decir que acabó, o modificó, una de las principales características de la religión helena: su marcado signo pesimista, por el cual el heleno veía y concebía desde una perspectiva desfavorable el fenómeno de su propio existir. Señala Eliade: *“Juzgada desde la perspectiva judeocristiana, la religión griega parece haberse formado bajo el signo del pesimismo: la existencia humana aparece, por definición, como algo efímero y sobrecargado de miserias. Homero compara a los hombres con las “hojas que el viento abate en la tierra” (Iliada, VI, 146 y sigs.) Mimnermo de Colofón, poeta del siglo VII, recoge esta comparación en su larga enumeración de males: pobreza, enfermedades, duelos, vejez, etc. “No hay un solo hombre al que Zeus no envíe sus males por millares”. Para su contemporáneo Simónides, los hombres son “criaturas de un día”, que viven como bestias “sin saber por qué camino llevará el dios a cada uno de nosotros hasta su destino”. Una madre pedía a Apolo que recompensará su piedad otorgando a sus dos hijos el mayor regalo que el dios fuera capaz de hacerles; el dios otorgó lo que se le pedía y los dos niños fallecieron al instante sin sufrimiento alguno (Heródoto, I, 31). Teognis, Píndaro, Sófocles proclamaron que la mayor suerte que podría caber a los humanos sería no haber nacido o, una vez nacidos, morir cuanto antes.”*<sup>449</sup>. Homero (ni la poesía helena en general) no daba esperanzas al hombre y a su vida, Pitágoras sí<sup>450</sup>; esto lo vio y valoró Platón.

---

<sup>448</sup> “Pude ser llamada comunidad religiosa, puesto que probablemente tenía un elemento central religioso en el culto de Apolo, y en cuanto a su fin último era la purificación de la vida presente con vistas a la vida futura que esperaban.” O. (1968) *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides. XV. Pitágoras.* p. 144. Traducción de Manuel Carrión Gútiez. Gredos. Madrid, 1982.

<sup>449</sup> Eliade, M. (1976) *Historia de las creencias religiosas.* Vol. I. 87. *El hombre y el destino. Significado del “Gozo de vivir”.* p. 336. Traducción de Jesús Valiente Malla. RBA. Barcelona, 2004.

<sup>450</sup> “(...) ésta es la empresa singular de Pitágoras: por él entran en la sociedad helénica, que hasta entonces había estado reducido a la gente humilde y que, consiguientemente, hasta que llegó Pitágoras, no era susceptible “de expresión literaria”. Hesíodo se había separado de Homero porque quería



Sin embargo, si la visión de la vida de la religión helena era pesimista, la que tenía sobre la muerte no era mucho más halagüeña. Continúa señalando Eliade: *“Pero tampoco la muerte resuelve nada, puesto que no significa la extinción total y definitiva. Para los contemporáneos de Homero, la muerte significaba una existencia ulterior disminuida y humillante en las tinieblas infraterrestres del Hades, poblado de sombras pálidas desposeídas de fuerza y memoria (...) Por otra parte, el bien que se hubiera hecho en la tierra quedaba si recompensas y el mal no sufría castigo. Los únicos que sufrían torturas por toda la eternidad eran Ixión, Tántalo, Sísifo, por haber ofendido a Zeus en persona. (...) Esta concepción pesimista se impuso fatalmente cuando el hombre griego tomó conciencia de la precariedad de la condición humana. Por un parte, el hombre no es strictu sensu “criatura” de una divinidad (idea compartida por cierto número de religiones arcaicas (...)) (...). Por otra parte, sabe que su vida está ya decidida por el destino, la “moira” o “aisa”, la “suerte” o “porción” que le ha sido asignada, es decir, el tiempo que se le concede hasta la muerte. En consecuencia, la muerte ya queda decidida en el momento de nacer, y la duración de la vida estaba simbolizada por el hilo que hilaba la divinidad.”*<sup>451</sup>. Sin duda, con Pitágoras, y su idea de la vida y la muerte y, lo que es más relevante, con su idea del alma<sup>452</sup>, todo esto

---

*enseñar la verdad y no sus apariencias. Pitágoras se enfrenta a Homero por considerarlo impío y creer que es indecoroso hablar de Dios y del más allá como él habló. Pitágoras es el primero que eleva el pensamiento religioso griego y sus vivencias a la esfera del espíritu y enriquece la filosofía griega con todo un nuevo conjunto de problemas y posibilidades. Podemos decir que, al hablar de la existencia personal del alma y de la divinidad, ha vuelto del revés la evolución jónica de la meditación sobre lo puramente objetivo. (...) Mantiene en sus actitud la disciplina homérica y por eso pudo tener una síntesis entre la meditación cósmica de los Jonios y de la educación pitagórica del alma. Esta síntesis es de capital importancia para el avance del pensamiento griego.”* Gigon, O. (1968) *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides. XV. Pitágoras.* pp. 134-135. Traducción de Manuel Carrión Gútiez. Gredos. Madrid, 1982.

<sup>451</sup> Eliade, M. (1976) *Historia de las creencias religiosas.* Vol. I. 87. *El hombre y el destino. Significado del “Gozo de vivir”.* p. 337. Traducción de Jesús Valiente Malla. RBA. Barcelona, 2004.

<sup>452</sup> “(...) Pitágoras aquí se presenta con algo inaudito. Para él, lo que permanece fuera del cuerpo no es un resto miserable, sino lo verdaderamente vivo. La vida que sigue a la presente no es un pálido reflejo, sino la verdadera y más intensa vida. La existencia terrena del hombre es sólo una de sus vidas posibles y una de las más pequeñas. El alma es lo más alto, prisionero en el cuerpo. Con Pitágoras se introduce en el pensamiento griego la autonomía del alma, su ser como negación del cuerpo y la corporeidad.”

cambió; Platón también lo vio. Es por ello que admiraba al fundador del Πυθαγόρειος τρόπος, por su innovación religiosa<sup>453</sup>; una innovación de proyección filosófica<sup>454</sup> que caló en un espíritu, tan filosófico como religioso, como el de Platón. Bien dice Gigon cuando afirma: “*Pitágoras ha sido acaso el poder espiritual más fuerte en el mundo griego y además uno de los fenómenos más paradójicos de la historia griega.*”<sup>455</sup>.

Así, en las dos menciones de Platón sobre el pitagorismo<sup>456</sup>, en la que se destaca el componente científico-pitagórico de la secta, y sobre Pitágoras, en la que se subraya con admiración el aspecto religioso-ético de la escuela, ambas, curiosamente, en *República*, quizás, podemos intuir, y esto es algo que ulteriormente desarrollaremos, que el pitagorismo fundacional tuvo una remarcada vocación ético-religiosa, y, que la científico-filosófica fue siendo desarrollada doctrinalmente, posiblemente, a partir de una serie de conocimientos base, y de grandes mentes (casos de Arquitas, Alcmeón, Filolao, o, según nuestras tesis, el mismo Platón, o Teeteto, entre otros), a lo largo del tiempo que abarca la tradición pitagórica, una tradición en nada unitaria<sup>457</sup>. Por otra

---

Gigon, O. (1968) *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides. XV. Pitágoras.* p. 146. Traducción de Manuel Carrión Gútiez. Gredos. Madrid, 1982.

<sup>453</sup> “*El fin del siglo VI y los primeros decenios del V señalan un renacimiento general del espíritu religiosos entre los griegos. En determinadas obras poéticas y artísticas se manifiesta este espíritu de forma aún más impresionante que en la religión de las divinidades objeto de culto y en las sectas recién surgidas que se citan habitualmente como prueba de él. Junto con la poesía y el arte suministra ahora la filosofía un suelo singularmente fértil para el brote de las grandes personalidades religiosas producidas por estos nuevos tiempos. Lo que se llama religión en sentido estricto no presenta nada comparable. La línea empieza con Pitágoras, que funda una especie de orden religiosa.*” Jaeger, W. (1947) *La teología de los primeros filósofos griegos. VII. Heráclito.* p. 110. Traducción de José Gaos. FCE. Méjico, 2011.

<sup>454</sup> “*(...) no existe razón para separar lo religioso de lo filosófico o científico en un sistema como el de Pitágoras. En contraste con la tradición milesia, emprendió investigaciones filosóficas con la consciente finalidad de usarlas como una base de la religión. Las matemáticas eran una ocupación religiosa y la Década un símbolo santo.*” Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega.* vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos. IV. Pitágoras y los pitagóricos. A) Dificultades.* p. 153. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>455</sup> Gigon, O. (1968) *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides. XV. Pitágoras.* p. 135. Traducción de Manuel Carrión Gútiez. Gredos. Madrid, 1982.

<sup>456</sup> Bien cierto es que existen solo dos referencias directas de Platón sobre el pitagorismo; la cuestión es: cómo debemos valorar diálogos como el *Timeo* o el *Fedón*, por poner un caso. ¿Son, o no, estos diálogos testimonio del pitagorismo?

<sup>457</sup> “*(...) parece, (...), que cada uno de los pitagóricos -al menos hasta donde nos consta por sus escritos- ha acuñado a su manera la doctrina común. La tradición de la doctrina pitagórica presenta, pues, una considerable falta de unidad en muchos detalles, sin que una rama o una variante de ella pueda considerarse más ligada a los orígenes que las demás.*” Gigon, O. (1968) *Los orígenes de la*

parte, cabe cuestionarse, como Kirk, Raven y Shofield hacen<sup>458</sup>, qué tipo de relación mantenían estos dos grandes aspectos abarcadores del pitagorismo; sea éste otro momento de nuestro estudio. Pero, anunciamos ahora que esta cuestión, por sí misma, nos parece idónea, mas, no exacta del todo, pues, a parte de su aspecto científico-filosófico y del ético-religioso, el pitagorismo era algo más: era un grupo político de propensión aristocrática (este aspecto parece muy marcado en el pitagorismo arcaico). Por tanto, hay que sumar este aspecto político, como nuevo elemento relacional, a los dos aspectos anteriores. ¿Tiene algún sentido velado que las dos, y únicas, menciones de Platón a Pitágoras y al Pitagorismo estén, precisamente, en *República*, uno de los dos diálogos donde el filósofo ático “fundará” una ciudad-estado ideal, su Calípolis, en la cual la proyección de lo pitagórico está tan presente? Dejemos, de momento, a Platón; ahora continuemos con otros testimonios de los siglos IV y III a. C.

Sobre el orador ático, coetáneo de Platón, Isócrates y sobre su obra *Busiris* ya tratamos en nuestro estudio sobre Egipto<sup>459</sup>; pero remarquemos que en ella<sup>460</sup> se nos dice que Pitágoras fomentó lo religioso, en lo que destacó entre los helenos, pues, muchos se hicieron sus seguidores, y, lo que es muy relevante para nosotros, que todo el saber de Pitágoras se lo debía el samio a Egipto. Dice Guthrie: “*Isócrates, naturalmente, no inventó esta leyenda y no puede dudarse de que Pitágoras es uno de los que Heródoto tenía en sus mientes en II, 123.*”<sup>461</sup>. También hemos de señalar que Isócrates hace alusión a que aún en sus días había seguidores de Pitágoras que eran

---

*filosofía griega. De Hesíodo a Parménides. XV. Pitágoras.* p. 146. Traducción de Manuel Carrión Gútiez. Gredos. Madrid, 1982.

<sup>458</sup> Cfr. Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M. (1957) *Los filósofos presocráticos. VIII. Pitágoras de Samos. Los testimonios.* p. 316. Traducción de Jesús García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>459</sup> Cfr. *Supra* Estudio I, sección II: II. Egipto. II.I.I.I. El problema de la heredad cultural egipcia en el mundo griego. pp. 694-761.

<sup>460</sup> Cfr. Isócrates, *Busiris*, XXVIII.

<sup>461</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega.* vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos.* IV. *Pitágoras y los pitagóricos.* Nota 27. p. 162. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

reconocidos por su silencio. Otro de los testimonios que vamos a estudiar es el Heraclides Póntico.

El Laercio nos dice<sup>462</sup> que Heráclides Póntico, filósofo y astrónomo, cuyo acmé fue en el 360 a. C., fue amigo de Espeusipo, sobrino de Platón y, nos dice, entre otras cosas, que fue alumno de los pitagóricos. Además, en el listado de las obras del Póntico que nos brinda el Laercio se menciona una dedicada a los pitagóricos: *Sobre los Pitagóricos*. Mas, lastimosamente, sólo conservamos algunos fragmentos de las obras de Heráclides. Sobre él y su testimonio sobre los pitagóricos, señala Guthrie: “*Heráclides Póntico fue un discípulo de Platón que frecuentó la Academia aproximadamente en la misma época que Aristóteles, y un filósofo notable y científico con méritos propios. En sus escritos (...) trató, con alguna extensión, a Pitágoras y su escuela, y existen indicios de que sobre él ejercieron una considerable influencia.*”<sup>463</sup>. Por mor a la brevedad, nos limitaremos a señalar los autores que citan las obras, hoy pérdidas, de Heráclides, así como a mencionar el tema de cada testimonio, o fragmento.

Así, Juan Lido, historiador bizantino del siglo V d. C., en su *De Mensibus*, IV, 42, dice que Heráclides daba explicación al tabú de las habas entre los pitagóricos mediante una extrañísima creencia: se decía que si se ponía un haba sobre una tumba recientemente ocupada y se la cubría, por cuarentas días, con estiércol, entonces el haba tomaba forma de hombre. No nos parece, excesivamente, importante lo que recoge “El lidio”. En cambio, mucho más reseñable nos resulta la noticia que nos da Clemente en su *Stromata*, II, 84, pues es la única noticia antigua, del siglo IV a. C., (aunque en este caso recopilada entre el siglo II o III de nuestra era) en la que se relaciona a Pitágoras directamente con el número. Según Clemente, Heraclides atribuía a Pitágoras la

---

<sup>462</sup> Cfr. Diógenes Laercio, V, 86-94.

<sup>463</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. p. 163. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

afirmación de que la verdadera felicidad consistía en el conocimiento de la perfección de los números del alma. Por su parte, Porfirio en *De Abstinentia*, I, 26, cita a Pitágoras, entre otros, como autoridad en relación de que la prohibición de comer carne por parte del pitagorismo no era absoluta del todo.

El Arpinate en su *Tusculanas*, V, 3, 8, se hace eco, posiblemente, de unos de los diálogos que el Póntico escribió en el que se narraba cómo Pitágoras le explicó al curioso, y admirado por la erudición del samio, León de Fliunte, gobernador de aquella ciudad helena, que el arte que ejercía él era el de la filosofía, el gobernante al no saber muy bien de qué se trataba tal “arte filosófica” es aleccionado por Pitágoras, el cual explica la famosa alegoría de los tipos de vida que existen. Resumida por Guthrie así: *“La vida, dijo, es como una reunión de personas en los juegos olímpicos, a los cuales la gente acude por tres motivos: para competir por la gloria de una corona, para comprar y vender, o simplemente como espectadores. Así a la vida (...) unos llegan para servir a la fama, y otros al dinero, pero la mejor elección es la de aquellos pocos que consumen su tiempo en la contemplación de la naturaleza, como amantes de la sabiduría, es decir, como filósofos.”*<sup>464</sup>. A tenor de este testimonio de Cicerón, el cual sin duda se ha convertido en uno de los grandes tópicos sobre Pitágoras y sobre la filosofía, las opiniones son varias. Unos piensan que Heráclides en sus diálogos, como los de Platón, más filosóficos que históricos, estaba recreando una ficción dramática con el trasfondo de ideas académicas aplicadas a Pitágoras. Pero, también los hay que piensan que Heráclides estaba usando material propio al pitagorismo del siglo V a. C. Sea como fuere, este tipo de testimonio, sin duda, es controversial. Sin embargo, el espíritu de lo que narra Cicerón no deja de ser, pensamos, plenamente, no sólo platónico, que lo es, sino, también, pitagórico. El último testimonio que tenemos de

---

<sup>464</sup> *Ibid.*

Heráclides Póntico en relación con Pitágoras nos llega por parte del Laercio, testimonio también tópico sobre la figura del samio. En el octavo libro del Laercio, Heráclides relata cómo Pitágoras podía recordar sus vidas pasadas; así, en una ocasión fue Etálida, el cual ante su padre el olímpico Hermes, el cual ofrecía a su vástago la posibilidad de demandar cualquier don divino, excepto la inmortalidad, el joven eligió mantener tanto en vida como en la muerte recuerdo de todo lo acaecido. Después de ser Etálida, fue Euforbo, el troyano que hirió a Patroclo y fue muerto por Menelao. Después de éste, su alma encarnó en Hermotino, y, luego, en un pescador délico llamado Pirro, y, por último, fue Pitágoras. No cabe duda de que este testimonio guarda cierto parentesco de sentido con el Fr. 129 de Empédocles. Vamos a analizar, a continuación, el tan estimado testimonio de Aristóteles para académicos como Philip<sup>465</sup>.

### **II.II.II. I. Testimonios aristotélicos. Aristóteles, Dicearco y Aristóxeno.**

Una cosa es innegable: Aristóteles, en las obras que conservamos de él, tiene múltiples y variadas alusiones, críticas y, presuntas, aclaraciones sobre la filosofía pitagórica que, sin duda, hacen que su visión del asunto sea de una gran relevancia, siempre y cuando, como ya señalamos anteriormente<sup>466</sup>, tengamos en cuenta la ausencia total de objetividad en la crítica del pensamiento de otros filósofos por parte del tutor de Alejandro. Dice Guthrie: *“Aristóteles es el autor más antiguo que ofrece una detallada información sobre los pitagóricos y, si intentamos recuperar sus doctrinas hasta la época de Platón, será necesario prestar la mayor atención a lo que dice.”*<sup>467</sup>.

Es significativa la forma, o más exactamente expresado: las formas, que tiene el Estagirita de referirse nominalmente a los pitagóricos; gusta, una vez, de

---

<sup>465</sup> Cfr. *supra* nota 51.

<sup>466</sup> Cfr. *supra* notas 58 y 63.

<sup>467</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. A) *Dificultades*. p. 155. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

mentarlos como “los italianos”, otras como “los llamados pitagóricos”, etc. A tenor de este detalle no exento de intención y sentido, señala Guthrie: “*Le gusta referirse a la escuela como “los que eran llamados pitagóricos”, queriendo indicar, indudablemente, que carecería de sentido estricto suponer que todas sus doctrinas se remontan al mismo Pitágoras, pero también los llama “los italianos” y a su filosofía “la italiana”. En el De Caelo (293a, 20) les aplica el título completo: “Los filósofos de Italia que son llamados pitagóricos”. También habla de “algunos pitagóricos”, como manteniendo una cierta creencia en algunas divisiones en el seno de la escuela (de las cuales se habla en la tradición posterior), y quizá una sensación de vaguedad e incertidumbre que existía ya en su propia mente.*”<sup>468</sup>. Aun así, y aceptando por entero el cometario del erudito escocés, no hay que descuidar que en Italia hubo otros filósofos, la denominada “escuela eleata”, que de tan peculiar manera vemos representada directamente en algunos de los diálogos de Platón, en concreto, *Parménides*, con el mismísimo “Padre Parménides”, máximo exponente de esta tradición filosófica, y su discípulo Zenón (“el Palamedes de Elea”), así como en el *Sofista* y en el *Político*, en la máscara dramático-filosófica, tan singularmente platónica, del “Extranjero de Elea”; Platón da protagonismo y relevancia al eleatismo en sus diálogos, es bueno tener esto en consideración. De hecho, en *Metafísica* en el libro A, capítulo 5, se analizan estas dos tradiciones filosóficas itálicas<sup>469</sup>. Puntualizado esto, pasemos a ver qué nos dice el Estagirita sobre los pitagóricos en su señalada *Metafísica*.

En el susodicho capítulo hallamos sustanciosa información sobre los pitagóricos, cosa que de ninguno de los textos que hemos estudiado hasta este momento se puede

---

<sup>468</sup> *Ibid.*

<sup>469</sup> ¿Entonces, podríamos pensar que en el capítulo sexto, dedicado a la crítica a la filosofía platónica, que se abre con las palabras: “*Tras las mencionadas escuelas filosóficas llegó la obra de Platón, que en muchos puntos sigue a estos pensadores, (...)*,” las cuales se suelen interpretar como referidas a los pitagóricos, en verdad, se refieran no sólo a éstos, sino, también, a los eleáticos? Quede esto en suspenso. Aristóteles, *Metafísica*, A, VI, 988a, 30. Introducción, traducción y notas de María Luisa Alía Alberca. Alianza. Madrid, 2010.

decir. El Estagirita, por supuesto, siempre bajo los intereses argumentativos de *Metafísica*, expone ciertas nociones y concepciones de la filosofía pitagórica que nos permiten esbozar un perfil coherente de aquélla. Así, que dejando de lado, en la medida de lo posible, los objetivos programáticos y filosóficos de Aristóteles, vamos a centrarnos en perfilar el trazo del pensamiento pitagórico. Llevaremos a cabo esta tarea sintetizando al máximo lo que nos dice el Estagirita sobre algunas características del pensamiento pitagórico.

**Características generales del pensamiento pitagórico según Aristóteles en el Libro A, 5, 986, de *Metafísica*:**

1. Los pitagóricos se dedicaron los primeros (en la Hélade) al cultivo de las matemáticas. Gracias a éstos el saber matemático progresó (se entiende, desde el tiempo de Pitágoras, tiempo de la introducción de la matemática oriental en Grecia, al tiempo de Aristóteles). Lo esencial en la educación pitagórica es la matemática. (*Meta. A, 5, 985b 20-230*).
2. Con ellos la filosofía (hasta entonces de propensión física) se matematizó. Así, la filosofía pitagórica considera a los principios matemáticos como los principios de todo<sup>470</sup>. No veían en los elementos naturales el principio esencial del todo (antagonismo doctrinal con los milesios). Es el Número matemático y sus relaciones y propiedades lo que constituyen la naturaleza. Es el Número el que rige la proporción y la propiedad de lo armónico, como denota la música. La armonía musical, que es numérica, es lo que rige el firmamento y los cuerpos que en él transitan (astronomía, música y matemática son muestras

---

<sup>470</sup> “De la famosa doctrina de que “las cosas son números” no existe indicio alguno con posterioridad a Aristóteles.” Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. A) *Dificultades*. p. 155. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.



inequívocas del rol del Número en la realidad cósmica, en la filosofía pitagórica). (*Meta. A, 5, 986a, 5*).

3. El número 10 es la perfección absoluta para los pitagóricos, pues en él está toda la naturaleza de los números. (*Meta. A, 5, 986a, 5-10*).
4. La filosofía pitagórica es sistematizadora acorde con su filosofía matematizante (*Meta. A, 5, 986a, 5-10*).
5. Los pitagóricos, acorde con su filosofía matematizante y sistematizadora, integraban las “armónicas” propiedades matemáticas propias a los números con todo en los cielos. Pero, Aristóteles nos va a dar un dato crucial para entender cierto elemento negativo del pitagorismo y de su forma de filosofar; señala el Estagirita: *“Todas las similitudes de los números y las armonías con los fenómenos, partes y disposición del firmamento las reunían y las integraban en su sistema, y si en algún punto algo no encajaba, procuran por todos los medios que la teoría les cuadrara completamente. Por ejemplo, como suponen que el número diez es la perfección y que en sí comprende toda la naturaleza de los números, dicen que los cuerpos celestes son diez, pero, dado que sólo nueve son visibles, se inventan un décimo, la Antitierra.”*<sup>471</sup>. El Estagirita, con el ejemplo de la manipulación del número de los cuerpos celestes<sup>472</sup>, que forman lo que nosotros denominamos “sistema solar”, por parte de los pitagóricos nos habla de una tradición filosófica capaz de manipular lo real en pro de no alterar su propia doctrina. Algo de eso había en la forma en que los pitagóricos

---

<sup>471</sup> *Ibid.* A, V, 986a, 5-10.

<sup>472</sup> También señalado en *De Caelo*, II, 13, 293a, 23-b20. Allí leemos sobre la posición de la tierra: *“Pues bien, sobre su posición no todos tienen el mismo parecer, sino que la mayoría de los que afirman que el cielo es limitado dicen que (la tierra) se halla en el centro, pero los llamados pitagóricos, de Italia, se manifiestan en contra; en efecto, afirman que en el centro hay fuego y que la tierra, que es uno de los astros, al desplazarse en círculo alrededor del centro, produce la noche y el día. Además postulan otra tierra opuesta a ésta, que designan con el nombre de Antitierra, no buscando argumentos y causas conformes a las apariencias, sino forzando las apariencias e intentando compaginarlas con ciertos argumentos y opiniones suyos.”* Aristóteles, *Sobre el cielo*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel. Gredos. Madrid, 1996.

trataban el problema de la inconmensurabilidad (problema que fue problema hasta el momento en que este secreto, que es lo que fue durante bastante tiempo, fue violado). Muy pobremente expresado: los pitagóricos eran proclives a “salvar las apariencias”. Por tanto, dato relevante a considerar en el estudio del pitagorismo, a saber: esta tradición filosófica para salvaguardar los fundamentos principales de su doctrina, en caso de necesidad, propendía a lo falsario (siempre según nuestro las palabras del Estagirita). Ahora bien, cabe cuestionarse si este hecho hay que atribuirlo, como característica, a todo el pitagorismo en su proyección temporal, o bien, hay que ceñirse, quizá, a un momento cronológico concreto dentro de la historia de la escuela-secta para poder pensar así. Quede esto estanco en forma de pregunta, por el momento.

6. El Número es principio de la materia, los estados y las propiedades. Los elementos del Número son lo par y lo impar, lo par es infinito y lo impar finito. El Número procede del Uno, y el Uno es, a la vez, tanto par como impar. (*Meta.* A, 5, 986a, 15-20).
7. La doctrina de los contrarios es una enseñanza que corresponde al pitagorismo arcaico (siglo VI a.C.), pues se hace alusión a Alcmeón de Crotona. Por lo que dice el Estagirita: “*Otros, filósofos de la misma escuela dicen que hay diez principios y los disponen en dos series paralelas: (...)*”<sup>473</sup>, podemos deducir que ya dentro del pensamiento del más antiguo pitagorismo había distintas voces dentro de la secta que postulaban cosas, sino distintas entre ellas, al menos, relacionadas y aumentadas. Así, de unos postulados sobre el Uno y sobre los elementos del Número, lo par y lo impar, se llega a conceptos como finito e infinito, y, otros pitagóricos aumentan esta concepción, precisamente,

---

<sup>473</sup> Aristóteles, *Metafísica*, A, V, 986a, 20. Introducción, traducción y notas de María Luisa Alía Alberca. Alianza. Madrid, 2010.

en una lista de diez principios (recordemos el sentido de perfección que tiene la Década<sup>474</sup> para los pitagóricos). Ésta es la lista (συστοιχία) de los diez principios pitagóricos<sup>475</sup> que da el Estagirita<sup>476</sup>, lista que ya vimos en otro momento<sup>477</sup>:

1. Infinito	Finito
2. Par	Impar
3. Pluralidad	Unidad
4. Izquierda	Derecha
5. Femenino	Masculino
6. Móvil	Estático
7. Curvo	Recto
8. Oscuridad	Luz
9. Malo	Bueno

---

<sup>474</sup> El mismo Aristóteles fue influenciado por esta lista de contrarios, así como por el sentido axiológico que se le daba a la Década pitagórica, como denota la “tabla” de las categorías aristotélicas; señala: “Así, las varias figuras de las categorías y las acepciones del ser se refieren todas ellas a la categoría primera que expresa el ser en sentido propio y auténtico. He aquí la “tabla” de las categorías:

1. Sustancia o esencia.
2. Cualidad.
3. Cantidad
4. Relación.
5. Acción o hacer.
6. Pasión o padecer.
7. Donde o lugar.
8. Cuándo o tiempo.
9. Tener.
10. Yacer.

Las dos últimas categorías aparecen en obras lógicas, mientras que en la Física y la Metafísica la tabla contiene solamente ocho. Como se cree desde hace tiempo, Aristóteles, al enumerar esas diez categorías, se dejó influir por el sentido paradigmático de la década de Pitágoras y el valor axiológico que se le daba.” Reale, G. (1997) *Guía de lectura de la “Metafísica” de Aristóteles*. 3. *Análisis de la obra*. Conceptos claves. 4. 3. *La cuestión del hilo conductor para deducir las categorías aristotélicas*. pp. 149-150. Traducción de J. M. López de Castro. Herder. Barcelona, 2003. Cfr. *Categorías*, 4, 1B, 26 ss.; *Tópicos*, I, 9, 103b, 22 ss. *Metafísica*, V, 7, 1017<sup>a</sup>, 24-27; *Física*, V, 1, 225b, 5-7. *Analíticos segundos*, I, 22, 83a, 21-23.

<sup>475</sup> La columna de la derecha son los principios positivos donativos y los de la izquierda los principios negativos privativos.

<sup>476</sup> “Aristóteles, no sin algún embarazo, opina que esos principios desempeñaban la función de causa material, por cuanto los pitagóricos los concebían como constitutivos inmanentes de las cosas de que son principios.” Reale, G. (1997) *Guía de lectura de la “Metafísica” de Aristóteles*. 2. *Estructura de la obra*. Contenido. 1. *Análisis del capítulo I(A)*. p. 25. Traducción de J. M. López de Castro. Herder. Barcelona, 2003.

<sup>477</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I. Hélade. III.V. La cosmología del “padre” Parménides. Nota 1326. p. 542 y ss.

(*Meta.* A, 5, 986a, 20-30).

El Uno (que es par e impar), en sí mismo, y, lo infinito, en sí mismo, son la substancia (en terminología aristotélica) de las cosas de las que se predicán, y, por ello, el Número es substancia de todo. Los pitagóricos fueron los primeros en hacer definiciones, pero, según Aristóteles, éstas fueron muy incipientes<sup>478</sup>. (*Meta.* A, 5, 986b, 20-30).

Hasta aquí la información, resumida, que nos da el Estagirita en el Libro A de su *Metafísica* sobre los pitagóricos. No obstante, hay más referencias a los pitagóricos en la obra de los apuntes “acroáticos” del Estagirita<sup>479</sup>. Una de ellas, en las que se les cita conjuntamente con los platónicos, la encontramos en la aporía que presenta el Estagirita en el Libro B, en concreto, en la aporía undécima (*Meta.*, B, 4, 1001a 4-b 25), dice ésta: “¿Son el Uno y el Ser realidades en sí y sustancias de las cosas o no tienen realidad por sí mismas y se predicán de otra cosa?” Obviamente, para los discípulos del samio y para los del ático el Uno y el Ser son realidades en sí y sustancias de las

---

<sup>478</sup> “Al final del capítulo, no obstante, admite que los pitagóricos comenzaron ya a dar algunas definiciones (aunque rudimentarias) y a “hablar de la esencia, es decir de las causa formal.”” Reale, G. (1997) *Guía de lectura de la “Metafísica” de Aristóteles. 2. Estructura de la obra. Contenido. 1. Análisis del capítulo I(A)*. p. 25. Traducción de J. M. López de Castro. Herder. Barcelona, 2003.

<sup>479</sup> Así llama el rey macedonio que conquistó el mundo, en una hipotética carta de Alejandro Magno a su tutor, a la obra de Aristóteles que nosotros llamamos: “*Metafísica*”. Y aunque no sea para nada tema de nuestra tesis, nos place, al menos, citar el asunto. La carta la recoge Áulo Gelio, y antes de hablar de ella nos explica lo siguiente: “Se dice que eran dos los tipos de comentarios e instrucciones que el filósofo Aristóteles, maestro del Rey Alejandro, enseñaba a sus discípulos. Unos llamados “exotéricos” y otros a los que llamaba “acroáticos”. (...) se llamaban acroáticos aquellos en que se trataba lo más profundo y recóndito de la filosofía y las cuestiones concernientes a la contemplación de la naturaleza o las discusiones dialécticas. A esta disciplina (...) acroática dedicaba la mañana en el Liceo y no admitía a cualquiera indiscriminadamente, sino sólo a aquellos cuyo talento, erudición elemental y afán y esfuerzo por el estudio había comprobado previamente. (...). Y sus libros, cometarios de todas aquellas materias, estaban igualmente divididos en dos grupos, de manera que unos llamados exotéricos y otros acroáticos. Estos libros conocidos como acroáticos y publicados por Aristóteles fueron conocidos por Alejandro y los llevaba consigo cuando estaba al frente del ejército en Asia (...) tuvo tiempo incluso para enviar una carta a Aristóteles diciéndole que no hacía bien en divulgar las enseñanzas acroáticas en las que él mismo había sido instruido. “Pues, ¿en qué otro tema podremos aventajar a los demás, si aquel en el que hemos sido instruidos por ti está al alcance de todos? Y es que yo preferiría sobrepasar en el saber antes que en la inlicia y en las riquezas.” Aristóteles le contestó en los términos siguientes: “Los libros acroáticos cuya publicación lamentas y que está aún sin editar, has de saber que están editados y no lo están, porque sólo estarán al alcance de quienes han oído mis lecciones.”” Áulo Gelio, *Noches áticas*, XX, 5, 1-9. Edición de Santiago López Moreda. Akal. Madrid, 2009.

cosas. Dice Aristóteles: *“Platón y los pitagóricos creen que el Ser y el Uno no tienen más naturaleza que esta misma, de manera que su substancia es simplemente unidad y existencia.”*<sup>480</sup>. Otra alusión a los pitagóricos, de nuevo, junto a platónicos, se encuentra en el Libro Z, 11 en el cual el Estagirita pregunta qué parte pertenecen a la forma y cuáles al compuesto. Atendemos a la pregunta que formula el Estagirita para ejemplificar el problema planteado, ésta es: *“(…) por ejemplo, siempre hemos visto que la forma del hombre se da en la carne, los huesos y demás partes así, pero, ¿significa esto que son partes de la forma y del enunciado? ¿O no lo son, sino que son materia, pero como el hombre no se genera en ninguna otra cosa, somos incapaces de separarlos? Por otra parte, dado que la separación parece posible, pero no está claro en qué casos lo es, algunos filósofos dudan incluso a propósito del círculo y del triángulo, cuestionando la conveniencia de la definirlos por las líneas y por lo continuo, pues consideran que todas estas cosas son el círculo y al triángulo como la carne y los huesos al hombre y el bronce y la piedra a la estatua. Reducen todo a Números, y dicen que el enunciado de la línea es el del Dos.”*<sup>481</sup>. Ahora bien, qué dice Aristóteles de los platónicos en este asunto: *“Y los que defiende las Ideas, algunos dicen que la Díada es la Línea en sí, y otros, que es la Forma la Línea, pues, según ellos, en algunos casos la Forma y aquello a lo cual pertenece la Forma son lo mismo. Resulta así que hay una sola Forma para varias cosas cuya Forma es evidentemente diferente (conclusión a la que también llegaban los pitagóricos), y que era posible establecer una Forma única de todas las Formas y decir que las demás no son Formas. De esta manera todas las cosas se reducen a la unidad.”*<sup>482</sup>. Estas reflexiones sobre el Número y la Idea, esto es, sobre pitagóricos y platónicos, muestran como éstos,

---

<sup>480</sup> Aristóteles, *Metafísica*, B, IV, 1001a, 10. Introducción, traducción y notas de María Luisa Alía Alberca. Alianza. Madrid, 2010.

<sup>481</sup> *Ibid.* *Meta. Z*, 11, 1035a, 30- 1036b 15.

<sup>482</sup> *Ibid.* *Meta. Z*, 11, 1036b 15-20.

siempre acorde con los planteamientos filosóficos del Estagirita, no solucionan el problema que formula Aristóteles, en tanto éstas, en su fondo, prescinden de la materia de manera excesiva. En el Libro I, capítulo 2, Aristóteles, de nuevo, aborda la cuestión del Uno, tal y como se hizo en las aporías del libro Z, refutando la tesis de platónicos y pitagóricos (bien hace Reale al unificar ambas teorías para pasar a denominarlas “tesis platónico-pitagórica”<sup>483</sup>) por la cual el Uno es la substancia de todas las cosas.

Otros de los temas que trata Aristóteles en relación con los pitagóricos (y, de nuevo, en conjunción con los platónicos) es la cuestión del movimiento. En efecto, en el Libro K, capítulo 9 (que, a la postre, es un resumen del Libro III de la Física aristotélica). Señala Reale: *“Los pitagóricos y los platónicos definían el movimiento como alteridad, desigualdad, “no ser”; (...). Dado que éste (el movimiento) tiene un carácter incompleto e indeterminado, dichos filósofos lo han descrito con nociones tomadas de la serie negativa de su lista de contrarios, que son principios indeterminados y de privación.”*<sup>479</sup>. Por tanto, podemos subrayar una nueva señal de la filosofía pitagórica, aspecto que compartirá (uno más) con el platonismo, relacionado con su concepción del movimiento, siempre según Aristóteles, a saber: el movimiento para los pitagóricos (y platónicos) se caracteriza por ser indeterminado e incompleto. Por otra parte, los principios negativos de la lista pitagórica de contrarios que nos daba Aristóteles en el Libro A, debe ser comprendida dualmente, esto es, la lista negativa, de la que salen las nociones por las que se caracterizará el movimiento, son principios negativos privativos, y, la lista de principios positivos, por oposición, es una retahíla de principios positivos donativos; esto ya lo señalamos<sup>484</sup>.

---

<sup>483</sup> Cfr. Reale, G. (1997) *Guía de lectura de la “Metafísica” de Aristóteles. 2. Estructura de la obra. Contenido. 1. Análisis del capítulo X (I)*. p. 106. Traducción de J. M. López de Castro. Herder. Barcelona, 2003.

<sup>484</sup> Cfr. *supra* nota 475.

Asimismo, en el capítulo octavo del Libro L (“(...) *el libro que resuelve el “problema de los problemas” de la metafísica aristotélica.*”<sup>485</sup>) se nos habla de una tesis pitagórica sobre Dios; compartida con un platónico, platónico que es nombrado directamente por el Estagirita, el sobrino de Platón: Espeusipo. La tesis es curiosa; ni el bien ni la belleza son partes del principio divino. Señala Reale resumiendo las palabras de Aristóteles: “*Se equivocan pitagóricos y Espeusipo al negar que la belleza y el bien están en el principio, porque tales cualidades parecen estar sólo en las cosas que derivan de los principios y no en los principios mismos.*”<sup>486</sup>. Es más, parece que esta posición, por extensión, pasa por considerar que las matemáticas no apuntan ni al Bien ni a lo Bello. De hecho, en el Libro M el Estagirita como argumento de que la belleza está en lo matemático señala lo siguiente: “*Por otra lado, puesto que lo Bueno y lo Bello son cosas distintas (pues aquél se da siempre en la acción, y lo Bello se da también en las cosas inmóviles), los que afirman que las ciencias matemáticas no dicen nada sobre lo Bello y lo Bueno se equivocan: sus razonamientos y sus demostraciones se centran principalmente en ellos. Pues aunque no los nombren explícitamente muestran sus efectos y sus razones, luego sí hablan de ellos. Las formas más excelsas de lo Bello son el orden, la proporción y lo delimitado, que las ciencias matemáticas manifiestan en grado sumo.*”<sup>487</sup>. En este libro de la *Metafísica*<sup>488</sup>, además, se crítica a los pitagóricos (junto a los Platónicos) por considerar a los números como substancias ideales (una extensión de esta crítica aristotélica la hallaremos en el Libro N, II). Esta cuestión nos permite plantearnos si pensaban los pitagóricos, dentro de sus coordenadas filosóficas doctrinales, en un término tal como “Ideal”. Además de esto, cabe

---

<sup>485</sup> Reale, G. (1997) *Guía de lectura de la “Metafísica” de Aristóteles. 2. Estructura de la obra. Contenido. 1. Análisis del capítulo XII (L).* p. 98. Traducción de J. M. López de Castro. Herder. Barcelona, 2003.

<sup>486</sup> *Ibid.* p. 106.

<sup>487</sup> Aristóteles, *Metafísica*, M, IV, 1078a 30- 1078b, 5. Introducción, traducción y notas de María Luisa Alía Alberca. Alianza. Madrid, 2010.

<sup>488</sup> Cfr. *Ibid.*, M, V y VI.

preguntarse: ¿a qué pitagóricos se refiere Aristóteles en estos asuntos, a los del pitagorismo arcaico, a los pitagóricos del siglo V, o, a los pitagóricos del siglo IV a. C., o, quizá, a todos en general?

Dejando al Estagirita, debemos observar, por ejemplo, que no hallamos, en sus testimonios/críticas sobre los pitagóricos, información alguna sobre, por ejemplo, ética, religión, o física propia al pitagorismo arcaico, o, ni siquiera, sobre el mismísimo Pitágoras. A este tenor señala Guthrie: “(...) argumento importante ex silentio el hecho de que ni siquiera Aristóteles ni su discípulo Aristóxeno supieran absolutamente nada de las doctrinas física o ética del mismo Pitágoras. (...). En lo que se refiere a Aristóteles, la única conclusión segura que puede extraerse de su silencio es que sintió una vacilación absoluta en escribir sobre Pitágoras, prefiriendo hablar, generalmente, de los pitagóricos, porque se había convertido ya a Pitágoras en una leyenda y su mente crítica no podía sentirse satisfecha con que ninguna doctrina específica se pudiera atribuir con seguridad al Maestro mismo. (...). La respuesta más sencilla es que, exclusivamente, sus matemáticas y su filosofía eran de interés relevante para la materia de que trataba Aristóteles en sus tratados conservados.”<sup>489</sup>.

En cambio, dos discípulos del Estagirita en algunas de sus obras sí trataron con cierta entrega la tradición pitagórica, éstos son: Aristóxeno y Dicearco, pero, para nuestra frustración, de sus obras no conservamos nada, a excepción de algún fragmento. De Aristóxeno, el Laercio nos dice que aquél conoció a “los últimos pitagóricos” (en palabras de Diógenes) los discípulos de Filolao y Éurito; señala el Laercio: “*Los últimos pitagóricos, en efecto, que conoció Aristóxeno, fueron Jenófilo, de la Calcídica, en Tracia, Fantón de Fliunte y Equécrates, Diocles y Polimasto, también de Fliunte.*

---

<sup>489</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. 3. *Fuentes post-aristotélicas*. p. 167. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.



*Fueron oyentes de Filolao y de Éurito de Tarento.*”<sup>490</sup>. De Aristóxeno, no sin motivo, se suele remarcar que era un músico, además de un teórico musical, aparte de filósofo, pero, se suele descuidar de considerar con cierto valor que era natural de Tarento, la Magna Grecia, una de las ciudades de tradición pitagórica más relevantes. Este tarentino vivió entre el 354 al 350 a. C.; fue alumno de Aristóteles, e incluso se postulaba como sucesor en la dirección del Liceo, responsabilidad que al final recayó en Teofrasto (cosa que no sentó del todo bien al músico). Afirmó Aristóxeno en contra de la teoría musical pitagórica, basada, recordemos, en las proporciones matemáticas armónicas aplicadas a la afinación, la relevancia de la experiencia auditiva. Una de sus obras más señaladas fue los *Elementos harmónicos* (de la cual conservamos dos libros), como también lo fue los *Elementos rítmicos*. Dicearco el geógrafo, (355-285 a.C.), también provenía de la Magna Grecia, en concreto, de Mesina. Todo lo que nos ha llegado de ellos en relación a sus escritos dedicados al pitagorismo nos llega, principalmente, de Porfirio y de Jámblico, ambos neoplatónicos, y de alguna fuente cristiana. Sobre estos discípulos de Aristóteles como testimonio del pitagorismo, nos dice lo siguiente Guthrie: “(...) escribieron mucho sobre los pitagóricos. Aristóxeno (...) escribió libros completos sobre Pitágoras y sus conocimientos, sobre la vida pitagórica y otras cuestiones pitagóricas, (...). Dicearco fue un investigador científico de vastos conocimientos e independencia intelectual. Estamos ante dos fuentes de información, (...) que deberían merecer un mayor grado de confianza. Pero hay que tener en cuenta, en primer lugar, que sus obras no se nos han conservado y lo que dijeron sólo nos es conocido por medio de citas, que aparecen en las vidas neoplatónicas de Pitágoras escrita por Porfirio y Jámblico (...).”<sup>491</sup>. Ante esta tesitura,

---

<sup>490</sup> Diógenes Laercio, VIII, 46. p. 435. Traducción de Carlos García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

<sup>491</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. 3. *Fuentes post-aristotélicas*. p. 168. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

sea tiempo de analizar, pues, a los “grandes biógrafos” de Pitágoras: Jámblico, Porfirio y Diógenes Laercio.

### **II.II.III. Testimonios del siglo III d.C. Los tardíos “grandes biógrafos” de Pitágoras. Diógenes Laercio, Jámblico de Calcis y Porfirio de Tiro.**

#### **II.II.III.I. Alguna cuestión previa.**

Recordemos una palabras de Gomperz, sobre la tradición doxográfica sobre Pitágoras, que ya citamos: “(...) *una tradición que fluye tanto más abundante cuánto más se aleja de su fuente; (...)*”<sup>492</sup>. Así es; así se constata en las biografías, dedicadas al fundador del pitagorismo, del Laercio, Jámblico y Porfirio. En ellas abunda lo legendario, lo hagiográfico, pero, también, enseñanzas atribuidas al maestro samio, forma de organización de la secta-escuela, hechos, milagros y entuertos de los pitagóricos, listados de pitagóricos y sus respectivas procedencias, etc. En definitiva, testimonios únicos y valioso en sus citas, pero, altamente subjetivos y sospechosos<sup>493</sup>, también, en sus citas, que son tejidos sobre distintas fuentes antiguas, para nosotros perdidas, caso de los discípulos de Aristóteles, Aristóxeno y Dicearco, o de otros tantos autores, caso del mismo Aristóteles, Nicómaco de Gerasa, Alejandro Polihistor, Apolonio de Tiana, Espeusipo, Jenócrates o Timeo de Taormina, etc. Sin duda, es un dato valioso que tanto Diógenes como los dos neoplatónicos Porfirio y Jámblico se nutran de muchas fuentes antiguas en sus biografías. Otra cosa es el criterio del compilador, que no pretende hacer un escrito donde se reelaboraran todas las fuentes en

---

<sup>492</sup> Cfr. *supra* nota 8.

<sup>493</sup> “Aunque estos escritores citan frecuentemente por su nombre a sus predecesores del siglo IV, suele ponerse en tela de juicio el alcance real o la exactitud de sus citas, especialmente cuando se piensa que no son de primera mano. Rhode, por ejemplo, en su obra sobre las fuentes de Jámblico, llegó a la consideración de que sólo usó directamente las obras de Nicómaco de Gerasa y Apolonio de Tiana, el primero un matemático de alrededor del año 100 después de Cristo, cuya obra estaba imbuida de la mística neopitagórica del número, y el segundo un sabio neopitagórico y mago de aproximadamente medio siglo antes.” Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. 3. *Fuentes post-aristotélicas*. p. 168. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

aras de realizar algo así como una visión personal y homogénea<sup>494</sup>, o la intención en inclinación filosófica del escritor a la hora de confeccionar su particular “vida de Pitágoras”. Tiene Gomperz toda la razón: todas estas extensas biografías están alejadas en unos setecientos años de la muerte del biografiado (que se dice pronto).

Hay otras biografías y otros biógrafos, caso de Diodoro de Sicilia, Focio de Constantinopla o la misma Suda, pero, nosotros nos vamos a centrar en los anteriormente citados. De Diodoro (el cual ya estudiamos, a este respecto, en nuestros estudios sobre la crisis entre Crotona y Síbaris<sup>495</sup>) no obstante, haremos alguna observación, pues, si bien su biografía sobre Pitágoras no aborda en absoluto temas relevantes, caso de la revuelta de Cilón, en cambio, profundiza sobre la tan alabada por Platón “vida pitagórica”. Y también señalaremos algo, en concreto, una sola frase de Focio de Constantinopla; de hecho, la vamos a citar ahora por gusto, pues, sin duda tiene su empaque, esta es: “*Dicen que el noveno sucesor de Pitágoras fue Platón, discípulo de Arquitas, (...)*”<sup>496</sup>. A ellos volveremos.

Pero, en lo que atañe a las biografías sobre Pitágoras del Laercio, Jámblico y Porfirio, hay tres importantes asuntos que deben considerarse a la hora de estudiar estas abundantes y tardías fuentes pitagóricas, a saber: el primero se trata de la presencia de muchos elementos, mixtados indiscriminadamente, platónico-académicos y aristotélicos; el segundo es la mezcla de doctrinas de los pitagóricos arcaicos y de los medios (sean los primeros, los que conciernen a los tiempos de Pitágoras, y los otros, los que atañen a los momentos de Arquitas y Filolao<sup>497</sup>); el tercero es que otras

---

<sup>494</sup> “Estos compiladores no solían intentar, a menudo, reelaborar y soldar sus fuentes en un todo nuevo y homogéneo, sino que simplemente se limitaban a copiar extractos uno junto a otro, llegando incluso a repetir exposiciones contrapuestas en partes diferentes de su obra.”. *ibid.* p. 169.

<sup>495</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. I.V. Heracles, héroe pitagórico. Tradiciones sobre la destrucción de Síbaris. pp. 79-109.

<sup>496</sup> Hernández de la Fuente (2011) *Vidas de Pitágoras, según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro de Sicilia, Focio de Constantinopla*. V. “Vida de Pitágoras”. Focio de Constantinopla. p. 357. Atalanta. Girona, 2011.

<sup>497</sup> A esta división, que es nuestra, habremos de volver en su momento.

corrientes filosóficas dejan notar su impronta en estas biografías de tal forma, que aquello que no pertenece, o no podemos clasificar acorde con la influencia que presenta, entonces aparece ante nosotros repleto de un interés especial; a este tenor, señala Guthrie: “*la atmosfera de la filosofía- post-aristotélica -estoica, neo-académica o de cualquier otra escuela- impregna de tal modo la literatura del período greco-romano, que un pasaje que no contenga huella alguna de la misma se destaca inmediatamente.*”<sup>498</sup>. Comencemos, pues, con la biografía del más antiguo de los tres: Diógenes Laercio, (ca. 200-250).

### **II.II.III.II. La vida de Pitágoras según Diógenes Laercio.**

Desde luego, al contrario que Jámblico y Porfirio, Diógenes Laercio no tiene ninguna motivación filosófica propia que le obligue a mostrar una imagen del maestro samio excesivamente glorificada. Se podría esperar, a tenor de lo anterior, que lo histórico primará en su relato sobre Pitágoras, pero, no es así. Sea esto de esta manera, en tanto las fuentes que usó el Laercio no parecen ser de lo más veraz; algunas de éstas (en lo que a Pitágoras y los pitagóricos se refiere) son las que provienen de gentes como Moderato de Gades<sup>499</sup> (a éste se le atribuyen los llamados *Lecciones pitagóricas*, que pretenden ser documentos y registros que custodiaba la propia familia de Pitágoras), del primer siglo de nuestra era, o, las de Alejandro Polihistor (que acabó compilando la obra de Moderato cien años después), los cuales no son unas fuentes fidedignas de transmisión, pues, al parecer eran dados a la invención, o bien, recogieron tradiciones que no eran del todo, o, casi nada, genuinas. Por otra parte, no hay que descuidar que el Laercio debe ser considerado como un epígono de la tradición filológica helenística, no estamos ante un historiador, ni tan siquiera ante un historiador de la filosofía, sin

---

<sup>498</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. 3. *Fuentes post-aristotélicas*. p. 169. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>499</sup> Cfr. *infra* nota 606.

embargo, las *Vidas...* de Diógenes son útiles para la historia de la filosofía; señala Gigante (citado por Gual): “*Una biografía laerciana no es por sí misma filosofía, pero puede servir a la filosofía, más o menos como un “bios” plutarqueo no es historia, pero puede servir a la historia.*”<sup>500</sup>. El hecho que Diógenes sea un epígono del legado helenístico, no obstante, no indica que éste leyera directamente los autores a los que cita, otras eran sus fuentes y métodos; señala García Gual: “*Ahora bien, la cuestión ardua estriba en decidir cuántos de estos textos citados los conocía él por propia lectura y cuántas citas le llegaron mencionadas por otros. ¿Cuántos de esos (...) autores que él cita había manejado en serio y cuántos conocía por referencias ajenas? Es muy probable que Diógenes Laercio leyera tan sólo a algunos de los autores que cita. Trabajaba, como era usual en su tiempo, sobre repertorios y centones, resúmenes y compilaciones.*”<sup>501</sup>. Los autores que cita por su nombre el Laercio son dieciocho, a saber: Hermipo, Aristóxeno, Heródoto, Heráclides Póntico, Parménides, Antifonte, Heráclito, Sosícrates, Ion de Quíos Timeo, Anticlides, Apolodoro el logístico, Aristóteles, Favorino, Aristipo de Cirene, Jerónimo, Alejandro Polihistor y Dicearco.

El estudio de la estructura de la obra del Laercio que nos ocupa presenta algunas características generales que son válidas para todos los biografiados por Diógenes. Así, podemos hallar ciertos elementos que no varían, y otros que sí. Los invariables pasan por presentar el nacimiento, el acmé y el fallecimiento del filósofo de turno, y, los variables pasan por las opiniones, los apotegmas, las frases y sentencias memorables, las anécdotas, etc. El constructo biográfico que presenta el Laercio aúna interioridad con externalidad, representada ésta por el contexto histórico que atañe al filósofo en cuestión, además, el tono de la biografía laerciana pretende ser tanto didáctico como informativo, y se asienta, sobre todo, en un esbozo moral del biografiado presentado,

---

<sup>500</sup> Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, Introducción. p. 20. Introducción, notas y traducción de Carlos García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

<sup>501</sup> *Ibid.* p. 31.

generalmente, sobre dos vertientes claramente perfiladas, a saber, el aspecto ejemplar del personaje, y, el carácter personal del mismo. García Gual<sup>502</sup>, siguiendo a Delatte y a Long, nos presenta un esquema general de la forma biográfica que elaborará el Laercio, que aquí tenemos a bien reproducir:

1. Nombre, origen y cronología
2. Educación, formación filosófica, viajes.
3. Lugar de fundación o sucesión de una escuela.
4. Carácter y temperamento, ilustrados por dichos y anécdota.
5. Acmé y muerte.
6. Discípulos memorables.
7. Obras.
8. Doctrinas e ideas.
9. Otros personajes de idéntico nombre (homónimos).
10. Notas sueltas, epigramas, burlas, seguidores, etc.

Será en Libro VIII donde se trate la vida de Pitágoras y la de otros pitagóricos (en este orden: Epicarmo, Arquitas, Alcmeón, Hípaso, Filolao, y Eudoxo) así como la de Empédocles, al cual Diógenes considera, siguiendo una tradición antigua, pitagórico, señalando que de alguna manera el de Agrigento fue apartado del círculo pitagórico por considerar que aquél había relevado secretos doctrinales de la secta en los versos de sus *Καθαρμοί*<sup>503</sup>. Por ende, podríamos decir que el octavo libro de las *Vidas...* es un libro dedicado por entero al pitagorismo. Además, dentro del esquema compositivo general de la obra de Diógenes este libro marca el momento en que ha finalizado la exposición de la llamada, por el Laercio, Escuela jónica de filosofía, y comienza la exposición de la llamada Escuela itálica, que es inaugurada por Pitágoras. Recordemos que para

---

<sup>502</sup> *Ibid.* p. 20.

<sup>503</sup> Cfr. Diógenes Laercio, VIII, 55.

Diógenes existen dos grandes tradiciones de filosofía que se ramificaran con el tiempo, respectivamente, en variadas sectas o escuelas; una, fundada por Tales, Escuela jónica, y la otra, la Escuela itálica, fundada por Pitágoras. Abordemos, entonces, el estudio general de la biografía de Pitágoras que nos presenta Diógenes Laercio, la cual estudiamos mediante extractos sintéticos que combinaremos con comentarios. Hay que señalar que muchas de las cosas que nos dirá Diógenes, de una manera u otra, ya han sido tratadas en el transcurso de nuestros estudios.

En efecto, tras manifestar que comienza la exposición de la Escuela itálica, Diógenes, tal y como nos mostraba el esquema compositivo anterior, nos da el nombre del fundador del Pitagorismo, además, de presentar tres tradiciones sobre los orígenes de aquél. Así, una de ellas, de la que se dice que proviene de Hermipo, señala que Pitágoras era hijo de Mnesarco, un grabador de anillos, y nacido en Samos, en cambio, otra versión, según el Laercio, proveniente de uno de los discípulos Aristóteles, en concreto, de Aristóxeno, hace al fundador del pitagorismo tirreno; lo que implica que el lugar de origen de Pitágoras, ya de antiguo, había ido siendo confundido. Otra tradición, de la cual no se nos dice la procedencia (“*Otros dicen...*”), nos da el linaje de Pitágoras desde cuatro generaciones, indicando que era el padre de Pitágoras samio de nacimiento. Este es el linaje en orden descendente: Cleófilo (un desterrado de Fliunte) era el tatarabuelo del filósofo del Número y el alma; Eutifrón, el bisabuelo; Hípaso, el abuelo y Mármaco el padre (también se nombra a un tío: Zoilo). Tuvo dos hermanos: Tirreno y Éudomo, y un esclavo: Zalmoxis (aquí sigue Diógenes a Heródoto). Se casó con Téano, teniendo una hija llamada Damo. Fue seguidor de Ferécides de Siro, y a la muerte de éste siguió a Hermodamante. Así, debido a las ansias de aprender, y debido a la edad avanzada del tal Hermodamante, Pitágoras viajó “(...) y se inició en todos los

*misterios, tanto griegos como bárbaros.*”<sup>504</sup>. También se nos informa que estuvo en Creta para bajar al sistema cavernario, formado por estalactitas y estalagmitas, de la cueva del Ida (*Ideon Andron*), que sirvió de refugio mítico a Zeus ante la amenaza de su devorador padre Cronos, lugar donde los legendarios Coribantes realizaban sus danzas y cantos para ocultar al terrible dios-padre los lloros del niño Zeus; esta incursión a la cueva la hizo Pitágoras junto a Epiménides, personaje de marcada leyenda mística.

El periplo iniciático que nos da el Laercio de Pitágoras entre los bárbaros tiene dos destinos cruciales, a saber: Egipto, y, Caldea. Para nuestros intereses de estudio nos resulta harto significativo lo que nos dice al respecto del viaje a Egipto el Laercio, dice éste: “*Estuvo, pues, en Egipto, donde precisamente Polícrates lo recomendó a Amasis por medio de una carta. Y aprendió a fondo la lengua de los egipcios, según dice Antifonte en su Acerca de los prominentes en virtud, (...), y aprendió las doctrinas secretas sobre los dioses en las ceremonias místicas.*”<sup>505</sup>. Es del todo plausible lo que recoge el Laercio, en estas líneas, de Antifonte. Como hemos estudiado Polícrates entró en coalición con el viejo faraón tras la caída de los fenicios ante los persas, y, por ende, es normal el trasiego de samios a Egipto (y, por supuesto, de egipcios a Samos, de hecho, nos es descabellado pensar en algún egipcio junto a Eupalino en la obra del acueducto soterrado que realizó Polícrates); un Egipto, recordemos, que bajo el domo de Amasis, se abrió a Grecia. Por otra parte, la noticia de que Pitágoras aprendió la lengua y escrituras egipcias si no fuera cierta no presenta ningún problema para que el filósofo del Número hubiera podido aprender los misterios y enseñanzas egipcias en tanto fue el propio Amasis el que, como ya vimos, inauguró escuelas de traductores de lengua egipcia y helena. Sin embargo, si Pitágoras aprendió la lengua y escrituras egipcias indica de éste no sólo su capacidad e inteligencia, sino que, además, que es en

---

<sup>504</sup> *Ibid.* VIII, 2.

<sup>505</sup> *Ibid.* VIII, 3.



Egipto y en su lengua donde estaban radicados los saberes que anhelaba conocer el samio (o tirreno). Por otra parte, no cabe duda de que si Pitágoras aprendió la lengua egipcia (“(...) *a fondo* (...)”)<sup>506</sup> se ganó el respeto de los celosos sacerdotes-maestros egipcios. Hay, además, otro dato, posiblemente, menor que nos da el Laercio a tenor del viaje iniciático a Egipto del samio, a saber, éste llevo tres copas de plata a los sacerdotes egipcios. Quizás haya que resaltar, también, que de las enseñanzas de los egipcios a las que se refiere el Laercio no se menciona nada sobre el saber matemático, limitándose a hablar de doctrinas secretas sobre los dioses y ceremonias misteriosa. No obstante, no hay que olvidar que tanto la matemática como la astronomía son parte de la religión egipcia, tanto, o más que, por poner un ejemplo, las estatuas divinas.

Según el Laercio, tras dejar las tierras del Nilo, Pitágoras regresó a Samos, pero, al encontrarse a ésta bajo la tiranía de Polícrates partió hacia Crotona en la Magna Grecia. Esta noticia, para nosotros, entra en conflicto con la que se nos daba anteriormente, por la cual se nos informaba que fue, precisamente, Polícrates el que mediante referencia epistolar, podríamos decirlos así: le “abrió las puertas de los templos egipcios” a Pitágoras, en tanto el tirano samio estaba en coalición con Amasis. Por ende, Pitágoras, si partió a Egipto, lo hizo bajo la tiranía de Polícrates. Al no ser demasiado explícita esta información, no sabemos si se refiere a un período, en la tiranía de Polícrates, de duro régimen tiránico, o, simplemente, mostrar la repulsa de Pitágoras a la tiranía de Polícrates. Un doble hecho es relevante, saber, tras Egipto el iniciado Pitágoras regresó a Samos, como previa llegada a la Magna Grecia (¿intentó, o tenía en mente realizar las reformas y la administración que llevó a cabo en Crotona, quizás, en Samos?). Mas dejando esto de lado, a la llegada del samio a Crotona éste hará leyes para los crotoniatas, será honrado (llegaran a visitarle gentes de toda la península itálica,

---

<sup>506</sup> *Ibid.*

mesapios, romanos, peucetes y lucanios) y conseguirá 300 discípulos, llegando a administrar el gobierno de la ciudad de manera magnífica; gobierno de propensión aristocrática (según las palabras del Laercio: “(...) *su gobierno fue casi una aristocracia*”<sup>507</sup>). A continuación de esto el Laercio relata, siguiendo a Heráclides Póntico, el episodio de la capacidad de Pitágoras de recordar vidas pasadas, como ya tratamos de él sólo remarquemos dos cosas, una, que dicha demostración (como golpe de efecto) tuvo que causar cierto revuelo y sorpresa entre los italiotas, y, dos, el carácter desordenado de la narración del Laercio.

Como ya señalamos con anterioridad, el Laercio considera a Pitágoras como autor de obras escritas, señala tres: *Sobre la naturaleza*, *Sobre el gobierno* y *Sobre la educación*. Además, se nos dice que existen obras escritas por otros, caso de Hípaso o de Astón de Crotona, atribuidas al hijo de Mnesarco, como también que Pitágoras escribió poemas que atribuyó a Orfeo. También señalamos que se le atribuye a Pitágoras la anécdota de las tres clases de vida humanas, buscadores de fama, buscadores de dinero y filósofos. Tomando una noticia de Aristóxeno, el Laercio dice que las doctrinas morales Pitágoras las tomó Temistoclea, sacerdotisa de Delfos<sup>508</sup>. Por otra parte, a tenor de los tres hipotéticos libros que se le adjudican al samio, el Laercio destaca varios preceptos que, al parecer, estaban referidos en aquéllas obras. Uno de ellos prohíbe rezar por uno mismo, en tanto somos ignorantes de lo que nos conviene. Otro, prohibía la utilización de la madera de ciprés para realizar un ataúd, en tanto ésta era sagrada por ser la madera propia al cetro de Zeus. Otro, clamaba mesura en todos los hábitos y apetitos, y se remarca con especial énfasis que a una buena curda Pitágoras la denominaba “ultraje”. Además, parece que se desaconsejaba las relaciones sexuales por ser minadoras de la salud del hombre También se menciona como ordenaba las distintas

---

<sup>507</sup> *Ibid.* La negrita es nuestra.

<sup>508</sup> Este detalle lo repite otra vez Diógenes Laercio. Esta información aparece en VIII, 8, y en VIII, 2,1.

fases del desarrollo del ser humano en correspondencia con las estaciones anuales; ésta es la clasificación:

Niñez (20 años).....Primavera

Adolescencia (veinte años más) 40 años.....Verano

Juventud (veinte años más) 60 años.....Otoño

Senectud (veinte años más) 80 años.....Invierno

Además, se la atribuye haber sido el que ideó el lema: “Comunes son las cosas de los amigos”. De hecho, se nos dice que el samio decía que “la amistad es igualdad”; y que más igualdad que lo propio sea común, entre amigos, claro. Este asunto es crucial, pues en él se ve la configuración en hermandad del grupo de 300 que se reunió en torno a Pitágoras desde un principio. Tras depositar los bienes en común, los discípulos del samio pasaban cinco años en silencio, sin ver al maestro, solamente escuchando las palabras de aquél. Así, tras algunas noticias que rayan lo milagros, caso del saludo “fluvial” del río Neso al samio, merece la pena recordar estas palabras del Laercio: *“Desde luego es fama que fue veneradísimo y sus discípulos le tenían tanto respeto como si fuera el Apolo regresado del País de los Hiperbóreos. También se cuenta que, en cierta ocasión en que se desnudó, pudo verse que tenía un muslo de oro.”*<sup>509</sup>. ¿Llevaba el samio algún tipo de quijote de oro, a la manera de los antiguos britanos, que tal y como estudiamos eran portadores de capas, brazaletes y sombreros de oro con información astronómica o sapiencial?

Hay otro dato a señalar, dejando la pregunta anterior en el aire, a saber, el Laercio recoge una noticia de un tal Anticlides y de su obra *Sobre Alejandro*, por la que se señala que fue Pitágoras quien llevó a la geometría a la perfección, pero que fue Meris el que descubrió los principios elementales de esa saber. Hemos de observar que el

---

<sup>509</sup> *Ibid.* VIII 11.

Meris nombrado por Diógenes Laercio, pensamos, hace alusión al faraón Amenemhat III (Dinastía XII, 1844-1802 a. C.) el constructor del, hoy perdido, “Laberinto”, lo que Heródoto describe como la Laguna Meris<sup>510</sup>. Esto vincularía, aunque sea desde la confusión, el milenario saber geométrico-matemático egipcio con el samio, como depositario del mismo. Además, se recalca que Pitágoras se dedicó con denuedo al aspecto aritmético de la geometría. Y que se ocupó del canon musical del monocordio.

El Laercio refiere como Pitágoras dedicó una hecatombe por haber “descubierto” el famoso teorema que lleva su nombre ¿Cómo concilia la imagen de un transmigracionista, amante de la vida animal, con una hecatombe? Malamente, pensamos. De hecho, el Laercio manifiesta en otro momento del relato biográfico que Pitágoras no realizaba sacrificios incruentos y añade que otras fuentes dicen que sí sacrificaba, pero sólo gallos, cabritos lechales y cochinillos. Además, existe cierta confusión con otro Pitágoras que era famoso por entrenar atletas y por recomendar una dieta cárnica para éstos, manifestando que el filósofo no sólo vetaba el matar animales, sino, también, la carne de aquéllos, pues eran animados como los hombres. Así, que lo de la hecatombe de bueyes nos parece inverosímil, más en un hombre religioso cuya principal credo es, precisamente, la inmortalidad del alma. En cuanto a la religión hay que señalar que Pitágoras ofrecía reverencia sólo en el altar de Apolo Progenitor en Delos, pues en aquél sólo se ofrecían ofrendas vegetales; esta noticia la remonta el Laercio a Aristóteles y, en concreto, a su obra *Constitución de Delos*.

A parte de ser el primero en manifestar que el alma es inmortal y que está sumida a cierto ciclo de reencarnaciones en distintos cuerpos, Diógenes señala que fue Pitágoras el primero en introducir los pesos y las medidas entre los griegos, noticia que es atribuida a Aristóxeno. También se le atribuye al samio haber sido el primero en

---

<sup>510</sup> Cfr. Heródoto. II,148-149

distinguir que el lucero matutino y el vespertino, en realidad, son un mismo cuerpo celeste. Claramente, la noticia de que el samio fue el que introdujo los pesos y las medidas en la Hélade es del todo errónea. Los helenos tenían sistemas de medidas antiguos, pero en el siglo VI sólo los reformó en bloque. De hecho, en el Tholos de Atenas, en el “*Skia*”, se guardaban los patrones de medida que eran usados para que los comerciantes calibraran sus balanzas y pesos<sup>511</sup>. De la cuestión del alma, al menos, si podemos decir que fue el primero que trajo esta idea religiosa al ámbito filosófico. En cuanto, al descubrimiento sobre el planeta Venus, mantenemos la sospecha que era un conocimiento propio a la astronomía oriental, posiblemente, egipcia, otra cosa es que fuera el samio el primero entre los helenos en manifestarlo, por supuesto, sabedor de tal información astronómica.

Según el Laercio, cada noche Pitágoras tenía más de seiscientos escuchantes; además, como ya se dijo anteriormente, aquellos que conseguían pasar el período de iniciación (unos cinco años), y por fin entablaban trato directo con Pitágoras, era para ellos tan importante que “(...) *se lo comunicaban por escrito a sus familiares como si hubieran conseguido algo magnífico.*”<sup>512</sup>. Se nos informa que los legisladores Zaleuco y Carondas fueron seguidores del samio, y que las enseñanzas de éste y su vida pitagórica hicieron hombres de bien de aquéllos. Sin embargo, hay dos datos que nos parecen, aunque nada extensos, muy importantes. Uno de ellos nos dice que entre los pitagóricos existía la premisa de que todo no debía ser conocido por todo el mundo, lo que ya nos deja intuir el carácter esotérico de la secta. El otro nos informa que sólo en tiempos de Filolao (470-380 a.C.) la doctrina pitagórica se hizo, más o menos, pública. A tenor de esta nueva, el Laercio dice que Platón había comprado por cien minas tres libros que, presuntamente, había publicado Filolao, y en los que se exponía la doctrina pitagórica.

---

<sup>511</sup> A. Thompson, H. (1943) “*The Tholos of Athens and Its Predecessors*”. The American Journal of Philology. Vol. 64, No. 3. pp. 357-361. The Johns Hopkins University Press.

<sup>512</sup> Diógenes Laercio, VIII, 15. ma

Se nos dan, además, alguno de los lemas morales (en apariencia, un tanto crípticos) que eran seguidos por aquéllos que seguían la vida pitagórica. Lemas como: “No comer corazón”, esto es, no dejarse llevar por la angustia y las penas; “No atizar el fuego con el hierro”, esto es, no provocar al poderoso; “Quien emprende un viaje no se para a mirar atrás”, esto es, aquel que va a morir no debe sentir apego por la vida pasada, entre otros, son ejemplos de estos dichos morales-religiosos. Muchos de estos lemas parecen llevar, no sólo en su sentido, sino, también, en su forma la impronta de obras sapienciales morales egipcias como se ejemplifica en *Las instrucciones de Ptahhotep* (obra que como ya estudiamos comenzaba con una estrella de cinco puntas dentro de un círculo, representando la sabiduría y la inmortalidad del alma desde una concepción estelar<sup>513</sup>). También vemos en ciertas prescripciones dietéticas relacionadas con Pitágoras, caso de no comer ciertos peces, como el salmonete o el “*melanuro*”, relación con las dietas que seguían los sacerdotes egipcios tal y como ya vimos de la mano de Plutarco en su *Sobre Isis y Osiris*, o de la mano de Heródoto.

En efecto, hallamos muchas prescripciones de tipo religioso-moral propias a Pitágoras que, como señalaba Isócrates en su *Busiris*, nos muestran a un hombre que fomentó la piadosa veneración religiosa desde una doble vertiente, una reformista y otra moralista. Esta actitud, más allá de la cuestión geométrica-matemática, fue la que hizo destacar a este samio entre, y para, el común de los helenos. Honrar a los mayores, no sacrificar a los dioses de manera cruenta, rehuir el altar ensangrentado, no jurar por los dioses, pues, uno mismo debe ser garantía de confianza y honor, honrar más a dioses que a démones, y más a éstos que a los héroes, así como no honrar a los hombres por encima de los héroes, tratar al enemigo como al amigo, nos considerar absolutamente nada como propio y particular, combatir lo ilegalidad en defensa de la ley (cosa que,

---

<sup>513</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección II: II.Egipto. II.I.II.II.IV.II. Textos sapienciales: La sabiduría de Ptahhotep. pp. 786-809.

creemos, compartía el crítico Heráclito: “μάχεσθαι χρῆ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὄκωσπερ τείχεος”<sup>514</sup>), no dañar plantas cultivadas ni animal alguno que no sea peligroso para el hombre, tener medida de los apetitos y en los deseos, en la irritación no actuar, practicar el canto acompañado de la lira para ensalzamiento y gloria de lo divino<sup>515</sup>, ejercitar la memoria, abstenerse de las habas, et., bien pudieran ser los trazos más genuinos y antiguos del verdadero trazo del pitagorismo arcaico, en su acción “evangelizadora”. Sí, éste fue el mensaje, en esencia, sumado al de la inmortalidad del alma, el que hizo ganar prosélitos a Pitágoras. Hete ahí algunos aspectos esenciales de la llamada “vida pitagórica” que ensalzaba Platón del samio.

En el Libro VIII, 25-33, el Laercio nos muestra la filosofía pitagórica, ahora bien, la fuente es Alejandro Polihistor el cual tomaba la información de Moderato y sus *Apuntes pitagóricos*, los cuales no son del todo fiables. Así que nos hallamos fácilmente con muchos elementos doctrinales que parecen pertenecer a la órbita del platonismo. Otra cosa es dilucidar cuántos de esos elementos platónicos son, precisamente, eso: propiamente platónicos, y no elementos del pitagorismo tomados, o aceptados, por Platón (el Estagirita en *Metafísica* dice claramente que Platón en muchas cosas seguía al pitagorismo). Conviene tener en cuenta, en relación a este relevante asunto, la siguiente observación de Guthrie: “*La separación del pitagorismo primitivo de la doctrina de*

---

<sup>514</sup> Heráclito, Fr. 43, Diógenes Laercio, IX, 2.

<sup>515</sup> Esta actitud la vemos en el salmista rey David; para los cabalistas, uno de los grandes cabalistas. Nótese que tanto el pitagorismo, como la Casa de David, se identifican por signos estelares. En el caso de los pitagóricos: la “*Higia*”; en el de la Casa de David: “*Megúen David*”, el escudo de David. Nótese, además, que para los masonería, cuya religión es una forma de la cábala hebrea más otros elementos, Pitágoras, como lo es Platón, son los grandes iniciados del saber esotérico oriental. De hecho, si comparamos la santa Tetraktys pitagórica con el árbol sefirótico de la Cábala, el “Árbol de la vida”, veremos que estamos, posiblemente, ante el mismo esquema. Por otra parte, a tenor de lo anterior, nos atrevemos a preguntar: ¿es éste el famoso secreto que guardaba la Enéada egipcia, “*Pedseyet*”, propia a la religión heliopolitana? Tanto en la Tetraktys como en el árbol sefirótico, aunque tenemos diez elementos, uno de ellos, el Uno en caso pitagórico, y “*Kéter*”, “*Corona*”, en la Cábala, no es parte numérica de la lista, pues es de él que provienen los demás elementos, por tanto, al igual que en la Enéada egipcia, a aparte de los nueve dioses existe el que generó a éstos, el “*Oculto*”. Apasionantes asuntos místico-esotéricos que, como pasa con la ciencia matemática o con ciertos elementos religiosos de orden exotérico-simbólico, bien han ido pudiendo pasar de tradición en tradición, de pueblo en pueblo, en el transcurrir de los tiempos.

*Platón constituye, generalmente, una de las tareas más difíciles del historiador, en la cual a duras penas puede evitar traslucir su propia inclinación subjetiva. Que el pitagorismo tardío se coloreó de influjos platónicos, no puede negarse; tampoco, que el mismo Platón recibió una influencia profunda de las primitivas creencias pitagóricas; (...)*<sup>516</sup>. Observado esto, vamos a ver qué nos dice el Laercio, a tenor de la doctrina pitagórica, que según Diógenes señaló anteriormente de ésta no se supo nada hasta tiempos de Filolao.

En la descripción de las doctrinas pitagóricas que nos da el Laercio se entremezclan doctrinas ontológicas, cosmológicas, médicas, etiológicas, embriológicas, astronómicas o físicas. Es por ello, a pesar de lo desordenado de la exposición laerciana, que debemos ver en todas esas formas de conocimiento el amplio abanico que la investigación pitagórica abarcó. Así, se da al Uno (mónada) como el principio de todo lo que es. De la mónada surge la díada, la dualidad infinita, que frente a la unidad prístina se establece como materia. Hallamos aquí la distinción entre forma y la materia. Precisamente, del Uno y la díada infinita aparecerán los números, y de éstos los puntos, y de éstos las líneas, y, finalmente, las superficies planas de las que nacen los volúmenes (es del todo obvio que la ontología pitagórica propenda, en su concepción de lo que es, a lo aritmético-geometrizable). De los volúmenes se dan los cuerpos sólidos y sensibles (siendo que la forma corporal más bella es la esfera, y el círculo la más bella de las superficies), los cuales tiene como elementos la tierra, el aire, fuego y agua (sea esta doctrina la que presumiblemente tomó Empédocles -“las cuatro raíces”- de los pitagóricos).

Los elementos en distintas combinaciones y procesos originarán el cosmos, que es perfecto y esférico y en cuyo centro está la Tierra, que es también esférica y habitada.

---

<sup>516</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. 3. *Fuentes post-aristotélicas*. p. 169. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.



Existen las antípodas en la Tierra, hay un arriba y un abajo, y para los que habitan el abajo, ellos están arriba. El aire que envuelve a la Tierra es malsano, y es por ello que los que habitan este planeta son mortales. En cambio, el aire supraterrrestre es sano y hace a los que allá habitan inmortales y, por ende, divinos. Los cuerpos celestes son dioses, el Sol, la Luna, y todos los astros los son. Es por ello que los hombres están emparentados con los dioses, y los dioses ejercen la providencia para con el género humano. Llamaban los pitagóricos al mar: “éter espeso”, y, al aire: “éter frío; los rayos del Sol penetran a través de estos éteres vivificándolo todo. Todos los seres vivos participan del calor del Sol, por ello, las plantas son consideradas seres vivos. En este punto, Diógenes señala algo digno de citar: *“Sin embargo, no todos los vivientes tienen un alma. Porque el alma es una emanación del éter, y de lo cálido y lo frío, al participar del éter frío. Se diferencia el alma de la vida, pues aquella es inmortal, ya que también es inmortal aquello de lo que ha emanado.”*<sup>517</sup>. Los animales se generan mediante simiente (esperma). Esa simiente es considerada como una gota del cerebro, formada de un vapor caliente, al entrar en la matriz femenina el esperma en forma líquida originará el cerebro, la sangre y la humedad, mientras que el vapor caliente del esperma formará el alma y la sensibilidad. El embrión humano, considerado el primer organismo se forma a los cuarenta días de gestación, y acorde con la armonía que le corresponda a ese viviente, la criatura nacerá a los siete, nueve, o diez meses. Rompiendo un poco la exposición que aborda el oído y los demás sentidos, el Laercio nos da un detalle curioso, a saber: *“(…) hay ciertos pasajes en los que se llama a los ojos “puertas del Sol”.*<sup>518</sup>. ¿Podemos interpretar que las puertas que se abren en el *Poema* de Parménides son los ojos?

---

<sup>517</sup> Diógenes Laercio, VIII, 28. p. 427. Traducción de Carlos García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

<sup>518</sup> *Ibid.* VIII, 29.

Tres son las partes del alma del hombre, a saber: inteligencia, razón y ánimo, tanto inteligencia y ánimo los comparte el hombre con el animal, pero no ocurre así con la razón, que es facultad exclusiva del alma humana. La inteligencia y la razón residen en el cerebro del hombre, y el ánimo está en el corazón; así, el ámbito del alma está radicado entre el cerebro y corazón. Los sentidos son descritos como partículas de las partes del alma. El alma del ser racional es inmortal, mientras los demás son mortales. Esto, para nosotros, presenta algún problema, pues de ser así no existiría por tanto transmigración de almas a cuerpos de animales. Quizá haya que entender esta afirmación de otra manera, ésta es, que solo de las tres partes del alma, la razón es inmortal. Es El alma se nutre de la sangre, es invisible como lo es el éter, y sus facultades son ráfagas aéreas (no entendemos muy bien qué significa esto). Los nervios, tendones y venas ligan el alma al cuerpo, pero cuando el alma está en calma y serenidad son las palabras y las buenas acciones la sujeción del alma. Al fallecer hombre el cuerpo flota en el aire, teniendo semejanza con su cuerpo muerto. Todo el aire está lleno de almas, son a estas almas que se las denomina héroes y démones, y son éstos quien comunican en sueños el futuro a los hombres, en relación a su salud, también hacen lo mismo con los animales. La acción más importante en la vida es persuadir a un alma al bien o al mal. Un alma bien tiene una vida feliz, una mala, no. Hermes es el conductor de las almas. Se consideraba que el desarrollo y la juventud son lo mismo, y que la vejez y la mengua también son también afines.

Tras una serie de anécdotas, epigramas, poemillas y una presunta epístola de Pitágoras para Anaxímenes, en las que no vamos a entrar, el Laercio pasa a referir la muerte del samio. Estando en casa de Milón de Crotona (el famoso atleta que fue disfrazado de Hércules en la guerra contra Síbaris), la casa fue incendiada por despecho por alguien que no había sido admitido en la secta, pero no se le nombra. Sin embargo,

refiere el Laercio otras fuentes, sin especificarlas, que fueron los mismos crotoniatas, por miedo a una tiranía, los que acabaron con el samio. Y que Pitágoras al huir, quedándose quieto en un campo de habas, fue allí mismo degollado. Este relato, desde luego, no despierta excesiva credulidad. Unos pocos pitagóricos huyeron de la trampa mortal, eran éstos: Arquitas de Tarento y Lisis. Por otra parte, el Laercio, haciéndose eco de Dicearco, dice que Pitágoras murió de hambre después de cuarenta días de ayuno en el templo de las Musas de Metaponto. Hasta aquí nuestro resumen de la biografía que presenta Diógenes Laercio. Estudiemos, a continuación, las de Jámblico y Porfirio.

### **II.II.III.III. La vida de Pitágoras según Jámblico de Calcis.**

De las grandes biografías sobre Pitágoras, sin duda, es la de Jámblico de Calcis, (ca. 245-330 d. C.), la más extensa. No están del todo claro muchos datos biográficos sobre este filósofo neoplatónico, o nepitagórico, incluso no está del todo clara la filiación intelectual entre éste y su presunto maestro Porfirio; señala a este tenor el filólogo español Ramos Jurado: *“En cuanto a su estancia con Porfirio increíblemente tampoco hay unanimidad. Hay estudiosos como Mau que, basándose en las divergencias evidentes entre Porfirio y Jámblico (temas del alma, plegaria, demiurgo, estilo, etc.), pone en duda que el filósofo de Calcis haya sido discípulo de Porfirio. Sin embargo, las fuentes y la mayoría de los estudiosos están por la filiación Porfirio-Jámblico incluso con sus divergencias.”*<sup>519</sup>. No sabemos, además, a ciencia cierta si fundó su escuela en Calcis, en Alejandría o en Dafne, (Siria). Una cosa sí es cierta, a saber, de su catálogo de obras muy pocas nos han llegado. Entre éstas se contaban los comentarios a diálogos de Platón, caso de: *Alcibíades I, Fedón, Fedro, Timeo y Parménides*; comentarios a Aristóteles: *Analítica, De interpretatione, De caelo, Física*; así como otras obras dedicadas al hermetismo oriental, caso de: *De Mysteriis*

---

<sup>519</sup> Jámblico, *Vida pitagórica*. Introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. *Introducción. I. Jámblico. Su vida y su obra*. p.9 Etnos. Madrid, 1991.

*Aegyptiorum, Theologica Chaldaica*; y otra obras de carácter místico-filosófico, como serían: *De anima, Sobre los dioses, De symbolis, De simulacris, Epistulae, Vita Alypii, Theologia platónica*, y, posiblemente, algún comentario sobre poemas órficos<sup>520</sup>. Pero para nuestros intereses de estudio nos importa una obra en concreto del de Calcis, a saber: *Synagogé Pythagorica* de la que: “Tenemos noticias, apenas textos completos y muchos fragmentos (...)”<sup>521</sup>.

Dicha obra es datada entre los años 280-305 d. C. Período éste en la vida de nuestro biógrafo al que el filólogo J. M. Dillon denomina: “porfiriano-platónico”. En efecto, tres son los períodos en los que divide la obra y el pensamiento del de Calcis el helenista irlandés Dillon<sup>522</sup>. Éstos son: un primer período “hermético-pitagórico”, que se da antes del contacto, o presunto contacto, entre el de Calcis y el de Tiro, situado en el año 280; el período antes referido, el “porfiriano-platónico”, sucedería a éste; y un último período que iría del 305 al 325, denominado, lacónicamente, “último período”. Llama la atención que siendo el primer período de Jámblico de tendencia pitagórica, sea, en cambio, en el periodo “porfiriano-platónico” el momento de escribir la *Synagogé Pythagorica*.

Sin embargo, es menester señalar que la biografía sobre Pitágoras de Jámblico, que en verdad se centra en esbozar eso que se denominó, y que Platón tanto alabó, “Vida pitagórica”, sería sólo un parte de un todo mucho más completo que no nos ha llegado, para nuestra desgracia. Ese “todo”<sup>523</sup>, de lo que se deduce por dos indicaciones de

---

<sup>520</sup> Cfr. Zeller-Mondolfo, *La Filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*. Parte III, vol.VI, pp.1-48. La nuova Italia. Florencia, 1961-1967.

<sup>521</sup> Jámblico, *Vida pitagórica*. Introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. Introducción. 1. Jámblico. *Su vida y su obra*. p.10. Etnos. Madrid, 1991

<sup>522</sup> “Este clasificación es muy discutible y basada, generalmente, en criterios a priori.” *Ibid.*

<sup>523</sup> “Desgraciadamente no se ha tenido en cuenta que son obras articuladas entre sí y que la comprensión de una requiere la comprensión del todo. Esta miopía ha llevado no sólo a casi olvidar el título general del conjunto, sino a editarla, en algunos casos, aisladamente, como autónomas, sin enmarcarlas en su conjunto, cuando ni siquiera los manuscritos así lo requerían.” *Ibid.* p.11. Cfr. Dalsgaard Larse, B. (1972) *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*. p. 66-147. Universitetsforlaget i Aarhus, 1972.

Siriano en su comentario a tenor de la *Metafísica* aristotélica<sup>524</sup>, es la *Synagogé Pythagorica*. Esta obra comprendía 10 libros, de las que sólo conservamos los cuatro primeros; éste sería el índice de *Synagogé Pythagorica*:

1. *De Vita Pythagorica*.
2. *Protepticus*.
3. *De communi mathematica scientia*.
4. *In Nicomachi arithmetica introducionem*.
5. *Peri tês en physikois arithmetikês epistêmes*.
6. *Peri tês en ethikois arithmetikês epistêmes*.
7. *Peri tês en theois aritmetikês epistêmes*.
8. *Peri geometrias tês para Pythagoreiois*.
9. *Peri mousikês tês para Pythagoreiois*.
10. *Peri sphairikês tês para Pythagoreiois*.

Así, en la *Vida pitagórica* de Jámblico, que sería el primer libro de *Synagogé Pythagorica*, y que es la obra que aquí estudiaremos, y a pesar de los datos biográficos que atañen al filósofo samio, se resalta, significativamente, ese modo de vida pitagórico, lo cual hace que la obra de Jámblico sea, no sólo la más extensa, como ya señalamos al comenzar nuestro análisis de la obra de Jámblico, sino la más “*omniabarcadora*”, de las tres grandes biografías sobre Pitágoras. Mucho de los retazos de las cosas que explica el Laercio, con Jámblico hallan más recorrido informativo y estructura; de la sensación que Jámblico realizó una obra biográfica mucho más homogénea, elaborada y seria que la del compilador Diógenes. Por lo visto, Jámblico en *Synagogé Pythagorica* está siguiendo la forma de una obra de Aristóxeno, el discípulo musical del Estagirita; señala Ramos Jurado: “*El tema del bíos es una tradición peripatética esencialmente,*

---

<sup>524</sup> Cfr. Jámblico, *Vida pitagórica*. Introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. *Introducción*. 2. *Synagogé Pythagorica*. Nota 17. p.10. Etnos. Madrid, 1991.

que arranca ya de Aristóxeno, autor de un *De Vita Pythagorica*, a quien cita el propio Jámblico, aunque el filósofo de Calcis se basa en fuentes más inmediata como Nicómaco y Apolonio de Tiana en opinión de E. Rhode. El primero de ellos incluso sabemos que escribió no sólo una obra titulada *De Vita Pythagorica* sino que era introducción, como la de Jámblico, a una *Synagogé Pythagorica*”<sup>525</sup>. Hay que señalar, además, en esta breve presentación de la *Vida pitagórica* de Jámblico, que para los denominados filósofos neoplatónicos<sup>526</sup>, como bien nos advierte Ramos Jurado<sup>527</sup>, el pitagorismo y el platonismo, Pitágoras y Platón, estaban en συμφωνία. Y, por ende, debemos considerar al de Calcis, y también a Porfirio, como epígonos tardíos de lo platónico-pitagórico.

La estructura de la biografía que nos brinda Jámblico se divide en treinta seis capítulos, que se podrían agrupar, a su vez, en una serie de aquéllos bajo un mismo tema general aglutinador. Así, los capítulos que van del I al II, forman una especie de proemio sobre la filosofía del samio, y, datos concretos sobre sus orígenes biográficos. Los capítulos que van del III al VI narran los viajes iniciáticos de Pitágoras a Fenicia, Egipto, su cautiverio en Babilonia, el retorno a Samos y su destino final en la Magna Grecia. A partir del capítulo VI al XII se relata la estancia y apogeo de Pitágoras en Crotona. Del capítulo XIV al XX se nos habla de la educación pitagórica; mientras que el capítulo XIII se nos habla del poder educativo sobre los animales del samio. Los capítulos que van del XXI al XXV hallamos explicaciones sobre la vida pitagórica, el

---

<sup>525</sup> *Ibid.* p.12.

<sup>526</sup> “Esta corriente de pensamiento, cuyo comienzo suele fecharse en el 244 d. C., cuando Plotino abre su escuela en Roma, y que se extiende hasta el cierre de la Academia de Atenas en 529, toma como modelo al filósofo samio recogiendo su tradición biográfica. Si el interés de la escuela se centraba en desarrollar ciertos aspectos de la filosofía de Platón, en especial la existencia de un principio único como fundamento de toda la realidad, a saber, lo Uno, que trascendía al Ser, entonces la figura de un maestro precursor de Platón que ya había alcanzado ese conocimiento y una suerte de comunión mística con lo Uno habría de ser de una gran utilidad: tal era el Pitágoras neoplatónico.” Hernández de la Fuente, D. (2011) *Vidas de Pitágoras, según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro Sículo y Focio de Constantinopla*. 3. *Algunos biógrafos pitagóricos: acerca de la interpretación neoplatónica*. p.185. Atalanta. Girona, 2011.

<sup>527</sup> *Ibid.*

uso de símbolos y el carácter inefable de las doctrinas pitagóricas, dietética, etc. Hay que señalar que en el capítulo XXIII se nos dice que la doctrina pitagórica proviene de los egipcios y de la teología más antigua helena. En el capítulo XXVI Jámblico relata como descubrió Pitágoras la ciencia armónica, y como transmitió dicho saber. Del capítulo XVII al XVIII hallamos noticias sobre la influencia de Pitágoras en lo político y en lo colectivo, así como sus actuaciones personales, y, los hechos maravillosos que éste llevó a cabo. Del XXIX al capítulo XXXIII podemos encontrar elementos sapienciales relacionados con la justicia, el valor, la amistad, la temperancia, etc. En el capítulo XXXIV se nos narran relatos dispersos sobre acciones y decires de Pitágoras. En el penúltimo capítulo, el XXXV, se nos explica la insurrección contra los Pitagóricos; mientras que en el último capítulo se nos da un listado de algunos pitagóricos, así como se nos hablará sobre la sucesión de Pitágoras. Comencemos pues nuestro estudio del texto de la *Vida pitagórica* de Jámblico.

Consideramos esencial, antes de entrar en materia, subrayar algo que es crucial para entender la visión que verdaderamente se nos trasmite en la biografía de Jámblico sobre Pitágoras, esto es, Pitágoras estaba bajo el signo de Apolo, y, por extensión, toda su obra, todo su pensamiento, son obras y pensamientos propios al dios, o, si se prefiere, a su voluntad. Qué quiere decir esto. Ni más ni menos (qué no es poco), que Pitágoras era un enviado del dios para mejorar a los hombres. Escuchemos lo que nos dice Jámblico: *“No obstante, que el alma de Pitágoras bajo la guía de Apolo, sea compañera o con una relación distinta más apropiada aún a este dios, ha sido hecha descender hasta los hombres, nadie puede ponerlo en discusión, si se tiene en cuenta tanto este mismo nacimiento como la sabiduría de toda clase de su alma.”*<sup>528</sup>. Jámblico, diremos rotundamente, nos habla de un “hombre divino”, “θεῖος ἀνὴρ”. No hay que

---

<sup>528</sup> Jámblico, *Vida pitagórica*. II, 8. Introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. p.23. Etnos. Madrid, 1991.

descuidar que los neoplatónicos son filósofos con una fuerte propensión místico-religiosa, como tampoco hay que perder de vista que tanto la filosofía pitagórica como la platónica, también son de claro espíritu religioso. Es fácil, y posiblemente más que válido, pensar que el antagonismo entre neoplatónicos y cristianos, y su “hombre-dios”: Jesucristo, bien pudieran ser una de las causas de mostrar, ochocientos años después de su muerte, al samio como el “Jesús” (salvando toda distancia) del paganismo.

No vamos a entrar en ello, pero, sí quisiéramos recalcar lo siguiente: en las fuentes que son atribuidas a Empédocles se habla del samio como de alguien de cierta personalidad sobrenatural, propia, por otra parte, a todo, digamos con todo el respecto, “iluminado”. Así como en el testimonio de Isócrates, si bien no se nos habla de la supuesta sobrenaturalidad del samio, sí sobre su propensión y dedicación religiosa. Sin embargo, en la época clásica, tal y como testifica Platón, ya hubo otro enviado de Apolo, precisamente, para ayudar a los hombres de una ciudad helena poderosa que acabaría, como en algún lugar señaló Ortega y Gasset, al cual citamos libremente, volviéndose loca con la luz de la razón. Y con toda la sinrazón y con el poder de la ley, esta ciudad acabó por condenar al emisario de Apolo, sancionado en su “evangelizar” desde el respetabilísimo oráculo de Delfos<sup>529</sup>, a beber cicuta. Recordemos que Sócrates arguye en su defensa la tarea divina, impuesta por el dios délfico: Apolo, que le mueve en su vida, y, además, no hay que olvidar la “voz divina” que decía el hijo de Sofronisco que le guiaba cuando algo no debía ser dicho o hecho por Sócrates. La constancia del culto apolíneo en lo pitagórico, en lo socrático y en lo platónico es innegable, y tiene “vida” por sí mismo muchas centurias (su culto se remonta a la Edad

---

<sup>529</sup> Este hecho, a saber, que Sócrates fue alabado por el oráculo de Delfos, que es decir, por Apolo, como el hombre más sabio entre los helenos, fue algo real en la vida del ateniense y en la de sus coetáneos, allegados y no allegados. No sólo Platón nos lo dice en su *Apología*, Jenofonte en la suya, también, pero mientras que en la de Platón el oráculo proclama a Sócrates como el más sabio entre los helenos, en la de Jenofonte, no sólo es eso, sino, también, el más justo y el más libre. Cfr. Platón, *Apología de Sócrates*, 21a. Jenofonte, *Apología de Sócrates*, 14.



del Hierro) antes del cristianismo. Esto creemos que es necesario tenerlo muy en cuenta a la hora de enfrentarse a las biografías neoplatónicas sobre Pitágoras, como necesario es considerarlo al estudiar el pitagorismo, el platonismo o la, tan enigmática, figura de Sócrates. Aludida tal perspectiva, entremos, pues, en materia.

El carácter religioso de la biografía de Jámblico es denotado por la invocación a los dioses que se realiza al comienzo de la obra. El de Calcis señala que esto es aún más necesario cuando se trata de exponer la filosofía de Pitágoras, filosofía divina transmitida a un θεῖος ἀνὴρ. Invocados los dioses, se nos darán noticias sobre la pro genie y origen del samio. Jámblico vincula a la familia de Pitágoras con Anceo fundador de una colonia en la isla Melánfilo, la que será con el tiempo la isla de Samos. Es de destacar que el nombre de Melánfilo para Samos sólo se halla en este texto de Jámblico<sup>530</sup>. Se hace, pues, a los padres de Pitágoras descendientes de las casa de Anceo. Pitaide es el nombre de la madre, y al padre se le llama: “Mnemarco”, curiosamente, desde Heródoto a Heráclito al padre de Pitágoras se le conoce con el nombre de “Mnesarco”. Se nos explica, además, cierta tradición por la cual se especifica que el nacimiento de Pitágoras y la importancia de su vida fueron pronosticados por el oráculo de Delfos al padre de aquél. Dejando de lado la parte de esta noticia que parece llevarnos de nuevo al trasunto del cristianismo, éste es, el cambio de nombre de la madre de Pitágoras, cuyo nombre real era “Partenide”, “virgen”, y que fue cambiado, tras el nacimiento del filósofo del número y del alma, al de Pitaide, merece la pena reparar en que Pitágoras, según esta tradición, no nació en Samos, sino en Sidón en Fenicia. En la biografía del Laercio, recordemos, otra tradición le hacía tirreno. ¿Quiere esto decir que en verdad el joven Pitágoras, aunque de padre samios (no sólo eso, sino emparentados con el mismísimo fundador de Samos), no nació en la isla? No sería en

---

<sup>530</sup> Cfr. Jámblico, *Vida pitagórica*. II, 3. Nota 1. p. 20. Introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. p.23. Etnos. Madrid, 1991.

nada descabellado, de ahí, quizás, la necesidad de enfatizar señaladamente la vinculación de Pitágoras con Anceo.

Según la tradición que nos explica Jámblico, Mnemarco, el padre de Pitágoras, llevó a su mujer en cinta por un viaje comercial a Siria, siendo que alumbró en Sidón. Al regreso del viaje, Mnemarco hizo educar al niño, recordemos reconocido por el oráculo como una ayuda en sabiduría para los hombres, con personajes vinculados con lo divino, con lo religioso; son nombrados, a este efecto, Creófilo y Ferécides de Siro. Debió haber alguna relación entre el Pitágoras y Ferécides, sin duda, pues, el nombre del poeta místico aparece con cierta constancia en las biografías sobre Pitágoras. No queremos decir con lo anterior que si se repite ciertas veces un nombre en los relatos sobre la vida de Pitágoras, necesariamente queda confirmada la relación de éste con aquél; no. En el caso de Ferécides, creemos, hay que considerar que a Pitágoras se le atribuyen ciertas formas arcaizantes, formas que provienen de las tradiciones religiosas helenas vinculada con personajes como el de Siro, en las que lo místico estaba anticipando y aportando al pensamiento presocrático, por ejemplo, elementos de pensamiento como resultarían la autocreación del cosmos, la naturaleza de los primeros principios, así como la negación de la creación *ex nihilo*, desde una lenguaje simbólico y misterioso. Escuchemos del Estagirita unas palabras sobre Ferécides, son éstas: “(...) *de estos poetas los que combinan lenguajes y no hablan exclusivamente en términos místicos como Ferécides (...)*”<sup>531</sup>. Breves pero contundentes palabras las del Estagirita. Ferécides era un místico. No es para nada desacertado pensar que, posiblemente, la primera educación que se le brindó al niño Pitágoras estuviera fuertemente cargada hacia lo religioso, pero, desde la extravagante, sobre todo para la religión oficial, visión de la mística helena. Por otra parte, como veremos ulteriormente, la muerte de Ferécides

---

<sup>531</sup> Aristóteles, *Metafísica*, N, 1091, b. Introducción, traducción y notas de María Luisa Alía Alberca. Alianza. Madrid, 2010.

también está relacionada con Pitágoras. Lo dicho, no es descabellado que este viejo teólogo fuera uno de los primeros maestros del samio/fenicio; es del todo plausible. Cabe preguntarse: ¿era esta primera influencia del de Siro (en la biografía del Laercio se nos habla de Hermodamante y de Epiménides, además) sobre Pitágoras parte de los elementos arcaizantes y extravagantes que el pitagorismo del siglo V a. C. intentó hacer desvanecerse en la indiferencia de la historia?

Sea como fuere lo anterior, la biografía del de Calcis continúa progresando. Muere el padre de Pitágoras; mientras que éste, ya afamado por sus dotes especiales y personalidad, no sólo estudió con los mencionados Ferécides y Creófilo, sino que ahora se dirigió al saber de los milesios Tales y Anaximandro. Además, Jámblico nos dice que acompañaba a Pitágoras un tal Hermodamante, descendiente del Creófilo que hospedó a Homero. Por tanto, en la noticia que estudió con un tal Creófilo, creemos, que bien pudiera darse una superposición de nuevas en las que, a fuerza de ser tomadas unos de otros, al final, han acabado confundiéndose los datos, siendo lo más plausible, que Pitágoras tuviera relación con Hermodamante, descendiente del tal Creófilo. Resumiendo, el efebo Pitágoras, en ese momento de su vida, había tenido dos fuentes de educación, una primera basada en lo religioso desde una visión mística, y, por otra parte, fue aleccionado en la física milesia. Resalta Jámblico la impresión de Tales con el joven Pitágoras, así como quién puso al joven samio en la tesitura de visitar la milenaria tierra egipcia; dice el de Calcis: *“(...) Tales de buen grado lo acogió, asombrado de las diferencia con los demás jóvenes, pues superaba con mucho la fama que le había precedido. Una vez que le hizo partícipe de cuantos conocimientos pudo, alegando como excusa su vejez y sus achaques, le exhortó a navegar hacia Egipto y relacionarse en especial con los sacerdotes de Menfis y Dióspolis. A su lado, en efecto, se pertrecho*

*de aquellas cosas por las que es tenido como sabio por la gente.*"<sup>532</sup>. Importante subrayar la frase final; Pitágoras tomó su sabiduría, base esencial de su renombre, de los sacerdotes egipcios, y, lo que también es crucial, éstos se la dieron a aquél. Como conviene señalar que, en esencia, la sabiduría que le dio fama a Pitágoras se basa en la inmortalidad del alma y en la matemática.

Comienza en esta sección de la biografía de Jámblico el relato de los viajes de Pitágoras. En este recuento del periplo iniciático oriental hasta el retorno a Grecia de Pitágoras, Jámblico da ciertas fechas que permiten realizar cierta incierta cronología en la que se puede comparar, mediante los datos fidedignos que nos brinda la ciencia de la historia, ésta con aquéllos. El resultado es manifiestamente anacrónico; lo veremos ulteriormente. Por tanto, abandonó Pitágoras a Tales en Mileto tomando rumbo hacia la fenicia Sidón (ciudad que pasaría en el 540 a. C. a manos del imperio de los Aqueménidas), a la postre la ciudad que vio nacer al enviado de Apolo, como recogía anteriormente Jámblico. Fenicia, recordemos, era el aliado natural de los egipcios, no sólo en lo comercial (Fenicia estaba vinculada, como vimos con Plutarco<sup>533</sup>, con el Mito de Isis y Osiris); la capacidad de los fenicios en el arte de la navegación fue aprovechada por los egipcios de antiguo, pues éstos si despreciaban algo, mucho más que a los extranjeros, eso era, sin duda, el mar. Por lo que podemos decir que los fenicios rendían vasallaje a los egipcios, en una relación de propensión, digamos, simbiótica. Además, la posición geográfica de Fenicia, sita en un estrecho paso entre el desierto del Sinaí y el Mediterráneo, que meridionalmente bordeaba con Egipto a través del Sinaí y de Canaán, y que al septentrión, a través de Mesopotamia y el Éufrates, lindaba con el Asia Menor, hacía de ella un punto neurálgico sobresaliente como capital

---

<sup>532</sup> Jámblico, *Vida pitagórica*. II, 12. p. 24. Introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. Etnos. Madrid, 1991.

<sup>533</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección II: II. Egipto. II.II.VI.III.II.I.V. El cuerpo de Osiris hallado en la fenicia Biblos (15-16 357A-D). pp. 893-898.

encrucijada comercial. Es por ello que es del todo creíble este primer destino como estación de paso para embarcar a Egipto, en el viaje del joven Pitágoras.

Como era de esperar, Jámblico nos narra que Pitágoras aprovechó esta escala en su viaje para entrar en contacto con los seguidores de Mosco de Sidón<sup>534</sup>. Así como en los misterios religiosos de los fenicios, en especial, se nos dice los que se realizaban en las ciudades de Biblos (la “Gebal” bíblica<sup>535</sup>) y en Tiro. A continuación, Jámblico dice algo que aporta dos interesantes ideas, a saber, que en ciertas religiones, de la antigüedad se entiende, había cultos secretos, y que en éstos se conservaban tradiciones de conocimiento antiquísimas; y que todo en la religión de los fenicios proviene de la religión de los egipcios (cosa que dice de la religión de su propio pueblo Heródoto, por cierto). Éstas son las palabras por las que se da razón del porqué del estudio e interés de Pitágoras por los cultos fenicios: “(...) se inició en todos los misterios divinos que se celebran en especial en Biblos, Tiro y muchas partes de Siria, sometiéndose a este tipo de prácticas no por superstición, como ingenuamente se podría suponer, sino mucho más por amor y deseo de contemplación y por temor a que alguna de las enseñanzas dignas de ser aprendidas, que se conservan en los cultos secretos o misterios de los dioses, le quedaran ocultas. Sabiendo además que las cosas sagradas de allí son en cierto modo importaciones y originarias de Egipto, y, por tanto, esperando participar de iniciaciones más hermosas, divinas y puras, lleno de admiración, de acuerdo con las instrucciones de su maestro Tales, sin tardanza hizo la travesía, (...)”<sup>536</sup>.

Tras el relato de la travesía (que duró tres días y dos noches) por barco desde Siria a Egipto, en el que se realza la especial personalidad del joven Pitágoras, que nos

---

<sup>534</sup> Sobre los fenicios y la “escuela de Sanconiátón” algo ya apuntamos. Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. III.I.I. La filosofía helena: fundación y fundamento. Aproximaciones a la filosofía presocrática. p. 411

<sup>535</sup> Cfr. Jos. 13:5; Eze. 27:9; Sal. 83:7.

<sup>536</sup> Jámblico, *Vida pitagórica*. III, 13. p. 25. Introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. Etnos. Madrid, 1991.

abstenemos de comentar, se nos dice que el samio, ya en tierras del Nilo, se dispuso a visitar los templos egipcios, los verdaderos centros del saber antiguo, así como (detalle notable): “(...) *sin omitir enseñanza que fuera celebrada en su tiempo ni persona famosa por su inteligencia ni iniciación que fuera apreciada no importa dónde ni lugar sin visitar en el que pensase que con su ida iba a encontrar algo especialmente importante.*”<sup>537</sup>. Esta ansia de saber por parte de Pitágoras (con la venia del tribunal quisiéramos plantear muy brevemente un pensamiento, quizás, un poco absurdo, pero bien mirado quizá no tanto, sobre todo teniendo en cuenta la opinión de Heráclito sobre el samio/fenicio), pensando en el oráculo que, según la tradición que nos relata Jámblico al inicio de su *Vida pitagórica*, pronosticó la llegada de un enviado del dios que daría sabiduría a los hombre, sin duda, debe considerar que el enviado de Apolo le dio a los hombres, en el fondo, la propia sabiduría de éstos (cosa también divina y muy de Loxias). Mas, continuando con el relato de Jámblico, es en este momento donde se nos dan los datos cronológicos que en breve vamos cotejar, pero, merece la pena, previo a ello, hacer la siguiente consideración: mientras que el Laercio hablaba de una carta de recomendación para Pitágoras de Polícrates para el faraón Amasis, cosa del todo plausible, en cambio, Jámblico no hace la más mínima mención a ella. Dicho esto, vamos a analizar los datos cronológicos que nos da el de Calcis.

Señala el texto de Jámblico: “*Veinte y dos años pasó en Egipto en los santuarios, dedicado a la astronomía, geometría y siendo iniciado, no a la ligera ni al azar, en todos los misterios de los dioses, hasta que hecho prisionero por los soldados de Cambises, fue trasladado a Babilonia. Allí pasó todo el tiempo con los magos, de buen grado tanto él como ellos, fue instruido en sus venerables conocimientos, llegó a conocer el culto a los dioses a la perfección, a su lado llegó a la cima en aritmética,*

---

<sup>537</sup> Jámblico, *Vida pitagórica*. IV 18. p. 27. Introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. Etnos. Madrid, 1991.

*música y demás ciencias. Tras pasar con ellos otros doce años regresó a Samos, cuando tenía cincuenta y seis años.*”<sup>538</sup>. De este texto, aparte de la consideración temporal, podemos definir los elementos que configurarán la filosofía pitagórica, elementos que pertenecen a la sabiduría egipcia, a saber, astronomía y geometría y religión, siendo que bajo la instrucción de los magos se añadirán a aquéllos los elementos de la sabiduría mesopotámica, sean éstos, aritmética, música y matemáticas. Por otra parte, si en un eje cronológico en el que indiquemos las fechas que señala el de Calcis cotejamos con datos reales de sucesos que fueron coetáneos a Pitágoras, hechos, por supuesto, relevantes en la propia vida del biografiado, caso de los años de la tiranía de Polícrates, la fecha de la guerra entre Crotona y Síbaris, etc., veremos que la cronología de Jámblico no acaba de cuadrar por ningún lado. Recordemos, previamente, un dato que ya expusimos en nuestro eje cronológico histórico-filosófico de los Siglos VI-VI<sup>539</sup>, éste es, que datamos la vida de Pitágoras del años 569 al 475 a. C.; además, sumado los datos anteriores debemos considerar que Jámblico en Libro I, 11 de su *Vida Pitagórica* nos dice sobre Pitágoras el momento exacto en la vida de éste en que partió hacia Mileto: “(...) cuando tenía unos diez y ocho años, a punto de instaurarse la tiranía de Polícrates, (...)”<sup>540</sup>. Indicamos en azul los datos propios a Jámblico, y, en negro los datos históricos confirmados. Veámoslo, pues.

---

<sup>538</sup> *Ibíd.* IV, 19. p. 27.

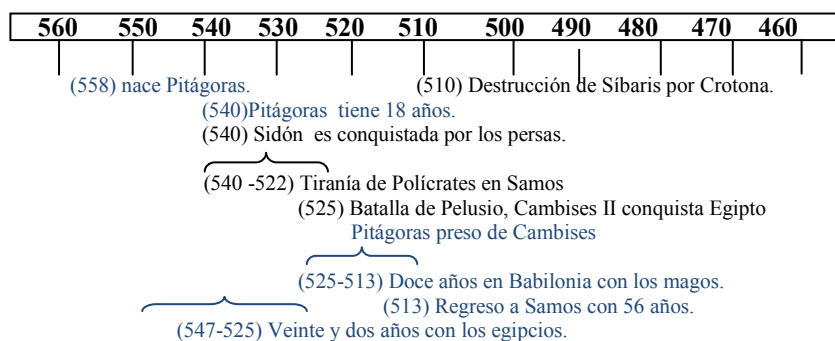
<sup>539</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. Eje cronológico de los presocráticos y eventos históricos.

<sup>540</sup> Jámblico, *Vida pitagórica*. .I, 11. p. 23. Introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. Etnos. Madrid, 1991.

## Eje cronológico 1: comparativa de la cronología de Jámbrico.

VI

V



No hay un solo dato que encaje; la cronología propuesta por el de Calcis es del todo anacrónica. Tomemos como referente el año 525, el año que marca la conquista por Cambises II de Egipto, año, que según la información del de Calcis, significaría el final del período de 22 años en Egipto, por tanto, el samio llevaría desde el año 547 con los sacerdote egipcios, pero, si justo, siempre según el de Calcis, se inaugura la tiranía de Polícrates, en el 540 a. C. concretamente, cuando Pitágoras tenía diez y ocho años, entonces, antes de conocer a Ferécides y a Tales el joven hijo de Mnesarco ya llevaba, incompresiblemente, siete años entre los egipcios. Además, en el 540 Sidón es tomada por los persas, no parece que aquel año fuera muy apropiado para viajar a la ciudad fenicia. Quizá, podríamos considerar como válidos, aproximadamente, los tiempos fijados de estancia entre egipcios y mesopotámicos, como también vale la pena destacar que la labor en la Magna Grecia de Pitágoras, más que posiblemente, se dio bastante después de su acmé vital. Además, cuántos años pasó con Ferécides y Tales; Jámbrico no lo especifica. Nótese que la fecha en que se sitúa la muerte de Tales es el 547/46 a. C., año que como hemos señalado anteriormente, según la cronología de Jámbrico, correspondería a los primeros momentos de la estancia de Pitágoras en Egipto. Por otro lado, hay que mostrar que en el año 513, hipotética fecha del retorno a Samos, ya con cincuenta seis años, la tiranía de Polícrates hacía unos doce años que había acabado, así como la vida del tirano, cosa que no cuadraría con las nuevas que nos daba el Laercio



especificando que Pitágoras marchó de Samos, a su regreso de oriente, por el desprecio que sintió contra el tirano. Como dijimos al comienzo de este párrafo: nada cuadra en la cronología del de Calcis.

Dejando atrás este asunto, siguiendo el hilo de la biografía, retorna Pitágoras a Samos tras sus viajes orientales. En la isla jónica es reconocido por los más mayores, recordemos que bajo la cronología del de Calcis, siendo un joven de diez y ocho años marchó y retornó con cincuenta seis años. Según Jámblico, es instado por los isleños para impartir sus enseñanzas entre ellos; qué hizo Pitágoras: “(...) *no se opuso, pero intentó implantar el modo simbólico de enseñanza, en todo semejante a la instrucción egipcia, en la que había sido educado, aunque los samios no se mostraron muy partidarios de tal método y no se adhirieron a él armoniosamente ni como se debía*”<sup>541</sup>. Jámblico nos habla de la intención de Pitágoras de introducir los conocimientos adquiridos en Oriente en su tierra propia,. Parece que llegó a fundar una escuela conocida como el “hemiciclo de Pitágoras”. Además, se instaló a vivir en una cueva, a la manera de Minos, el legislador mítico de Creta, donde: “(...) *pasaba (...) la mayor parte de la noche y del día e investigaba aspectos útiles de las ciencias, (...)*”<sup>542</sup>. Es oportuno considerar que esta forma de imitación de los referentes míticos helenos también la estudiamos<sup>543</sup> cuando por medicación de Pitágoras Milón, el gran campeón olímpico crotoniata, fue disfrazado de Heracles en la guerra contra Síbaris, y, por ello, es conveniente pensar que este tipo de uso del trasfondo mítico generaba, sin duda, algún tipo, en terminología aristotélica, de catarsis en los que veían y sentían tales actitudes; pura estratagema psicológica. Ahora bien, debido al desprecio de sus conciudadanos, o, debido a que su fama fue tan grande en Samos, y, por tanto, los

---

<sup>541</sup> *Ibid.* V, 23. p. 28.

<sup>542</sup> *Ibid.* V, 27. p. 30.

<sup>543</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección II: Hélade. I.V. Heracles, héroe pitagórico. Tradiciones sobre la destrucción de Síbaris. pp. 79-110.

deberes que cayeron sobre Pitágoras no le permitían seguir sus contemplativos estudios filosóficos, el samio marchó a Crotona; Jámblico en este asunto se hace eco de dos tradiciones distintas al respecto. Guthrie<sup>544</sup> nos dirá que Pitágoras eligió Crotona porque en la corte de Polícrates estaba el afamado médico Democedes de Crotona<sup>545</sup>. Sin embargo, esto no cuadraría con la cronología del de Calcis, pues, como ya señalamos, la corte de Polícrates había desaparecido doce años atrás. Además, en el 522 a. C. Democedes, tras la trampa mortal que pertrecho el sátrapa Orestes a Polícrates, fue enviado a Susa donde sirvió al Gran Rey. Como vemos, esta circunstancia que apunta Guthrie no cabría en la cronología del de Calcis; cosa, sin embargo, que no la hace, en absoluto, implausible.

Ofrece Jámblico la siguiente información cronológica en el Libro VIII, dice aquél sobre el tiempo exacto en el que arribó Pitágoras a tierras itálicas: “(...) *llegó a Italia en la sesenta y dos Olimpiada, en la que Erixias de Calcis obtuvo el triunfo en el estadio.*”<sup>546</sup>. Si la primera Olimpiada se celebró en el 776 a. C., y estos juegos se realizaban cada cuatro años ininterrumpidamente, entonces, la Olimpiada sexagésimo segunda se celebró en el 528 a. C., lo cual hace aún más desangelada la cronología del de Calcis, pues en ese tiempo, siempre según el cronograma vital que le atribuye Jámblico a Pitágoras, éste no podía tener cincuenta seis años, a los sumo, si tenía en el 540, fecha del inicio de la tiranía de Polícrates, diez y ocho, contaba, pues, con unos treinta años. Sea como fuere, en Crotona Pitágoras halló los seguidores que en su patria Samos no encontró; unos 600 partidarios (el Laercio nos hablaba de 300). Cómo lo

---

<sup>544</sup> “Para escapar de una vida sometida a la tiranía, emigró a Crotona, la principal colonia aquea en el sur de Italia. No podemos saber qué determinó su elección, pero pudo haberlo animado Democedes de Crotona (...)”. Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. de C) Vida de Pitágoras e historia de la externa de la escuela. 173. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>545</sup> Cfr. Heródoto, III, 131-132.

<sup>546</sup> Jámblico, *Vida pitagórica*. VIII, 35. p. 36. Introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. Etnos. Madrid, 1991.

consiguió<sup>547</sup>: “(...) no solo por su actuación, sino también por la denominada vida en común, da acuerdo con sus prescripciones”<sup>548</sup>.

En estas palabras (como en las que recogemos en la nota 546) del de Calcis hay algo que sirve para entender parte de lo que admiraba Platón de la vida pitagórica, a saber, una vida en común acorde con ciertas prescripciones. Es destacable señalar que los 600 partidarios de Pitágoras no era el grueso total de sus seguidores; no, estas seis centenas eran “(...) los auténticos filósofos (...)”<sup>549</sup>. A los demás se les denominaba “acusmáticos”. No cabe duda de que el tal Pitágoras conmocionó las tierras itálicas, en su primer discurso público más de dos mil personas fueron sus escuchantes. Refiere el de Calcis, que se le tenía por distintas formas del dios Apolo, sean éstas, Pean, Pitio, el Apolo hiperbóreo, o, un demon lunar, etc. Claramente las viejas palabras del oráculo al padre de Pitágoras se cumplían en Crotona, en la mentalidad del biógrafo neoplatónico. Pero, más allá de lo hagiográfico, Jámblico nos da, además, algunas noticias que pensadas con el trasfondo histórico total del desastre político (pues fue un desastre) del pitagorismo, nos permiten intuir que para muchos, en especial, los hombres, familias, partidos que ostentaban el poder por las itálicas ciudades helenas previamente a la llegada del “samio de larga cabellera”, el mensaje de Pitágoras, y la adhesión, digamos, popular a éste eran un verdadero peligro. Debemos tener en cuenta que toda voluntad política implica, *per se*, la voluntad de reforma de lo social. Dice el de Calcis: “Se dice que durante su estancia en Italia y Sicilia las ciudades que él encontró mutuamente subyugadas, unas hacía largo tiempo y otras recientemente, llenándolas de

---

<sup>547</sup> Los conocimientos de Pitágoras son éstos, según el de Calcis: “(...) la realidad sobre los dioses, héroes, démones y el mundo, sobre el vario movimiento de esferas y astros, sobre excentricidades y epiciclos, sobre todo lo contenido en el mundo -cielo, tierra y naturalezas intermedias, ya manifiestas ya ocultas-, sin contradecir nada en absoluto del mundo sensible o aprehensible por el pensamiento. (...) ciencias, contemplación y todo lo relativo al conocimiento, cuanto en verdad hace ver al alma y purifica el intelecto (...) con vistas a poder percibir los verdaderos principios y causa de todo.” *Ibid.* VI, 32. p. 33.

<sup>548</sup> *Ibid.* VI, 29. p. 31.

<sup>549</sup> *Ibid.* VI, 30. p. 31.

*espíritu de libertad a través de los oyentes que había en cada una de ellas, las hizo libres e independientes, Crotona, Sibaris, Catania, Regio, Himera, Agrigento, Tauromenio y algunas otras para las que instruyó leyes que durante largo tiempo fueron modelo de legislación y dignas de envidia a sus vecinos.*<sup>550</sup>.

Nosotros pensamos que unas de las causas de que Pitágoras fuera a la Magna Grecia, fue, precisamente, a tenor de la marcada situación de στάσις que vivían las gentes de aquellos tiempos en aquellas regiones, tan alejadas de las Metrópolis. Es más fácil inculcar, o transmitir, ciertos mensajes, religiosos, políticos, etc., en audiencias cuya situación sea adversa y necesitada, no sólo de esperanza, sino, a veces, de un guía que canalice la energía y la voluntad reprimida. Además, hay que resaltar que la acción política en el pitagorismo arcaico es tan identificativa e idiosincrásica como lo es el Teorema de Pitágoras o la inmortalidad del alma. Tras el desastre de la política pitagórica, parece que esta parte identificadora de la secta-escuela-partido se siguió ejerciendo pero más desde las “sombras”. De hecho, nosotros que vemos en el platonismo una forma aumentada, reformada y mejorada del pitagorismo, intuimos en la *República* de Platón o en las *Leyes*, posiblemente, mucho del ideario político pitagórico (éste y aquél parecen perfilarse en formas aristocráticas basadas en ciertos elementos de las viejas instituciones políticas dorias, así como en ciertas formas egipcias, como serían la invariabilidad de las leyes, de los cánones artísticos, la importancia de la mujer, la división de la sociedad etc.), pero, en cambio, sólo hay que leer la Carta VII de Platón y darnos cuenta como, a pesar de la voluntad política del joven Platón, la acción política de la Academia y del mismo Platón resulta, en su forma de actuar un tanto oscura (eso sí, en tiempos no demasiados luminosos); a este tenor, tengamos en cuenta la historia trágica de Dión y los académicos que le traicionaron, o, la extraña relación del filósofo

---

<sup>550</sup> *Ibid.* VII, 33. p. 34

ateniense con Dionisio II el joven. Si Sócrates y Pitágoras murieron, digamos, “políticamente”, Platón, a lo sumo, vivió unas horas como esclavo (si la historia que se cuenta sobre este asunto es cierta). No veremos ni en el pitagorismo del siglo V (quizá, a excepción de Arquitas de Tarento), ni en la Academia antigua el activismo político directo tan propio y tan caro, y que tanto le costó, al pitagorismo arcaico, aunque, en cambio, la voluntad de poder parece intacta. Pensemos que la *Republica* o las *Leyes* de Platón, en tanto pensamiento encauzado a la reforma de lo social (de la Πολιτεία, con más precisión expresado), son pura voluntad política. Cerremos esta aparente digresión.

Jámblico narra, endespues, los cuatro discursos en Crotona (discursos que ya estudiamos en nuestro apartado dedicado a estudiar el contexto histórico de Crotona<sup>551</sup>), en los que no vamos a entrar, como tampoco vamos a entrar en las anécdotas y explicaciones sobre las distintas transmigraciones del alma que del siglo VI al V fue de Pitágoras; todas nos dicen lo mismo. Más bien, vamos retomar la narración biográfica de Jámblico, (XV, 64 y ss.), en el momento que éste nos narra la educación pitagórica, entendemos que para los seiscientos. Se nos habla de musicoterapia; basada en la danza rítmica y en el canto melódico acompañada de ciertos instrumentos que según las palabras del de Calcis radica en “(...) *la visión de formas y figuras humanas y audición de hermosos ritmos y melodías (...)*”<sup>552</sup>. Esta educación musical, aparte de conservar el cuerpo, estaban encaminadas al uso terapéutico, no sólo del cuerpo sino anímico

---

<sup>551</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. I.IV. Magna Grecia; Crotona. pp. 56-79.

<sup>552</sup> Jámblico, *Vida pitagórica*. XV, 64. p. 52. Introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. Etnos. Madrid, 1991. A tenor de la musicoterapia como forma de filosofía, nos complace decir lo siguiente: cuánto de esta forma de filosofía -que es lo que es- se fue perdiendo en el transcurrir de la historia de la filosofía occidental. Nietzsche parece que, al menos, fomentó lo musical (por supuesto, más a la sombra de Wagner que del samio), pero, sólo Gurdjieff con sus “Danzas sagradas” y los “movimientos” intentó, creemos, hacer de esta forma pitagórica de filosofar de nuevo filosofía. Esto es del todo normal, pues tanto Pitágoras como el filósofo armenio se inspiraron en Oriente, en cambio, lo único oriental en Nietzsche es el nombre de su Zaratustra de ficción. La tradición occidental filosófica, a fuerza de pensar, se olvidó que el cuerpo es sustento de la sustancia pensante, si a aquél se le educa en ciertos hábitos relacionados con lo armónico, en el sentido más pitagórico del término, sin duda, su mente está más preparada, precisamente, para cumplir su función pensante. No es gratuito que muchas escuelas y tradiciones orientales milenarias, caso del budismo, eduquen el cuerpo en pro de la mente. Cuando y porqué perdió la tradición filosófica occidental estos hábitos filosóficos serían un buen tema de estudio.

también. Compuso el samio (posiblemente siguiendo los patrones musicales que habían elaborado los sacerdotes egipcios, del que nos hablaron tanto Heródoto como Plutarco) los llamados: “arreglos”, por los cuales se mezclaban melodías cromáticas, diatónicas y armónicas (recuerda esto a Damón y al conversación sobre los tipos de ritmos que hallamos en la *República* de Platón). En definitiva la música era para el pitagorismo arcaico un fármaco.

Esta educación musical también tenía la propensión de llevar el alma en el sueño nocturno a la purificación y a un estado capaz de alcanzar sueños, no sólo sosegados, sino, también, proféticos. Al levantarse la música volvía en forma de canto acompañado de la lira para predisponer armónicamente a los discípulos. En contraposición a la música harmónica y al orden que significaba para el binomio cuerpo/alma de los discípulos, Pitágoras se procuraba para sí mismo el escuchar la denominada “música de las esferas”, la “sublime sinfonía del universo”. No entraremos en esta música, de momento. Pero, más allá de lo musical y de lo harmónico, el alma y el cuerpo de los discípulos necesitaba de otro tipo de estímulo. Estimulo, por cierto, que no estaba encaminado, precisamente, al solaz del espíritu, quizás, a posteriori, pero no en lo inmediato. Pitágoras sometía con severas pruebas a los iniciados (cosa, por otro lado, más que atestiguada en los procesos de iniciación que seguían los distintos sacerdocios egipcios); señala Jámblico: “*Creía que era bueno iniciar los esfuerzos por las ciencias y formas de vida, y prescribir severamente pruebas, castigos de las más variadas clases y restricciones, por agua o fuego, de la innata incontinencia y codicia que afecta a todos, sistemas que ningún depravado puede soportar o resistir.*”<sup>553</sup>.

A esto, además, hay que añadirle la estricta dieta pitagórica, el silencio prescrito, el cultivo de la amistad –no sólo entre humano, también con los animales, ejercer la

---

<sup>553</sup> *Ibid.* XV, 68. p. 55.

piEDAD y la medida, aborrecer la propiedad, la riqueza y la vanagloria, y elaborar trabajos geométrico-matemáticos. Por ende, podemos aseverar que el sentido último y primero de la educación y la vida pitagórica, en palabras del de Calcis es: “(...) *la purificación de la mente.*”<sup>554</sup>. Los jóvenes que pretendía unirse a los pitagóricos eran evaluados a tenor de sus relaciones familiares, amistades, su comportamiento, su introspección o su exterioridad, sus rasgos y figura, etc. Cuando eran aceptados en la iniciación, sufrían durante unos tres años desprecios e indiferencia por parte de la secta y el maestro, esto era así realizado para poder examinar el grado de anhelo en aprender que tenía el joven, esto es, saber de qué pasta estaba hecho el aspirante/neófito. Una vez averiguado esto, y si el aspirante era apto para seguir el proceso de iniciación, entonces éste tenía que pasar un quinquenio en absoluto silencio; esta dura prueba pasa por sopesar el nivel de autocontrol del aspirante. En este crucial momento ocurría lo siguiente: “*En ese tiempo las propiedades de cada uno, esto es, sus bienes pasaban a la comunidad, encomendándose a determinados miembros, los llamados “políticos”, y que eran además administradores y legisladores*”<sup>555</sup>. Significativo dato de la organización y estructuración interna de la secta; los “políticos” eran legisladores y administradores (de hecho, en otra sección de la biografía también se les llama: “administradores”<sup>556</sup>) de la secta-escuela; lo que nos habla de toda un sistema organizativo y funcional que a vertebraba una asociación-hermandad de considerable tamaño, así como, lo más seguro, con un buen soporte material y de bienes. Así, el iniciado, siempre que hubiera pasado la prueba de los cinco años en silencio (silencio de obediencia, silencio místico<sup>557</sup>), era aceptado, convirtiéndose en “esotérico”. Hay que especificar que durante el proceso de selección del iniciado, éste sólo podía escuchar a

---

<sup>554</sup> *Ibid.* XVII, 68. p. 57.

<sup>555</sup> *Ibid.* XVII, 72. p. 57.

<sup>556</sup> Cfr. XVII, 74. p. 58.

<sup>557</sup> Cfr. Casel, O. (1919) *De philosophorum graecorum silentio mystic.* Berlin, 1967.

Pitágoras sin verlo, pero una vez superadas todas las pruebas podía ver al maestro a la hora de las enseñanzas.

No obstante, Jámblico nos explica que si alguien no conseguía pasar alguna de las pruebas, entonces, se erigía una estela mortuoria dedicada al fracasado neófito, manifestando simbólicamente que para la secta aquella persona estaba “muerta”. Pero, y esto que nos explica el de Calcis bien pudiera ser una buena clave para entender el porqué de la animadversión de Cilon contra los pitagóricos, si alguien después de haber pasado todas las pruebas y de haber sido admitido como esotérico no mostraba inteligencia o resultaba tardo de entendederas, entonces, después de realizarle la estela sepulcral de rigor era expulsado de la secta, e indemnizado con oro y plata acorde con su aportación de bienes a la mancomunidad pitagórica, y si, por necesidad, éste se encontraba con un pitagórico era tratado como si no fuera la persona que era, pues para el pitagórico aquél estaba muerto simbólicamente. Dice el de Calcis: “(...) *se dice que paso con Perilo de Turios y Cilon, caudillo de Sibaris, rechazado por los pitagóricos.*”<sup>558</sup>. Este tipo de “expulsión pitagórica”, al parecer, no sólo se ejercía sobre los iniciados no válidos o lo esotéricos “imperfectos”, también se la prescribía a aquellos esotéricos que revelaban secretos propios a la doctrina esotérica de la secta-escuela; como prueba de ello Jámblico transcribe una hipotética carta del pitagórico Lisis contra un tal Hiparco por haber desvelado ciertos arcanos pitagóricos sobre las diosas eleusinas<sup>559</sup>.

La escuela pitagórica se organizaba y clasificaba, según el de Calcis, de manera *bigrupal*. Así, había dos grandes grupos, a saber: “esotéricos”, y, “exotéricos”, o también denominados, respectivamente, “pitagóricos”, y, “pitagoristas”. Los esotéricos o pitagóricos eran aquellos (¿600?) que conocían las doctrinas más secretas y sagradas

---

<sup>558</sup> Jámblico, *Vida pitagórica*. XVII, 74. p. 58. Introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. Etnos. Madrid, 1991.

<sup>559</sup> Cfr. *Ibid.* XVII, 75. p. 59.



de Pitágoras, éstos eran los genuinamente pitagóricos; mientras que los otros, los pitagoristas o exotéricos, sólo emulaban a los esotéricos, sin saber cabalmente los verdaderas sabiduría de Pitágoras. Obviamente, esto implica que la filosofía pitagórica tuviera dos niveles, uno de alto nivel y el otro de un nivel más inferior, y ambos niveles, por supuesto, debían tener dos finalidades distintas. Señala Jámblico: *“A su vez, desde otra perspectiva, había dos clases de filosofía, pues dos eran los tipos de los que se dedicaban a ella, unos acusmáticos y otros matemáticos. De ellos los matemáticos eran reconocidos como pitagóricos, pero éstos no reconocían como tales a los acusmáticos, cuya doctrina no os como tales a los acusmáticos, cuya doctrina no reconocían que precediera de Pitágoras, sino de Hípaso. Este Hípaso unos dicen que era de Crotona y otros de Metaponto.”*<sup>560</sup>.

Como vemos, Jámblico recoge una tradición sobre el pitagorismo arcaico por la cual la escuela pitagórica, en verdad, se reducía a un grupo limitado de condiscípulos del samio, éstos son referidos con tres nombres distintos que los identifican a saber: pitagóricos, esotéricos y matemáticos. Además, éstos no consideraban a la otra sección de la secta como verdaderos pitagóricos, mientras que los otros, los exotéricos, pitagoristas y acusmáticos, sí que se sentían parte de la misma escuela. Es significativo, que los pitagóricos consideraran que las enseñanzas de Hípaso eran las que los acusmáticos recibían y no la de Pitágoras. Claramente, los exotéricos (y los iniciados en prueba) recibían las enseñanzas de Pitágoras en velo, lo que bien pudiera significar que, posiblemente, tras el velo no estuviera el mismo Pitágoras, y que los esotéricos, sabedores de estas circunstancias mostraran desprecio por los pitagoristas. ¿Era Hípaso el “Pitágoras tras el velo”, o el responsable de realizar una serie de enseñanzas aptas para el grupo de los acusmáticos? Interesante posibilidad, tan interesante como

---

<sup>560</sup> *Ibid.* XVIII, 81. p. 61.

indemostrable. En otra parte de la biografía señala Jámblico lo siguiente: *“De Hípaso cuentan, sobre todo, que fue uno de los pitagóricos, pero que por haber divulgado por escrito por vez primera la esfera de doce pentágonos murió en el mar como impío, (...)”*<sup>561</sup>. Por tanto, es reseñable como el de Calcis recoge distintas tradiciones sobre Hípaso.

Es a los acusmáticos a los que se le daba una filosofía basada en sentencias orales, carente de toda argumentación explicativa o demostración alguna que diera sentido al mensaje que ocultaba la máxima de turno. Sin embargo, Jámblico refiere que una tal Hipomedonte de Asini, un pitagorista, aseguraba que todas y cada una de las sentencias propias a la filosofía acusmática pitagórica tenían demostración y argumentación, las cuales habían sido aducidas por el propio Pitágoras. Ya vimos algunas de ellas con el Laercio, así que no vamos a entrar en ellas. No es para nada desatinado intuir que la enseñanza matemático-geométrica (señala Jámblico que lo que nosotros llamamos “geometría”, Pitágoras lo denominaba: “historia”) estaba del todo fuera del abasto de los acusmáticos. Como resumen de lo dicho, prestemos atención a las siguientes palabras del de Calcis: *“Esto se nos ha trasmitido acerca de la diferencia entre la dos formas de filosofar y los dos grupos de oyentes de Pitágoras: los que oyen a Pitágoras dentro o fuera del velo, los que lo oyen a la vez que lo ven o bien sólo lo oyen pero no lo ven y los del círculo interior y exterior, no hay otros que los mencionados. Debajo hay que admitir los “políticos”, administradores y legisladores.”*<sup>562</sup>.

El día a día pitagórico se ordenaba acorde con unas tareas concretas sometidas a los horarios correspondientes a lo largo de la jornada. Era costumbre dar paseos matutinos en solitario o en parejas, tras los cantos purificadores al despertar y un desayuno con

---

<sup>561</sup> *Ibid.* XVIII, 88. p. 65.

<sup>562</sup> *Ibid.* XVIII, 89. p. 67.

pan y miel, por lugares embosquecidos donde hubiera templos y elementos que procurarían deleite al cuerpo y al ánimo. Rehuendo el gentío y el trasiego de éste por la ciudad (como recuerdan estos asuntos descritos por el de Calcis al marco dramático del *Fedro* platónico). Tras este paseo, los pitagóricos se daban a las enseñanzas del maestro. Endespúes se dedicaban al cuidado del cuerpo, con ungüentos oleosos, gimnasia, etc. Hacían la comida común, y tenían la costumbre de que los jóvenes leyeran en altavoz aquello que los más mayores considerasen oportuno leer (costumbre que también vemos en los monasterios cristianos de cualquier confesión). Vestían con trajes blancos, usaban cobertores blancos para sus camas, y las mantas eran de lino, pues eran reacios a las prendas tejidas con lana. No comían caza, y se abstentían de ejercer el llamado “arte” cinegético. No bebían vino, a excepción de las comidas comunes (cuán importante era para Platón esta costumbre doria de las comidas en común y el uso moderado del vino en éstas, como prueba baste recordar el *Banquete* de Platón, o las instrucciones al respecto en *Leyes* y en *República*). La comida en común, y el retiro general al fin del día, se consumaba antes de la puesta del Sol, y hemos de entender que se levantaban justo con la salida del Sol, o, posiblemente, justo cuando la estrella de la mañana despuntaba (hora de reunión del secreto y oculto Consejo nocturno de Platón en las *Leyes*). Antes de despedirse y retirarse a sus respectivos lugares de descanso, al final de la comida en común, el pitagórico más anciano ofrecía una libación con vino y pronunciaba las siguientes palabras, según Jámblico: “*No dañéis ni destruyáis plantas cultivadas y que den frutos, como tampoco dañéis ni destruyáis animal alguno que no sea dañino para el género humano.*”<sup>563</sup>.

Si rememoramos las palabras del de Calcis cuando nos explicaba el intento previo de Pitágoras de transmitir su sabiduría en Samos, recordaremos que la intención del ya

---

<sup>563</sup> *Ibid.* XXI, 99. p. 73.

maestro Pitágoras era enseñar mediante símbolos sus conocimientos, cosa que a los samios no les pareció nada oportuno. Así, el Libro XXIII, 103, señala Jámblico: *“El modo de enseñanza por medio de símbolos era en su escuela especialmente importante. Esta forma era cultivada por casi todos los griegos con carácter ancestral, pero era especialmente venerada entre los egipcios en sus más variadas formas. Igualmente Pitágoras también les concedía una gran importancia. Si se expone con claridad los significados y pensamientos secretos de los símbolos pitagóricos, cuánta exactitud y verdad contienen si se les desprende de sus envolturas, se les libera de la forma enigmática y se les adapta, mediante tradición simple y sin adornos, a la naturaleza noble de estos filósofos, cuya divinidad excede el pensamiento humano.”*<sup>564</sup>. En el momento que el de Calcis señala que desde muy antiguo entre los helenos se ha usado lo simbólico como forma de expresar el conocimiento, sin duda, está haciendo alusión a la religión apolínea, y otros grupos de orden místico, en su vertiente oracular; lo pitagórico es parte de lo apolíneo. Cuando en nuestros estudios analizamos la matemática egipcia vimos, por ejemplo, como el llamado: “Ojo de Horus”, “*Udyat*” (“el que está completo”)<sup>565</sup>, aparte de ser un símbolo sincrético-religioso de poder apotropaico, o, un símbolo solar que denotaba el orden imperturbable del estado, así como del cosmos, era, además, la expresión matemática que servía como signos de las fracciones para medidas de volumen y agrarias que se basaba en las potencias de  $1/2$ . Así, cada fracción era representada acorde con los signos que configuraban por completo el jeroglífico egipcio para expresar “*Udyat*”. Esta forma de enseñanza y de transmisión del conocimiento, la cual adoptó Pitágoras de Egipto, manifiesta que desde muy antiguo el conocimiento sagrado (con esta palabra también se incluye lo que nosotros llamamos “astronomía”, “matemáticas” y “geometría”), en una de las

---

<sup>564</sup> *Ibid.* XXIII, 103.

<sup>565</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección II: Egipto. II.I.II.II.I.III. El poder del Ojo de Ra, o, Ojo de Horus. pp.772-774.

civilizaciones más señalada y peculiares del mundo antiguo, era de orden esotérico. El pitagorismo adopta el esoterismo egipcio para conformarse en escuela sapiencial religiosa, y, como escuela de misterios y conocimiento. Jámblico nos da una retahíla de nombres de pitagóricos que se habían formado con el anciano Pitágoras, y que usaban lo simbólico en sus obras, éstos son los nombres que cita el de Calcis: “*Filolao, Eurito, Carondas, Zaleuco, Brisón, Arquitas, Lisis, Empédocles, Zalmoxis, Epiménides, Milón, Leucipo, Alcmeón, Hípasso y Timáridas. Según el de Calcis las obras pitagóricas no estaban compuestas de manera inteligible, sino con modos de expresión simbólicos y arcanos “(...) recubriendo con símbolos sus conferencias y sus escritos (...)”*<sup>566</sup> (cabe preguntarse: ¿esto acaece en Platón? Nosotros decimos: Sí, con extrema rotundidad. Nos tocará, en su momento, demostrarlo).

El Libro XXVI, 115-121, resulta harto interesante, pues se nos explica con detalle, más allá de lo presuntamente anecdótico), cómo el maestro samio descubrió la ciencia armónica y las proporciones musicales<sup>567</sup> (proporciones que luego, mediante la aritmética, serán aplicadas a la geometría, hasta que llegué la crisis de la inconmensurabilidad). Por tanto, éste es un momento crucial en la historia del pitagorismo como lo es también para la ciencia matemática y acústico-musical occidental. Prestemos atención, pues, a lo que nos dice el de Calcis, teniendo en cuenta que una de sus fuentes debió ser Aristóxeno y sus obras sobre la música pitagórica. Por otra parte, Jámblico, muy al contrario que el Laercio, pone especial énfasis en desarrollar explicativamente la cuestión del descubrimiento musical de Pitágoras. Es

---

<sup>566</sup> Jámblico, *Vida pitagórica*. XXIII, 104. p. 75. Introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. Etnos. Madrid, 1991.

<sup>567</sup> La pregunta capital es saber si Pitágoras, como con su famoso Teorema, descubrió estas proporciones musicales, o, simplemente transmitió un conocimiento musical oriental. Notemos que los modos lidios y frigios, tan apreciados por los helenos, no eran heleno, y, además, tenemos pinturas del Imperio Antiguo de Egipto con harpas, o liras, de más de treinta cuerdas. Al igual que la Tablilla Plimton 322 nos crea dudas sobre la originalidad de la matemática pitagórica, sólo la existencia de un instrumento de cuerda de treinta cuerdas (instrumento de cuerda con su respectivo clavijero) en el tercer milenio antes de nuestra era nos debe hacer recapacitar en ello.

reseñable que Pitágoras no halló su descubrimiento musical, digamos, casualmente, aun a pesar de la famosa anécdota de la herrería; no, Pitágoras estaba experimentando (cosa que, como ya señalamos en nuestro estudio sobre los presocráticos, indica que estos filósofos no sólo teorizaban sino que su labor, como denota Pitágoras, tenía una marcada vertiente práctica<sup>568</sup>); dice Jámblico: *“En cierta ocasión, estando meditando y reflexionando si sería posible idear para el sentido del oído una cierta ayuda instrumental, segura e infalible, similar a la que tiene la vista con el compás, regla, o, por Zeus, instrumentos ópticos, y el sentido del tacto con la balanza y el invento de las medidas, (...)”*<sup>569</sup>.

Mediante los sonidos que producía el martillo (o martillos) del herrero al golpear el hierro al rojo sobre el yunque, el samio descubrió la octava, la quinta, y la cuarta, y, por si fuera poco, reparó en que el intervalo que se da entre la cuarta y la quinta era disonante. Estupendo oído, y mejor memoria la del samio. Pitágoras tuvo que despejar una incógnita para poder asumir la veracidad de sus descubrimiento; señala Jámblico: *“(...) descubrió que las diferencias de las alturas en los tonos se debían a la masa de los martillos y no a la fuerza de los que martilleaban ni a la forma de los martillos ni al cambio de posición del hierro que estaban golpeando. Comprobando el peso de los martillos concienzudamente (...) fijo una clavija en un ángulo de los muros, (...) colgó cuatro cuerdas del mismo material, del mismo número de hebras, del mismo grosor y retorcidas de la misma forma, del extremo de cada una de ellas suspendió un peso y consiguió que las cuerdas fueran perfectamente iguales en longitud. (...) Encontró que la cuerda tensada por el peso mayor en relación con la tensada por el peso menor hacía sonar la octava, el peso de la primera era doce y el otro seis. Demostró que la*

---

<sup>568</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección II: Hélade. III.1.1. La filosofía helena: fundación y fundamento. Aproximaciones a la filosofía presocrática. pp. 389-444.

<sup>569</sup> Jámblico, *Vida pitagórica*. XXVI, 115. p. .82. Introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. Etnos. Madrid, 1991.

*octava se basa en la proporción 2:1, hechos que los mismo pesos pusieron en evidencia.*”<sup>570</sup>.

Así, la octava se basa en la proporción 2:1, la quinta en la proporción 3:2, la cuarta en la proporción 4:3. Por tanto, la octava resulta o bien de la combinación de la quinta y la cuarta, como la proporción 2:1 es el producto de 3:2 y 4:3, de tal forma que 12:8:6, o bien como producto de la cuarta y la quinta, como la proporción 2:1 es el producto de 4:3 y 3:2, así 12: 9: 6 en tal orden es una octava. Hecho esto, Pitágoras trasladó su sistema de cuerdas a un instrumento que llamó. “*chordotónos*”; dice el de Calcis: “(...) *transfirió ingeniosamente la suspensión común de las cuerdas de las clavija en diagonal al puente del instrumento que llamó chordotónos, y producía la tensión correspondiente de las cuerdas de forma análoga a los pesos por medio de la adecuada vuelta, desde la parte superior, de las clavijas.*”<sup>571</sup>. Pitágoras midió su método con todo tipo de instrumentos musicales, siendo que en todos los casos concordaba la afinación sonora con su interpretación numérico-aritmética. Dio, además, cierta nomenclatura para los distintos sonidos; llamó “*hypáte*” al sonido que participa del número 6; “*mése*” al que participa del 8, y se corresponde con la cuarta; “*nete*” al sonido que participa del número 12. Completando los intervalos con sonidos análogos, acorde con el género diatónico. Ésta es la progresión musical que va de lo grave a lo agudo que descubrió Pitágoras. Así, además, nació el octacordio pitagórico, que es un sistema que combina el tetracordio y el pentacordio.”; sobre este instrumento señala Jámblico: “*En el octacordio pitagórico; (...), la progresión es desde el sonido más grave, de forma que todos los sonidos, a una distancia de cinco, entre sí producen sinfónicamente la quinta,*

---

<sup>570</sup> *Ibid.* XXVI, 116-117. p. 82.

<sup>571</sup> *Ibid.* XXVI, 118. p. 83.

*pasando el semitono gradualmente a cuatro lugares, primero, segundo, tercero y cuarto.*”<sup>572</sup>.

Después del relato explicativo del descubrimiento de la afinación pitagórica, Jámblico pasa a narrar algunos episodios particulares de pitagóricos con los que se pretende mostrar cómo se comportaban los condiscípulos de Pitágoras en distintas situaciones de la vida, donde, precisamente, sus forma de actuar les mostraba como pitagóricos. También se nos muestra la influencia política de Pitágoras nombrando a legisladores importantes de aquellos lares y de aquellos tiempos. El Laercio nombró a dos: Carondas y Zaleuco; en cambio, el de Calcis da más detalles. Dice éste: *“En efecto, Carondas de Catania, al que se tiene por uno de los mejores legisladores, fue un pitagórico. También Zaleuco y Timaras, locrios, famosos legisladores, fueron pitagóricos. Los creadores de las constituciones políticas de Regio, la llamada gimnasiárquica y la que es denominada a partir de Teocles, se dicen que eran Pitagóricos, Fitio, Teocles, Heliacón y Aristócrates. Ellos se distinguieron por su forma de vida y costumbres, que fueron adoptadas por las ciudades de aquella región en aquellos tiempos.*”<sup>573</sup>. La secta pitagórica no sólo estaba en Crotona y no sólo influyó en la política de la colonia aquea, también, gobernó en muchas ciudades del Occidente heleno. Eran legisladores, custodios de las leyes y gobernantes, que se abstendían de los ingresos públicos.

No obstante, señala algo interesante el de Calcis: *“A pesar de que ellos fueron muy calumniados, se imponía sin embargo la honestidad de los pitagóricos y la voluntad de las propias ciudades, que querían ser administradas públicamente por ellos. En esta época parece que tuvieron lugar las mejores formas de gobierno en Italia y Sicilia.*”<sup>574</sup>.

Se considera, pues, a Pitágoras como el que fomentó la educación política, además de

---

<sup>572</sup> *Ibid.* XXVI, 121. p. 84.

<sup>573</sup> *Ibid.* XXVI, 130. p. 88.

<sup>574</sup> *Ibid.* XXVI, 129. p. 88.



teorizar “geométricamente” sobre política. Una de estas teorías político-geométricas la cita Jámblico, además de señalar que Platón hizo suya y pública ésta en su *República*: “Decía que de la unión de tres constituciones políticas, que confluyen en los extremos, se forma un ángulo recto; un línea tiene la naturaleza en proporción 4:3, otra equivalente a 5 y la tercer intermedia entre estas dos. Pero cuando nosotros consideramos las intersecciones de las líneas unas con otras y de los espacios consecuentes, encontramos que representan la mejor imagen de la constitución política. Platón ha hecho suya la gloria de este descubrimiento cuando habla abiertamente en la *República* de la base epitrita que acoplaba con la péntada proporciona dos armonías.”<sup>575</sup>. Es menester, pensamos, en relación con la toma de Platón de la, presunta, teoría pitagórica sobre la ordenación aritmético-geométrica, cotejar otra traducción distinta a la de Ramos Jurado, sirvámonos para ello de la Hernández de la Fuente, la cual, en este pasaje, nos parece más clara. Traduce éste: “(...) decía que de la unión de tres constituciones que se tocan en sus extremos se forma un ángulo recto con una proporción de uno y un tercio a uno (4:3), otra equivalente a cinco y la tercera en el punto medio de ambas. Cuando calculamos las relaciones de estas líneas entre sí y de los espacios que resultan de éstas, se dibuja la mejor imagen de una constitución. Platón se apropió de esta idea, al decir claramente en su *República* que los números que producen aquella proporción de uno y un tercio a uno (4:3), en conjunción con la de cinco, resultan en una armonía doble.”<sup>576</sup>. En *República* 546c leemos: “(...) Todas las cosas se corresponden entre sí y son racionales. Las base mínima de estos números proporcionales es la relación del cuatro al tres, conjugada con el cinco, la cual, tras

---

<sup>575</sup> *Ibid.* XXVII, 130-131. pp. 88-89.

<sup>576</sup> Hernández de la Fuente (2011) *Vidas de Pitágoras, según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro de Sicilia, Focio de Constantinopla. Vida pitagórica de Jámblico de Calcis.* XXVII, 130-131. p. 292. Atalanta. Girona, 2011.

*haber crecido tres veces, produce dos armonías.*”<sup>577</sup>. Es complejo y oscuro el texto de Jámblico, como oscuro es el texto de Platón citado, que corresponde al peculiar “*Discurso de las Musas*”, pero una cosa parece clara, en el pitagorismo arcaico existía una concepción del cosmos matemático-geométrica, concepción que era también empleada, y trasladada, en las consideraciones y ordenaciones teórico-políticas de la secta. Platón, sin duda, se basa en los mismos principios; principios que en la *República* aparecen ora en serio, ora en juego, ora de pasada, ora ocultos, pero, aparecen.

Vamos a dejar de lado, como ya hicimos anteriormente, en nuestro resumen de la biografía del de Calcis los elementos propios al ámbito hagiográfico que retratan cierto perfil sobrehumano del samio. Por ello, vamos a considerar lo que nos dice el Libro XXIX sobre la obra escrita atribuida a Pitágoras y a los pitagóricos. Jámblico señala algunas peculiaridades en los escritos pitagóricos, a saber, cierta patina de antigüedad o de arcaísmo, excelentes reflexiones, riqueza de pensamiento diversificado, no concisos en expresiones, llenos de demostraciones científicas y del “*denominado argumento deductivo pleno*”<sup>578</sup>. Según el de Calcis, la ciencia pitagórica versa sobre los inteligibles y sobre los dioses, sobre la naturaleza, la ética y la lógica y la matemática. Jámblico asegura que en su época había textos propios a Pitágoras y otro tipo de texto que se le atribuía al samio, pero que, en verdad, estaban basados, presuntamente, en sus enseñanzas orales. Ahora bien, la geometría y la astronomía pitagórica devienen de los egipcios, la aritmética de los fenicios. Estas son las palabras del de Calcis: “(...) *Pitágoras era bastante conocedor de toda sabiduría. Se dice que él se dedicó mucho a la geometría, pues entre los egipcios, desde los tiempos remotos, hombres expertos, con conocimientos de los dioses, se vieron en la necesidad de medir toda la tierra que habitaban (...), razón por la que se llama geometría. Tampoco ellos han investigado a*

---

<sup>577</sup> Platón, *República*, 546c. Introducción, traducción y notas Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>578</sup> Jámblico, *Vida pitagórica*. XXIX, 157 p.101. Introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. Etnos. Madrid, 1991.

*la ligera la astronomía, en la que también Pitágoras fue experto. Todos los teoremas sobre las líneas parecen que derivan de aquél país, mientras que lo relativo al cálculo y números se dice que fueron los fenicios sus descubridores. Algunos atribuyen los teoremas celestiales a los egipcios y caldeos. Se dice que Pitágoras asumió y amplió todo esto, impulso las ciencias y a la vez lo expuso a sus oyentes de una manera clara y ordenada.*”<sup>579</sup>.

Al Pitágoras se le atribuye el nombre de filosofía y, por ende, el de filósofo, definiendo a aquélla como el amor por la sabiduría, y a aquél como su enamorado. La ciencia es la verdad que hay en los seres, y eso es la sabiduría. Lo que es, es lo inmaterial, eterno y eficiente. Todo lo demás es llamado “seres” por homonimia. Estos seres son corpóreos, generados y corruptibles “*y realmente nunca son*”<sup>580</sup>. Así, la sabiduría es la ciencia de lo inmaterial, eterno y eficiente, en cambio, lo material, caduco, material e ineficiente no admite un conocimiento seguro. Dice, además, Jámblico: “*La sabiduría es la ciencia de los propiamente “seres” y no de los “seres” por homonimia, pues lo corpóreo ni es materia de ciencia ni admite un conocimiento firme, pues es ilimitado e incompresible por la ciencia, y por su distancia de los universales en cierto modo no es ni tampoco puede ser circunscrito con facilidad en una definición.*”<sup>581</sup>. A pesar del eco platónico presente en estos trazos sobre la filosofía pitagórica, Jámblico cita una frase de Arquitas por la que la diferencia entre universales y particulares parece ya establecida; la frase es: “*Los que tienen buen conocimiento de los universales, (...) también verán cómo son los particulares.*”<sup>582</sup>. Según el de Calcis, dágoras y al pitagorismo se deben las nociones comunes de demostración, definición y distinción. Cita dos apotegmas propios a Pitágoras, que muestran la forma simbólica

---

<sup>579</sup> *Ibid.* XXIX, 158. pp. 101-102.

<sup>580</sup> *Ibid.* XXIX, 159. p.102.

<sup>581</sup> *Ibid.*

<sup>582</sup> *Ibid.* XXIX, 160. p. 103.

(casi oracular) de expresar sus enseñanzas: “El comienzo es la mitad de todo”, “Todo se asemeja al número”. El de Calcis señala que los pitagóricos cultivaron con agrado y denuedo la medicina, la música, la mántica. Hay en la medicina pitagórica algo propio la medicina egipcia, que es el uso de ensalmos y encantamientos. Ejercitaban la memoria como parte primordial para adentrarse en el conocimiento. Hay que destacar que la labor civilizadora de Pitágoras fue tan fructífera que el nombre de “Magna Grecia” proviene, precisamente, de ésta labor; señala Jámblico: “*Sucedió que por tales hábitos toda Italia se llenó de filósofos y, si antes era desconocida esa tierra, después, merced a Pitágoras, fue llamada Magna Grecia, y entre sus habitantes ha habido gran cantidad de filósofos, poetas y legisladores.*”<sup>583</sup>. Ciertamente, la lista de todos éstos desde el siglo VI a. C., y, en especial, después de la acción civilizadora de Pitágoras, es extensa, más si añadimos matemáticos.

Tras dar el relato ejemplar de varios pitagóricos en el que se abunda en el carácter fiel, justo, valiente y atemperado de esta secta, y tras una serie de relatos dispersos sobre Pitágoras, casi al final de la biografía, se nos habla de la conjura que puso fin al pitagorismo tal y como fue fundado, esto es, el fin del pitagorismo arcaico; tratemos sobre ella. Hubo quien se alzó contra los pitagóricos, entendemos, más que por su forma de vida, por su intención y voluntad de poder. La revuelta comenzó cuando Pitágoras estaba ausente, bien cuidando al moribundo Ferécides de Siro (uno de los maestros de Pitágoras), o bien estando en Metaponto. Se dan varias causas de la conjura contra los pitagóricos. Una de ellas se relaciona con Ción, y una facción de hombres que los seguían, los llamados por Jámblico: “ciloneos”. Señala el de Calcis: “*Era Ción un crotoniata de nacimiento, por fama y riqueza uno de los primeros ciudadanos, pero de carácter cruel, violento, turbulento y despótico, el cual puso todo su empeño en ser*

---

<sup>583</sup> *Ibid.* XXIX, 166. p. 105.

*miembro de la comunidad de vida pitagórica y se dirigió al mismo Pitágoras, ya anciano, pero fue rechazado (...). A consecuencia de ello él y sus amigos suscitaron una guerra despiadada contra el propio Pitágoras y sus compañeros, y tan violenta e implacable fue la rivalidad de Cilón y sus partidarios que se extendió hasta los últimos pitagóricos. Por esta razón Pitágoras se fue a Metaponto y allí se dice que acabó con su vida.*<sup>584</sup>. Sólo, según Jámblico, sobrevivieron de los presentes dos: Arquito y Lisis.

Al parecer esta lucha encarnada tuvo una especie de tregua, debida ésta a que el común de la gentes estaba con los pitagóricos y querían ser gobernados por éstos, hasta que estando reunidos en casa de Milón de Crotona los pocos pitagóricos que habían sobrevivido a la catástrofe, deliberando asuntos públicos, fueron encerrados en la casa y los ciloneos prendieron fuego al lugar. Pocos pitagóricos quedaron con vida por el resto de la Magna Grecia, se citan a los siguientes: Arquitas de Tarento, Fantón, Equécrates, Polimnasto y Diocles de Fliunte, Jenófilo. *“Ellos conservaron las primitivas costumbres y doctrinas, aún desaparecida la escuela, hasta que noblemente perecieron.*<sup>585</sup>. Muchos, a excepción de Arquitas de Tarento, se refugiaron en Regio. No obstante, aparte de esta versión, el de Calcis relata otra tradición transmitida por Apolonio<sup>586</sup> un tanto dispar, pero, a nuestro juicio del todo plausible. El de Tiana señala que en Crotona el odio contra los pitagóricos estaba arraigado en algunos desde la infancia. Pues, si bien le agradaba el trato y las enseñanzas exotéricas del samio (un extranjero a ojos de muchos crotoniatas), en cambio, cuando se aislaba con su grupo en secreto y aparte, entonces, era visto, él y su secta, como un peligro, peligro conspirativo. Pitágoras basó su grupo esotérico en los jóvenes de las familias más señaladas de la ciudad itálica, jóvenes que a larga tomarían el poder en nombre de la secta. Este grupo

---

<sup>584</sup> *Ibid.* XXXV, 249. p. 143.

<sup>585</sup> *Ibid.* XXXV, 251. p. 144.

<sup>586</sup> Cfr. Von Fritz, K. (1940) *Pythagorean Politics in South Italy: an analysis of the sources*. p. 65 y ss. New York, 1940.

era grande, seiscientos, número nada despreciable, y que por sí mismo ya formaba una sociedad. Así, mientras Pitágoras estuvo en Crotona la cosa no paso a mayores, pero en el momento en que éste salió de la ciudad, el fuego de la conjura prendió. Es significativo (cosa que ya mostramos en nuestro estudio de Crotona<sup>587</sup>) el hecho de que parece que fue tras la toma de Síbaris, a la hora de repartir los lotes de tierra entre los crotoniatas, que todo el odio y el resquemor soterrado salió a la flote; comenzó la rebelión contra los pitagóricos, por ende, en ese momento el samio no debía estar en la ciudad. Señala Jámblico, siguiendo a Apolonio, que los cabecillas de la conjura eran gentes y familiares próximos a los pitagóricos.

Señala el de Calcis al sucesor de Pitágoras, y lo señala de tal manera que parece que Platón fue, con el tiempo, también su sucesor; dice Jámblico: *“Hubo acuerdo general en el que el sucesor de Pitágoras fuera Aristeo de Crotona, hijo de Damofonte, contemporáneo de Pitágoras, aproximadamente siete generaciones antes de Platón.”*<sup>588</sup>. Finaliza la *Vida Pitagórica* de Jámblico con el famoso catálogo de pitagóricos, que consta de 218 hombres y de 17 mujeres, en total, 235 (cifra, que como ya señalamos en otro lugar, suma 10). En esta lista se nos dan los nombres de los pitagóricos conocidos, y se nos explicita que eran más los desconocidos y anónimos. En esta lista filósofos como Meliso, Parménides o Empédocles son reconocidos como pitagóricos (por otra parte, noticia del todo creíble, bajo nuestro criterio).

#### **II.II.III.IV. La vida de Pitágoras según Porfirio de Tiro.**

La biografía que nos presenta Porfirio, (232-340 d.C.), nos llega incompleta; termina abruptamente, justo cuando se nos iba a referir el testimonio de Hipóboto y el de Neantes sobre un matrimonio de pitagóricos crotoniatas, que aparecen en la lista de pitagóricos no anónimos que nos daba Jámblico, éstos son, Milias y Timica. Por

---

<sup>587</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. I.IV. Magna Grecia; Crotona. pp. 57-79.

<sup>588</sup> Jámblico, *Vida pitagórica*. XXXVI, 265 p.151. Introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. Etnos. Madrid, 1991.

supuesto, vamos a encontrar mucho de lo que ya nos dijeron tanto Diógenes, y, especialmente, Jámblico, aunque, eso sí, algunos de los asuntos adquieren una explicación más extensa o detallada, como resulta en el caso del viaje a Egipto de Pitágoras y su preparación con un zoroástrico, el mago Oremasdes, entre otros. También varían algunas situaciones en relación con la conspiración contra los pitagóricos, como que, por ejemplo, Pitágoras sí se encontraba en Crotona cuando se dio la primera revuelta pitagórica (así llamará Porfirio a las múltiples disensiones que se darán por toda la región helena itálica contra la secta-escuela, “revueltas pitagóricas”<sup>589</sup>). El de Tiro también repasa en las capacidades milagrosas del samio, como serían el episodio de la osa de Daunania<sup>590</sup>, o, el del buey sagrado que por mediación de Pitágoras dejó de comer habas<sup>591</sup>, o, el episodio de ubicuidad de Pitágoras hablando en dos ciudades a la misma vez, Tauromenio en Sicilia, y, Metaponto, en la península itálica<sup>592</sup>, o el de águila o el de los pescadores<sup>593</sup>, su capacidad para vaticinar terremotos, curaciones de pestes, apaciguar el mar<sup>594</sup>, etc. Nos vamos a abstener de comentarlos, para centrarnos en otros asuntos.

Sobre los orígenes de Pitágoras no se vuelve a repetir la tradición de su nacimiento en Fenicia. Porfirio apunta que era el padre de Pitágoras un fenicio de Tiro. En cuanto a esta tradición, Jámblico dice seguir a Neantes (Neantes vivió en el tercer siglo antes de nuestra era, y pertenecía a la escuela isocrática). Por lo demás, Mnesarco vuelve a ser nombrado como padre de Pitágoras, pero, se vuelve a discutir su procedencia samia; se le considera de origen sirio, pero, a la madre del filósofo del número, Pitaida, se la considera enlazada familiarmente con Anceo, el fundador de Samos. El de Tiro también

---

<sup>589</sup> Hernández de la Fuente (2011) *Vidas de Pitágoras, según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro de Sicilia, Focio de Constantinopla. II. Vida de Pitágoras, Porfirio de Tiro*, 56. p. 238. Atalanta. Girona, 2011.

<sup>590</sup> *Ibid.* 23. p. 227.

<sup>591</sup> *Ibid.* 24. p. 227.

<sup>592</sup> *Ibid.* 27. p. 228.

<sup>593</sup> *Ibid.* 25. p. 227.

<sup>594</sup> *Ibid.* 29. p. 229.

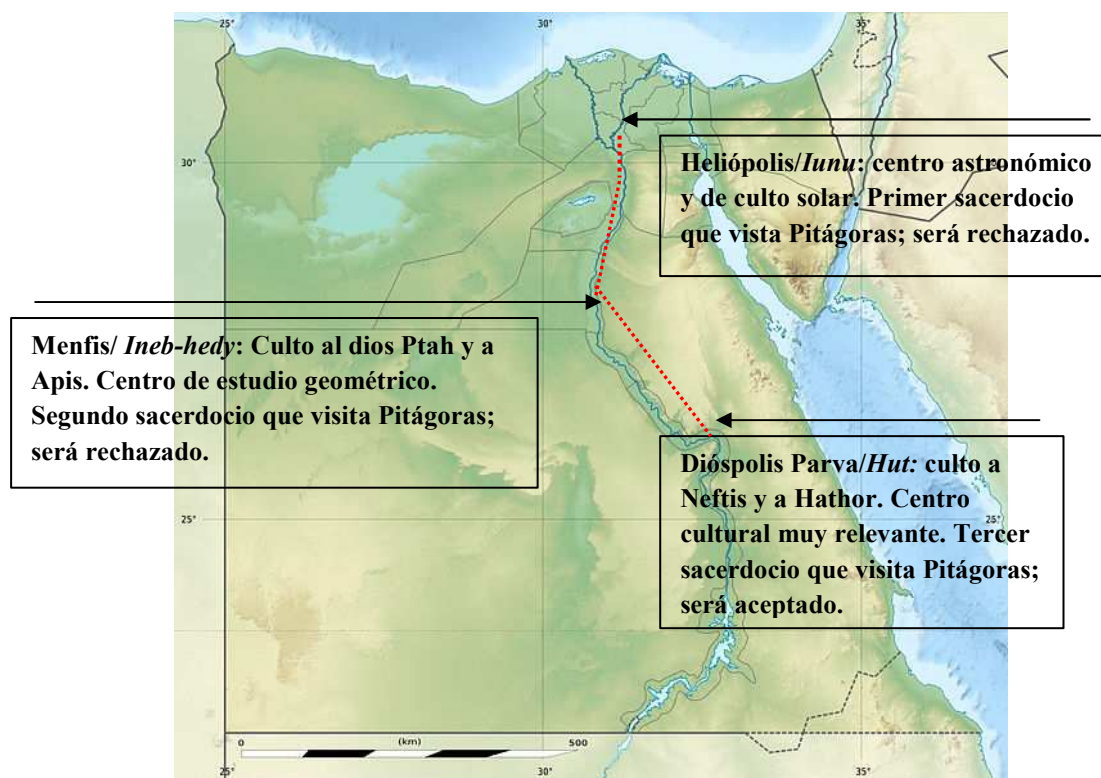
refiere una tradición que hace al padre de Pitágoras tirreno. Se le adjudican dos hermanos a Pitágoras, a saber, Eunosto y Timeo, mayores que el filósofo del alma; una mujer, Teano, un hijo, Telauges, y, dos hijas, Mía y Arignota, a esta última se le atribuye el haber conservado los escritos pitagóricos. Por supuesto, también se nos refiere la tradición por la que se hace hijo de Apolo al samio (hay que señalar, no obstante, que la biografía del de Calcis hace más hincapié en lo divino de Pitágoras que la del de Tiro, aunque éste también vincula a Pitágoras con lo Apolíneo). Es destacable señalar que alrededor de la figura de Pitágoras como maestro, Porfirio habla de siete secretos pitagóricos, de los cuales sólo uno se hizo público, mientras que los otros seis desaparecieron tras las revueltas pitagóricas. Este secreto que fue desvelado sería el canon musical, que fue robado por un tal Simón, un músico. Por lo visto, estos secretos estaban escritos en un exvoto de bronce en el santuario de Hera en Samos.

La educación que recibió Pitágoras comenzó con los saberes propios a la pintura, la cítara y la gimnasia; una vez adolescente fue enviado a Mileto, noticia que en parte nos da también el de Calcis, pero, en vez de relacionar a Pitágoras, como ocurre con Jámblico, con Tales, será con Anaximandro con quien aprenderá el joven samio los principios de la física jónica, en especial astronomía y geometría. De hecho, si consideramos que Pitágoras nació en 569 a. C., entonces, es plausible que con veinte años pudiera entrar en contacto, no sólo con Anaximandro y Tales, sino, también, con Anaxímenes. Sin embargo, el nombre del milesio más joven nunca aparece en las biografías sobre Pitágoras. El de Tiro asume que si hay algo que se repite en todas las fuentes que aquél conoció sobre Pitágoras, es que todas señalan a Oriente como la fuente de ciertos saberes por los que Pitágoras fue afamado; señala, al respecto, Porfirio: *“(…) sobre sus enseñanzas la mayoría dice que aprendió las ciencias llamadas matemáticas de los egipcios, los caldeos y los fenicios. Pues desde antiguo los egipcios*



se ejercieron en la geometría, los fenicios en cuanto a los números y cálculos y los caldeos en teorías sobre el mundo celeste. Sobre el culto a los dioses y el resto de las costumbres de su vida, se afirma que las aprendió y tomó de los magos.<sup>595</sup>

**Figura 13:**



La principal fuente que usará Porfirio en el relato de la estancia en Egipto de Pitágoras es la obra *Sobre los que sobresalen en virtud* de Antifonte. En el relato hallamos algo que el Laercio nos decía, mientras que el de Calcis omitía, a saber, la carta de recomendación de Polícrates para el faraón Amasis, aliados contra el persa, para que Pitágoras pudiera tener acceso a la enseñanza egipcia. Esta noticia, como ya señalamos en nuestro resumen sobre la biografía del Laercio, nos parece digna de consideración. Según Porfirio, fue el mismo Pitágoras el que solicitó al tirano samio que escribiera la epístola de recomendación. Es interesante el relato que nos brinda el de Tiro, pues se nos da el periplo de Pitágoras por Egipto; dice Porfirio: “Al llegar ante

<sup>595</sup> *Ibid.* 6. p. 222.

*Amasis, pudo recibir instrucción de los sacerdotes de Heliópolis, éstos le enviaron a los de Menfis, por ser de mayor antigüedad, según pretextaban los heliopolitas. Y desde Menfis le instaron por la misma razón a que marchara ante los de Dióspolis.*”<sup>596</sup>.

De lo que nos dice el de Tiro hay que poner en cuestión que de todos los sacerdocios y centro sapienciales-cultuales mencionados sea, precisamente, el más antiguo el de Dióspolis parva, pues, ese honor quizás lo ostente Menfis, la primera capital egipcia del Imperio Antiguo. Sin embargo, continuando con el hilo del relato del de Tiro, los sacerdotes de Dióspolis tuvieron que aceptar al samio, por temor al faraón, pues, al fin y al cabo, Pitágoras era un recomendado de su protegido, huésped y aliado el tirano Polícrates, y, por ende, el samio debía portar cierto salvoconducto con el sello del faraón, y, además, sería la tercera vez que no se cumplía el mandato de Amasis. Según el de Tiro, Pitágoras fue sometido a duras pruebas (cosa que, según el relato biográfico del Laercio, parece adoptó el samio como forma de iniciación para sus discípulos), muy alejadas éstas de la educación propia a la Hélade del siglo VI a. C., por los sacerdotes de *Hut*, con la esperanza de que éste, ante la dureza de las pruebas, desistiera de su empeño. Pero, Pitágoras no desistió, siendo que fue el primer extranjero aceptado entre los sacerdotes. Según el de Tiro: “*En Egipto convivió con los sacerdotes aprendiendo la sabiduría, la lengua egipcia y los tres tipos diferentes de escritura, la epistolar, la jeroglífica y la simbólica, de las que posee el significado propio por imitación, mientras que las otras alegorizan mediante enigmas.*”<sup>597</sup>. Nos parece indicado señalar que aparte de los saberes egipcios que Pitágoras aprendió de éstos, el samio también tomó en mucha valía, pensamos, la vida en común de los sacerdotes, apartados del común del pueblo, sin bienes propios pero con bienes comunes, en una

---

<sup>596</sup> *Ibid.* 7. p. 22.

<sup>597</sup> Hernández de la Fuente (2011) *Vidas de Pitágoras, según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro de Sicilia, Focio de Constantinopla*. II. *Vida de Pitágoras, Porfirio de Tiro*, 12. pp. 223-224. Atalanta. Girona, 2011.

vida que a priori estaba dedicada a lo sagrado en sus vertientes religiosas, sapienciales, astronómica y matemático-geométrica; mucho de esto es, en esencia, la vida pitagórica (aquella que admiraba Platón).

En cambio, los detalles referidos a las otras partes de Oriente que según el de Tiro, y sus fuentes, fueron parte de la educación de Pitágoras son, con mucho, más escasos. En efecto, de los hipotéticos conocimientos aritméticos de los fenicios, nada se nos dice (el de Calcis sí que nos hablaba de la estancia del samio en Fenicia, recordemos, en Tiro y en Sidón, pero no nos hablaba de conocimientos aritméticos aprendidos por el samio, sino de misterios y cultos religiosos). Un poco más se nos dice, pero no mucho, de Pitágoras entre los persas, al que se le vincula con un tal “Zarato” (parece ser una deformación del nombre de Zaratustra), y se nos dice que de éste obtuvo purificación por sus pecados en las vidas anteriores, así como el conocimiento para alcanzar la santificación siendo un hombre de bien, además de ser instruido en los principios de la naturaleza y sus fenómenos. Por otra parte, se nos menciona a un tal Oremasdes, un mago zoroástrico, que enseñó al samio que es la luz el cuerpo de los dioses, y que los hombres son semejantes a los dioses cuando dicen la verdad y son siempre veraces (es reseñable que esta asociación entre la luz y la verdad también aparece en el símil del Sol de Platón en *República*, 509a; dice allí Sócrates/Platón: “*Y así como dijimos que era correcto tomar a la luz y a la vista por afines al sol pero que sería erróneo creer que son el sol, análogamente ahora es correcto pensar que ambas cosas, la verdad y la ciencia, son afines al Bien (...)*”<sup>598</sup>. Sol=Bien; luz=verdad; vista=ciencia.) Porfirio dice: “*Así, por haber vivido entre las naciones, fue como Pitágoras obtuvo la mayor parte de*

---

<sup>598</sup> Platón, *República*, 509a. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1992.

*su sabiduría.*”<sup>599</sup>. Nosotros, acorde con nuestros estudios, estamos de acuerdo con lo expresado por el de Tiro, en especial, la conexión entre el pitagorismo y la sabiduría egipcia.

No se nos dice nada en la biografía del de Tiro sobre que Pitágoras fuera hecho preso por las tropas de Cambises, ni se nos da referencia alguna sobre las edades del samio en los distintos sucesos y viajes que copan su vida. Pero indirectamente sí nos da cierta referencia cronológica, a saber, nos dice que fue Polícrates el que le dio la misiva de recomendación para Amasis, y que, al regreso de sus viajes por Oriente, Pitágoras volvió a Samos donde aún estaba la tiranía de Polícrates en auge, causa de la marcha del filósofo a la Magna Grecia. Como sabemos que la tiranía de aquél duró diez años, entonces, todo los viajes de Pitágoras se reducen a menos de una década de años; cosa, posiblemente, anacrónica. Sin embargo, hay que tener en cuenta un hecho que, pensamos, a veces no es considerado ni tan siquiera como posibilidad. Nos referimos que cuando se nos habla de la tiranía de Polícrates, quizás, se nos refiere al hermano del mismo, el desterrado Silosonte, el cual sucedió a su terriblemente muerto hermano. Recordemos que cuando estudiamos en otra sección de nuestra tesis el contexto histórico de la Isla de Samos, vimos que en todo el siglo VI a. C. esa isla estuvo dominada por la familia de Polícrates, pues ya su abuelo, también llamado Silosonte, habían gobernado desde la tiranía a la isla<sup>600</sup>. Por tanto, aceptando que Pitágoras marchará a Egipto, siendo un adolescente, al comienzo de la tiranía de Polícrates, es bien posible que al regresar a su Samos natal ésta estuviera bajo la tiranía, no ya la de Polícrates, sino la de su hermano Silosonte. Esto es algo que no debe desconsiderarse, bajo nuestro modesto criterio.

---

<sup>599</sup> Hernández de la Fuente (2011) *Vidas de Pitágoras, según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro de Sicilia, Focio de Constantinopla*. II. *Vida de Pitágoras, Porfirio de Tiro*, 12. P. 224. Atalanta. Girona, 2011.

<sup>600</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. I.III. La isla de Samos. Nota 74. pp. 31.

Según el de Tiro, tras abandonar Samos, ante la repulsa de la tiranía, antes de llegar a Crotona, Pitágoras estuvo en Delfos, y en Creta con los iniciados de Morgos y los dáctilos del Ida. Al llegar a Crotona, el samio dará el discurso al consejo, a los jóvenes y a las mujeres. Discursos que no son transmitidos por el de Tiro, sólo mencionados como causa del gran éxito, cariño y admiración que consiguió el samio por aquellos lares. Nos informa el de Tiro que de las enseñanzas de Pitágoras poco o nada se sabe, pues entre los pitagóricos reinaba el silencio. Pero que a grandes rasgos se sabía que entre las esenciales enseñanzas del samio estaban: la inmortalidad del alma; el eterno retorno de todo; y que todos los seres animados son de la misma estirpe. Señala Porfirio que Pitágoras fue el primero en introducir estas doctrinas en la Hélade. De las tres grandes biografías sobre Pitágoras que estamos resumiendo, la de Porfirio es la única que nos habla del eterno retorno, doctrina que en Occidente es tratada por primera vez escrituralmente por los estoicos; el de Tiro describe así esta doctrina: “(...), según períodos establecidos, todas las cosas ocurridas pasaban una y otra vez y que simplemente no había nada nuevo; (...)”<sup>601</sup>.

Tras el relato de cosas que ya hemos visto en los otros biógrafos, y que no vamos a repetir, comentaremos que el de Tiro resalta que en la filosofía pitagórica se daba una gran importancia a la contemplación. Palabra, que como ya vimos cuando tratamos la ήσύχια pitagórica<sup>602</sup>, debe sobrepasar con mucho la mera observación y el pensamiento abstractivo, siendo que un factor como el que implica la palabra meditación en sentido más oriental (nos referimos a Egipto) está implícito en esa “contemplación serena” que Pitágoras promovía en su filosofía; esto es, un cierto estado anímico. Señala Porfirio:

---

<sup>601</sup> Hernández de la Fuente (2011) *Vidas de Pitágoras, según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro de Sicilia, Focio de Constantinopla*. II. *Vida de Pitágoras, Porfirio de Tiro*, 19. p. 226. Atalanta. Girona, 2011.

<sup>602</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. III.V.II. Parménides y la “serena quietud”. ήσύχια pitagórica. pp. 552-557.

“Se ocupaba de una filosofía cuyo fin era salvar y liberar nuestro entendimiento de las prisiones y cadenas que lo apresan. Sin esto nadie podría aprender en absoluto lo que es saludable o verdadero ni darse cuenta del proceso a través del cual se produce la percepción. Pues la mente, según aquél, “ve y escucha todas las cosas, pero todo lo demás es sordo y “ciego”. Así que conviene que el entendimiento purificado se dirija a alguna de las cosas provechosas. Y se dirige a ello pensando en algunos artificios, primero educándole en la contemplación tranquila de las cosas eternas, emparentadas e incorpóreas, que permanecen las mismas y nunca cambian. Hay que hacerlo avanzando desde las cosas más pequeñas (...)”<sup>603</sup>.

Otro de los saberes que Pitágoras trató, la ciencia de los números, es abordado por el de Tiro; éste dice seguir a Moderato, el cual trató la cuestión de la aritmética pitagórica en una vasta obra en once volúmenes. La razón que recoge Porfirio de Moderato, en verdad, la podemos leer en *República*, 526 de Platón, cosa que nos hace, o bien dudar de la originalidad de lo que dice Platón, o bien de la veracidad de lo que toma el de Tiro del de Gades<sup>604</sup>; nos inclinamos por la segunda. Moderato intenta fundir platonismo y pitagorismo, pero lo hace, según lo que nos trasmite el de Tiro, y tal como ya hemos señalado antes, “fusilando” la *República* de Platón. En efecto, al no poder dar razón de los primeros principios, al ser de difícil expresión y de aún más complejidad para ser percibidos, según Moderato, los pitagóricos se sirvieron de los números con forma de enseñanza simbólica, a la usanza de geómetras y los maestros escolares. Así, al igual que el geómetra no puede dar razón oral de las formas corpóreas, recurre a los diagramas de figuras, de tal forma que cuando dibujan un triángulo, en verdad trazan

---

<sup>603</sup> Hernández de la Fuente (2011) *Vidas de Pitágoras, según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro de Sicilia, Focio de Constantinopla. II. Vida de Pitágoras, Porfirio de Tiro*, 45. p. 234. Atalanta. Girona, 2011.

<sup>604</sup> Moderato de Gades (siglo I d. C) fue un nepitagórico (o ecléctico) que escribió en griego once libros denominados genéricamente: *Lecciones pitagóricas*, de los cuales sólo se han conservado tres fragmentos, en el *Florilegium* de Estobeo, que tratan sobre la aritmética pitagórica. Cfr. Mullach, F. W. A. (1881) *Fragmenta philosophorum graecorum*, tomo II, p. 48. Didot. París, 1881.

una figura que representa al triángulo en sí. Dice Porfirio: “(...) *los pitagóricos hicieron los mismo en lo que concierne a las primeras razones y formas; al no poder dar cuenta de las formas incorpóreas ni de los primeros principios con la palabra, echaron mano a la demostración mediante números. Y así llamaron Uno a la razón de la unidad, identidad y equidad, causa de la concordia, simpatía y salvación del mundo, por ser siempre igual y mantenerse el mismo. Pues lo Uno permite en lo que se refiere a las partes la unidad para las multiplicidades y concuerda mediante participación en la causa primera. En cambio, denominaron Díada a la razón doble de la diversidad y la desigualdad y de todo lo que es divisible, o admite cambio, y en otro momento existe de otra manera. Pues tal es la naturaleza del número dos en lo que se refiere a las parte.*”<sup>605</sup>.

Hay que hacer notar que si analizamos los libros M, y, N de la *Metafísica* donde Aristóteles crítica, entre otros asuntos platónicos, la teoría de los números de los Académicos Jenócrates y Espeusipo, veremos que lo que explica Moderato también es aplicable a los platónicos. Porfirio señala que la Tetraktys pitagórica era un recipiente que abarcaba todos los números que se formaban con la Mónada, la Díada y la Tríada. Así, el diez es un número perfecto, el más perfecto de todos los números “*pues contiene en sí toda diferencia de números, todo tipo de razón y analogía.*”<sup>606</sup>. Porfirio señala que la doctrina de los números, que era la filosofía primordial de los antiguos pitagóricos, aparte de resultar extraña y de ser mal entendida, se perdió, principalmente, por tres causas; una, que estaba escrita en dialecto dorio, “*dialecto poco claro*”, según Porfirio (ésta es la única vez que se nos dice semejante nueva de entre las biografías sobre Pitágoras, cosa más que plausible si pensamos que Crotona era una colonia aquea, y que

---

<sup>605</sup> Hernández de la Fuente (2011) *Vidas de Pitágoras, según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro de Sicilia, Focio de Constantinopla. II. Vida de Pitágoras, Porfirio de Tiro*, 49. p. 236. Atalanta. Girona, 2011.

<sup>606</sup> *Ibid.* 52, pp. 236-237.

en la región de Acaya era el dorio el dialecto por excelencia); otra que la doctrina *per se* era enigmática; y, la tercera, que al final esta doctrina no era transmitida por verdaderos pitagóricos. A colación de este asunto, el de Tiro acaba diciendo lo siguiente: “*Además de esto, dicen los pitagóricos que Platón, Aristóteles, Espeusipo, Aristóxeno y Jenócrates se apropiaron de las teorías más fructíferas con muy pocas modificaciones; pero también dicen que reunieron lo más superficial y ligero y todo lo que más adelante añadieron los calumniadores como invento o haciendo burla de las enseñanzas por envidia, y lo transmitieron como si fuera propio de esta secta. Pero todo sucedió mucho después.*”<sup>607</sup>. Es una lástima que no nos diga Porfirio, o Moderato, quién son esos “pitagóricos” que acusaban a Platón<sup>608</sup>, al Estagirita, etc., de plagio de la filosofía pitagórica, sobre todo, no sólo por saber sus nombres, sino para darnos cuenta de qué si había pitagóricos capaces de criticar el mal uso de sus doctrinas, cómo es que se nos dice que se perdió su doctrina primordial.

Tras la cuestión de la doctrina de los números, se resalta el papel político-legislativo de la secta pitagórica, hacedora de muchas constituciones de las ciudades de la Magna Grecia en el siglo VI a.C. Después de manifestar esto, el de Tiro pasa a narrar la revuelta pitagórica en Crotona, y, además, nos dice que ésta fue por envidia al ver tantas ciudades en poco tiempo bajo las leyes del paradigma político pitagórico, aunque, en verdad, nosotros nos reafirmamos en lo expresado anteriormente, a saber, no fue por envidia, fue por una lucha por el poder de ciertos grupos de crotoniatas (¿democráticos<sup>609</sup>?) y de otras ciudades (pues no hemos de olvidar que las revueltas y

---

<sup>607</sup> *Ibid.* 53, p. 237.

<sup>608</sup> Sobre las acusaciones de plagio vertidas contra Platón, Cfr. Brisson, L. (1981) “Les accisations de plagiat lancées contre Platon”, en Dixsaut, M. (ed.) *Contre Platon I: Le platonisme dévoilé*, pp 339-356. Vrin (Tradition de le pensée classique), París, 1993

<sup>609</sup> “*There are conflicting reports of the political role of the Pythagorean society in Croton and of the “democratic” opposition to it, which resulted in violence against the Pythagoreans and in Pythagoras himself leaving Croton for Metapontum.*” Kahn, Ch. H. (2001) *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History. II. Pythagoras and the Pythagorean way of life.* p. 7. Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis, 2001.



las persecuciones a los pitagóricos se dieron, tras la de Crotona, por toda la Magna Grecia; ¿era esto parte de una conspiración consensuada regional?) que vieron en el pitagorismo político y en su forma de vida sectaria un peligro real que, seguramente, hacía también que muchas familias se distanciasen, o bien se dividiesen, desde su propio núcleo (precisamente, hoy y ayer, si hay algo que va unido al término “secta” es el distanciamiento del acólito y su familia natural). Se nos vuelve a explicar, tal y como hizo Jámblico, la historia de Cilón, el incendio de la casa de Milón, los dos únicos supervivientes: Arquipo y Lisis, etc. Pero, haciéndose eco de Dicearco, el de Tiro nos narra otra tradición por la cual, a diferencia de la que recoge Jámblico, Pitágoras sí estaba en Crotona cuando se dio la revuelta fomentada por Cilón, pues, la muerte de Ferécides de Siro, principal coartada para poner a Pitágoras fuera de la escena de Crotona en el momento de la revuelta, acaeció muchos años antes de aquellos sangrientos hechos. Señala Porfirio: “(...) *porque Ferécides había muerto antes de su partida de Samos.*”<sup>610</sup>.

En esta tradición se nos dan referidos los últimos meses de vida del samio, y cómo se ejecutó la matanza de pitagóricos en Crotona. Según Porfirio, cuarenta pitagóricos fueron emboscados en la casa de uno de ellos (¿la de Milón?), mientras que los restantes, en su inmensa mayoría, fueron asesinados por las calles, “(...) *según eran encontrados.*”<sup>611</sup>. Pitágoras consiguió huir, llegando al puerto de Caulonia desde allí embarcó a Locrio. Pero, el consejo de Locrio le salió al encuentro, y ofreciéndole avitualla, le instaron a no entrar en la ciudad y buscar otro lugar como destino de su huida. “*Pitágoras, hemos oído que eres un hombre de gran sabiduría y destreza; pero como no tenemos nada que reprocharles a nuestras leyes, intentaremos que éstas*

---

<sup>610</sup> Hernández de la Fuente (2011) *Vidas de Pitágoras, según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro de Sicilia, Focio de Constantinopla. II. Vida de Pitágoras, Porfirio de Tiro*, 56. p. 238. Atalanta. Girona, 2011.

<sup>611</sup> *Ibid.*

*permanezcan como hasta ahora. Pero tú vete a algún otro sitio y toma de nosotros lo que te sea necesario para tu viaje.*”<sup>612</sup>, escuchó el samio de los locrios. La noticia de la revuelta contra los pitagóricos en Crotona, o bien se transmitió muy rápido por toda la Magna Grecia, o, en verdad, bien pudiera ser que entre algunos círculos de poder se supiera de la acción que iba a acaecer en Crotona a manos de Cilón y sus partidarios, y, cabe aún una tercera opción, a saber, una por la cual ambas posibilidades anteriores se dieran a la vez. Sea como fuere, Pitágoras tomó rumbo a Metaponto, donde parece que como suplicante (¿otro gesto, digamos, dramático-mítico del anciano samio?) se refugió en el templo de la Musas de la ciudad metapontina. Allí ayuno cuarenta días hasta que finalmente falleció de inanición. Llama la atención el periplo de huida del samio, comienza a ir al sur; claramente, como lugar de paso para su huida, se dirige al puerto de, pero su verdadera meta es Locrio (ciudad muy cercana a Caulonia), la cual no lo acepta. ¿Esperaba el samio ayuda de pitagóricos de esa ciudad? (Recordemos que uno de los más pitagóricos, o aparentemente pitagóricos, de los diálogos de Platón es el *Timeo*, cuyo principal orador, el propio Timeo, es de Locrio). Locrio había vencido a Crotona en la Batalla de Sagra<sup>613</sup>, antes de la llegada de Pitágoras a la colonia aquea, por tanto, no es desacertado considerar que, tras la revuelta pitagórica, Pitágoras buscará amparo en la ciudad que había vencido a Crotona en el pasado, pero, esta Crotona no era la de antaño, pues había destruido por completo a Síbaris, y, por ende, los locrios cautelosamente se mantuvieron al margen en el asunto pitagórico. Pitágoras, al no ser aceptado en Locrio, retornó al Norte, en un viaje mucho más largo. ¿Qué hizo a Pitágoras elegir a Metaponto como destino final? Sin duda, Metaponto fue uno de aquellas ciudades donde el pitagorismo caló hondo; sea está quizás la razón del porqué Pitágoras acabó allí. En la antigüedad la tumba del samio se consideraba ubicada en esa

---

<sup>612</sup> *Ibid.*

<sup>613</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. I.IV. Magna Grecia. Crotona pp. 62-63.

ciudad, también colonia aquea, además, de haberse erigido un templo en honor al filósofo del número.

Sin embargo, los pitagóricos que sobrevivieron a la catástrofe “(...) *cada uno por su lado, se retrajeron de la sociedad de los hombres. Se precavieron, no obstante, de que no se extinguiera totalmente el rastro de la filosofía entre los hombres, (...), por lo que compusieron resúmenes. Cada uno dejó comentario de los escritos de los ancianos y de los de cada que recogían sus recuerdos, y los dejaron en el lugar que murieron, encargados a sus hijos, hijas y mujeres que no los entregasen a nadie fuera de sus familia. Y durante mucho tiempo se mantuvo esta orden de sucesión difundiéndose tal recomendación entre los descendientes.*”<sup>614</sup>. Después de esto, Porfirio narra la historia de dos pitagóricos: Damón y Fintias, que ante el tirano Dionisio, tirano de Sicilia, demostraron una amistad y un sentido del honor ante la adversidad que el tirano, admirado de lo ejemplar de aquellos hombres, quiso participar de la amistad inquebrantable de aquellos hombres; la amistad pitagórica. Así acaba la *Vida de Pitágoras* de Porfirio de Tiro, y nuestro resumen y comentarios sobre ella.

### **II.III. Nuestra reconstrucción de la vida (sin milagros) de Pitágoras.**

Es menester introducir este capítulo de nuestra tesis advirtiéndole algo que a estas alturas de nuestro estudio resulta más que obvio, a saber, toda reconstrucción histórica y expositiva de la vida del samio, sobre todo a tenor del problema doxográfico pitagórico, sólo puede configurarse mediante conjeturas, suposiciones, probabilidades o hipótesis. Sin embargo, con los distintos testimonios y sus respectivas valías, así como con los datos históricos que acompañan y contextualizan el periplo vital de Pitágoras, podemos configurar, mediante contraste, un cuadro histórico de la vida de aquél bastante sugestivo e interesante, precisamente, por su plausibilidad; como bien dice Guthrie:

---

<sup>614</sup> *Ibid.* 58. p. 239.

“(…) pueden extraerse legítimamente ciertas conclusiones.”<sup>615</sup>; teniendo mucho cuidado de aferrarse más a lo histórico que a lo legendario a la hora de la recreación de la vida del samio, es posible realizar, al menos, una trazo histórico fáctico del personaje que nos permita sostener una perspectiva vital no demasiado incierta de aquél, sobre un marco de circunstancias histórico-político concreto y contrastado<sup>616</sup>. No obstante, la tarea no es nada fácil y su resultado final siempre resultará tan verosímil como improbable del todo.

### **II.III.I. Posible cronograma vital.**

Se le suele adjudicar a Pitágoras una vida que se prolongó por unos ochenta años, aproximadamente. Hay varias fechas que marcan eventos históricos que están relacionados esencialmente con el samio, y que, en algunos casos, vinculan a éste directamente con aquéllos. Así, la batalla de Crotona contra Síbaris, marcará, aproximativamente, la revuelta pitagórica de Cilón, así como, bajo nuestra clasificación, el fin del pitagorismo arcaico; la tiranía de Polícrates, a su vez, indica varias posibilidades cronológicas para nuestro objetivo, por un lado, el comienzo de la misma puede marcar la juventud del samio, y, el final de aquélla, a su vez, puede señalar el retorno del samio de Egipto, o de Babilonia. Éste es otro problema: cómo y cuándo situar el viaje, ida, estancia y retorno, de Pitágoras a Egipto (para nosotros noticia cierta y crucial para entender el pitagorismo, y, por extensión la evolución del pensamiento presocrático). Todo esto depende de a qué fuente nos acerquemos, o, de qué fuente nos alejemos.

---

<sup>615</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. c) *Vida de Pitágoras e historia externa de la escuela*. p. 171. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>616</sup> “However, if we thrust aside this curtain of myth and legend, we are able to recognize some outlines of a more factual report.” Kahn, Ch. H.(2001) *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*. II. *Pythagoras and the Pythagorean Way of Life*. p. 6. Hackett. Indianapolis/Cambridge, 2011.

Por ejemplo, Guthrie, siguiendo el considerado testimonio de Aristóxeno<sup>617</sup> (que nos llega de manera indirecta por mediación de los tres grandes biógrafos de Pitágoras), considera que la tiranía de Polícrates marca los cuarenta años de la vida de Pitágoras. Señala el filólogo escocés: *“Las fechas de su vida no pueden fijarse con exactitud, pero aceptando la relativa corrección de la afirmación de Aristóxeno (...) de que abandonó Samos para huir de la tiranía de Polícrates a la edad de cuarenta años, podemos situar su nacimiento alrededor del 570 a. C., o tal vez unos pocos años antes.”*<sup>618</sup>. Incluso, tal vez unos años después. De hecho, sería extraño no evaluar como veraz la vinculación de Pitágoras con Samos, así como el sometimiento de ésta a Polícrates y la migración del filósofo de Samos durante la tiranía del nieto de Silosonte. Kirk, Raven y Schofield limitan la migración del samio del 540/532 hasta cerca del año 522<sup>619</sup>. Sabemos a ciencia cierta que la tiranía del aliado y huésped del faraón Amasis duró diez y ocho años, del 540 al 522 a. C y, que Egipto había caído en mano de los persas tres años antes del fin de la tiranía de Polícrates, en el 525. Además, se fija el acmé de Ferécides en el 540 a. C., por tanto, éste tuvo que nacer *circa* del 580; la muerte del de Siro se intuye en el 520<sup>620</sup>.

También tenemos certeza histórica de que Síbaris fue destruida por Crotona en el 510 a. C, por ende, entre el 520 y el 510 Pitágoras, por necesidad, tuvo que estar ya en

---

<sup>617</sup> Sobre el valor del testimonio de Aristóxeno, señala, Kirk: *“Aristóxeno, un discípulo de Aristóteles, y experto en teoría musical, procedía de Tarento, ciudad en la que los pitagóricos sobrevivieron con una tenacidad mayor que en cualquier otro lugar del sur de Italia y en la que Arquitas, el amigo de Platón, ejerció el liderato político por muchos años durante la primera mitad del siglo IV (...) El mismo Aristóxeno conoció a muchos pitagóricos de la “última generación”, i. e. aquellos que trazaron un línea directa de sucesión hacia las comunidades italianas expulsadas en el siglo V (...). Podemos suponer que se sirvió de la tradición oral conservada por ellos, así como de las reminiscencias de su padre Spintaro (...) es imposible acreditar o refutar sus testimonios (...).”* Kirk, G. S.; Raven, J. E; Schofield, M. (1957) *Los filósofos presocráticos*. VIII. *Pitágoras de Samos. Contexto histórico de la vida y obra de Pitágoras*. p. 326. Traducción de Jesús García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>618</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. c) *Vida de Pitágoras e historia externa de la escuela*. p. 171. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>619</sup> Cfr. Kirk, G. S.; Raven, J. E; Schofield, M. (1957) *Los filósofos presocráticos*. VIII. *Pitágoras de Samos. Contexto histórico de la vida y obra de Pitágoras*. p. 326. Traducción de Jesús García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>620</sup> Cfr. Diels-Kranz, (1903-1952) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Vol. I, 7. Berlín, 1952.

la Magna Grecia realizando su labor política, religiosa y filosófica; no podía estar en Egipto, ni en Samos. Y, si prestamos atención a la noticia de que fue justo en el reparto entre los crotoniatas de los lotes de tierra de la destruida Síbaris cuando estalló la revuelta pitagórica alentada por Cilón, tenemos que el 510 marcaría el comienzo de los levantamientos contra los pitagóricos por parte de algunos helenos occidentales. Ahora bien, esto presenta un problema, a saber, si fijamos, como Guthrie hace, el 570 como año aproximado del nacimiento de Pitágoras, y la damos a la vida de éste una duración de unos ochenta años, resultará que el viejo maestro sobrevivió al desastre pitagórico de Crotona unos treintaicinco años, lo cual invalidaría la nueva por la cual se nos transmite que tras su huida a Metaponto en cuarenta días el maestro moriría de ayuno. Todo este estado de cosas nos lleva a suscribir, sin desánimo, por cierto, las siguientes palabras de Kahn sobre las distintas nuevas que pretenden informarnos sobre la actividades, eventos y sucesos en la vida de Pitágoras, dice el filósofo norteamericano: “*Concerning the personal activity of Pythagoras we have a number of plausible but unverifiable stories.*”<sup>621</sup>.

Pongamos atención a la siguiente cronología que propuso Rostagni, siguiendo no sólo al de Calcis. Cronología que pasa por sumar al relato cronológico (del todo anacrónico, como vimos anteriormente) que nos da Jámblico una cronología sobre Pitágoras, que guarda en cuanto a los eventos descritos una relación absoluta con la del de Calcis, la cronología que nos da Pompeyo Trogo, siglo I a. C., recogida por Justino; sobre ella señala la filósofa y teóloga De Vogel: “*The concise biographical sketch in Pompeius Trogus (Justinus, Epitome XX, 4) give us little aid in establishing the chronology. This brief summary does, however, describe Pythagoras’ life in the main as we find it described in Iamblichus: according to Trogus, too, Pythagoras studied under*

---

<sup>621</sup> Kahn, Ch. H. (2011) *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*. II. *Pythagoras and the Pythagorean Way of Life*. p. 7. Hackett. Indianapolis/Cambridge, 2011.

*Anaximander, went on journeys to Egypt and Babylon and then visited Sparta and Crete to study their legislation; he, too, describes Pythagoras' activities in Croton as a successful popular mission (...); like Diogenes Laertius, he also refers to the ἐταιρεία of 300. Trogus does not state, however, for how long Pythagoras was away on his journeys nor how long he stayed in Metapontum.(...) one can, however, assuming that 529 was probably the year in which Pythagoras settled in Croton, reconstruct a chronology, the individual points of which can then be tested by comparison with other data.*"<sup>622</sup>. Esta cronología, que fue defendida por Rostagni<sup>623</sup>, según la filósofa neerlandesa es: "(...) a basis for further investigation."<sup>624</sup>. Por supuesto, como toda reconstrucción cronológica de la vida del samio tan plausible, y objetable, como indemostrable. Ésta es la cronología en cuestión:

(589) nacimiento de Pitágoras.

(571-567) años de estudio.

(567-545) estaba en Egipto.

(545- 533) estaba en Babilonia

(533-529) fundación del pitagorismo y desarrolló del mismo en Crotona.

(509-490) exilio en Metaponto.

(490) muerte de Pitágoras.

Como bien señala De Vogel en su comentario de la misma<sup>625</sup>, la primera objeción que se le debe hacer a esta cronología es, precisamente, el año de la muerte de Pitágoras, pues si el samio fue maestro de Empédocles, éste o bien no había nacido, o bien tenía unos cinco años (difícil edad para filosofar). En cambio, si situamos la muerte

---

<sup>622</sup> De Vogel. C. J. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. 1. Introduction. 2. Some dates concerning Pythagoras and the Pythagorean Society. pp 20-21. Royal Van Gorcum. Utrech, 1966.

<sup>623</sup> Cfr. *supra* nota 72. Cronología examinada críticamente por Von Fritz en el tercer capítulo de su obra de 1940 *Pythagorean Politics in Southern Italy*.

<sup>624</sup> De Vogel. C. J. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. 1. Introduction. 2. Some dates concerning Pythagoras and the Pythagorean Society. pp 20-21. Royal Van Gorcum. Utrech, 1966.

<sup>625</sup> *Ibid.*

de Pitágoras en el 475, la relación entre el samio y el de Ácragas es factible. Obviamente, esto nos obliga a revisar la fecha de nacimiento del samio, la que hay que situar, tal y como señala Guthrie, alrededor del 570. Así, estaríamos hablando de una esperanza vital para Pitágoras de unos noventa años. Hay que resaltar que Jámblico le atribuye a Pitágoras una larga vida de 100 años. A este tenor, señala De Vogel: *“If one sticks to the maximum age of ‘nearly 100 years old’, mentioned by Iamblichus, this objection can be answered by reducing the length of Pythagoras’ stay in Egypt and Babylon considerably. Indeed, there is another good reason for doing this: it is improbable that Pythagoras should have undertaken a completely next task in another part of the then civilized world when he stood ‘on the threshold of old age. It is much more likely that he was some twenty years younger when he came to Croton. This entails the correction that he must have been born c. 570 and lived till c. 470 at latest.”*<sup>626</sup>. Es hora de contrastar todas estas informaciones en aras de alcanzar cierta pauta cronológica propia aplicada a la vida del samio, esto lo haremos cotejando otras cronologías<sup>627</sup> (añadimos en azul, en todos los ejes, datos señeros históricamente certeros), caso de la de Rostagni, que es la que mostramos a continuación.

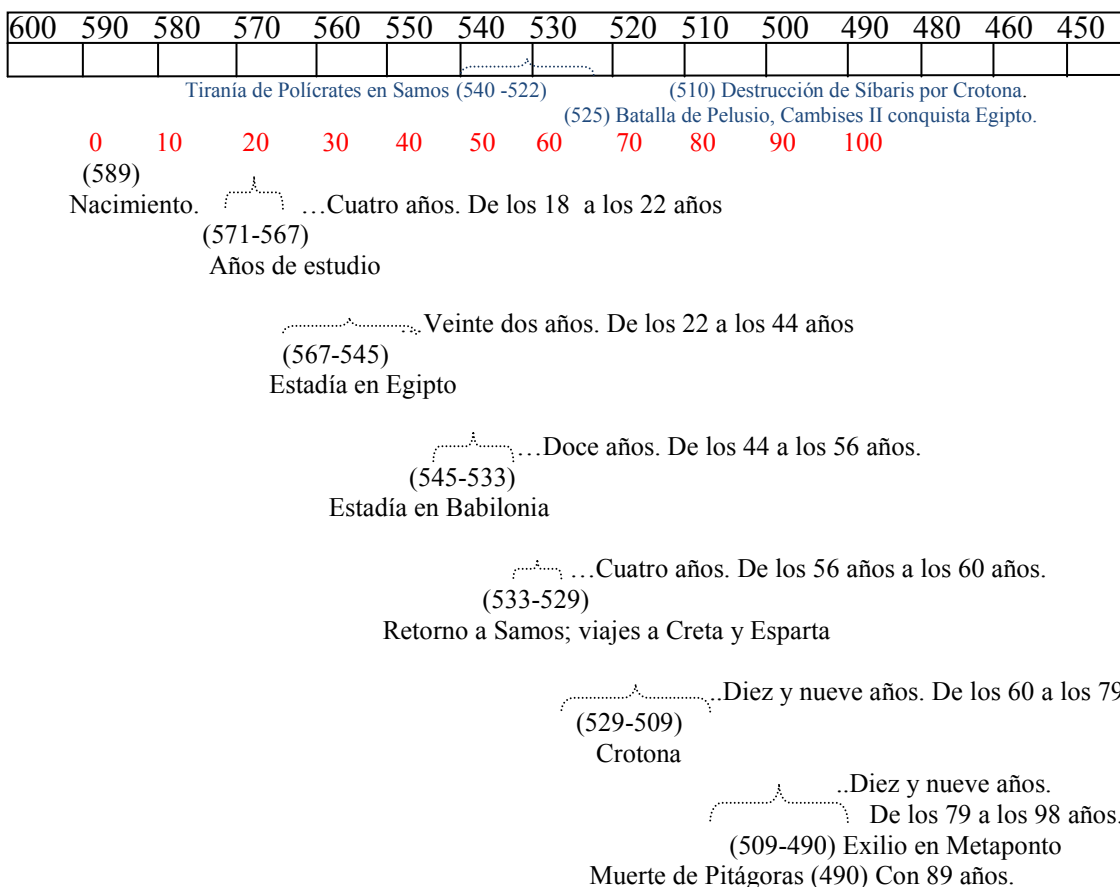
---

<sup>626</sup> *Ibid.* p. 21.

<sup>627</sup> Cfr. *supra* Eje cronológico 1: comparativa de la cronología de Jámblico. p. 1251.



## Eje cronológico 2: cronología de Rostagni.



Como ya se señaló anteriormente, esta cronología no permitiría que Empédocles hubiera conocido y admirado al samio. ¿Cabría la posibilidad de que en realidad no se conocieran nunca, precisamente, por ya haber muerto Pitágoras? No parece probable; además, esto anularía el testimonio del de Ácragas como fuente antigua sobre el filósofo del alma. Por otra parte, según alguna fuente, la muerte del samio en Metaponto tuvo que darse en poco tiempo, pero la cronología de Rostagni le atribuye 19 años de exilio antes del fallecimiento de Pitágoras.

Vamos a representar a continuación la cronología que presenta Cornelia Johana De Vogel<sup>628</sup>, que en esencia recoge los siguientes datos: “(...) *we arrive at the following conclusions: 1. Pythagoras was probably born about 570. 2. He settled in Croton about 530/29.3. As to the year of his death there are three possibilities: either the died about*

<sup>628</sup> De Vogel. C. J. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. 1. Introduction. 2. Some dates concerning Pythagoras and the Pythagorean Society. pp.23- 24. Royal Van Gorcum. Utrech, 1966.

470 at the age of about 100, (this on the authority of Iamblichus)) or in 490 (on the authority of the same author, who Pythagoras stayed in Croton for 19 years), or finally, fairly shortly after the attack of Cylon, towards the end of the six century. I must say that this last possibility seems to me the most probable one, while at the same time agreeing most with the accounts in the various extant vitae”<sup>629</sup>. No obstante, en la cronología que presenta la filósofa neerlandesa, el problema de Empédocles (circa.495/490 - 435/430 a. C.) sigue presente. Ésta es la cronología:

(570) nacimiento de Pitágoras.

(558-554) años de estudio.

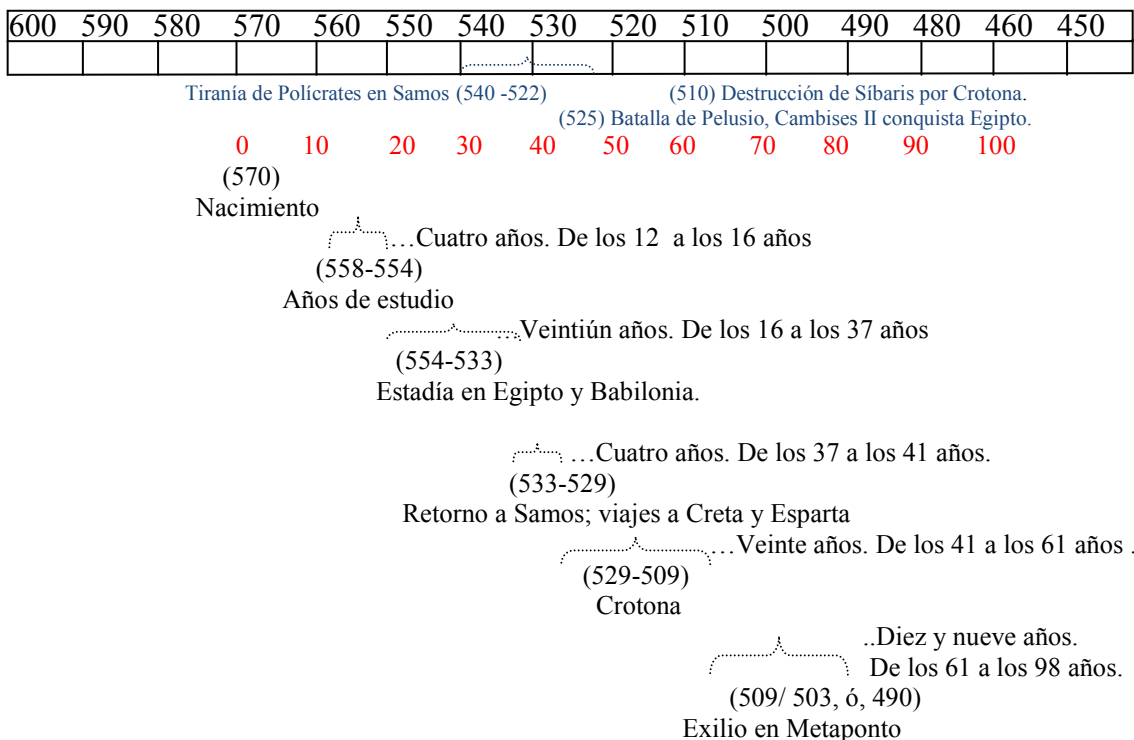
(554-533)estadía en Egipto.

(533-529) estadía en Babilonia

(529-509) fundación del pitagorismo y desarrolló del mismo en Crotona.

(509- 503/490) exilio y muerte en Metaponto.

### Eje cronológico 3: cronología De Vogel.



<sup>629</sup> *Ibid.* p. 24.

Teniendo en cuenta las cronologías anteriores, la de Rostagni y la de De Vogel, y, por supuesto, lo que hemos estudiado anteriormente en las fuentes doxográficas, así como algún dato que nosotros consideramos oportuno tratar, vamos a mostrar nuestra propia interpretación cronológica de la vida de Pitágoras. Lo primero que hemos de considerar son los datos y eventos (aquí los presentaremos cruzados y generalizados) que los biógrafos nos han dado. Sabemos que el samio estudio con los milesios durante un tiempo, en concreto, con Tales, y, con Anaximandro, o con ambos, este dato debe situarse, pensamos, cerca de, o entre, los 20 primeros años del samio. Sumado a lo anterior, las fechas deben concordar con los momentos vitales de los testimonios antiguos, caso de Jenófanes, Heráclito, y, algo después, Empédocles. Por otra parte, nosotros consideramos un dato interesante (dato, por cierto, que no vemos considerado en otras cronologías), a saber, el hecho de que Parménides (así como el contenido de su poema<sup>630</sup>, aparentemente criticando el dualismo pitagórico<sup>631</sup>) siguiera a un Pitagórico, Aminias, hijo de otro pitagórico Dioquetas<sup>632</sup>, indica que el pitagorismo ya estaba fundado y en desarrollo en la Magna Grecia durante la juventud del de Elea. Sabemos, además, que Pitágoras conoció la tiranía de Polícrates en su tierra natal; éste estaba aliado con Amasis el último faraón autóctono egipcio. Con éstos se relaciona a Pitágoras en las biografías. Sabemos que en Samos, durante la tiranía de Polícrates, se construyó el Túnel de Eupalino<sup>633</sup>, en el que se utiliza en su trazado el Teorema -que en aquel momento no podía ser- de Pitágoras, esta obra duro 10 años en realizarse. Nos tocará considerar cuánto estuvo en Egipto, cuánto en Babilonia, cuánto, si es que estuvo, en Fenicia, cuánto en Creta y cuánto en Lacedemonia, o, cuánto permaneció en

---

<sup>630</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. III.V. La cosmología del “padre” Parménides. pp. 526-546.

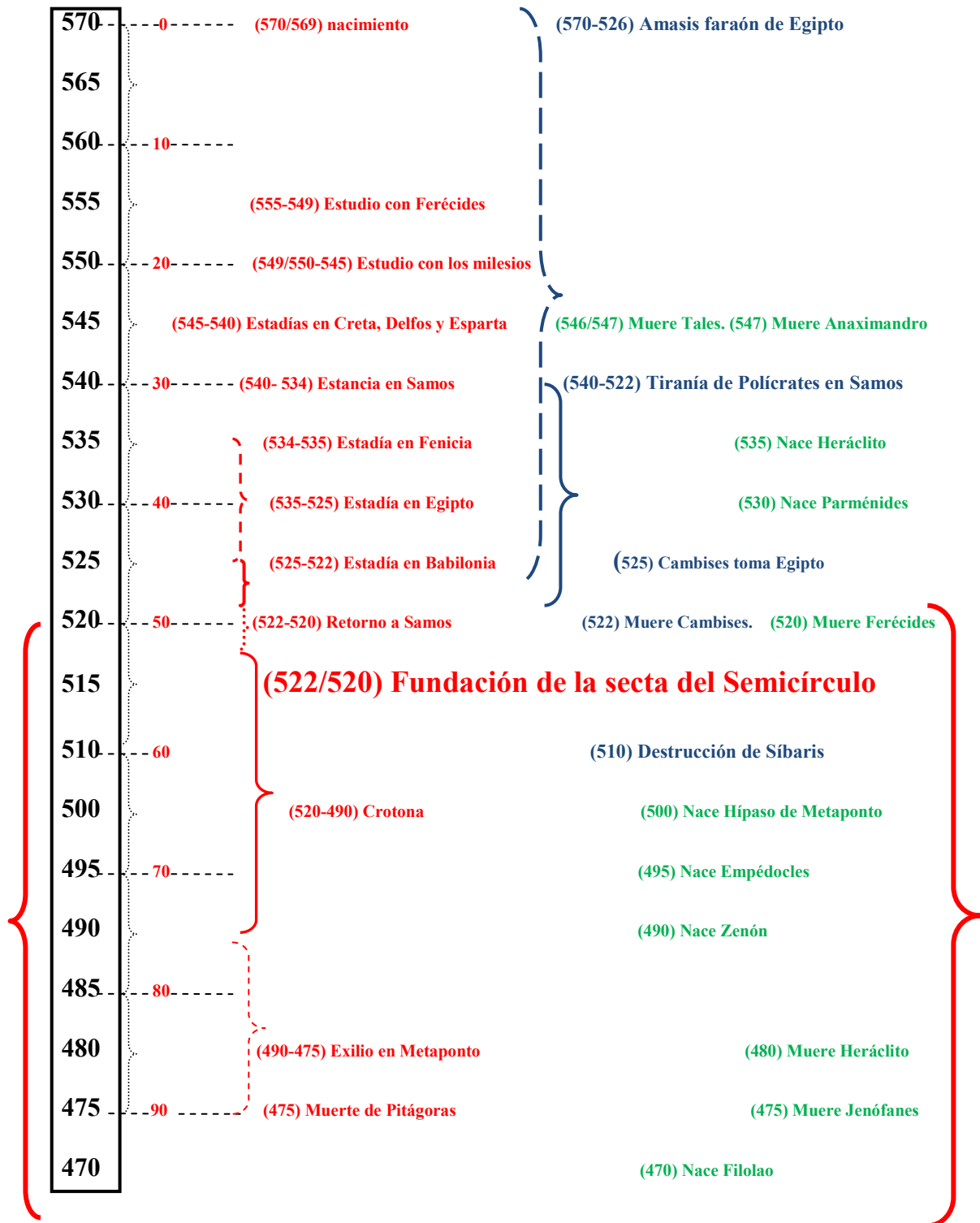
<sup>631</sup> *Ibid.*

<sup>632</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. III.V. III.V.II. Parménides y la “serena quietud”. ἡσυχία pitagórica. pp. 552-557.

<sup>633</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. I.III.I. El túnel de Eupalino. pp. 33-56.

Samos a su regreso de Oriente. Sabemos que antes de la destrucción de Síbaris, el samio ya había fundado el pitagorismo en la Magna Grecia, y que tras la destrucción de ésta comienzan las revueltas pitagóricas. Sea, quizás, este momento de la vida del samio el más complicado de cuadrar, pero, la clave está, por un lado, en que aquél y Empédocles se conocieran, y, por otro, en saber cuánto tiempo estuvo Pitágoras en Metaponto. También es reseñable el pitagorismo del siglo V, pues, las fechas aproximadas relacionadas con alguno de los pitagóricos de aquellos tiempos, caso de Filolao, Arquitas, Lisis, Arquipo, (recordemos que estos nombres, entre otros, en las biografías son referidos como, o bien alumnos supervivientes del maestro, o bien como gentes que siendo niños aprendieron de los pitagóricos que sobrevivieron del desastre de Crotona y emigraron por toda la Hélade) etc., pueden servirnos para ponerlas en relación a la hipotética fecha de la muerte del legendario maestro de todos ellos. Veámoslo gráficamente.

### Eje cronológico 3: nuestra interpretación cronológica.



Vamos a comentar el eje cronológico que hemos presentando. Esencialmente, éstas son las fechas de nuestra cronología; por supuesto, todo es conjetural, pero, casi todos

los eventos y hechos del samio transmitido por las fuentes hallan cabida lógica, en cuanto a su acomodo temporal, en nuestra propuesta cronológica.

(569/570) Nacimiento de Pitágoras

(555-549) Estudio con Ferécides de Siro.

(549/550-545) Estudio con los milesios.

(545-540) Viajes a Creta y Lacedemonia.

(540-534) Retorno a Samos.

(534-535) Viaja a Fenicia, rumbo Egipto.

(535-525) Estadía en Egipto.

(525-522) Estadía en Babilonia.

(522-520) Regreso a Samos.

(520-490) Estancia en Crotona.

(490-475) Exilio en Metaponto.

(475) Muerte de Pitágoras.

Si Pitágoras estudió con Tales, o con Anaximandro, hay que tener en cuenta la fecha de muerte de ambos, que para beneficio de nuestra cronología parece que se dio en el mismo año, o con una año de diferencia, siendo que Tales murió o en el 546 o en el 547, a. C., y, Anaximandro murió en el 547, por ende, la fecha del 547 a. C. marca el límite temporal para que el samio hubiera tenido relación con los milesios. Todo aprendizaje con los milesios (con esos dos milesios, pues si hubiera sido con Anaxímenes entonces las posibilidades serían otras mucho más diversas, pero, como ya señalamos, ninguno de los tres grandes biógrafos menta al filósofo del aire relacionado con Pitágoras; Anaxímenes murió en el 524 a.C.) sólo se pudo dar hasta el 547. Además, tanto el de Tiro como el de Calcis coinciden en la edad en la que Pitágoras entró en contacto con los físicos jonios, ésta es, entre los 18 y los 20 años; esto cuadra

con nuestra cronología, pues, consideramos que la relación con Ferécides se da entre los 15 y los 19/20 años del samio, y desde los 19/20 años comienza su aprendizaje con los milesios, éste relación se prolongará unos 4, o, 5 años, más o menos, hasta el 545 a. C. (un año después morirá Tales, y en dos Anaximandro). Después de esto, Pitágoras durante cinco años viaja por la Hélade, en especial, a Creta, adentrándose en los cultos a Zeus, a Lacedemonia, aumentando sus conocimientos sobre lo legislativo, y al templo de Delfos, familiarizándose con los dichos morales de Temistoclea y con la religión apolínea, tal y como señala el Laercio, siguiendo a Aristóxeno.

Así, bajo nuestro criterio, con treinta años regresa a Samos, justo en el comienzo de la tiranía de Polícrates, 540 a.C. Allí permanecerá durante unos 4 o 5 años, tiempo en el que conocerá a algunos de los más destacados personajes de la corte de Polícrates, a saber, Democedes de Crotona, Anacreonte, Íbico o Eupalino; precisamente, durante ese período en Samos, bajo el mandato de Polícrates, se comenzará a realizar el Túnel de Eupalino. No es descabellado, como ya expresamos con anterioridad, que Pitágoras marchará a Egipto con una misiva de recomendación del tirano para el faraón Amasis, ambos aliados contra el persa en aquel momento del siglo VI a. C. Así, en el 534/535 Pitágoras va rumbo a Egipto, vía Sidón, Fenicia. En el 535 Sidón estaba en manos de los persas, que la habían conquistado en el 540 a.C., y, por tanto, en contra de la cronología que nos da el de Calcis<sup>634</sup>, ahora la ciudad fenicia esta pacificada y con sus rutas y redes navieras comerciales funcionando normalmente, pero a favor y provecho de los persas. Adjudicamos una estancia de un año en Fenicia al samio, quien en el 535 llega a Egipto, año del nacimiento de Heráclito; en el 530 nacerá Parménides, a los que Pitágoras sacaba unos 20 y 30 años, respectivamente, en diferencia de edad.

---

<sup>634</sup> Cfr. *supra* Eje cronológico 1: comparativa de la cronología de Jámblico. p. 1251.

Pitágoras pasará unos diez años en Egipto, justo hasta el 525, año en que Cambises conquistará a Egipto; Amasis morirá en el 526. El de Calcis dirá que el samio fue hecho presa de las fuerzas de Cambises, y que fue deportado a Babilonia; pasando, para nosotros, entre los persas unos cuatro o tres años. El rey persa morirá en el 522, año en que también morirá Polícrates de Samos. Por tanto, el samio retornará a la Hélade alrededor de esa fecha. Esto tiene aún más encaje si pensamos que Ferécides de Siro muere en el 520, por tanto, el samio pudo, como señalan varias fuentes, cuidar a su maestro de juventud. En esos años, el samio funda el Semicírculo en Samos, pero, abandonará la isla con destino a la Magna Grecia. Erróneamente, por supuesto, bajo nuestros criterios cronológicos, dicen los biógrafos que Pitágoras abandonó la isla rumbo a tierras itálicas, precisamente, por animadversión a la tiranía de Polícrates, esto es del todo imposible, pues, Polícrates había muerto dos años antes en el 522. Por otra parte, para nosotros, el tiempo total de estancia en Oriente, incluyendo todos sus destinos, son unos 18 años, que son los años que le adjudican alguna fuente a la estadía del samio en Egipto. Para nosotros ese es el tiempo total aproximado que estuvo Pitágoras en Oriente.

En efecto, con unos cincuenta años (cincuenta seis según Jámblico) llega Pitágoras a Crotona, y se desarrollará el pitagorismo, alrededor del 520 a.C. Diez años después de la llegada de Pitágoras, y ya bajo su influencia, en el 510 a.C. Crotona destruirá a Síbaris. Nosotros, en contra de alguna fuente que adjudica al reparto de las tierras de Síbaris por los crotoniatas, controlado por los pitagóricos, el comienzo de las rebeliones contra los pitagóricos, pensamos que éstas se dieron más tarde en el tiempo, al menos en el último lustro del final de siglo VI, y, que estas revueltas se fueron encruceciendo y multiplicándose a lo largo del siglo V; seguimos a Gigon en esto: “*A mitad del siglo (...). La nueva democracia derriba los gobiernos aristocráticos establecidos por la liga*



*pitagórica en muchas ciudades de la baja Italia.*"<sup>635</sup> De hecho, es muy posible que los episodios protagonizados por Cílón y sus partidarios, fechados por algunos alrededor del 508<sup>636</sup>, no fueran más que un hecho puntual y no trascendente como se nos induce a pensar por parte de las fuentes, a excepción de Jámblico que considera este asunto de los "cilonidas" como un evento menor. De hecho, el siglo V verá el aumento del pitagorismo en otras ciudades, sólo concibiendo esta expansión política de la secta se puede pensar en unas revueltas democráticas antipitagóricas *a posteriori*. Fechamos la salida de Pitágoras de Crotona alrededor del año 500/499, y la estancia de Pitágoras en Metaponto<sup>637</sup>, hasta su muerte, desde esos años hasta el 475, año en que el samio morirá, para nosotros, con unos noventa años (en ese año morirá también Jenófanes). En el año 495 nacerá Empédocles, lo que permite la posibilidad cronológica de que éste y el samio se hubieran conocido; en el 490 nacerá Zenón; en el 500 nacerá Hípaso de Metaponto; y, cinco años después de la muerte de Pitágoras, nacerá Filloa, en concreto, en el año 470. Ésta es nuestra cronología.

### **II.III.II. Posible trazo biográfico.**

En efecto, vamos a vérnoslas ahora con el perfil vital del filósofo del alma y del número. Perfil, sin duda, de variados contornos; perfil que traza la imagen, sobre todo, de un hombre de una personalidad, un carisma y una inteligencia sumamente destacadas, todo ello, además, sancionado en su utilidad por una marcada propensión a lo religioso. No obstante, cuando se mezclan en un mismo hombre no sólo la propensión a lo religioso, sino, además, un carisma y una inteligencia singular suele ocurrir que estamos ante un hombre capaz de atraer hacia sí a otros hombres, incluso sobre elementos vinculadores que por sí mismos no tienen nada de novedosos. Estamos

---

<sup>635</sup> Gigon, O. (1945) *Los orígenes de la filosofía griega*. XV. *Pitágoras*. p. 136. Traducción de Manuel Carrión Gútiez. Gredos. Madrid, 1980.

<sup>636</sup> Cfr. Gorman, P. (1978) *Pythagoras, A Life*. Routledge Kegan & Paul. Londres, 1978.

<sup>637</sup> Cicerón nos informa que él llegó a ver la tumba del samio en Metaponto. Cfr. Cicerón. *De Fin.*, V, 4.

con Rhode cuando éste señala lo siguiente sobre Pitágoras y su forma de vida pitagórica: *“Lo nuevo y lo eficaz, en él, era la fuerza de la personalidad capaz de dar a este ideal cuerpo y vida. Lo que seguramente se había echado de menos en otras aspiraciones análogas manifestadas en la antigua Grecia convertíase aquí en realidad, en un hombre ejemplar, que se convirtió en modelo, arquetipo y guía de cuantos lo rodeaban, incitándose a imitarlo y a seguirlo. Era, la de Pitágoras, una personalidad atrayente y central, en torno a la cual cerraban filas los componentes de su comunidad, como arrastrados por una necesidad interior. Desde muy pronto el fundador de la liga de Crotona cobró a los ojos de quienes lo veneraban la talla de un superhombre, único, y a nadie comparable.”*<sup>638</sup>. Pero cuál es el periplo vital de este singular hombre; para unos filósofos, para otros un plagiador sin escrúpulos, para otros alguien divino, y, para otros fundador admirable de una forma de vida. Todas las personalidades se fraguan, como el hierro por el fuego, con el tiempo, su contexto histórico-familiar y su experiencia vital; esto es más reseñable, si cabe, en las grandes personalidades. Pitágoras es una de ellas.

No sabemos a ciencia cierta si el padre de Pitágoras Mnesarco era o no oriundo de la isla de Samos, dos tradiciones lo hacen extranjero, uno lo hace tirreno, y, otra lo hace fenicio. A su vez, son también dos tradiciones distintas las que nos hablan de la ocupación de éste, una dice que su oficio era el de grabador de joyas, otra que era un comerciante fenicio que aprovechando una carestía de alimentos en Samos se hizo rico comerciando en la isla, para afincarse allí definitivamente. En cualquiera de esas posibilidades una cosa si queda clara, a saber, la posible vinculación con la vieja aristocracia de terratenientes samia, los viejos γεωμόροι, no le viene a Pitágoras por línea paterna. Sea, quizás, la línea materna la que lo haga. Las biografías suelen poner el

---

<sup>638</sup> Rhode, E. (1925) *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. IX. *La idea de la inmortalidad del alma entre los filósofos y los poetas: I. Los filósofos. Pitágoras y su teoría del alma*. pp. 200-201. Traducción de Wenceslao Roges. FCE. Madrid, 1994.

acento en el linaje familiar de la madre de Pitágoras Pitaide, el cual relaciona al filósofo con el fundador de Samos Anceo. Esta vinculación, por ende, también relacionaría a Pitágoras con los antiguos geomores samios, los cuales desde el principio del siglo VI a.C. han visto como su estatus, de la mano del abuelo de Polícrates el tirano Silosonte, ha quedado trastocado; muchos de ellos, obligados por la nueva coyuntura, abandonarán la isla, especialmente, hacia la Magna Grecia (todo esto ya lo vimos<sup>639</sup>); Pitágoras era un aristócrata jónico, que creció con los ideales propios a la vieja aristocracia jónica del siglo VII a.C. Por otra parte, hay una tradición antigua que hace que el nacimiento de Pitágoras no se diera en Samos; se le piensa nacido en la isla de Lemnos, bajo dominio tirreno, o, nacido en la fenicia Sidón, y esto es así, presumiblemente, por la extranjería de su padre y su oficio abocado a los viajes comerciales; sobre esta tradición nos dice Gigon: *“Sigue siendo un misterio cómo comenzó a existir esta tradición, cuáles son sus fuentes y cuál es el fundamento de su invención (si es que efectivamente se trata de una invención.) Pero merece ser mantenida por su antigüedad.”*<sup>640</sup>.

Por lo que señala alguna fuente, el padre de Pitágoras murió cuando nuestro filósofo era un adolescente. Momento en el que toma contacto con uno de los presocráticos, posiblemente, más cercano a un sentir religioso que parece tener una voz, un anhelo y unos decires distintos a los de la religión oficial y una atención filosófica más enfocada en lo teológico que en lo físico; previamente a estos estudios con el de Siro, la educación que recibe el niño Pitágoras se relaciona con la pintura, la música (poesía y lira) y la gimnasia, pero debemos pensar, tal y como era la costumbre helena al respecto, que también recibió la educación propia al oficio del padre, esto es, o bien se le aleccionó con el arte del grabado de joyas, o bien se le instruyó en el arte de los números aplicados al cálculo mercantil que es parte esencial del trabajo del

---

<sup>639</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. I.III. La isla de Samos. pp. 27-33.

<sup>640</sup> Gigon, O. (1945) *Los orígenes de la filosofía griega*. XV. *Pitágoras*. p. 141. Traducción de Manuel Carrión Gútiez. Gredos. Madrid, 1980.

comerciante<sup>641</sup>. Como señala Guthrie (que se inclina por el oficio de grabador de joyas “*Todo lo que sabemos, o podemos conjeturar, sobre Pitágoras hace pensar que habría estado vivamente interesado por el progreso, tanto comercial como artístico, (...), y, con toda probabilidad, debido a su genio matemático y habilidad de artesano, habría contribuido vehementemente a ambos.*”<sup>642</sup>).

Suscribimos todo lo anteriormente dicho por el filólogo escocés, pero creemos oportuno señalar, además, que en Pitágoras todas esas habilidades quedan supeditadas a su vocación religiosa, posiblemente, motor de toda útil vehemencia en el samio. Notemos que tras su aprendizaje con el de Siro, el samio estudiará con los milesios la tradición filosófica que comenzó a surgir, según algunos, no con Tales sino con Anaximandro<sup>643</sup>, pero, por lo que hemos heredado filosóficamente de Pitágoras, parece claro que no siguió esta tradición. Más bien buscó otros derroteros para filosofar, a saber, el número y el alma; derroteros que acabaron convirtiéndose en una respuesta filosófica a los milesios. De hecho, según la tradición helenística, en este caso identificada con el Laercio, con Pitágoras no sólo nace el pitagorismo sino una nueva manera de filosofar<sup>644</sup> que hallará su desarrollo en la Magna Grecia en gentes que, aunque, seguramente, iniciados en el pitagorismo, buscaron y expresaron su propio

---

<sup>641</sup> “Aristóxeno, el amigo de los pitagóricos del siglo IV, escribió, en su tratado sobre aritmética, que Pitágoras derivó su entusiasmo por el estudio del número de sus aplicaciones prácticas en el comercio. Esto, en modo alguno, es una suposición improbable. El impacto de la economía monetaria, como fenómeno comparativamente reciente, sobre un ciudadano inteligente de la mercantil Samos pudo haber inculcado la idea de que un factor constante mediante el cual las cosas se relacionaban era cuantitativo. Un valor numérico fijado en dracmas o minas puede “representar” cosas completamente diferentes en cualidad, como un par de bueyes, un cargamento de trigo y una copa de oro.” Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. p. 215. Traducción de Alberto Medina González.

<sup>642</sup> *Ibíd.* p. 173.

<sup>643</sup> “*Dos han sido los principios de la filosofía: el uno a partir de Anaximandro y el otro de Pitágoras, aquél discípulo de Tales, y Ferécides había instruido a Pitágoras.*” Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*. I, 12. Introducción, traducción y notas de Carlos García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

<sup>644</sup> “*Pitágoras es el primero que eleva el pensamiento religioso griego y sus vivencias a la esfera del espíritu y enriquece la filosofía griega con todo un nuevo conjunto de problemas y posibilidades. (...) Es tan diferente de la de Tales como de la de los milesios posteriores.*” Gigon, O. (1945) *Los orígenes de la filosofía griega*. XV. *Pitágoras*. pp. 134-135. Traducción de Manuel Carrión Gútiez. Gredos. Madrid, 1980.

pensamiento desde la crítica, o la adherencia, a los esquemas pitagóricos, antes que bajo los parámetros milesios, ésta es, la escuela itálica. Podemos pensar que la huella de Ferécides de Siro<sup>645</sup> caló más profundamente en el espíritu del samio que la de los milesios.

Hay quien habla de una “conversión” a los poderes de la creencia religiosa desde una educación ilustrada y netamente humanista, que es la que aprenderá el samio de los milesios. Dice Gigon: *“En virtud de no sabemos qué determinada influencia o de qué vivencia concreta desconocida para nosotros, abjuró de la tradición jónica del humanismo ilustrado en la que había sido educado y se acercó a los poderes de la fe que la tradición citada se había empeñado siempre a ignorar. Si supiéramos más podríamos hablar de una especie de conversión (...)”*<sup>646</sup>. A lo mejor, algo sabemos, pero no valoramos. Igual que para comprender a Sócrates, como él mismo defendió ante su tribunal, hay que ver su vida bajo el signo de Apolo, esto es, el hijo de Sofronisco seguía la investigación que las palabras que el Oráculo de Delfos dijo, a petición de

---

<sup>645</sup> No todo el mundo, hay que advertir, ve claro la conexión de Ferécides con Pitágoras, por ejemplo, Gomperz y Rhode. Señala Gomperz: *“Una tradición no enteramente fidedigna lo llama discípulo de Ferécides. (...) La duda sobre el carácter fidedigno de esta tradición podría expresarse más pronunciadamente (...). Rhode (...) observa, ciertamente con razón, que la coincidencia (pretendida, agregamos nosotros) de las doctrinas fue la que llevó “a las posteridades a hacer del viejo teólogo el maestro de Pitágoras”. En realidad, sólo el lexicógrafo SUIDAS (...) nos informa que Ferécides había enseñado ya la metempsicosis. Y aun lo hace con la reserva “algunos dicen” (τινὲς ἱστοροῦσιν), como también expresa sólo con un “la versión es” (λόγος) su afirmación de que Pitágoras fue alumno de Ferécides. Todo esto descansa sobre una base muy frágil y lo demuestra precisamente el dat en que, a nuestro entender, Rhode insiste demasiado: “En su obra mística (la de Ferécides) deben haberse encontrado gérmenes de semejantes teorías. (...) Si Porfirio dice en este pasaje que, con su doctrina de las diversas cavernas, puertas, etc., Ferécides aludió en forma oscura (ἀνιπτόμενος) a la suerte (γενέσεις (...) ἀπογενέσεις) de las almas, creo que de eso sólo es posible deducir con certidumbre una cosa, a saber que en el escrito de Ferécides no se encontraba ninguna alusión a aquellas doctrina que fuera clara y pudiera ser extraída con otros medios de interpretación que no fueran los artificiosos empleados por los neoplatónicos. (...) no queda en realidad otra cosa que la vaga información de Cicerón (Tuscul. I, 16, 38) de que Ferécides habría enseñado la inmortalidad del alma, pero no nos dicen nada sobre el punto decisivo de saber en qué modificó éste la antiquísima creencia religiosa en la supervivencia de las almas.”* Gomperz, T. (1910) *Pensadores griegos*. Tomo I. *De los comienzos a la época de las luces*. III. *Pitágoras y sus discípulos*. p.143. Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000. Nosotros pensamos que una cosa es que Ferécides haya enseñado o no sobre la inmortalidad del alma, y otra que Pitágoras pudiera haber aprendido en su juventud, antes que lo hiciera con los milesios, con el de Siro. Esto último es del todo plausible.

<sup>646</sup> Gigon, O. (1945) *Los orígenes de la filosofía griega*. XV. *Pitágoras*. p. 134. Traducción de Manuel Carrión Gútiérrez. Gredos. Madrid, 1980.

Querofonte (Sócrates no era sabio por las palabras del dios, sino que lo era por preguntarse por el sentido de las palabras del dios,-esto lo sabía el dios-). Cabe la posibilidad, tal y como recoge la más legendaria y hagiográfica voz de los biógrafos de Pitágoras, que éste estuviera sancionado por algún oráculo en el que se anunciará, digamos, la misión educadora del nonato hijo de Mnesarco y Pitaide. Esto es una posibilidad que nos permite entender esa conversión de la que nos habla el filólogo suizo; no obstante, no estaríamos hablando, pues, de una conversión, sino de una destinación.

Así, por lo que llevamos expresado, podríamos sintetizar la figura del joven Pitágoras, hasta el final de sus estudios con los milesios, como la de un joven inteligente, de una gran memoria, con especial capacidad para la música y la aritmética, relacionado con la geometría y la astronomía, seguramente, por mediación de la escuela milesia; de un acusado carisma, formado en las formas ideales de la vieja aristocracia samia y, por ende, en la disciplina homérica; y con una personalidad que propende a la curiosidad, al estudio y a una devoción religiosa que despertó bajo el auspicio de la visión religiosa de un Ferécides donde el mito y lo “filosófico” seguían siendo uno. Un joven que, posiblemente, estuviera marcado desde su nacimiento por alguna señal oracular que vinculaba su vida con la educación de los hombres; una vida cuyo mayor proyecto era proyectar la más adecuada forma de vida para aquéllos. Si el humanismo de los milesios lo denominamos ilustrado, el humanismo del pitagorismo debe ser mentado como místico-matemático. Este joven, tras conocer en la corte de Polícrates a personaje influyentes, en todos los órdenes, del mundo heleno, y después de haber conocido los centros culturales y religiosos más destacados de la Hélade, sólo podía ir a completar su educación, y, por extensión, a conocerse a sí mismo, a un lugar como Egipto.

Y así tuvo que ser; Pitágoras viajó a Egipto, como lo hicieron Tales, o Solón. Nos lo dice claramente el testimonio directo de Isócrates, por el cual se nos manifiesta dos cosas muy específicamente, a saber, que Pitágoras estuvo en la tierra del Nilo y que allí aprendió sobre los misterios sagrados religiosos. También lo señala el testimonio indirecto de Heródoto, por el cual se nos refieren ciertas prácticas (no sólo religiosas, sino, también, de estructura y forma organizativa, caso de la propiedad común, el valor de la amistad, esotéricos y exotéricos, administradores, legisladores etc.), y creencias, propias a los sacerdotes egipcios que pasaron a formar parte de las creencias, y las prácticas, del pitagorismo; sobre esto dice Gomperz: “(...) *está fuera de toda duda razonable que tomó de los oficios sacerdotales de Egipto diversos ritos considerados como características distintivas de su cofradía.*”<sup>647</sup>; y señala Gigon, sobre el viaje a Egipto de Pitágoras: “*Sin duda, ha realizado largos viajes. Es algo que cuadra a un isleño jónico (...). Nada hay más fácil de suponer como que también él, como tantos otros griegos, ha estado en Egipto. (...) La vegetación legendaria no autoriza a pasar por alto que el hecho está bastante bien documentado y que además es internamente (...) verosímil.*”<sup>648</sup>. No olvidemos que, entre otras muchísimas cosas, el símbolo, más geometrizado en el caso de los pitagóricos, que para los egipcios representaba la sabiduría y la inmortalidad del alma vinculada con las estrellas, la estrella de cinco puntas inscrita en un círculo, será adoptado por los pitagóricos como símbolo gráfico distintivo de la secta-escuela (tanto el símbolo pitagórico como el egipcio se pueden trazar en un solo trazo).

De los años en Egipto podemos sonsacar, acorde con nuestros estudios dedicados a aquella fascinante civilización, que tuvieron que ser años duros para Pitágoras, en el

---

<sup>647</sup> Gomperz, T, (1910) *Pensadores griegos*. Tomo I. *De los comienzos a la época de las luces. III. Pitágoras y sus discípulos*. p.143. Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

<sup>648</sup> Gigon, O. (1945) *Los orígenes de la filosofía griega*. XV. *Pitágoras*. pp. 143. Traducción de Manuel Carrión Gútiéz. Gredos. Madrid, 1980.

período de iniciación, pero llenos de satisfacción cuando los arcanos religiosos, matemático-geométricos y astronómicos atesorados por los egipcios le fueron enseñados. De hecho, la historia que nos narra el de Tiro sobre el periplo que hizo que el samio cruzará de Norte a Sur Egipto buscando unos sacerdotes que lo aceptaran en su escuela de misterios correspondiente, quizás, ya nos habla de un primer proceso de iniciación por el que se intentará contemplar el grado de tesón y de firmeza en el deseo del samio por aprender de los egipcios. Como hemos señalado en reiteradas ocasiones, es del todo plausible que Polícrates usará su influencia, mediante la carta de recomendación a Amasis, para hacer que los sacerdotes egipcios abrieran las puertas de los templos y sus corazones a un extranjero. Ya Platón nos muestra en su *Critias* como Solón fue hospedado por los sacerdotes egipcios, y es, precisamente, un sacerdote de Neith quien narrará al legislador ateniense la historia mítica de la prístina Atenas y el fin del imperio Atlante. En cambio, Pitágoras no es un huésped; será un iniciado que conseguirá pasar las pruebas iniciáticas (recordemos que una de las maneras de convertirse en un pitagórico esotérico era la de pasar duras pruebas) y, por ende, llegar a ser, digamos, un sacerdote más.

La tarea no era fácil; si lo sacerdotes se lo ponían difícil al samio, sin duda, la barrera idiomática y escritural era, además, un difícil obstáculo. A este tenor, ya resaltamos en otros momentos de nuestro trabajo que será, precisamente, con Amasis (este faraón también reinaba en Egipto cuando Solón, (638-558 a. C.) estuvo, bastante antes que Pitágoras, en Egipto) cuando se abrirán en Egipto escuelas de traductores de egipcio y heleno, por otra parte, si estamos hablando de alguien inteligente, como sin duda era Pitágoras, y, además, este alguien tiene un objetivo como el de aprender, entonces, el idioma no puede ser traba alguna. Como señala el de Tiro, aprender el idioma egipcio implica conocer sus tipos de escrituras, esto es más señalado, cuando



dentro del sistema educacional de los sacerdotes egipcios se utilizaban tres tipos de escrituras distintas, a saber, en palabras del de Tiro: “(...) *epistolar, la jeroglífica y la simbólica, de las que posee el significado propio por imitación, mientras que las otras alegorizan mediante enigmas.*”<sup>649</sup> (el *Papiro de Rhind*, que como bien sabemos es un texto didáctico de matemáticas está escrito en hierático -“*epistolar*”, según el de Tiro- que era la escritura utilizada de manera común y cotidianamente).

Presumiblemente, en Egipto, en lo que a religión se refiere, el samio aprendió las distintas teogonías y cosmogonías, en especial, la heliopolitana y la de Hermópolis, así como la concepción cosmogónica menfita, la cual tiene como peculiar característica ser la más antigua de Egipto, y, a la vez, ser de un marcado espíritu filosófico; señala Eliade sobre ella: “*Resulta sorprendente que la más antigua cosmogonía egipcia conocida hasta el momento sea al mismo tiempo la más filosófica.*”<sup>650</sup>. Conoció, sin duda alguna, la dos tradiciones sobre el Allende y la inmortalidad del alma más antiguas (ambas, como en otras partes del mundo, se conocieron en Egipto como vimos en nuestros estudios sobre estos asuntos<sup>651</sup>), a saber, que las almas tenían su estancia, tras la muerte, en lugar subterráneo, y, la otra, que las almas iban, al morir, junto a las estrellas compartiendo con ellas su estelar inmortalidad. Conoció el mito osírico, impregnándose, también, de la magia propia a la gnosis escatológica egipcia; aprendió el canon geométrico sagrado del triángulo isíaco; supo del juicio de las almas, con el pesado del corazón (Platón, sin duda, también, como denota el mito escatológico del *Gorgias*); tuvo que saber de las distintas partes del alma según los egipcios; supo que todo en el universo está sujeto a ley y que todo lo que está animado es divino y está emparentado

---

<sup>649</sup> Hernández de la Fuente (2011) *Vidas de Pitágoras, según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro de Sicilia, Focio de Constantinopla*. II. *Vida de Pitágoras, Porfirio de Tiro*, 12. pp. 223-224. Atalanta. Girona, 2011.

<sup>650</sup> Eliade, M. (1976) *Historia de las creencias religiosas*. Vol. I. IV. *Ideas religiosas y crisis políticas en el antiguo Egipto*. p. 128. Traducción de Jesús Valiente Malla. RBA. Barcelona, 2004.

<sup>651</sup> Cfr. supra Estudio I, sección II: II. Egipto. II.II.VI.III.I. Asar/Usir/Osiris. Nota 365. p. 861.

entre sí; así como que el conocimiento de lo sagrado y de lo más bello le debe estar vetado a casi todo el mundo, sobre todo a los que no lo merecen. Es menester considerar que entre los sacerdotes egipcios, Pitágoras halló, para su inclinación religiosa, la mejor escuela (lo mismo le pasó a su inteligencia matemática). Sea, quizá, por ello que se llamó a sí mismo filósofo, y a su conocimiento, que en esencia era un amor insaciable por la sabiduría, le llamó filosofía, pues, los sabios eran los milenarios egipcios, y sus conocimientos las formas distintas de la sabiduría ancestral. Sin duda, Egipto tuvo que acabar de dar sentido, si es que alguna vez existió, a aquel oráculo que Mnesarco recibió del dios de Delfos sobre su hijo; tuvo que afianzar aquella destinación de la que hablamos anteriormente.

Así, entrado ya en la quinta década de su vida (edad en la que Platón en su *República* considera que el hombre, que se ha esforzado en la filosofía, puede acceder al estudio del Bien) Pitágoras de Samos acabó su larga formación, y, debido, posiblemente al fin de una era: Amasis muerto, Cambises II (posiblemente el Aqueménida menos amable de la dinastía) conquistando Egipto, y Polícrates también muerto, era, sin duda, el momento adecuado para volver a las tierras helenas. Un Egipto desestabilizado y una Jonia en manos persas hacían que el eco de la llamada de la Magna Grecia, y en especial la de Crotona<sup>652</sup>, fuera escuchada por Pitágoras; aquel lugar del que le habló Democedes de Crotona tiempo ha, en los primeros tiempos de la corte de Polícrates. Una tierra donde las oportunidades, para un hombre con aspiraciones educativas y reformativas, sin duda, serían mucho más abundantes que en Samos y la Jonia natal. El joven iniciado era ya un maestro maduro, receptor de conocimientos sobre los dioses y sobre el cosmos

---

<sup>652</sup> “A partir del momento de la llegada de Pitágoras, Crotona conoció un período de esplendor tal que su influencia se extendió a la mayor parte de las ciudades del Sur de Italia. Este período de esplendor se vio bruscamente interrumpido hacia el 500 a.C. por la revuelta de Cilón que levantó el pueblo contra los dirigentes.”. Melero Bellido, A. (1972) *Atenas y el Pitagorismo (investigación en las fuentes de la comedia)* III. *Atenas y el Pitagorismo*. 3. 5. *Sectas pitagóricas en Atenas*. p. 37. Universidad de Salamanca. Salamanca, 1972.

y su mayor elemento configurador: el número, sobre el hombre y su alma, y, con una predisposición a lo político y a lo educacional afirmada por un elevadísimo espíritu reformador. Pitágoras ahora podrá transformar, desde su modelo vital<sup>653</sup>, al hombre heleno, y transformando a aquél transformar la polis, al transformar ésta transformar el mundo griego, y, con esta transformación sembrar las semillas de lo que será la tradición occidental de pensamiento y, a la vez, dar fuerte aliento al espíritu que anima a ésta; sin embargo, no todo acaecerá así.

Crotona será el escenario de la trascendente acción educacional y política del samio; “(...) ciudad famosa por su ubicación saludable, sus excelentes médicos y sus vigorosos atletas, (...).”<sup>654</sup>. Pero sumida en una dura situación; como ya estudiamos<sup>655</sup>, entre el 560 y el 535 a. C. Crotona fue vencida en la Batalla de Sagra, truncándose así sus aspiraciones a dominar la región junto a Síbaris. Los crotoniatas, tras la derrota, se habían abandonado a la molición, a la apatía y a la vida licenciosa, con su voluntad guerrera y expansiva completamente autodespreciada por años, la ciudad parecía caer en la más absoluta decadencia. Ése fue, quizás, uno de los elementos mejor aprovechados estratégicamente por el samio para alcanzar sus fines. Se podía pensar que Samos, tras la tiranía de Polícrates hubiera sido también un buen “teatro” para la acción reformadora de Pitágoras, pero, como ya se señaló, el poder del persa estaba controlando toda Jonia, cosa que hacía del todo incierto cualquier intento de reforma. Esto no acaecía en Crotona. Mediante su carisma, posiblemente, con un mensaje moral inspirador en que se hiciese hincapié en los antiguos valores aristocráticos y que confortará y llenará de esperanza al quebrantado espíritu común de los crotoniatas, Pitágoras fundó su secta-

---

<sup>653</sup> “Pitágoras quería apartar a los hombres del “camino ancho” y llevarlos al abrupto sendero de su forma de vida. Así vemos de nuevo aparecer aquí los aspectos teórico y práctico característicos de la “sabiduría griega.” Nestle, W. (1949) *Historia del espíritu griego. IV. El Occidente griego: desde Pitágoras, Empédocles y Epicarmo*. Traducción de Manuel Sacristán. Ariel. Barcelona, 2010.

<sup>654</sup> Gomperz, T. (1910) *Pensadores griegos*. Tomo I. *De los comienzos a la época de las luces. III. Pitágoras y sus discípulos*. p.143. Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

<sup>655</sup> Cfr. supra Estudio I, sección I: Hélade. I.IV. Magna Grecia; Crotona. pp.56-79.

escuela-partido, formada tanto por hombres como por mujeres. Bajo las coordenadas del samio, que mediante pruebas iniciáticas seleccionaba y cribaba a sus mejores acólitos, el pitagorismo ampliaba su influencia sobre distintos, y cada vez más amplios, círculos de la sociedad crotoniata. Por otra parte, sumado a esto, utilizó su conocimiento en lo sagrado para conmover más si cabe a un pueblo que en la Batalla de Sagras, seguro, que vio morir a lo más granado de sus hombres. ¿Cómo percibirían las gentes de Crotona, un mensaje religioso que aseguraba que alma del hombre es inmortal? ¿Qué sentimiento mueve a una ciudad a hacer suyos mensajes que tratan sobre la purificación del alma, la compasión y la ascesis? Sin duda, el sentimiento religioso (muchas veces el fervor por lo sagrado nace entre las gentes en la desesperanza).

Pitágoras, decimos sin rodeos, fomentó en los crotoniatas, y en especial en los miembros de la secta, la compasión, la educación moral (autoeducación) y la actividad espiritual. No sólo hay que abstenerse de carne, o no vestir lana, para purificar el alma, sino que es necesaria una ascesis interna. Dice Nestle: *“El pitagorismo es así un aristocratismo del espíritu y del carácter.”*<sup>656</sup>; precisamente, eso es lo que admiraba Platón del estilo de vida que fomentó Pitágoras. No cabe duda de que la doctrina de la inmortalidad del alma, y sus ciclos transmigrativos, de Pitágoras es la verdadera fuerza motora de todas estas cosas. Continúa señalando Nestle: *“La doctrina de la transmigración del alma se basa en la idea del parentesco de todas las cosas vivas. Los pitagóricos dedujeron de ella la compasión por los animales, el trato humano a los esclavos y la igualdad moral y espiritual de la mujer respecto al hombre.”*<sup>657</sup>. Esta fueron las bases psicológicas que fundamentaron el pitagorismo arcaico, el pitagorismo fundacional.

---

<sup>656</sup> Nestle, W. (1949) *Historia del espíritu griego. IV. El Occidente griego: desde Pitágoras, Empédocles y Epicarmo*. Traducción de Manuel Sacristán. Ariel. Barcelona, 2010.

<sup>657</sup> *Ibid.*

Ahora bien, tan importante como lo anterior, o, a lo sumo, tan crucial para el éxito y desarrollo de este primer estadio en la historia del pitagorismo, resulta el éxito militar contra la poderosa Síbaris. Éxito impensable antes de la llegada del “samio de larga cabellera”. Así, el riguroso régimen religioso-aristocrático y el sorprendente éxito militar hicieron que la fama de esta nueva hermandad, y, por supuesto, de su maestro y guía, traspasara las murallas de Crotona. Caulonia, Tarento, Metaponto, (¿Locri?) se dejaron influenciar por este nuevo aire reformador que corría por la Magna Grecia. En poco tiempo aparece la liga pitagórica. Ahora bien, toda acción conlleva una reacción, y ambas concatenan una repercusión. Sobre la reacción señala Gomperz: *“La reacción no podía dejar de producirse. La lucha de clases debía aumentar en violencia, dado que el partido aristocrático, unido en sólida comunidad religiosa y social por dogmas y costumbres peculiares, se enfrentó como un pueblo dentro de otro pueblo, con mayor entereza y altivez, al conjunto de ciudadanos. A la demanda de una participación mayor en los derechos políticos se agregaron la aversión contra el extranjero intruso y sus raras y extrañas innovaciones, y no menos la amargura personal de aquellos que habían solicitado sus admisión en la cofradía sin haber sido dignos de la misma.”*<sup>658</sup>.

En efecto, bajo nuestro criterio, Pitágoras erró. Partiendo de la base de que el samio estaba altamente influenciado por las órdenes sacerdotales egipcias, al fundar su secta no la separó de la sociedad, como sí lo estaba el clero egipcio; éste aun siendo una pieza política clave de gobierno, no aspiraba a gobernar (damos por hecho que tal inspiración hubiera significado su desaparición). Una separación, que en su verdadera utilidad, vertebraba unificadoramente la sociedad egipcia. En cambio, la secta pitagórica se conformó, al no participar de esta separación, en una sociedad dentro de una sociedad, en una polis dentro de una polis, y esto siempre es peligroso, por antagónico. Quizá, si

---

<sup>658</sup> Gomperz, T, (1910) *Pensadores griegos*. Tomo I. *De los comienzos a la época de las luces. III. Pitágoras y sus discípulos*. pp.143-144. Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

la secta-escuela hubiera sido sólo eso, religión, moral, matemáticas y filosofía, entonces, bien pudiera haber sido que ésta se hubiera desarrollado de una manera muy distinta de la que a la postre se dio. Pero, el pitagorismo era algo más que eso, era un movimiento político aristocrático, y no renunció a ello, en sus albores, porque su maestro fundador tenía tan arraigado en su espíritu reformador el amor por el conocimiento y lo sagrado como la voluntad política. Damos por hecho que el samio tuvo que contemplar la posibilidad de que su forma de seleccionar sus discípulos, así como la interna estructura organizativa de la secta, crearían diferencia y recelo entre los mismos crotoniatas, y, además, ya que su cofradía se vinculaba bajo el siempre sospechoso secreto, todo a aquél que quedaba fuera de él veía en esta reserva y sigilo la sombra de la conspiración. ¿Pensó el samio que el pitagorismo llegaría a tal grado de poder que toda disensión contra sí podría ser controlada? ¿Era el plan último del samio una sociedad aristocrática, dividida en dos grupos sociales; soñó Pitágoras una polis de esotéricos y exotéricos? ¿Pecó de confiado? No lo podemos saber, tal vez intuir; pero es un asunto que debe hacernos pensar, también, en la mentalidad de Pitágoras en aquellos años, pues no sólo los éxitos nos enseñan la talla de un gran hombre, sus fracasos, y la forma de enfrentarse a ellos, quizá, nos dicen más.

Sin embargo, no es en exceso complicado pensar en la posible percepción que tuvieron los crotoniatas, y la Magna Grecia en general, antes que las revueltas pitagóricas truncaran la voluntad política del pitagorismo arcaico, de aquél extranjero formidable. Es muy posible que vieran en Pitágoras el ideal renacido del antiguo sabio heleno. Un hombre capaz por sí de alcanzar las más altas cotas del conocimiento, la moral y lo sagrado, gracias, precisamente, a su potencia espiritual e inteligencia activa. En Grecia ya hubo estos hombres; señala Rhode: “(...) estas figuras eran la del

visionario extático y la del sacerdote purificador.”<sup>659</sup>. Ya vimos que lo extático en el pitagorismo (y con Parménides) tiene su propio nombre, éste es: “ἡσύχια”, y también sabemos que Empédocles<sup>660</sup>, seguidor del pitagorismo, tiene todo el perfil de la segunda figura que nos menciona Rhode. Por tanto, Pitágoras pudo ser percibido en un principio bajo los peculiares parámetros de esas figuras propias a la antigua sabiduría helena; Pitágoras fue considerado un σοφός<sup>661</sup> ¿Después de la terrible derrota de Crotona en el Río Sagras, no sirvió, a los ojos de los derrumbados crotoniatas, la persona de Pitágoras de catalizador, y, bajo las creencias religiosas, quizá, de elemento purificador? Pero, además, algo tan novedoso como el espíritu de investigación tan particular de los milesios también configuraban el personaje de Pitágoras. Tan chocante podría resultar, para un oído, una mente y espíritu no entrenados, escuchar que la piedra magnética tenía alma, como hacía Tales, que escuchar que todo es número, como decía el samio. Parece que en el samio se dan en un solo espíritu dos tipos de hombres que por necesidad siempre son consecuentes pero nunca coincidentes, a saber, el hombre prefilosófico y el filosófico; cosa que, sin duda, hace de Pitágoras uno de los personajes más cautivadores y misteriosos de la tradición filosófica occidental, así como uno de los más relevantes

---

<sup>659</sup> Rhode, E. (1925) *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. IX. *La idea de la inmortalidad del alma entre los filósofos y los poetas: VIII. Orígenes de los sabios. Precursores de los sabios*. p. 176. Traducción de Wenceslao Roges. FCE. Madrid, 1994.

<sup>660</sup> “The documentation for Empedocles shows unmistakably how the same individual can figure as a religious prophet and also as a natural philosopher in the tradition that began in Miletus. In his role as an apostle of transmigration, Empedocles appears as an inspired but idiosyncratic follower of Pythagoras. Empedocles’ abstinence from meat and from blood sacrifices is more rigorous us than anything we know concerning Pythagoras; and his claim to be a god incarnate is more categorical than the various hints of Pythagoras’ Apollonian identity. As a religious leader, Empedocles achieved no lasting results comparable to the formation of the Pythagorean community. (...). For our purpose in understanding Pythagoras, the example of Empedocles shows how, in the mentality of archaic Greece, what strikes us as religious extremism is entirely compatible with important work in the new cosmology and philosophy of nature (...). The parallel case of Empedocles shows that the dual role of religious prophet and mathematical philosopher which the tradition assigns to Pythagoras is historically possible, not that it is factually correct.” Kahn, Ch. H. (2001) *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*. II. *Pythagoras and the Pythagorean way of life*. pp.17-18. Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis, 2001.

<sup>661</sup> Suscribimos todo lo que dice al respecto Melero Bellido: “Parece haber suficientes razones para creer que Pitágoras llegado a Crotona en la cumbre de su reputación como σοφός ejerció una influencia decisiva en la recuperación moral de la ciudad después de la derrota de Sagras.” Melero Bellido, A. (1972) *Atenas y el Pitagorismo (investigación en las fuentes de la comedia)* III. *Atenas y el Pitagorismo*. 3. 5. *Sectas pitagóricas en Atenas*. p. 36. Universidad de Salamanca. Salamanca, 1972.

de la historia de la civilización helena. Pitágoras siendo interrupción fue también continuo<sup>662</sup>.

Sin embargo, es del todo asumible que tras la revueltas pitagóricas, (la primera fue en Crotona ya a punto de acabar el siglo VI, y con el siglo V, y el auge del ideal democrático, las distintas ciudades bajo la influencia del partido pitagórico se irían levantando contra la secta -cabe pensar que esto se dio por las mismas causas que en Crotona-) Pitágoras tuvo que sentir que su proyecto tocaba a su fin, o bien que había, simplemente, fracasado. El samio ya anciano, ora muriera en el incendio de Crotona, ora años después en Metaponto, tuvo que conocer un amargo sinsabor, no sólo por el quebranto de su proyecto político, sino, también, porque su vida pitagórica, su ideal de vida basado en la aristocracia del carácter y del espíritu, tal y como la definía Nestle, a pesar de sobrevivir en unos pocos, presentaba algún tipo de falla por la cual su anhelo y voluntad de justicia significaba para algunos algo injusto y dañino, precisamente, porque el pitagorismo significó diferencia y no igualdad, y, por ende, intransigencia (característica absoluta de toda secta, y, posiblemente, también del viejo ideal aristocrático griego<sup>663</sup>).

Por otra parte, la sangre vertida por la mayoría de sus discípulos tuvo que, a pesar de ser un transmigracionista, llenar de dolor al viejo maestro que años atrás, al retornar de Oriente a la Hélade, soñó con hacer una Grecia distinta. Posiblemente lo

---

<sup>662</sup> “Con Pitágoras se introduce en el pensamiento griego la autonomía del alma, sus ser como negación del cuerpo y de la corporeidad. (...) esta oposición ha desencadenado un enorme desarrollo de la investigación racional. (...). La de la preocupación religiosa hace surgir el concepto del alma como objeto inquietud humana y desemboca en el concepto filosófico del espíritu absolutamente incorpóreo, en oposición a la materia sin espíritu. La filosofía jónica se halla aún mucho más acá de tal oposición. Al preguntarse por la causa del mundo de los objetos no se topa en absoluto con esta oposición, sino cuando uno se interroga por la decisión concreta del hombre sobre su vida, como hizo Pitágoras. La alternativa espíritu-materia tiene, a fin de cuentas, un origen religioso; no brota de la investigación de las cosas, que sólo establece grados cuantitativos.” Gigon, O. (1945) *Los orígenes de la filosofía griega*. XV. *Pitágoras*. p. 158. Traducción de Manuel Carrión Gútiez. Gredos. Madrid, 1980.

<sup>663</sup> “Nada sabemos sobre la política concreta de los pitagóricos, pero suponemos que era de orientación aristocrática, y, consiguientemente, de la misma tendencia –igualmente adversa a la tiranía y a la democracia- de las asociaciones de nobles puramente políticas contemporáneas en las ciudades de la metrópoli helena.” *Ibid.* p. 144.



consiguió, pero, sin duda, de manera del todo dispar a la anhelada. Murió en el exilio tal vez pensando en lo que podría haber sido y no fue, y en lo que era y no debió ser. Quizá pudo intuir que no todo estaba perdido; algunos de sus discípulos esotéricos sobrevivientes llevarían el pitagorismo (un pitagorismo sin el esplendor y libertad que de seguro disfrutó y caracterizó al fundacional, y, por supuesto, sin su voluntad política) a nuevas generaciones de hombres inteligentes en la Grecia oriental; su labor educacional no desapareció con las revueltas pitagóricas (miren sino a Platón y la Academia). Murió, posiblemente, el viejo filósofo samio sabiendo que aun sin él todo en el cosmos continuaría siendo número, y que su alma, en aquella terrenal vida de filósofo que le tocó vivir, estuvo muy cerca de lo divino aquí en la tierra. Murió sabiendo, a pesar de la desgracia, que aquel viejo oráculo<sup>664</sup> que oyó su padre sobre él en Delfos (si es que éste alguna vez se pronunció) se había cumplido con creces. Acorde con nuestra cronología, Pitágoras dirigió y guio a su “Semicírculo” unos cuarenta años, o cuarenta y cinco, aproximadamente, del 420/422 al 475, esto guarda cierto encaje con estas palabras del de Calcis: “*Se dice que Pitágoras dirigió la escuela treinta y nueve años, (...)*”<sup>665</sup>.

## **II. IV. La escuela pitagórica.**

### **II.IV.I. Historia interna y externa del pitagorismo.**

#### **II.IV.I.I. Características generales y estructura interna del pitagorismo arcaico.**

Claramente existen dos pitagorismo, uno fundacional, que nosotros hemos ido llamando “arcaico” a lo largo de nuestros estudios, y un pitagorismo “moderno”. Esta división bien se podría nombrar, también, como “pitagorismo del siglo VI a.C.”, y,

---

<sup>664</sup> “(...) un niño que sobresaldría por su belleza y sabiduría sobre todos los que alguna vez han existido y que para el género humano sería la mayor ayuda durante toda su vida.” Jámblico, *Vida pitagórica*. I, 5. p.21 Introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. Etnos. Madrid, 1991.

<sup>665</sup> *Ibid.* 265. p. 151.

“pitagorismo del siglo V a.C.”. Pero esta manera de referir tal dicotomía pierde matices importantes, pues parece ceñirse tan sólo al dato cronológico, en cambio, la adjetivación que nosotros proponemos, recogiendo genéricamente, a su vez, la cuestión cronológica, nos indica, además, cierta contraposición y diferencia entre ambas partes. Para el pitagorismo moderno, en el pitagorismo arcaico había algo de anticuado, pues ya en su tiempo natural éste parecía presentar ciertos rasgos arcaizantes, propios al siglo VIII y VII a.C. Rasgos que en el siglo V bien pudieran ser visto como pura extravagancia, y, como una manera de destacar entre el común de las gentes; esto último tras el final de las revueltas pitagóricas no parece que interesará mucho a un pitagorismo en reconstrucción y amenazado, posiblemente, para siempre (al menos en lo político). El pitagorismo del siglo V a. C., el moderno, estaba desarrollándose en plena Época Clásica, y, por ende, es del todo lógico el que intentará substraerse de todo deje arcaizante propio a la Época Arcaica, tanto por convicción como por ser el signo de los tiempos. Se podría sugerir que al pitagorismo moderno se le podría mentar como “pitagorismo clásico” en conjunción con la época en el que éste se desarrollará, pero, pensamos, que esto sería inexacto. Quizá, si el pitagorismo arcaico no hubiera sufrido la abrupta ruptura en su desarrollo natural que significaron las revueltas pitagóricas, y hubiera tenido, entonces, una evolución natural en la que muchas ciudades hubieran adoptado ese modo de vida pitagórico y el ideal político y religioso de la escuela, y su formas educacionales y filosóficas se hubieran impuesto como modelo predominante (pues esto es lo que nos parece el plan último del samio), sería del todo correcto llamar a ese pitagorismo (tan utópico como “ucrónico”), no sólo “pitagorismo clásico”, sino “la edad de oro del pitagorismo”. Pero, eso no fue así.

El pitagorismo del siglo V a.C. es moderno porque nunca llegará a ser clásico; su evolución parte de la violencia desestabilizadora, y, por extensión, es hijo de una crisis

profunda cuyas consecuencias hicieron que el pitagorismo se replanteará a sí mismo, más por necesidad que por un proceso de desarrollo natural. El pitagorismo arcaico tienen un maestro-guía, un “hombre divino” como cabeza de la secta, en cambio, el pitagorismo moderno tiene varios hombres, no ya como guías o hombres divinos, sino como filósofos, matemáticos, músicos, astrónomos, geómetras, etc.; el pitagorismo moderno, nos parece, más escuela que secta. De hecho, con propiedad, y teniendo en cuenta estas tesituras, si ha habido un pitagorismo clásico ése tuvo que ser el arcaico. En efecto, la edad de oro del pitagorismo dura desde la llegada del samio a Crotona y lo que tardaron en aparecer las revueltas pitagóricas, ese pitagorismo arcaico es el pitagorismo auténtico, el que fundó el samio. Tras las revueltas pitagóricas, todo será una fuga en diagonal que trazará dos perspectivas distintas de lo pitagórico sobre dos líneas que nunca volverán a ser paralelamente confluentes, como una vez fueron.

De lo que nos dicen las fuentes de la organización de la escuela hemos de concluir que todas hacen alusión al pitagorismo arcaico. Nos parece anacrónico pensar que en el pitagorismo moderno continuó dándose una separación en la escuela entre esotéricos y exotéricos; quizá, una escisión, pero no una separación interna estructuradora. Ya no había, como hemos señalado antes, un Pitágoras bajo el velo para ser escuchado. Por otra parte, la “diáspora pitagórica”, tras las revueltas pitagóricas, llevará algunas de las semillas del pitagorismo a la Hélade de las metrópolis. En este punto hay que señalar que esta migración forzosa en el siglo V a. C. no sólo afectó a los pitagóricos esotéricos, sino que también los exotéricos, ahora, posiblemente, más “pitagoristas” que “pitagóricos”, se vieron forzados a marchar. De los unos depende el desarrollo de la matemática helena, de los otros algunos perfiles de los personajes de la Comedia

Antigua<sup>666</sup> y Media<sup>667</sup>, y poco más. Co. n todo esto no queremos expresar que los pitagóricos modernos no fueran pitagóricos, sino que éstos eran pitagóricos de un pitagorismo distinto al del pitagorismo arcaico. Aquéllos y éstos diferían en la interpretación de la herencia filosófica de Pitágoras<sup>668</sup>, como la misma enseñanza del mismo distinguió entre lo que una parte de sus discípulos debía heredar y la otra parte no. El pitagorismo, en su más innata idiosincrasia, es dual, y, posiblemente, fuera así porque su propio fundador tenía en su personalidad una clara tendencia dualista, una que le llevaba a lo racional y, otra que le imbuía en lo sagrado<sup>669</sup>.

Hay otro rasgo muy marcado en el pitagorismo arcaico que en el moderno parece desaparecer por completo. Nos referimos a la estructura interna asociativa del pitagorismo arcaico. En ésta se mezclaban singularmente la secta religiosa y el partido político. Señala Gigon: “(...) *la asociación recuerda vivamente las asociaciones de compañeros aristocráticas (hetairías) de la misma época. Es como si de manera curiosa se hubieran fundido en ella dos tipos de asociación completamente distintos: la*

---

<sup>666</sup> “Los “acusmáticos” son, en efecto, los pitagóricos de quienes se burlaron los poetas cómicos”. Ghyka, C. M. (1931) El número de oro. I. Los ritmos. 1. *Del número a la armonía*. p. 25. Nota 9. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1968.

<sup>667</sup> “(...) *the dirty, barefoot, vegetarian Pythagorists of the Middle Comedy*.” Philip, J. A. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. 3. *The Pythagoreans in the Fifth Century*. p. 29. Phoenix. Journal of the Classical Association of Canada. Supplementary Volume VII. University of Toronto Press. Toronto, 1968.

<sup>668</sup> “A partir de finales del siglo V hay varios grupos de pitagóricos. están los “modernos” que han hallado la manera de sintonizar con su tiempo y han producido figuras muy significativas, como Arquitas y Aristóxeno de Tarento, (...). Se les oponen los “antiguos creyentes”, que trataban de propagar únicamente un credo religioso como norma de vida. Pero ninguno de estos dos partidos representan de verdad el pitagorismo auténtico del fundador. En el ardor de la polémica desarrollaron con parcialidad sólo un determinado aspecto.” Gigon, O. (1945) *Los orígenes de la filosofía griega*. XV. *Pitágoras*. p. 137. Traducción de Manuel Carrión Gútiérrez. Gredos. Madrid, 1980.

<sup>669</sup> “Lo que parece ser evidentemente verdadero es que su “doctrina adoptó dos formas”, o, al menos, tuvo dos facetas. El genio de Pitágoras tiene que haber poseído ambas cualidades, la racional y la religiosa, como rara vez se dan unidas en un mismo hombre. No es sorprendente que él y su escuela atrajeran a dos tipos diferentes, a los entusiastas, por una parte, de promocionar la filosofía matemática y, por otra, a los devotos religiosos, cuyo ideal, era el “modo de vida pitagórico”, la vida de una secta religiosa que se parecía muchísimo a la de los órficos y que justificaba sus prácticas por un sistema similar de creencias místicas. El ala filosófica desdeñó inevitablemente, o desdeñó en secreto, la fe sencillamente supersticiosa de los devotos, pero no pudo negar que hubiera desempeñado su papel en los cimientos puestos por Pitágoras.” Guthrie, W.K.C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. p. 189. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

*comunidad religiosa y el club político.*”<sup>670</sup>. Eso sí, una comunidad religiosa y un club político, a su vez, dividido en dos secciones, en la que unos, los menos y selectos, aprendían la enseñanza acroática del samio, y, lo otros, los más, escuchaban palabras simbólicas bajo un marcado signo misterioso. Así, si en la comunidad religiosa priman las doctrinas esotéricas propias a toda secta iniciática, en el partido político prima también el secreto. Además, la comunidad religiosa pitagórica se vertebra, principalmente, mediante el credo y las formas culturales, y el grupo político del samio, esencialmente, se vertebrará mediante la *φιλία*. Parece oportuno pensar que el club político estaría formado por los condiscípulos esotéricos del maestro, mientras que los otros, los exotéricos formaban el grueso de la comunidad religiosa, por supuesto, huelga decir que tanto los esotéricos como los exotéricos participaban de una misma religión, la apolínea, pero, es de suponer que su participación tenía alcances muy distintos, el uno vulgar, y el otro arcano.

Jámblico nos informa que los pitagóricos (los arcaicos) tras desayunar se dedicaban a *πολιτικὰ ὀικονομίαι*; dice el de Calcis: “*Tras el desayuno empleaban su tiempo en asuntos relativos a política interior, política exterior y relaciones con los forasteros, según las disciplinas legales.*”<sup>671</sup>. Parece más que claro, si esto que informa el de Calcis es cierto, que sólo los esotéricos participaban del partido político. Quizá sea bueno recordar, o reconsiderar, que en asuntos de política los exotéricos, y el resto de crotoniatas, estaban supeditados a las decisiones de los esotéricos. Como también se deduce, por tanto, que el partido pitagórico (los esotéricos, bien 300, bien 600) llegaron a gobernar Crotona. Señala De Vogel: “*One will have to admit that apparently there was a period of a certain “Pythagorean Rule”, a direct administration by the political*

---

<sup>670</sup> Gigon, O. (1945) *Los orígenes de la filosofía griega*. XV. *Pitágoras*. p. 137. Traducción de Manuel Carrión Gútiez. Gredos. Madrid, 1980

<sup>671</sup> Jámblico, *Vida pitagórica*. XXI, 97. Introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. p. 72. Etnos. Madrid, 1991.

*section in the S. P. at Croton*”.<sup>672</sup> . El pitagorismo arcaico no solo fue un club político, sino que fue un grupo legislativo-administrativo aristocrático. Esto aparece también refrendado por el Laercio, dice Diógenes sobre Pitágoras y sus discípulos: “(...) *partió hacia Crotona, en Italia. Y allá estableció leyes para los italiotas y fue honrado, junto con sus discípulos, los cuales, siendo cerca de trescientos, administraron excelentemente los asuntos de la ciudad, de modo que su gobierno fue casi una aristocracia (como gobierno de los mejores).*”<sup>673</sup>.

Es remarcable el contraste de dos cifras, a saber, los 300 del partido pitagórico (esotéricos) y los 1000 miembros del consejo crotoniata, quizá esto nos ayude a entender el fuerte influjo que tenía Pitágoras sobre las decisiones del Consejo de los Mil; influencia que llevó a la guerra a Crotona contra Síbaris. De ello se desprende, a nuestro juicio, que no todo el Consejo, en un principio, estaba formado por pitagóricos. Jámblico nombra la constitución que legislaron, administraron y defendieron los pitagóricos, la denomina: “*πάτριος πολιτεία*”<sup>674</sup>; legislación que acabó siendo abolida. Jámblico, que dice seguir en esta parte su relato a Apolonia de Tiana, el cual, según el de Calcis, parece ofrecer, de todas las fuentes consultadas, más y sugestivos datos sobre la revuelta que se dio en Crotona contra los pitagóricos, señala que el círculo de esotéricos de Pitágoras estaba formado exclusivamente por jóvenes que procedían de familias con una alta consideración social; jóvenes que con el tiempo gobernaron en común a Crotona bajo la “*Constitución de los Padres*”<sup>675</sup>. Este grupo de 300 (que posiblemente llegó a 600, llegando a tener la mayoría del Consejo) vivían apartados del resto de los crotoniatas, se saludaban dándose la mano derecha sólo entre ellos. La

---

<sup>672</sup> De Vogel. C. J. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. 3. *The Testimony of Historians*. 5. *In how far were the ancient Pythagoreans active in politics? –The character of the Crotonian Confederation*. p. 191. Royal Van Gorcum. Utrecht, 1966.

<sup>673</sup> Diógenes Laercio, VIII, 3. p. 418. Traducción de Carlos García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

<sup>674</sup> Cfr. Jámblico, *Vida pitagórica*, 257.

<sup>675</sup> Cuánto recuerda este nombre de “*πάτριος πολιτεία*”, al tan norteamericano: “*Founding Fathers of the United States*”. Por otra parte, es reseñable que la bandera norteamericana contenga, por el momento, 50 estrellas pitagóricas.

crisis de este grupo de poder, crisis que se comenzó a fraguarse en cada una de aquellas familias de alta consideración social en las que no todos los miembros pertenecían al grupo selecto de Pitágoras, así como en el grueso de la sociedad crotoniata (no pitagórica), significó, con el tiempo, que en el Consejo se planteará un nuevo sistema de gobierno basado en la principios democráticos. Señala De Vogel: “(...) *it appears that there are opposing parties in the Council, opponents of Pythagoreans who speak in favor of democratic institutions, and Pythagoreans who defend the πάτριος πολιτεία. As to the total number of member of the Society, according to different sources, this was at least 600.*”<sup>676</sup>.

Vamos a leer el relato de Jámblico: “*Hípaso, Diodoro y Teages, pertenecientes al Consejo de los Mil, abogaron entonces porque todos participaran de los cargos públicos y de la asamblea y que los magistrados rindieran cuenta ante los miembros designados por sorteo ante todos. Se opusieron los pitagóricos Alcímaco, Dinarco, Metón y Democedes, argumentando que no se aboliera la constitución patria. Vencieron los partidos del pueblo.*”<sup>677</sup>. Es de reseñar que de los cuatro pitagóricos nombrados por el de Calcis: Alcímaco, Dinarco, Metón y Democedes, sólo dos aparecerán en el catálogo de pitagóricos de Jámblico en la lista de los seguidores de Pitágoras en Crotona, éstos son, Metón y Democedes. Mas aparte de esto, el relato del de Calcis nos refiere que una vez fue abolida, por votación, la πάτριος πολιτεία pitagórica, tomaron la palabra ante el consejo Cilón, de rica familia, y, presumiblemente, no aceptado entre los esotéricos pitagóricos, y, Ninón, retratado por Jámblico como una de los cabecillas del vulgo. Le tocó a éste presentar ante el consejo un falso libro pitagórico intitulado *Discurso sagrado*, por el cual se recogían las

---

<sup>676</sup> De Vogel. C. J. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. 3. *The Testimony of Historians*. 5. *In how far were thw ancient Pythagoreans active in politics? –The character of the Crotonian Confederation*. p. 190. Royal Van Gorcum. Utrech, 1966.

<sup>677</sup> Jámblico, *Vida pitagórica*, 257. p. 148. Introducción, traducción y notas gde Enrique A. Ramos Jurado. Etnos. Madrid, 1991.

“verdaderas” doctrinas pitagóricas; Ninón se jactaba de conocer y poner de manifiesto ante el Consejo de los Mil los secretos pitagóricos; secretos que iban en contra de todo aquel que no fuera de la secta-partido. En esta falsificación que presentó Ninón se hacían de Pitágoras las siguientes palabras: *“Honra a los amigos como a los dioses y a los demás somételos como a las fieras.”*<sup>678</sup>.

Sin duda, la abolición de la “Constitución de los Padres” no es más que el primer acto de una conspiración en toda regla contra los pitagóricos. Pues el hecho de falsificar los secretos de los pitagóricos nos habla de eso mismo, de una conspiración. Una conspiración que tuvo el mismo fin en todas las ciudades, a saber, establecer las instituciones democráticas, abolir las leyes y administración pitagóricas y repartirse los bienes de éstos y de todos aquellos que los apoyarán. La falsa prueba y el discurso de Ninón tuvieron sus ansiados resultados; a los pocos días de ser presentada y pronunciado, respectivamente, se dio el primer ataque contra los pitagóricos en Crotona. Arteramente a éstos, reunidos celebrando una reunión de carácter religioso en honor a las Musas, se les intentó asesinar por medio de una chusma encolerizada. Jámblico señala que Democedes huyo con los más jóvenes de la secta a Platea. La vida de Democedes ahora valía tres talentos, que era la recompensa que se ofrecía por él, pues, con su huida con los efebos a Platea, se le acusó de instigar a aquéllos a la tiranía. Un gran grupo de pitagóricos se exiliaron en Tarento, Metaponto y Caulonia. Pero allá fueron llevados a juicio, y pagadas/sobornadas por la nueva democracia crotoniata todas aquellas ciudades condenaron al destierro a los pitagóricos. Parece, no obstante, que no todo el mundo en estas polis, incluyendo Crotona, estaba de acuerdo con lo que se estaba haciendo con los pitagóricos. Quizá, éstos sean algunos exotéricos, que a pesar de no ser parte directa del círculo de Pitágoras, en cambio, seguían simpatizando con la

---

<sup>678</sup> *Ibid.* 259. p. 148.



secta y aprobando su constitución. La reacción contra éstos fue inmediata. Dice Jámblico: *“A consecuencia de resultar triunfadores en el juicio expulsaron además a quienes no estaba de acuerdo con la situación y a la vez exiliaron a las familias de los condenados, alegando que no debían ser impíos y separar a los hijos de los padres. Cancelaron las deudas y restituyeron la tierra.”*<sup>679</sup>.

La cosa fue a más, al parecer ya muerto Dinarco y su grupo, uno de los pitagóricos que se habían opuesto en el Consejo a la abolición de la *πάτριος πολιτεία* y la instauración de las instituciones democráticas, se continuaron dando combates encarnecidos contra los pitagóricos. Esta situación se acabó de la siguiente manera, dice Jámblico: *“(...) sobrevino una cierta compasión y arrepentimiento, y decidieron hacer volver a los supervivientes. Haciendo venir embajadores desde Acaya, se reconciliaron con los exiliados y llevaron a consagrar el texto a Delfos. De los pitagóricos regresaron unos setenta, excepción hecha de los ancianos. Entre ellos algunos de los que se dedicaban a la medicina y atendían a los enfermos con dietas fueron los cabecillas del citado retorno.”*<sup>680</sup>. Es de recibo pensar que no sólo muchos de los antiguos pitagóricos ya habían muerto cuando la situación contra los ellos acabó, sino que casi todos los cabecillas de los demócratas insurrectos, caso de Cilón o de Ninón, también habían muerto; por ende, las revueltas pitagóricas se extenderían casi por todo el siglo V a. C. De hecho, esto tiene más acierto si pensamos que en cuanto se permitió el regreso a Crotona de los 60 exilados pitagóricos, según el de Calcis, se hizo popular el siguiente refrán entre los crotoniatas: *“no estamos en tiempo de Cilón”*.<sup>681</sup>.

Podríamos concluir, a tenor de la actividad política pitagórica hasta las revueltas que pusieron coto violento a su acción, señalando algunas evidencias. Una es que la acción y poder político del pitagorismo arcaico no fue siempre igual. Así, tuvo un

---

<sup>679</sup> *Ibid.* 262. p. 150.

<sup>680</sup> *Ibid.* 263-64. p. 150.

<sup>681</sup> *Ibid.* 264. p. 150.

primer momento de gran influencia en las decisiones del consejo crotoniata, pero ni legislaba ni administraba, presumiblemente, tras la victoria contra Sibarís, con la secta-partido político ya desarrollada, ésta alcanzó el poder mediante los 300 pitagóricos que legislaron y administraron bajo una constitución propia que denominaron “Constitución paterna”. Este partido pitagórico de talante sectario, esotérico y aristocrático gobernó con cierto éxito durante un tiempo; su forma de gobierno y sus ideales fueron adoptados por otras ciudades, por supuesto, promovidos por miembros de la secta-partido en aquellas polis. Prueba arqueológica de ello, y de la movilidad geográfica del ideal político pitagórico, son las distintas monedas con motivos pitagóricos halladas y datadas por aquéllos lares y de aquellos tiempos<sup>682</sup>. Con el tiempo los ideales democráticos, movidos por los intereses personales de cierto grupo de gentes influyentes de todas las ciudades participes de la liga pitagórica, y, por supuesto, no pitagóricas, acabarán aboliendo el gobierno aristocrático de los pitagóricos; por ende, podríamos hablar de una “liga antipitagórica” de propensión democrática. Sería imposible pensar que tras las debacle política que sufrió el pitagorismo éste hubiera podido sobrevivir sino hubiera sido por los estrechos lazos de hermandad política que el pitagorismo, como *hetairia*, tenía por la Magna Grecia. Es significativo, además, que con el tiempo muchas de estas democracias incipientes contaran entre sus legisladores a pitagóricos, y en el peculiar caso de Arquitas como estratego. El fin total de la influencia política del pitagorismo

---

<sup>682</sup> “The appearance of the oldest coins in S. Italy has been connected with the arrival of Pythagoras. The argument for this ran as follows. The introduction of coins in a country marks a very important step in its economic and taken in a wide sense, its cultural development. Now we see that this highly important event in S. Italy took place exactly at the time when Pythagoras must have settled there. He came there from a country which was culturally and economically far in advance of Italy, and in Croton he soon acquired a position of great authority.” De Vogel. C. J. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. 4. *The Testimony of Coins with Regard to Early Pythagoreanism*. p.52. Royal Van Gorcum. Utrech, 1966. Cfr. *infra* Figura 14.

en la Magna Grecia puede datarse justo con el auge y gobierno de Dionisio I de Siracusa<sup>683</sup>.

**Figura 14**<sup>684</sup>:



**a.**



**b.**



**c.**

<sup>683</sup> “As a form of association supremely adapted for cultivating friendly ties and mutual assistance, the *hetairia* facilitated the survival of the Pythagorean societies after the political catastrophe. Although, after the middle of the fifth century, philosophical and scientific interests often predominated, particularly among those living in mainland Greece, politics were hardly something secondary for the Pythagoreans of Magna Graecia. Many of those who remained at Croton, Rhegium, Locri, Tarentum, and the other poleis of southern Italy continued to engage in politics and legislation, by now under moderate democracy. The Pythagoreans’ political influence in the region was finally ended by the expanding domination of the Syracusan tyrant Dionysius the Elder.” Zhmud, L. (2012) *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. 3. Who Were the Pythagoreans? 3.1 *The Pythagoreans after Pythagoras*. p. 106. Traducción inglesa de Kevin Windle y Rosh Ireland. Oxford University Press. Oxford, 2012.

<sup>684</sup> **Figura 14:** monedas antiguas con motivos pitagóricos. **a.** moneda de Melos, datada en el 420 a. C. **b.** moneda de Pitane, datada en el 330 a.C. **c.** moneda de Samos con la imagen de Pitágoras sentado y señalado una esfera sobre pedestal, datada en siglo III a. C. **d.** moneda de Pitane, datada entre el siglo IV al III a. C.



d.

Sea momento, después de los asuntos que hemos abordado anteriormente, de tratar de perfilar como se vertebraba la secta-partido del pitagorismo arcaico. A nivel general se pueden categorizar distintos aspectos del pitagorismo arcaico que perfilan su intrínseca forma de agrupación. Los pitagóricos seguían una forma de vida, la vida pitagórica (una forma de vida encaminada a la ascesis física y psíquica y a la autarquía individual y grupal), que se contraponía con la forma de vivir del resto de la sociedad; eso por sí mismo confería al pitagorismo arcaico una cierta propensión a lo marginal y a lo elitista. La figura del maestro-guía era considerada divina, y todo el círculo pitagórico, incluyendo a esotéricos y exotéricos (un círculo es dividido por el diámetro en dos semicírculos, en el caso del pitagorismo, uno el de los matemáticos y otro el de los acusmáticos; por ello la escuela de Pitágoras se denominaba, con propiedad, “el semicírculo”), tenía como centro absoluto la persona de Pitágoras.

Así, el ingreso a la secta dependía de una dura iniciación selectiva<sup>685</sup>, basada en un análisis fisiognómico del iniciado, así como de su personalidad y entorno, y en duras pruebas físicas, mentales y espirituales. Conseguir pasar esta iniciación no significaba que se podía permanecer siempre como esotérico, pues, si al finalizar el proceso iniciático el elegido mostraba alguna falla era expulsado de la secta sin remisión. Su base doctrinal, en esencia, se fundamentaba en arcanos religiosos matemático-

---

<sup>685</sup> Acorde con los estudios de Jane Harrison, se puede dividir, de manera general, en tres niveles el rito de iniciación, a saber, segregación purificadora, liminalidad y reintegro. Cfr. Harrison, J. E. (1903) *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge, 1903.

geométricos, en la oralidad por encima de los escritural, prescripciones dietéticas, rituales cultuales, en símbolos y frases sapienciales alegorizantes, en una doctrina escatología transmigracionista con algunos trazos órficos, pero remarcadamente oriental (la fe en Apolo, con especial inclinación por el culto délfico y el del Apolo hiperbóreo, era la principal divisa religiosa de los pitagóricos<sup>686</sup>), y en el culto a las Musas (culto que parece de origen y autoría pitagórica). Constituyeron sobre toda esa base doctrinal una escuela filosófica que alteraba el desarrollo filosófico comenzado por los milesios, llevando la investigación filosófica por nuevos derroteros; con justicia, podemos decir que la primera escuela de filosofía, como tal, es la pitagórica. Contaban con una organización jerarquizada y categorizada en base a las distintas funciones que realizaban los pitagóricos dentro del seno organizativo de la secta; esta jerarquía parece que se fundamentaba en la antigüedad, los conocimientos, inteligencia y ejemplaridad de los miembros (conocemos algunos de estos cargos, a saber, políticos, legisladores y administrativos, pero podemos intuir algunos: adivinos, médicos, músicos, exégetas legales y religiosos, astrónomos, geómetras, etc.).

El secreto<sup>687</sup> y la amistad<sup>688</sup> eran las dos jambas que sustentaban el dintel de lo pitagórico. Tenían, por ende, una filiación y unión espiritual entre ellos muy remarcada. Crearon toda una red hospitalaria pitagórica, que garantizaba el socorro y la asistencia a

---

<sup>686</sup> “The early Pythagoreans relied upon oral teaching and committed nothing to writing; the Orphic cult is almost by definition based upon written texts, the poem of Orpheus. Orphic practice is associated with the ecstatic Bacchic cult of Dionysus; the Pythagorean tradition prefers the Pythian or Hyperborean Apollo and preaches an austere life.” Kahn, Ch. H. (2011) *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*. II. *Pythagoras and the Pythagorean Way of Life*. p. 20. Hackett. Indianapolis/Cambridge, 2011.

<sup>687</sup> “Doctrinas esotéricas las había en los misterios helénicos y su conocimiento daba lugar a la comunidad de iniciados. Pero el secreto pertenece también a la esencia del club político, sobre todo cuando presenta el carácter de “célula” revolucionaria, como, por ejemplo, las asociaciones oligárquicas de Atenas. El motivo del sigilo juega asimismo un papel considerable en Teognis, tan enormemente instructivo para esta situación. Es difícil decir si entre los pitagóricos era más importante el arcano misterioso o el programa político secreto.” Gigon, O. (1945) *Los orígenes de la filosofía griega*. XV. *Pitágoras*. p. 137. Traducción de Manuel Carrión Gútiez. Gredos. Madrid, 1980.

<sup>688</sup> “La acentuación de la amistad entre los pitagóricos parece tener un carácter político. (...) La *φιλία* como forma acreditada de participación en el credo político es un motivo capital en los poemas, por ejemplo, de un Teognis de Mégara. Pero lo político no es explicación adecuada para el hecho de que también las mujeres fueran admitidas como miembros en igualdad de derechos. Aquí hemos de echar mano del elemento religioso.” *Ibid.* p. 144.

cualquier cofrade en apuros por muy lejos que se hallará de su polis. Todo aquel que era expulsado de la secta (que era darle por muerto simbólicamente) pasaba a ser considerado hostil a la escuela, lo cual indica la animadversión contra los herejes que se practicaba en el pitagorismo. Cultivaban el proselitismo entre las gentes jóvenes, en especial, de familias distinguidas de la sociedad, pero, también captaban acólitos en las capas más bajas de la sociedad, con la intención clara de ser influyentes y estar presentes en todos los estratos de la sociedad. Tenían una economía comunitaria basada en que los bienes de cada miembro eran parte de los bienes de la comunidad, y viceversa. A pesar de su talante sectario, marginal y elitista, practicaron una gran movilidad geográfica en aras de expandir sus ideales aristocráticos, religiosos, filosóficos y educacionales. La secta se formaba por ambos sexos; obviamente, ésta era la manera en que la secta crecía desde sí misma, esto es, desde los núcleos familiares formados en el mismo seno del pitagorismo. La música era parte de la medicina y de la epimelia, las cuales eran catárticas. Frecuentaban los bosques y los lugares sagrados alejados de las ciudades, y eran amantes de los largos paseos en parejas. Practicaban el vegetarianismo y una estricta dieta, cultivaban el silencio<sup>689</sup> y la meditación estática, desarrollaban la capacidad mnemotécnica, no sacrificaban de manera cruenta y vestían ropas de blanco lino, absteniéndose de portar lana. Todo esto, sucintamente, era el pitagorismo arcaico.

La dicotomía matemáticos/acusmáticos (la cual también se puede mentar de otras maneras, a saber, “pitagóricos/pitagoristas”, o, “esotéricos/exotéricos”), división que se debe al propio fundador de la escuela, indica, sin la menor duda, que la escuela

---

<sup>689</sup> “El voto de silencio y el autocontrol fueron dos disciplinas morales pitagóricas admiradas durante toda la Antigüedad; guardaba una clara relación con los rituales místicos y servían de práctica para la proverbial secretismo en torno a las doctrinas sagradas. En efecto los “aporrheta” eran secretos inefables de los misterios cuya revelación estaba prohibida y castigada. El silencio pitagórico e iniciático ha de ser considerado un práctica preliminar al secretismo absoluto que rodeaba las enseñanzas de la secta.”. Hernández de la Fuente (2011) *Vidas de Pitágoras, según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro de Sicilia, Focio de Constantinopla*. 3. *La vida pitagórica: ética e iniciación en la secta divina*. p. 81. Atalanta. Girona, 2011.

pitagórica fue planteada dualmente desde sus inicios, sobre marcados parámetros que distinguían la autenticidad, autoridad y poder de los dos grupos esenciales de la secta. Esto es, el aristocratismo pitagórico era intrínseco al grupo. Se entiende que los esotéricos eran superiores intelectual y espiritualmente a los exotéricos. Es por ello que las enseñanzas que recibían los pitagóricos eran explicadas razonadamente por el fundador, siendo que sus conocimientos eran estrictamente genuinos, mientras que los pitagoristas, como discípulos de segunda categoría recibían un aprendizaje no fundamentado por la comprensión razonada, sino por la aceptación y aprehensión de ciertos preceptos morales-religiosos alegóricos, los “*akousmata*”<sup>690</sup>. Los iniciados y los exotéricos, al parecer, no tenían contacto directo con el maestro. Éstos escuchaban las palabras del maestro (o, posiblemente, de alguien que se hacía pasar por él repitiendo, eso sí, lo que el maestro considerase oportuno enseñar) desde fuera de una bastidor que separaba espacial y visualmente al maestro de ellos. Así, a medida que se progresaba en la iniciación, el iniciado se iba acercando al centro del círculo donde estaba el maestro. Al conseguir superar la dura iniciación, de unos cinco años, entonces, el iniciado se convertía en ὀμακῶι, “*cooescuchantes*”, los condiscípulos de Pitágoras, “los que le escuchaban juntamente”. Por tanto, los que escuchaban desde fuera, (ἔξω), del círculo del maestro eran los exotéricos.

Hemos de pensar que de los esotéricos saldrían los administradores, (οἰκονομικοί), y los políticos, (πολιτικοί), de los que nos hablaba el de Calcis; los primeros gestionaban las propiedades y la economía común de la secta, mientras que los segundos bien pudieran tener dos tareas, a saber, una, las relaciones externas de las

---

<sup>690</sup> “*After the breakup of the original communities in Magna Graecia, the ban of silence seems to have lost its force. In many cases, when Aristotle in the mid-fourth century set out to gather information on the Pythagoreans, he was able to collect a long list of akousmata, which includes the following items: Do not eat beans; do not pick up crumbs that fall from the table; do not eat white roosters; do not eat sacred fish. Do not break the bread, for bread brings friends together. Put salt on the table as a reminder of what is just.*” Kahn, C. H. (2001) *Pythagoras and the Pythagoreans: A brief History. Pythagoras and the Pythagorean Way of Live*. p. 9 Hackett Publishing Company. Indianápolis, 2001.

escuelas, y, la segunda, la representación política de la secta en el Consejo de los Mil; entendemos que dentro de los políticos debemos circunscribir al partido pitagórico de “los trescientos”. Los esotéricos, en especial matemáticos, políticos y administradores significaban la vertiente más racional y filosófica de la secta, eran estos, como hemos señalado, los que practicaban la πολιτική τεκνε, mientras que los acusmáticos practicaban la μαντική τεκνε<sup>691</sup>. Quizá, cuando encontramos en las fuentes doxográficas datos aparentemente contradictorios, como por ejemplo, que los pitagóricos no sacrificaban de manera cruenta, o, que sacrificaban algún animal como el gallo, etc., bien pudiera ser que se nos den las dos prescripciones que seguían de manera distinta los pitagóricos y los pitagoristas, mientras los esotéricos no sacrificarían animal alguno, a los exotéricos le sería permitido el sacrificio. Lo mismo puede pasar con el tabú de comer carne, o sobre la dieta vegetariana; parece, como señala Jámblico, que para aquellos de la secta cuya vida no era del todo pura ni filosófica les era permitido comer carne. Es significativo, como denotan los testimonios de Platón y de Isócrates, que después de las revueltas pitagóricas la llamada “vida pitagórica” no se extinguió.

#### **II.IV.I.II. Del pitagorismo moderno.**

Parece que después de la insurrección de Cilón y de Ninón, durante una cuarenta o cincuenta años, hasta, aproximadamente, el año 450 a. C., el pitagorismo siguió extendiéndose por la Magna Grecia. *“Pero fue un periodo turbulento de inquietud creciente, que llevó a un segundo estallido antipitagórico más fuerte, a mediados del siglo V, (...), según Polibio el movimiento revolucionario se extendió a través de toda la Magna Grecia. Se destruyeron las casas de reunión pitagóricas, perecieron los*

---

<sup>691</sup> “Las cosas que explicaba (Pitágoras) a los que aprendían con él las exponía de forma discursiva o bien de forma simbólica. Pues su enseñanza era de doble sentido; y de sus discípulos unos eran llamados “matemáticos” y otros “acusmáticos”. Los “matemáticos”, por un lado, aprendían mejor y con más exactitud la intrincada razón de sus conocimientos. Por otro, los “acusmáticos” escuchaban las principales proposiciones de sus máximas, pero sin una explicación más exacta.” Hernández de la Fuente, D. (2011) *Vidas de Pitágoras, según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro de Sicilia, Focio de Constantinopla*. III. *Vida de Pitágoras*, Porfirio. p. 229. Atalanta. Girona, 2011.



*hombres importantes de cada ciudad, y toda la región se convirtió en tumulto. Esta catástrofe, que Minar data alrededor, más o menos, del 454 (...) originó la primera emigración de los pitagóricos a la península griega y condujo al establecimiento de centros pitagóricos en Fliunte y Tebas.*<sup>692</sup>. Sabemos, por mediación del *Fedón* de Platón, que Filolao, uno de los jóvenes que sobrevivieron a los desastres propiciados por las revueltas pitagóricas, fue maestro en Tebas de una comunidad pitagórica, a la que debemos inscribir a los interlocutores de Sócrates en el diálogo platónico antes mencionado<sup>693</sup>, éstos son, Cebes y Simmias. Otro de los jóvenes pitagóricos exilados nombrado por los doxógrafos es Lisis, el que llevó la escuela y la filosofía pitagórica a Tebas y a Acaya. Sin embargo, no todos los pitagóricos emigraron a la Grecia continental, y parece que todavía existía un cierto influjo político pitagórico en algunas polis de la Magna Grecia, caso de la ciudad de Regio. Pero las condiciones volvieron a empeorar, y todos los pitagóricos dejaron las tierras itálicas; todos menos uno Arquitas de Tarento. Nos informa el de Calcis lo siguiente: *“Los restantes pitagóricos, excepto Arquitas de Tarento, reunidos en Regio hacían allí vida en común. Con el paso del tiempo, como empeorase la situación... (abandonaron Italia).*<sup>694</sup> Sobre la datación de

---

<sup>692</sup> Guthrie, W.K.C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. p. 177. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>693</sup> ¿Qué hacían unos pitagóricos de Fliunte en el último día de la vida del condenado Sócrates junto a éste? ¿Había más pitagóricos en la celda? ¿Era Sócrates un pitagórico, o le era Platón, o lo eran los dos? Al menos, el Sócrates de Platón, en el *Fedón*, habla, se comporta y muere como tal. Cotejemos, recordando el dialogo *Fedón*, las siguientes palabras de Jámblico que versan en la forma que tenían de morir lo más ancianos de la secta pitagórica; dice el de Calcis: *“Era habitual para los demás, ya bastantes ancianos, morir como si liberasen el cuerpo de una prisión.”* Jámblico, *Vida pitagórica*, 266. Introducción, traducción y notas de Enrique Ramos Jurado. Etnos, Madrid, 1991. Recordemos que Sócrates habla de una doctrina secreta pitagórica por la que se prohíbe el suicidio; doctrina que Simias y Cebes desconocen. Sólo un iniciado en el pitagorismo puede saber secretos doctrinales como el que Sócrates sabe y, lo que es más importante, revela.

<sup>694</sup> *Ibid.* 266. p. 144. Nota 207. La negrita es nuestra. En la nota 207 señala sobre este texto Ramos Jurado: *“Laguna en el texto. Algunos editores completan con un “abandonaron Italia” (apéstesan tés Italías).”*.

esta última diáspora pitagórica señala Guthrie: “*Es imposible datar este éxodo final, pero von Fritz lo sitúa alrededor, a lo sumo, del 390.*”<sup>695</sup>.

De todo esto se deduce que la escuela pitagórica continuó existiendo, de manera más o menos parecida a como era en el pitagorismo arcaico, durante el comienzo de la Época Clásica griega, pero que a partir de la segunda mitad del siglo V la comunidad pitagórica se articuló, esencialmente, en pequeñas comunidades diseminadas por el mundo heleno. Esa fecha marca, posiblemente, el éxito absoluto de las democracias de la Magna Grecia sobre el ideal aristocrático pitagórico. Esta separación y alejamiento explica, *per se*, que, por ejemplo, Aristóteles nos hable de que unos pitagóricos tenían ciertas doctrinas, y que otros, también llamados pitagóricos, presentaran teorías distintas a las de sus correligionarios, como también explica que algunas veces para distinguir entre pitagóricos el Estagirita diga “los itálicos”. Eso es un hecho histórico que hace que el estudio del pitagorismo moderno presente aparentes inconsecuencias doctrinales, que en verdad no lo son; son distintas posiciones filosóficas que provienen de distintas comunidades (y de distintas mentes filosóficas), que tienen como elemento común, esencial, la figura del fundador Pitágoras y una base común de conocimientos y creencias que tomaran nuevas y distintas direcciones filosóficas. Ésta es, si cabe, una de las más reseñadas características del pitagorismo moderno, a saber, la libertad de pensamiento; un pensamiento que en el caso de Filolao, por contraste con el pitagorismo arcaico, significará un desarrollo más acentuado del razonamiento filosófico<sup>696</sup>. Libertad de pensamiento que en una secta sólo se puede entender, o bien con el desmembramiento de ésta, o bien por la ausencia del líder carismático.

---

<sup>695</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. p. 177. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>696</sup> “*Filolao procura a la doctrina pitagórica (...) razonamiento filosófico. Aproxima más, por tanto, el pitagorismo a la corriente principal del pensamiento presocrático del siglo V, de cuyas preocupaciones ontológicas y epistemológicas participa, (...)*”. Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M. (1957) *Los*

Sin embargo, da la sensación que la escuela pitagórica continuó teniendo directores de la misma, a pesar del deceso del samio. Parece que a la muerte de Pitágoras trajo nuevos guías de la escuela; nombrados por Jámblico. El de Calcis nos dice lo siguiente sobre este interesante asunto: “*Hubo acuerdo general en que el sucesor de Pitágoras fuera Aristeo de Crotona, hijo de Damofonte, contemporáneo de Pitágoras, aproximadamente siete generaciones antes de Platón. (...) Cuando (Pitágoras) le transfirió la escuela a Aristeo, éste era ya bastante viejo. Después de él dirigió la escuela Mnemarco, hijo de Pitágoras. A éste le sucedió Bulagoras, en cuyo tiempo fue saqueada Crotona. A continuación le sucedió Gartidas de Crotona (...)*”<sup>697</sup>. No obstante, ninguno de estos nombre aparecen el catálogo que nos dará el de Calcis de los pitagóricos conocidos; obviamente, éstos lo eran si los nombra Jámblico. En verdad, otros son los nombres que la historia de la filosofía asociará al pitagorismo del siglo V a. C.

El Laercio, en el Libro VIII de sus *Vidas de....*, nos habla de Alcmeón de Crotona<sup>698</sup>, el médico pitagórico, de Filolao<sup>699</sup>, de Hípaso<sup>700</sup>, de Arquitas<sup>701</sup> y de Eudoxo<sup>702</sup> como pitagóricos (como también lo hace de Empédocles y de Epicarmo). Vamos a centrarnos en las palabras que el biógrafo dedica al Laercio. De Filolao nos dice que éste murió en Crotona, y que sobre él recayó la sospecha de que aspiraba a la tiranía. Lo cual, de ser cierto, parece indicar que no en todas las comunidades pitagóricas fundadas en la Grecia peninsular (recordemos que se le adjudica a Filolao haber fundado un grupo pitagórico en Tebas) permaneció su fundador para siempre. Se

---

*filósofos presocráticos. XI. Filolao de Crotona y el pitagorismo del siglo V. Conclusión.* pp. 462-463. Traducción de Jesús García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>697</sup> Jámblico, *Vida pitagórica*, 265. Introducción, traducción y notas de Enrique Ramos Jurado. Etnos, Madrid, 1991

<sup>698</sup> Cfr. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, VIII, 83.

<sup>699</sup> *Ibid.* 84.

<sup>700</sup> *Ibid.* 84.

<sup>701</sup> *Ibid.* 79-83.

<sup>702</sup> *Ibid.* 86-91.

le adjudica el hecho de haber sido el primero en publicar saberes pitagóricos en forma de libro, el título de éste era: *Acerca de la naturaleza*. También se le achaca haber vendido (ora fuera él mismo, ora su familia) a Dión, siendo el comprador final Platón, libros pitagóricos, así, en la línea de esta nueva, se nos dice que el *Timeo* platónico no sería más que una transcripción de la obra de Filolao. Nos informa el Laercio sobre el pensamiento filosófico de Filolao que éste tenía un principio fundamental por el que se expresaba que todo sucede por necesidad y en armonía; incluso se nos cita el comienzo textual del presunto libro de Filolao, éste es: “*La naturaleza está constituida armónicamente en el universo a partir de elementos ilimitados y limitantes, y el universo entero y todas las cosas que hay en él.*”<sup>703</sup>. Además, el Laercio señala a Filolao como el primero que señaló que la Tierra giraba en círculos.

De Arquitas de Tarento se nos dice que él era un pitagórico, y que su intervención, por medio de una misiva, salvó a Platón de una muerte segura a manos del tirano Dionisio. Se nos dice, además, que fue siete veces estratega en su ciudad, cuando por ley sólo se podía ostentar ese cargo durante un año, a este tenor, se nos informa que esta situación le creó muchas envidias ajenas, envidias que le hicieron dejar de ser general estratega de Tarento, y, en ese punto, la ciudad le dominada. Este asunto del papel como estratega de Arquitas, quizá, nos puede llevar a considerar, en contra de lo que se suele pensar, que Tarento no estaba gobernada por pitagóricos, sino que un pitagórico estaba en uno de los cargos militares más importantes de la ciudad. Se le atribuye, en lo filosófico-científico, el empleo de principios matemáticos aplicados a la mecánica. Además de ser el primero que “*(...) aplicó el movimiento mecánico a una figura geométrica, tratando de obtener, mediante la sección del semicilindro, dos medias*

---

<sup>703</sup> Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, VIII, 85. p. 453 Introducción, traducción y notas Carlos García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

*proporcionales para conseguir el doble del cubo.*”<sup>704</sup>. El Laercio nos transcribe dos supuestas cartas entre Arquitas y Platón, por las que se denota el trato cercano y amistoso entre ellos, así como que Platón parece ser coleccionista de obras pitagóricas que le eran buscadas y conseguidas en la Magna Grecia por Arquitas.

Mas dejando de lado las fuentes doxográficas, se puede caracterizar al pitagorismo del siglo V, en especial, el que se da a partir del año 450 a.C., en que la escuela filosófica había ganado en abstracción, dando un giro más filosófico a una serie de viejas doctrinas heredadas del pitagorismo arcaico concernientes a cuestiones matemáticas, geométricas, cosmológicas, astronómicas y metafísicas. Sin duda, el pitagorismo moderno estuvo influenciado por filósofos físicos como Anaxágoras, y, por supuesto, por el eleatismo. El pitagorismo moderno debido a su contraste con otras “fuerzas” del pensamiento presocrático se mueve ya en el mismo marco conceptual que aquéllas. Con cierta seguridad podemos afirmar que el pitagorismo arcaico se centraba en cuatro grandes conceptos, que sistematizaban por entero su sistema doctrinal, a saber, armonía, cosmos, alma y número, en cambio, no parece seguro que se enfrentarán a conceptos filosóficos (tan eleáticos) como sería el del ser; el pitagorismo moderno, acorde con el espíritu filosófico de su tiempo, se las tuvo que ver con los problemas filosóficos (y matemáticos-geométricos) de aquella época.

No obstante, el concepto filosófico rector del pitagorismo moderno fue la idea de armonía. Hay quien considera el proyecto científico del pitagorismo moderno movido por una intención matematizante que no pasó de ser: “(...) *una fantasía numerológica*,

---

<sup>704</sup> “Probablement és el darrer pitagòric abans de la influència de l’ Acadèmia platònica, si bé aplicà la geometria a la mecànica i inventa ginys mecànics per a construir corbes. Per aquesta raó a ser criticat per Plató (...) per el qual la geometria, entesa com a exercici intel·lectual, era l’art i la ciència del regle i el compàs(...)”. Pla i Carrera, J. (2016) *Historia de la matemàtica: Grècia I. (de Tales i Pitàgores a Plató i Aristòtil) Resultats , textos i contextos. 3. L’era de Pèricles 3.4. 11. Arquites de Tàrent.* p. 256. I.E.C. Secció de Ciències i Tecnologia. Barcelona, 2016.

(...)”<sup>705</sup>; habrá que estudiar la filosofía pitagórica para poder verificar lo atinado o desatinado de la anterior afirmación. Pero vaya por delante que, a nuestro parecer, los pitagóricos aplicaron un gran esfuerzo intelectual a la teoría del número, aplicada ésta a la geometría, la música, la astronomía. Si en este esfuerzo cupo cierta propensión a la numerología fantástica, según se nos ha dicho anteriormente, se debió a un anhelo místico<sup>706</sup> que debe ser entendido desde la peculiar mentalidad pitagórica; una mentalidad que estaba a la vez tanto en el mito como en el logos<sup>707</sup>. Incluso, bien pudiera ser que este asunto de la “numerología fantástica” del pitagorismo no sea más que fruto de la incomprensión de cierto modo de enseñanza que se asocia al pitagórico Éurito; prestemos atención a las siguientes palabras del Estagirita que aunque escasas nos pueden servir para sopesar la posibilidad que hemos planteado: “(...) Éurito atribuye un número a cada cosa (tal número, por ejemplo, para el hombre, y tal otro para el caballo) reproduciendo con piedrecitas las formas de los seres vivos, tal como hacen los que representan los números con las figuras del triángulo y del cuadrado (...)”<sup>708</sup>. Este texto de Aristóteles, además de su información, presenta una peculiaridad verdaderamente reseñable, se trata de una de las pocas veces en las que el Estagirita nombra a un pitagórico por su nombre propio. Por ende, parece que la doctrina por la que se dice que las cosas son números pertenece a alguien en concreto: Éurito. Adentrémonos, pues, en el estudio de la filosofía pitagórica.

---

<sup>705</sup> Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M. (1957) *Los filósofos presocráticos*. XI. *Filolao de Crotona y el pitagorismo del siglo V. Conclusión*. p. 491. Traducción de Jesús García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>706</sup> “(...) creían que los números tenían un componente simbólico, mítico y mágico (...) ello explica el gran interés pitagórico por la música, en lo que ésta tiene de “numérica” y de “armónica”. (1997) *Historia de la Filosofía Antigua*”. Bernabe. A. (1997) *Orfismo y pitagorismo*. III. *Pitagorismo*. 1. *La ecuación de las cosas y los números*. p.82. Trotta. CSIC. Madrid, 1997.

<sup>707</sup> “Cuando Pitágoras concluyó que las proporciones numéricas gobiernan las leyes de la armonía musical, pensó, por extensión, que debía suceder lo mismo en el universo entero, (...). Las cualidades de todas las cosas, bien las concretas, como el sonido musical, o bien las abstractas, como la justicia, podrían ser explicadas desde los números.” Alsina, C. (2010) *La secta de los números. El teorema de Pitágoras*. 1. *Pitágoras y el amanecer de la matemática. La armonía matemática*. p. 28. RBA. Barcelona, 2011.

<sup>708</sup> Aristóteles, *Metafísica*, N, V, 1092b, 10. Introducción, traducción y notas de María Luisa Alía Alberca.. Alianza.Madrid, 2010.

## II.IV.II. Exposición de la filosofía pitagórica:

### II.IV.II. I. Música, ο, κανόν.

Hemos expresado que uno de los conceptos más relevantes de la filosofía pitagórica es el de ἁρμονία<sup>709</sup>. Este término, entre otros sentidos, en griego significa “justa proporción”. Al concepto de armonía llegará el pitagorismo gracias a otro de sus más señalados conceptos: el número<sup>710</sup>, y, en concreto, aplicado a la ciencia acústico-musical<sup>711</sup>. Nos dice el Estagirita sobre la visión que tenía el pitagorismo a tenor de los números en relación a la música: “(...) veían en ellos también las propiedades y las proporciones de las armonías musicales, (...)”<sup>712</sup>. Así, número y armonía (y alma), esencialmente, sistematizaran todo el pensamiento y el sentir del pitagorismo, presumiblemente, tanto en el arcaico como en el moderno<sup>713</sup>. Sobre la importancia que

---

<sup>709</sup> “La palabra armonía, termino clave del pitagorismo, significaba primariamente el acoplamiento o adecuación entre sí de cosas, incluso la clavija material con la que se unían (Homero, *Od.* V, 248), luego, específicamente, la afinación de un instrumento de cuerdas de diferente tirantez (quizá considerada como un método de ajustar los brazos de la lira, (...), y, de este modo, una escala musical. Su significado musical se estableció a principios del siglo V, como indican Píndaro (*Nem.* IV, 44 y sigs.) y unos fragmentos de los poetas líricos Pratinas (...). Que la armonía que los pitagóricos asimilaban al número tenía esta connotación musical, lo sabemos por la explicación aristotélica de su teoría de la armonía de las esferas (*De Caelo*, 290b, 12) y puede deducirse también de la afirmación de Platón de que ellos “buscan la relación numérica en los acordes audibles.” Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. p. 214. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>710</sup> “Porque, según ellos (los pitagóricos) las afecciones de los números se dan en la armonía, en el firmamento, y en muchas otras cosas.” Aristóteles, *Metafísica* N, 1090a, 21. p. 439 Introducción, traducción y notas de María Luisa Alía Alberca.. Alianza. Madrid, 2010.

<sup>711</sup> Señala, a este tenor, Matila C. Ghyka d: “Los pitagóricos, (...), cuya teoría musical reposaba desde sus inicios en el estudio matemático de los intervalos entre las notas, de la longitud de las cuerdas correspondientes a estas notas y del concepto de proporción (aritmética, geométrica o armónica) que servía de base a este estudio, encontraban muy natural que los números, que evidentemente regían o ilustraban la armonía de un Cosmos perfectamente ordenado, tuviesen la misma función en el Arte en general y en la Música en particular.” *Filosofía y mística del número*. XVII. *El número y la música*. p. 245. Traducción Roser Berdagué. Apóstrofe. Barcelona, 1998.

<sup>712</sup> Aristóteles, *Metafísica* A, 985b, 31. p. 52. Introducción, traducción y notas de María Luisa Alía Alberca.. Alianza. Madrid, 2010.

<sup>713</sup> Como nos indican los doxógrafos tardíos (de esta información nada nos dicen las fuentes más antiguas) Pitágoras descubrió los pilares esenciales de la armonización musical helena, a saber, sus conceptos de octava, cuarta y quinta; por tanto, parece que este conocimiento pertenece al ámbito del conjunto de conocimientos del pitagorismo arcaico. Es posible que la sistematización de la armonía en todos los ámbitos del pensamiento filosófico pitagórico sea un proceso que se fue extendiendo y desarrollando a través de la historia de la escuela a medida que se ampliaba el campo de abasto de la teoría de los números y del canon cósmico-musical de los harmónicos. La noticia más antigua sobre el descubrimiento musical de Pitágoras pertenece a Porfirio en su comentario sobre la *Harmónica* de Ptolomeo. Señala Zhmud: “My main concern has been to show that Pythagorean harmonics, known from Philolaus and Archytas, was the result of almost a century of development, which was initiated by

alcanzará el concepto de armonía en la filosofía pitagórica, señalan Kirk, Raven y Schofield: “(...) el concepto rector de armonía da libre acceso a cualquier área de la filosofía: cosmología, astronomía, psicología; incluso su obsesión por la ética y la política puede entenderse como un reflejo de esta preocupación central.”<sup>714</sup>.

La tradición doxográfica le adjudica al samio<sup>715</sup> el descubrimiento y teorización de las leyes matemáticas correspondientes al intervalo<sup>716</sup>, “διάστημα”, musical regular<sup>717</sup>. Pitágoras mediante la distinción acústica y la experimentación empírica (el uso del monocordio) consiguió reconocer las relaciones aritméticas propias a la escala musical.

---

*Pythagoras and Hippasus. If Pythagoras and his followers relied on geometry and astronomy on their Ionian predecessors and contemporaries, the century is due almost entirely to the Pythagorean school. Nothing is known of the Ionian contribution to this discipline.* Zhmud, L. (1994) *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. 8. *Harmonics and Acoustics*. 8.2. *The Theory of Harmonic Intervals*. p.300. Traducción al inglés de Kevin Windle y Rosh Ireland. Oxford University Press. New York, 2012. Ciertamente, nada sabemos si la escuela jónica trabajó la ciencia musical o no, pero lo que sí sabemos es que nuestra escala mayor ascendente (DO, RE, MI, FA, SOL, SI,) es, precisamente, la escala jónica antigua.

<sup>714</sup> Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M. (1957) *Los filósofos presocráticos*. XI. *Filolao de Crotona y el pitagorismo del siglo V. Conclusión*. p. 491. Traducción de Jesús García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>715</sup> “Ha existido acuerdo general entre los especialistas en el sentido de que la explicación numérica del universo constituía la generalización de un notable descubrimiento realizado por el mismo Pitágoras. Así, por ejemplo, Burnet (...): “Puede tenerse como seguro que le propio Pitágoras descubrió las razones numéricas que determinan los intervalos concordantes de la escala”. Taylor (...) habla del “descubrimiento de Pitágoras de que los intervalos musicales fundamentales se corresponden con simples razones numéricas” y “del éxito de Pitágoras por haber hallado las leyes numéricas de las notas de la octava”, (...) Burnet y Mieli se muestran más precavidos (...): “Es al propio Pitágoras a quien la tradición atribuye este descubrimiento y en este caso se puede, con toda probabilidad, admitir la atribución”, y Ross es aún más precavido (...): “Se dice que Pitágoras descubrió los elementos de la armonía musical, y Burnet se inclina a atribuírselo.” Ninguno de los especialistas citados aduce testimonio de sus categóricas afirmaciones y, a pesar del aserto adicional de Taylor de que la determinación de la proporción le fue ya atribuída unánimemente “en la antigüedad a Pitágoras”, hay que admitir, primero, que ninguno de los testimonios existentes es muy antiguo, y segundo, que la antigüedad no fue unánime en este descubrimiento el origen de la explicación numérica del mundo.” Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. pp. 214-215. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>716</sup> “En la teoría griega de la armonía musical, el intervalo es el conjunto formado por dos tonos y la razón que los une: llenar el intervalo es, (...), poner entre dos tonos otros unidos a los dos primeros por razones sencillas tales que del nuevo intervalo comprendido entre dos consecutivos resulte el acorde o consonancia (sinfonía) de los intervalos. Los tonos están simbolizados por los términos numéricos que encuadran el intervalo, los cuales no son proporcionales al número de vibraciones como en la teoría armónica moderna, sino a la longitud de las cuerdas vibrantes (inversamente proporcionales al número de vibraciones), lo que en ambos casos da para los intervalos de la gama diatónica las razones muy sencillas 2:1, 3: 3, etc.” Ghyka, M. (1952) *El número de oro*. I. *Los ritmos-II. Los ritos*. 1. *Del número a la armonía*. pp.34-35. Nota 20. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1992.

<sup>717</sup> Teón de Esmirna, citado por Guthrie, así lo atestigua: “Parece (o generalmente se cree, *δοκεῖ*) que Pitágoras fue el primero que descubrió las notas concordantes en sus relaciones mutuas”. Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. p. 216. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.



Sin embargo, lo más plausible es que el samio no tenga absolutamente nada que ver con el descubrimiento<sup>718</sup> de la octava musical, ya conocida por los helenos, aunque no teorizada matemáticamente. En cambio, la teoría musical pitagórica, el canon de los “canonistas”<sup>719</sup>, se debe, seguramente, a Hipaso, a Filolao y a Arquitas<sup>720</sup>, de este último dirá Ptolomeo<sup>721</sup> que era el pitagórico que más se dedicó a la ciencia musical, esto es, al canon. Advierte, a este respecto, Baker: *“The story is a myth, and the belief that Pythagoras discovered the ratios of the concords has no foundations. Indeed, no Pythagorean “discovered” them; they were already well known to instruments. Nor is there any good reason for crediting Pythagoras with the invention of an octave structure that was commonplace through the Greek world. There is in fact no solid evidence that he contributed anything to the science of harmonics, or even envisaged such a discipline. The real pioneer was probably Hippasus (...), the first Pythagorean to make the musical ratios the object of mathematical and empirical research; and it’s was Philolaus, fifty years later, who first integrated these researches into Pythagorean metaphysics. In its classical form Pythagorean harmonics culminated in Archytas’ subtle fusion of mathematical reasoning and empirical observations; Ptolemy’s*

---

<sup>718</sup> “An extensive and richly attested tradition makes Pythagoras himself the discoverer of the numerical ratios; but the observations and experiments attributed to him are impossible, physically.” Burkert, W., (1962) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. V. *Pythagorean Musical Theory*. p. 369. Translated by Edwin L. Minar, Jr. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 1972.

<sup>719</sup> Cfr. *infra* nota 725.

<sup>720</sup> Conservamos unas palabras de Arquitas sobre la noción de sonido, concluyendo que las notas altas se mueven de manera mucho más rápidas que las notas bajas. son éstas: *“Los matemáticos me parece que han mostrado la verdadera intuición.... Consideraron, ante todo, que no puede existir sonido alguno sin que una cosa roce con otra, y que se produce un choque, cuando cuerpos en movimiento entran en contacto y colisionan.... La mayoría de estos sonidos nos son imperceptibles, bien sea por la debilidad del choque o por la distancia que los separa de nosotros, o debido, incluso, a su fuerza excesiva, porque los sonidos más fuertes no penetran en nuestro oído, exactamente igual que, si se derrama un líquido en gran cantidad sobre la boca de una jarra, nada del mismo penetra en ella. De los que percibimos, los sonidos que nos alcanzan con rapidez y con (fuerza) desde el impacto dan la impresión de tonalidad alta, mientras que los que se originan lenta y débilmente parecen. Si se coge un bastón y se mueve lentamente y con suavidad, el sonido que produce su impacto es tenue, pero si se mueve rápidamente y con violencia es alto... Del mismo modo, al tocar una flauta, si el aire que sale de la boca incide sobre los agujeros próximos a la boca, produce una nota más alta....”* Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. p. 220. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004. Cfr. Arquitas fr. 1.

<sup>721</sup> Cfr. Ptolomeo, *Harmonicá*, 30, 9-10.

*judgement that he was “of all the Pythagoreans the most dedicated to the study of music” seems amply justified.*”<sup>722</sup>.

Los conceptos pitagórico-matemáticos como “proporción” o “razón” se derivan, esencialmente, del canon. De hecho, del descubrimiento de las proporciones aritméticas en relación a la escala musical y del uso/inención del  $\mu\nu\nu\omicron\chi\omicron\rho\delta\omicron\nu$  podríamos decir que mediante ellos se nos está revelando cierta norma acústica, a saber: “La altura del sonido es inversamente proporcional a la longitud de la cuerda.” Sin embargo, no es baladí recalcar que el concepto musical de armonía que nosotros asimilamos y barajamos en la actualidad está más cerca de la música propia a la Época Helenística que a la de la Época Arcaica o la Clásica. La música helena antigua era melódica y no usaba acordes, por ende, los intervalos concordantes pitagóricos se refieren a la progresión melódica-harmónica, exclusivamente<sup>723</sup>. En efecto, para un pitagórico la armonía, en lo que a teoría musical se refiere, significa tres cosas, a saber, escala, tono y octava. Someramente, diremos que Pitágoras (o el pitagorismo) descubrió que la estructura primaria de cualquier escala musical se constituye mediante tres intervalos<sup>724</sup> elementales el de octava, cuarta y quinta, y, que, a su vez, éstos eran mesurables proporcionalmente a varias razones numéricas fijas. Así: 1:2=Octava; 3:2=Quinta;

---

<sup>722</sup> VV. AA. (2013) *A History of Pythagoreanism* 9. Barker, A. *Pythagorean harmonics*. IX. *Nichomachus and, finally, Pythagoras*. p. 202. Edición de Carl A. Huffman. Cambridge University Press. 2014.

<sup>723</sup> Es por ello que aun teniendo razón se equivocan Ghyka y Delatte. Dice Ghyka: “*Se puede decir con Delatte que “La tetracto es el conjunto de los cuatro números cuyas razones representan los acordes musicales esenciales.”*” Ghyka, M. (1952) *El número de oro*. I. *Los ritmos-II. Los ritos*. 1. *Del número a la armonía*. p.37. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1992. Es cierto que lo es, pero, con matices; en los tiempos de la música de la Época Arcaica y la Clásica no existían los acordes, sólo las notas. Insistimos, la música de aquellos tiempos era melódica-harmónica. Por tanto, en la Tetraktys, con concreción, se dan los números de las tres primeras consonancias, a saber, los intervalos de cuarta, quinta y octava.

<sup>724</sup> “*En términos físicos la progresión de los armónicos equivale a considerar que dada una cuerda de longitud  $L$  fijada en los extremos  $a$ ,  $b$  y sometida a vibración, se pasa a la situación en que sólo  $a$  y  $b$  permanecen estables (nota fundamental de Do, por ejemplo) a la situación en la que un punto  $c$  equidistante entre ellos tampoco vibra (Do a la octava). A continuación son ya cuatro los puntos equidistantes que no vibran (Sol –sólo aproximadamente si se trata de un instrumento temperado-); cinco en la próxima etapa (Do de nuevo), seis en la siguiente (Mi)... El incremento en el número de puntos que no vibran equivale, en términos de onda, a disminuir la longitud  $\lambda$  de la misma y, en consecuencia, a aumentar la frecuencia  $f$ .”* Gómez Pin, V. (1999) *La tentación pitagórica*. A.5. *Ondas armónicas y escalas musicales*. p. 329. Síntesis, Madrid, 1999. A.5. *Ondas armónicas y escalas musicales*.

4:3=Cuarta. Dichos números son la representación numérica proporcional de la vibración de una cuerda. El descubrimiento, sin duda, marca un hito en la historia de la ciencia, tanto en la acústica-musical como en la matemática; señala el matemático Alsina: *“Este descubrimiento es de una importancia formidable para la música y la ciencia: es la primera vez que un fenómeno natural es descrito en términos de una expresión cuantitativa precisa, es decir, de una relación matemática, es decir, de una fórmula física-matemática.”*<sup>725</sup>.

De cómo llegó el samio a este descubrimiento tenemos noticias, más que dudosas (por no decir del todo apócrifas), sobre la capacidad auditiva, y, por supuesto, memorístico-acústica<sup>726</sup>, del samio ante los resonantes golpes de martillos, que después fueron comparados por sus relativos pesos, del herrero contra el yunque, Según el relato, el samio después de esta experiencia, replicó la misma artificialmente aplicando distintos pesos/tensión a otras tantas cuerdas tirantes de distintas longitudes. Señala al respecto de este asunto Guthrie: *“Nicómaco nos informa de que pesos de 12 y 5 unidades producían la octava, de 12 y 8, o, 0 y 6 la quinta, de 12 y 9 u 8 o 6 la cuarta, y pesos de 9 y 8 unidades daban el tono. Varios escritores repetían estas historias, pero no pueden ser verdaderas. Golpear una pieza de hierro sobre un yunque con martillos de pesos diferentes produce una diferencia exigua o ninguna en el tono de los sonidos, y las vibraciones de las cuerdas serían proporcionales, no al número de unidades de peso que se le aplicase, sino a sus raíces cuadradas.”*<sup>727</sup>.

---

<sup>725</sup> Alsina, C. (2010) *La secta de los números. El teorema de Pitágoras*. 1. Pitágoras y el amanecer de la matemática. La armonía matemática. p. 28. RBA. Barcelona, 2011.

<sup>726</sup> Cfr .*infra* notas 728 y 729.

<sup>727</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos. IV. Pitágoras y los pitagóricos. p. 217. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

Lo que sí parece más que cierto es que en éste “descubrimiento” tuvo gran importancia el monocordio; instrumento que era llamado también “κανών”<sup>728</sup>, aquella palabra que según nos explicaba Tatarkiewicz<sup>729</sup> era de origen pitagórico y que significaba: “regla de artífice”, también nos decía el esteta y esteticista polaco que en sentido estético el término “canon” se empezó a usar por primera vez en arquitectura y de allá pasó a la música y a la escultura. A este tenor, Ptolemaida de Cirene<sup>730</sup> nos informa<sup>731</sup> que entre los músicos pitagóricos se diferencia entre el músico, y el teórico de la musical, en concreto, a éstos se les denominaba: “kanonikoi”; eso sí, en sentido genérico, ambos eran *mousikoi*. *Kanonikoi* eran los teóricos armónicos que construían las proporciones armonizadas según la patrones numéricos de la escala diatónica, y que procedía para ello matemáticamente sobre la percepción estético-sensorial que denominamos música. Sea como fuere, mediante el uso del *μονοχόρδου* (la primera mención que tenemos sobre este instrumento musical data de finales del siglo IV a. C.<sup>732</sup>). El pitagorismo estableció teóricamente mediante la previa experimentación empírica, como ya señalamos anteriormente, que la proporción de la vibración es inversamente proporcional a la longitud de la cuerda. Así, al puntuar dos cuerdas, de las cuales una es dos veces más grande que la otra, con la misma tensión pero con distintas

---

<sup>728</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>729</sup> Cfr. *supra* nota 384.

<sup>730</sup> “Ptolemaïs is the only Greek woman on record as a musical theorist. Her work is known through quotations by Porphyry, all of which are concerned with the epistemological commitments and methodologies of the various “schools” or traditions of harmonic theory. She divides them into two broad groups, distinguished by the “criteria” on which they principally rely, in the case-perception in the case of one group (her called *mousikoi* but in others passages “Aristoxenians”), and reason, *logos*, in the case of the other (*kanonikoi* or “Pythagoreans”). Ptolemaïs’ comments are sketchy, but make a useful starting-point. Exponents of Pythagoreans harmonics are identified with the *kanonikoi*, people who make used of the *kanôn* or *monochord* (a single taut string which can be divided at measured points by means bridges); and a *kanonikos* she says, is a theorist who describes musical scales or system of attunement in terms or numerical ratios.” VV. AA. (2013) *A History of Pythagoreanism* 9. Barker, A. *Pythagorean harmonics*. I. Introduction. pp. 185-186. Edición de Carl A. Huffman. Cambridge University Press. 2014.

<sup>731</sup> Cfr. Porfirio, *De la Harmonicá de Ptolomeo*, 23, 5-9.

<sup>732</sup> “This does not imply that everyone who expressed their theories in terms of ratios was a *kanonikos*, a user of the *monochord*; that would be questionable, if only because theories deploying ratios go back to the fifth century BC, whereas our first explicit allusion to the *monochord* dates from the end of the fourth.” VV. AA. (2013) *A History of Pythagoreanism* 9. Barker, A. *Pythagorean harmonics*. I. Introduction. p. 186. Edición de Carl A. Huffman. Cambridge University Press. 2014.

longitudes, entonces, la cuerda de mayor longitud vibrará con la mitad de frecuencia, produciendo el intervalo musical 1:2, éste es, el intervalo de octava. El monocordio fue vital en este hallazgo, en tanto los genuinos instrumentos cordófonos helenos por antonomasia tenían la misma longitud de cuerdas, éstos son, la citara y la lira, por ende, las proporciones numéricas no resultaban para nada fáciles de evidenciar en ellos.

Sin embargo, debemos observar que de alguna manera, por supuesto, no matemática, tanto los constructores de cordófonos como los músicos debían tener alguna noción al respecto<sup>733</sup>, en lo que afinación se refiere. Nosotros proponemos la siguiente, teniendo en cuenta que la música es esencialmente cosa de oído<sup>734</sup>(y si es oído absoluto, mejor), cosa, en definitiva, de la memoria acústica<sup>735</sup>, quizá, teniendo flautas (decimos flautas y no cordófonos, pues aquellas no han de ser afinadas, en tanto, obviamente, no se destensan) con los tonos modales acústicos claramente especificados, entonces, la afinación por tensión de los cordófonos<sup>736</sup> ya tenía una inmejorable pauta acústica de afinación (siempre y cuando tanto el αὐλητής, como el constructor de

---

<sup>733</sup> Esto se intuye por una palabras del Estagirita, éstas son: “(...) hay (...) siete cuerdas en la escala musical; (...) de las cuerdas intermedias una vale nueve y la otra ocho.” Aristóteles. *Metafísica*, N,III, 1093a; 1093b.

<sup>734</sup> “El oído descompone todo movimiento periódico complejo en una serie de vibraciones sinusoidales, cada una de las cuales corresponde a la sensación de sonido simple (...). El oído cuenta con un arpa microscópica de 3.000 cuerdas. En consecuencia, posee un sonómetro, unos resonadores, cada uno de los cuales vibra al máximo para un sonido simple de altura determinada. Cuando dos (o más) tonos puros son emitidos al mismo tiempo que lo son los armónicos de una misma nota fundamental, el oído añade esta nota y varios de sus armónicos. Al mismo tiempo, al emitir dos notas cualquiera separado por una quinta o una cuarta, se escucha la nota que está en la octava baja de la nota. Esta nota es el “tono de diferencia”. Generalmente, dos notas, al ser escuchadas, evocan una tercera que es la que efectúa su síntesis: la nota simétrica (como frecuencia) de la nota aguda en relación con la nota baja y que desempeña el papel de tónica instantánea.” *Filosofía y mística del número*. XVII. *El número y la música*. p. 256. Traducción Roser Berdagué. Apóstrofe. Barcelona, 1998.

<sup>735</sup> El mismo relato apócrifo sobre Pitágoras y los martillos, indica, sin saberlo, la necesidad total de una gran memoria acústica, esto es, de un oído absoluto, para realizar el dicho experimento.

<sup>736</sup> “En la lira de siete cuerdas, cuatro cuerdas estaban afinadas según intervalos fijos, es decir, las dos exteriores, que abarcaban una octava, y dos de las que estaban entre ellas, de las cuales la cuerda del centro se afinaba un cuarto por encima de la más baja (y, por ello un quinto por debajo de la más alta), y la que estaba junto a ella en un tono más alto. Estas cuatro cuerdas proporcionaban así los tres intervalos que los griegos consideraban como “concordantes” (σὺμφωνά, συμφωνοῦντες, φθόγγοι): octava, quinta y cuarta. Además, el intervalo entre las dos cuerdas centrales era un tono. El tono de las restantes cuerdas variaba según el tipo de escala exigido.” Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. p. 216. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

flautas, αὐλοποιοίς, tuvieran en su memoria acústica los notas, o intervalos fijos, de afinación bien aprehendida, estos eran: σύμφωνα, συμφωνοῦντες, φθόγγοι<sup>737</sup>). Por tanto, construyendo flautas simplemente con esos tres sonidos, acordes con las distintas escalas, ya se podía tener un útil que sirviera de pauta de afinación<sup>738</sup>. De hecho, los helenos ya contaban con notación musical, lo que implica cierta teorización de lo musical, como denota la epigrafía de una de las inscripciones en el Templo del Tesoro de los atenienses en Delfos, datado en el siglo VI a. C. En ella hallamos el segundo himno a Apolo con notación musical griega; de hecho, estamos ante el primer registro de notación musical hallado nunca.

**Figura 15**<sup>739</sup>:



Nótese que los helenos conocían y distinguían siete tonos<sup>740</sup> cromáticos, v.g., el lidio, mixolidio, hipolidio, dórico, frigio, hipofrigio y locrio. A su vez, estos tonos eran clasificados en dos tipos distintos, a saber, “Tonos auténticos”, y, “Tonos plagales”. En

<sup>737</sup> Cfr. *supra* nota 738.

<sup>738</sup> Cfr. Philip, J. A. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. 8. *Harmoni of the Spheres*. p. 129. Nota 4. Phoenix. Journal of the Classical Association of Canada. Supplementary Volume VII. University of Toronto Press. Toronto, 1968.

<sup>739</sup> **Figura 15**: Segundo himno a Apolo, inscrito en un lateral del Templo del tesoro de los atenienses. Imagen Ziggur. Licencia: Creative commons.

<sup>740</sup> Aunque muchas veces hallamos la palabra “modos” para referirse a los tonos helenos, este uso lingüístico es anacrónico, puesto que el término “modo” corresponde a la teoría de la música propia al medievo. Por ende, es más correcto decir, por ejemplo, “tono lidio”, o, “harmonía lidia”, que “modo lidio”.

efecto, la armonía dórica, la locria, la frigia, la lidia y la mixolidia eran consideradas tonalmente como Tonos auténticos, mientras, que el tono hipolidio, el hipofrigio, hipodórico y el hipomixolidio eran Tonos plagales. Los Tonos auténticos se daban, en escala descendente, a partir de la nota tónica de la respectiva armonía usando dos tetracordios idénticos, pero diferenciados tonalmente por un tono entero. En cambio, los Tonos plagales se construían una cuarta hacia debajo de los Tonos auténticos, de ahí sus nombres con el prefijo “ὑπό”.

En esencia, la teoría musical helena antigua se basaba en una sucesión conjunta de cuatro notas en sentido descendente dentro del ámbito de la cuarta justa. La unión de dos tetracordios iguales daba pie a la armonía o tono. Fundamentalmente, el tono dórico y el dorio constituían el tetracordio<sup>741</sup> esencial, con cuyas respectivas notas se construían las otras tres armonías; el dórico era el tono más importante de todo este sistema musical. Los tetracordios eran: dórico/simétrico; frigio/simétrico; lidio/simétrico, y, Mixolidio/asimétrico. Así, cada tono tenía una nota predominante, la nota tónica, que sería la primera nota de la correspondiente escala notal, y, además, tenía una nota llamada “dominante”, que resultaba ser siempre la quinta nota de una escala. En los Tonos auténticos y en los Plagales, la nota tónica y la dominante eran siempre la misma nota. La sustancial diferencia era que mientras en el Tono auténtico empezaba y acababa la escala en la nota dominante, en el Tono plagal la escalaba comenzaba y acababa en la nota tónica. Las notas Mi, Re, y, Do eran siempre las notas dominantes, y, La, Sol, Fa, Mi, las notas tónicas.

Pitágoras (o el pitagorismo) estableció la llamada “escala diatónica”, o también denominada “escala pitagórica”, la cual se convertiría con el tiempo en la base de los

---

<sup>741</sup> “The usual divisions of the tetrachord in classical Greek music are, in the diatonic genus or scale, semitone, whole tone, whole tone; in the chromatic, semitone, semitone, tone and a half; in the enharmonic, quarter-tone, quarter-tone, ditone.” Burkert. W., (1962) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. V. *Pythagorean Musical Theory*. p. 369. Translated by Edwin L. Minar, Jr. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 1972.

modos y gamas musicales de la tradición occidental<sup>742</sup>, éstos son, la gama templada cromática y la gama moderna, comprendiendo ésa la gama mayor y la menor. La clave de esta escala diatónica es la quinta, esto es el intervalo de cinco grados entre dos notas de la escala diatónica. Así, la gama diatónica, fundada sobre el intervalo de quinta, distingue y separa los sonidos por dos cuerdas homogéneas que presentan en sus longitudes la relación numérica 2:3. Dice Ghyka: “*Si uno imagina 7 cuerdas de longitudes decrecientes tales que cada una sea igual a los 2/3 de la anterior (...) y si uno toma la segunda cuerda como unidad la longitud llamándola DO<sub>1</sub>, uno puede dar a las siete cuerdas, a partir de la primera, los nombres:*

$$\begin{array}{ccccccc}
 FA_0 & DO_1 & SOL_1 & RE_2 & LA_2 & MI_3 & SI_3 \\
 3/2 & 1 & 2/3 & (2/3)^2 & (2/3)^3 & (2/3)^4 & (2/3)^5
 \end{array}$$

*Las fracciones que aparecen debajo de las notas representan las longitudes de las cuerdas cuando se toma DO<sub>1</sub> como unidad. Cada cuerda es, por definición la quinta justa (ascendente) de la anterior. Una nueva cuerda de longitudes 1/2 situada entre SOL<sub>1</sub> y RE<sub>2</sub>, estará en la octava de DO<sub>2</sub>. Se trata ahora de conducir al interior de la octava de DO<sub>1</sub>-DO<sub>2</sub> notas que tengan los mismos timbres que FA<sub>0</sub>, RE<sub>2</sub>, LA<sub>2</sub>, MI<sub>3</sub>, y, SI<sub>3</sub>. Basta para ello dividir FA<sub>0</sub> entre 2, con lo que se obtiene su octava FA<sub>1</sub> (se trata de las longitudes de las cuerdas), de multiplicar por 2 RE<sub>2</sub>, LA<sub>2</sub>, y por 2<sup>2</sup> MI<sub>3</sub>, y, SI<sub>3</sub> (las frecuencias serán “divididas” cada vez por el número correspondiente 1/2, 2, 2<sup>2</sup>”<sup>743</sup>.*

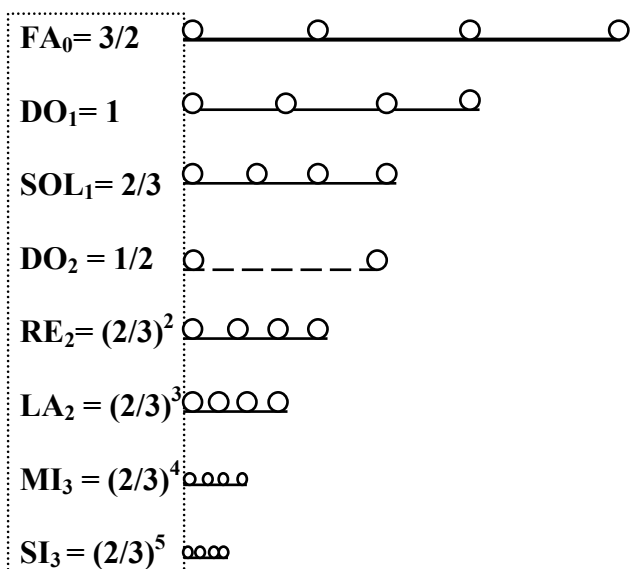
Veámoslo gráficamente; observando que la quinta nota es la que proporciona el intervalo de quinta en relación con la fundamental, o, tónica.

<sup>742</sup> A excepción, entre otras, de la música futurista inaugurada por Luigi Russolo, ese magnífico futurista italiano, inventor de los *Intonarumori*, la escritura musical enarmónica y autor intelectual del manifiesto futurista musical: *El arte de los ruidos*, 1913.

<sup>743</sup> Ghyka, M. (1952) *Filosofía y mística del número*. XVII. *El número y la música*. pp. 247-249. Traducción Roser Berdagué. Apóstrofe. Barcelona, 1998.



**Figura 15<sup>744</sup>:**



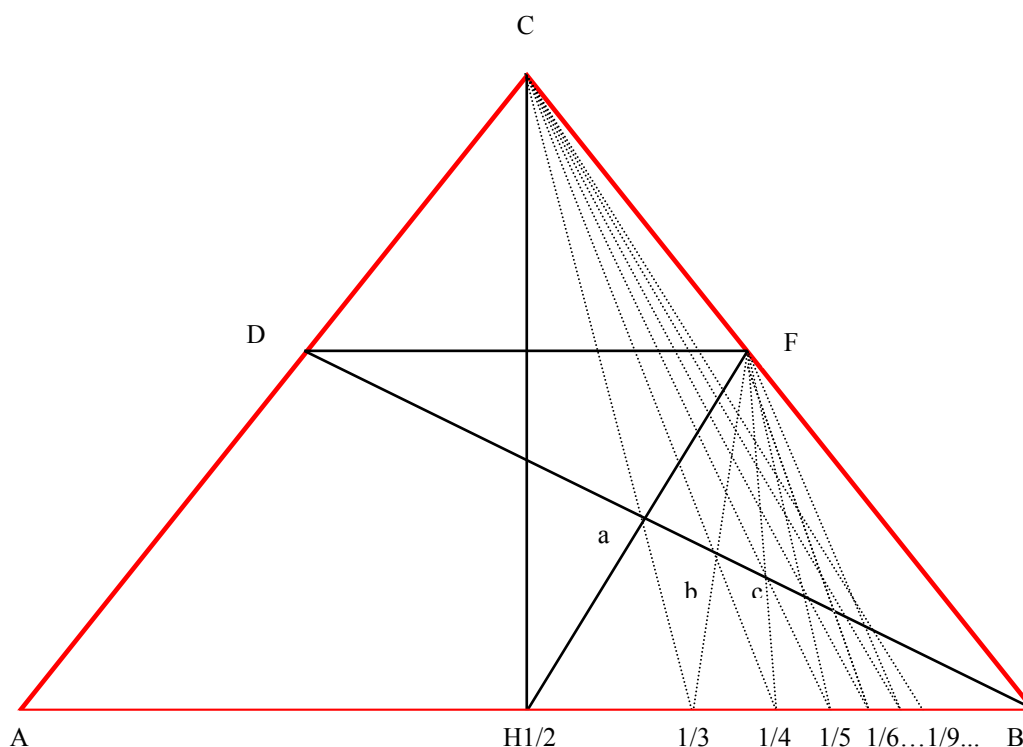
La gama pitagórica o diatónica es asimétrica, en tanto su principio generador se basa en las quintas, y es a partir de su característica asimétrica que se generarán sus cualidades distintivas tonales, modulantes y melódicas. Para hallar los intervalos reales que se configuran entre las notas correspondientes a la escala diatónica hay que reducir todo los intervalos que sobrepasan la escala; en efecto, desde dos quintas de distancia como serían, DO, SOL, RE, es necesaria tal reducción hasta el intervalo en su forma simple, por ejemplo, DO-RE. Por tanto, diremos que los intervalos dentro de la escala pitagórica se expresan:  $q^z : o^x$ . Donde la quinta se expresa “q”, y, la octava se formula “o”; “z”, y, “x” son el número de quintas y de octavas, respectivamente. La quinta tiene un valor  $3/2$  y la octava un valor de 2. Así, en esta expresión formulada, la operación de dividir, para reducir las octavas, se corresponde a la diferencia de intervalos. Por ende, la afinación diatónica, o pitagórica se construye sobre intervalos de quintas perfectas de razón  $3/2$ <sup>745</sup>; las doce frecuencias de la nota DO son: 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128, 256,

<sup>744</sup> **Figura 15:** Gama pitagóricas de Quintas. Seguimos la ilustración número XIX de Ghyka. *Ibid.* p. 247.

<sup>745</sup> “Las combinaciones de proporciones más complejas producen acordes menos agradables; por ejemplo, la proporción 9:8 produce una segunda, que da un acorde disonante.” Alsina, C. (2010) La secta de los números. *El teorema de Pitágoras. 1. Pitágoras y el amanecer de la matemática. La armonía matemática.* p. 28. RBA. Barcelona, 2011.

512, 1024, 2048<sup>746</sup>. Los intervalos musicales diatónicos en un instrumento pueden ser hallados geoméricamente mediante la división de un segmento en partes proporcionales exactas.

**Figura 17**<sup>747</sup>:



Resumiendo, podemos señalar que los pitagóricos descubrieron una fundamentación matemática en la música (la cual *per se* parece dejar muy de lado la afinación de oído, por intrascendente para su mentalidad matemática<sup>748</sup>); ya en la sagrada Tetraktys se hallaban los números que originaban los intervalos perfectos de

<sup>746</sup> Cfr. Plutarco, *Sobre la desaparición de los oráculos*, 422b.

<sup>747</sup> **Figura 17:** Método geométrico por el que se aplica la teoría pitagórica de las proporciones para dividir un segmento en partes proporcionales exactas, y así hallar los intervalos musicales en un instrumento. Realización propia.

<sup>748</sup> Lo mismo pasa con Platón, pero con la salvedad, que en su crítica no sólo se refiere a los músicos, sino que también parece referirse a los pitagóricos (o, algunos de los pitagóricos). Dice Platón: “*Cuando hablan de “dos intervalos de un cuarto de tono cada uno”, y paran sus orejas como si trataran de captar murmullos de vecinos. Unos afirman, que pueden percibir un sonido en medio de otros dos, que da así el intervalo más pequeño, mientras otros replican que ese sonido es similar a los otros; pero unos y otros anteponen los oídos a la inteligencia. (...) hablo (...) de aquellos a los cuales decía que debíamos interrogar acerca de la armonía. Pues éstos hacen lo mismo en la armonía que los otros en la astronomía, pues buscan números en los acordes que se oyen, pero no se elevan a los problemas ni examinan cuáles son los números armónicos y cuáles no, y por qué en cada caso*”. Platón, *República*, 513a. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1992.

cuarta, quinta y octava<sup>749</sup>. Estos intervalos eran λόγοι entre longitudes de cuerda, y eran expresables y razonables mediante el número. A ello llegaron por la experimentación y la investigación matemática-acústica (cuyas conclusiones y metodología matemática implican que los pitagóricos tenían, previamente, una base matemática muy sólida). Parece que fue Arquitas, nacido en el año 428 a. C., el pitagórico que más experimentó sobre acústica y música<sup>750</sup>, llegando a considerar ciertos aspectos acústicos relacionados con el sonido como serían: velocidad, altura tonal, volumen, etc. En la investigación acústica de Arquitas<sup>751</sup> se percibe una idea cuantitativa aplicada a la diferencia tonal de los sonidos, en tanto los eventos que producen el sonido, (un plectro contra una cuerda, un golpe contra un tambor, etc.) pueden ser cuantificados. Platón<sup>752</sup>, en esto, parece que siguió al de Tarento, pero, además, por las palabras del filósofo ateniense podemos saber que la sede de la audición estaba en el hígado. Leemos en *Timeo*, 67a-C: “Debemos tratar ahora en nuestra investigación nuestro tercer sentido, el oído: por

---

<sup>749</sup> “(...) l’ Escola Pitagòrica va descobrir les relacions numèriques de l’ harmonia musical: l’ acord de quarta –diatessaró (δία τεσσάρων)- que s’ obté a partir de la raó epitrita (ἐν λόγῳ ἐπιπίττον), 4:3; i que nosaltres anomenem “sesquitàercia”; l’ acord de quinta –diapente (δία πέντε)- que s’ aconsegueix a partir de la raó hemiòlia (ἐν λόγῳ ἡμιολίῳ), 3: 2, i que nosaltres anomenem “sesquialtera”; i, finalment, l’ acord d’ octava (δία πάσσον), quan la relació de les cordes és doble, 2:1, a partir de l’ uníson (ὀπάτη). No és estrany que, (...), observéssim la importància de la tetractis (...) que és el 10 (...) entès con la suma dels nombres 1, 2, 3, 4, atès que conté dintre seu “totes les raons musicals: 4.3.2.1.” Pla i Carrera, J. (2016) *Historia de la matemàtica: Grècia I. (de Tales i Pitàgores a Plató i Aristòtil)* Resultats, textos i contextos. 2. Tales i pitàgores. 2. 4. 5. La música i el cosmos pitagòrics. La música pitagòrica. p. 100. I.E.C. Secció de Ciències i Tecnologia. Barcelona, 2016.

<sup>750</sup> Cfr. *supra* nota 722.

<sup>751</sup> “Early Pythagoreans concluded that since the only constant features of these situations are the picture themselves, it must be their inter-relations that are consistently reflected in the ratios. Pitches are quantitative attributes of sounds, and the relations between them are constituted by the same ratios that are found on the instruments. They interpreted this conclusion through research in the science we call “physical acoustics”, the study of the material events involved in the production and transmission of sounds. (...) The first Pythagorean to do so was Archytas (fr.I). He argues, on the basis of a plethora of observable examples that high-pitched sounds are caused by swifter and more vigorous impacts on the air. Their pitches depend on the speed and vigor of their movement –apparently their movement across the space between the source and the ear.” VV. AA. (2013) *A History of Pythagoreanism* 9. Barker, A. *Pythagorean harmonics. 2. Pythagorean acoustics*. p. 186. Edición de Carl A. Huffman. Cambridge University Press. 2014.

<sup>752</sup> En cambio, Aristóteles y sus discípulos, en especial, Arístóxeno, estarán en contra de la posición pitagórica. Señala Guthrie: “La gran extensión, en el siglo IV, de la confusión entre la velocidad del movimiento, que produce un sonido, y la del sonido en sí permitió que Teofrasto negara en su totalidad la idea de una conexión entre tono y sonidos altos y bajos. El sonido de tono alto, dice (fr. 89, p. 189 Wimmer), no difiere en rapidez del más bajo: si fuera así, alcanzaría nuestro oído más pronto. Argumenta, por tanto, que las diferencias de tono son de carácter cualitativo, no cuantitativo.”

*qué causas se producen sus procesos. Supongamos, en general, por un lado, la voz, transmitida por el aire como un golpe a través de las orejas, del cerebro y de la sangre hasta el alma y, por otro, el movimiento comenzando por ella, a partir de la cabeza y que termina en la sede hepática: la audición. Cuando es rápida, es aguda; si es más lenta, es más grave, y la regular es uniforme y suave; la contraria, áspera; potente, la que es abundante, y la opuesta, débil.*"<sup>753</sup>. Por otra parte, la teoría acústica-musical de los pitagóricos entendía el concepto de armonía como una unión de contrarios; asunto que se la atribuye a Filolao<sup>754</sup>. Nos dice el Laercio: "*Precisamente por eso en la armonía se mantienen los elementos del universo.*"<sup>755</sup>. Así, la octava armonizaba dos elementos distintos, estos son, la quinta y la cuarta<sup>756</sup>.

Los nombres helenos que los pitagóricos dieron a la octava, la cuarta y la quinta son, respectivamente, "diapasón", "diatesarón" y "diapente". (διαπασών, διατασσερων, διαπεντε),", que podríamos traducir, "a través de todo", "a través de cuatro, y, "a través de cinco". Tenemos, de la mano, o mejor, de los pinceles del de Urbino, en su fresco "La Escuela de Atenas" (1510-1512, *Stanza della Segnatura, Palazzi Pontifici, El Vaticano*) una representación, en un pequeña pizarra que aguanta un joven (el personaje no está identificado con ningún filósofo; ¿quizá, Arquirtas?), de la esquematización de la octava pitagórica, además de estar acompañada de la representación de la sagrada Tetraktys (en la que descansan las armonías musicales), aparecen, además, en numeración romana, las longitudes de cuerdas con las que Pitágoras obtuvo las proporciones musicales. Veámoslo.

<sup>753</sup> Platón, *Timeo*, 68a-c. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>754</sup> Filolao, DK 47B10. Estobeo, *Anth.* 1, 21, 7d.

<sup>755</sup> Diógenes Laercio; VIII, 33. Introducción, Traducción y notas de Carlos Garcia Gual. Alianza. Madrid, 2007.

<sup>756</sup> Jámblico nos da cierta terminología musical pitagórica: "*Llamó Hypaté al sonido que participa del número 6, mése al que participa del número 8 y corresponde a la cuarta, paramése al del 9, de tono más agudo que la mése en 9/8, y nete al de 12 (...) subordinó el octacordio a las proposiciones numéricas concordantes 2:1, 3:2, 4:3 y la diferencia entre éstas últimas.*" Jámblico, *Vida pitagórica*, 119. p. 88. Introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. Etnos. Madrid, 1991.

Figura 18<sup>757</sup>:

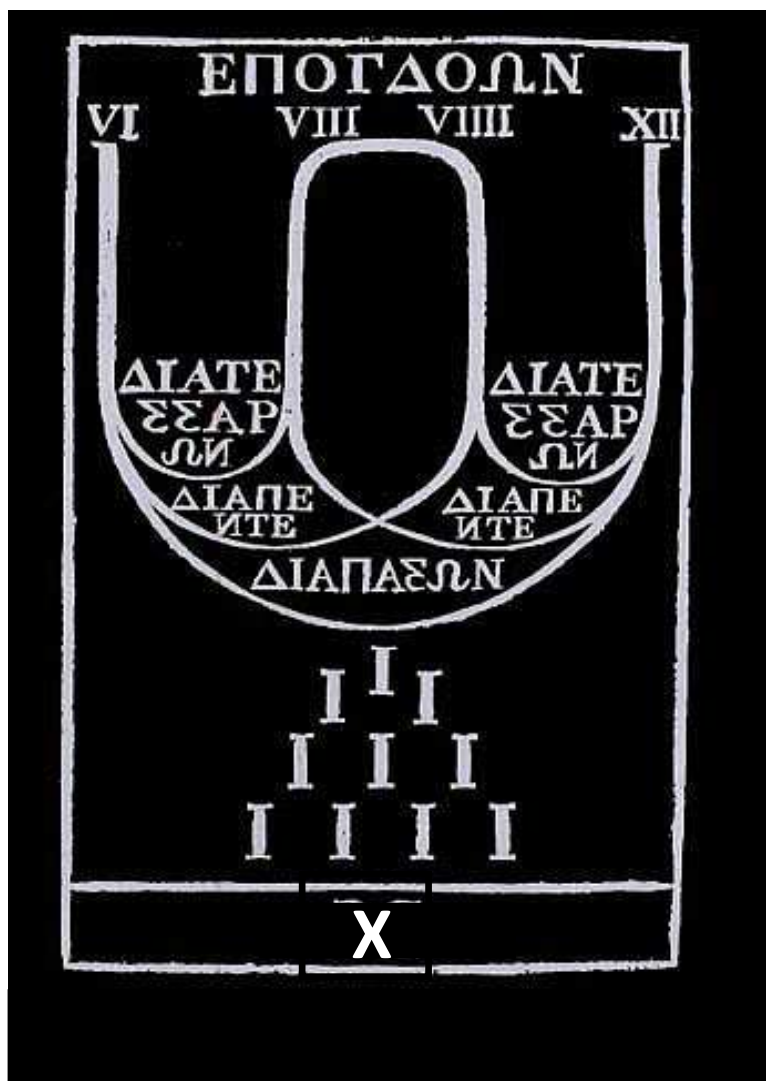


a.



b.

<sup>757</sup> **Figura 18:** a. La Escuela de Atenas de Rafael de Urbino. Imagen: Oro 1. Licencia: Creative Commons. b. Sección del fresco donde aparece Pitágoras. c. Detalle de la pizarra pitagórica.



c.

En efecto, 12, 9, 8 y 6 (escritos en número romanos en la tabla de pizarra de “La Escuela de Atenas”) son la ley aritmética que rigen los intervalos musicales: el 12 produce el tono, el 9 la cuarta, el 8 la quinta y el 6 la octava; a su vez, recordemos<sup>758</sup> que Jámblico menta como nombraron los pitagóricos a esas razones, a saber, “nete” al 12, tono; “paramése” al 9, la cuarta; al 8 “mese”, la quinta; “hypaté “ al 6, la octava; se establece, así, la proporción:  $\frac{12}{9} = \frac{8}{6}$ . Y ya que las razones entre los números 12, 9, 8 y 6 se pueden formar con la sagrada Tetraktys, los números, 1, 2, 3 y 4, ésta atesoraba la divina y eterna armonía musical. Señala González Urbaneja: “(...) en toda

<sup>758</sup> Cfr. supra nota 758.

combinación armónica las longitudes relativas de las cuerdas pulsadas están en una razón de números enteros, que se sintetiza en el (...) llamado “sistema de Pitágoras”.<sup>759</sup>. Éste es el sistema de Pitágoras.

DO	RE	MI	FA	SOL	LA	SI	DO
1	9/8	81/64	4/3	3/2	27/16	243/128	2

Los pitagóricos, en su teoría de las medias, asignaban a la música tres tipos de medias, a saber: la media aritmética, la media geométrica y la subcontraria, o, harmónica. Especifica Gonzáles Urbaneja: “Dados dos números  $a$  y  $b$ , se definen las medias aritmética  $m$ , armónica  $h$ , y geométrica  $g$ , de la forma:

$$m = \frac{a+b}{2}, \frac{1}{h} = \frac{1}{2} \left( \frac{1}{a} + \frac{1}{b} \right), \frac{g}{a} = \frac{b}{g}, \text{ verificándose que: } \frac{a}{m} = \frac{h}{b}; \frac{g}{m} = \frac{h}{g}$$

Estas relaciones se verifican con las proporciones musicales que se derivan de la cuaterna de números 12, 9, 8, 6 del experimento pitagórico sobre el monocordio:

$$9 = \frac{12+6}{2}, \frac{1}{8} = \frac{1}{2} \left( \frac{1}{12} + \frac{1}{6} \right), \frac{12}{9} = \frac{8}{6}, \text{ „}^{760}.$$

Ahora bien, tras la matematización teórica de la música que llevaron a cabo los pitagóricos hay que destacar que para aquéllos la música era un bien, o un mal, dependiendo del uso de la misma, para el alma<sup>761</sup>, como denotan las historias sobre el uso musical en el pitagorismos arcaico<sup>762</sup> relacionado con la catarsis, lo médico y lo ético; lo que para un pitagórico era observar la maravilla de cómo los números y las

<sup>759</sup> González Urbaneja, P. M. (2001) *Pitágoras. El filósofo del número*. 3. *Misticismo aritmético-geométrico*. pp. 132-133. Nivola. Madrid, 2001.

<sup>760</sup> *Ibid.* p. 133.

<sup>761</sup> “Considerando que la solicitud hacia los hombres debía comenzar por la sensitiva –la visión de las formas y figuras humanas y audición de hermoso ritmos y melodías- dio la primacia a la educación musical por medio de ciertas melodías y ritmos, con los que se obtiene las curaciones de los modos de pensar y obrar y de las pasiones humanas. Y además se restituye la armonía original de las potencias del alma. (...) compuso los denominados arreglos y terapias musicales, de forma divina ideando mezclas de ciertas melodías diatónicas, cromáticas y armónicas, per medio de las cuales fácilmente invertía y refrenaba las pasiones del alma (...). Cada una de estas pasiones él las corregía en el sentido de la virtud a través de melodías apropiadas como si tratara de una mezcla de ciertos fármacos salvadores.” Jámblico, *Vida pitagórica*, 64. p. 52. Introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. Etnos. Madrid, 1991.

<sup>762</sup> Muchas similitudes se dan entre este uso pitagórico musical y la música hindú llamada “Raga”.

proporciones de la música afectaban al ánimo de los hombres. Por ende, la música era la forma educacional más aristocrática para los griegos (al menos para pitagóricos y platónicos). Los nombres de los tonos o armonías (y ritmos) helenos, y en especial las escalas y patrones rítmicos que con ellos se identificaban, de por sí, ya implicaban cierta relación con modos de temperamento y emociones concretos e identificables en el ideario colectivo griego. En efecto, mientras que la armonía frigia era del todo sensual, en cambio, el tono dorio era duro y austero. Curiosamente, hemos de remarcar que estas dos armonías, la dórica y la frigia, serán las únicas que se tolerarán en la ideal Calípolis de Platón<sup>763</sup>, y se desdeñaran la lidia mixta, por quejumbrosa, las jónicas y lidias, por relajantes, y las mixtas de toda índole, pues no se adecuan a la idiosincrasia organizativa de una ciudad donde cada elemento de la misma es una sola cosa y no dos<sup>764</sup>.

Esta relación de la música con el espíritu no sólo le interesó a los helenos, ya los grandes compositores europeos tenían sus propias ideas y pareceres al respecto (cosa que a los musicólogos no les acababa de cuadrar -cuestión, por otra parte, nada extraña, pues una cosa es hablar de una cosa, por muy técnico y culto que sea ese decir, sin ser capaz de realizarla, y otra muy distinta, hablar de una cosa que se es capaz de realizar-). Dice Ghyka: *“Los musicólogos no se ponen de acuerdo sobre la cuestión de saber si las notas de la gama, determinadas por sus frecuencias y las gamas asociadas a esta notas, tienen unos valores estéticos absolutos, características invariantes. Para los intervalos*

---

<sup>763</sup> “-Οὐδαμῶς, ἔφη· ἀλλὰ κινδυνεύει σοι δωριστί λείπεσθαι καὶ φρυγιστί.

-Οὐκ οἶδα, ἔφη· ἐγὼ, τὰς ἀρμονίας, ἀλλὰ κατάλειπε ἐκείνην τὴν ἀρμονίαν, ἣ ἐν τε πολεμικῇ πράξει ὄντος ἀνδρείου καὶ ἐν πάσῃ βιαίῳ ἐργασίᾳ πρεπόντως ἂν μιμήσαιτο φθόγγους τε καὶ προσῳδίας, καὶ ἀποτυχόντος ἢ εἰς τραύματα ἢ εἰς θανάτους ἰόντος ἢ εἰς τινα ἄλλην συμφορὰν πεσόντος, ἐν πᾶσι τούτοις παρατεταγμένως καὶ καρτεροῦντως ἀμυνομένου τὴν τύχην· καὶ ἄλλην αὖ ἐν εἰρηνικῇ τε καὶ μὴ βιαίῳ ἀλλ’ ἐν ἐκούσίᾳ πράξει ὄντος, ἢ τινὰ τι πείθοντός τε καὶ δεομένου, ἢ εὐχῇ θεὸν ἢ διδαχῇ καὶ νοουθετήσει ἄνθρωπον, ἢ τοῦναντίον ἄλλῳ δεομένου ἢ διδάσκοντι ἢ μεταπειθόντι ἑαυτὸν ἐπέχοντα, καὶ ἐκ τούτων πράττοντά τε καὶ τὰ ἀποβαίνοντα ἀγαπῶντα. ταύτας δύο ἀρμονίας, βίαιον, ἐκούσιον, δυστυχούντων, εὐτυχούντων, σωφρόνων, ἀνδρείων [ἀρμονίας] αἵτινες φθόγγους μιμήσονται κάλλιστα, ταύτας λείπε.” Platón, *República*, III, 399a-c. Ed. Jhon Burnet.

<sup>764</sup> Cfr. Platón, *República*, 397d.



y los acordes, la misma cuestión se resuelve de manera afirmativa. Para las gamas que tienen ciertas notas como tónica, a veces los músicos dan su opinión. Por ejemplo: para Beethoven, la tonalidad de Si<sup>b</sup> menor es la “Tonalidad Negra”. La de Re<sup>b</sup> Mayor es majestuosa, la de Do Mayor, fuerte y viril. Para otros: la gama en Do Mayor da: Virilidad seria. La gama de Re<sup>b</sup> Mayor: Sonoridad Plena Euforia. Mi Mayor: Esplendor, alegría. Fa Mayor: Paz, júbilo, luz. Fa menor: Melancolía lancinante. Fa sostenido Mayor: Brillante y clara. Sol<sup>b</sup> Mayor evoca: Amor, riqueza. Mi menor: Pesar, disgusto, elegíaco. La menor: Tristeza, llanto. Si menor: Sentimentalidad. Para Haydn: Fa mayor sugiere un idilio pastoral. Fa sostenido Mayor es la gama trascendente (evoca al cielo). Fa menor y Fa sostenido menor son trágicos. Sol menor evoca los celos.”<sup>765</sup>. Pero, si bien en las afirmaciones de estos compositores prima lo estético-artístico, en cambio, para los pitagóricos (y para Platón), la música y el ritmo es la manera que tienen las Musas de traer de nuevo al alma<sup>766</sup> la armonía<sup>767</sup> divina propia al número, así como atraer al alma hacia lo bueno, o a su contrario<sup>768</sup>. De hecho, la teoría del *ethos* musical fue muy importante para la civilización helena, en general.

Ya vimos como Platón en su *República* nos hablaba de Damón, el músico pitagórico, y de sus consideraciones sobre los ritmos helenos y su interacción sobre el espíritu, así como que Damón no sólo defendió la importancia de la pedagogía musical para la juventud ante el Consejo de los atenienses, sino que, además, fue el introductor en Atenas del culto pitagórico sobre las Musas<sup>769</sup>. Y es, precisamente, Platón quien nos da la verdadera pista, creemos, que nos lleva a intuir de donde salió la propensión

---

<sup>765</sup> Ghyka, M. (1952) *Filosofía y mística del número*. XVII. *El número y la música*. p. 261-262. Traducción Roser Berdagué. Apóstrofe. Barcelona, 1998.

<sup>766</sup> En *Timeo*, 34b ss. Platón nos da la doctrina de los números harmónicos que estructuran el alma.

<sup>767</sup> Cfr. Platón. *Fedón*, 86b.

<sup>768</sup> “Para que no nos extendamos demasiado en todo esto, sean bellas simplemente todas las posturas y melodías que se atienen a la virtud del alma o del cuerpo, sea de ella misma o de una imagen, y las que dependen del vicio, todo lo contrario.” Platón, *Leyes*, II, 655b. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Gredos. Madrid, 1999.

<sup>769</sup> Cfr. *supra* nota 167.

musical del pitagorismo (y del platonismo), así como el ideal heleno del *ethos* musical (recordemos que éstos no estaban sujetos a cambio ni reforma); ésta está en las siguientes palabras del filósofo ático en sus *Leyes*, dice éste sobre la música: -“¿Cómo dice que las leyes reglan tal cosa en Egipto?

*-Tan sólo escucharlo produce asombro. Una vez, hace mucho tiempo, así parece, decidieron aplicar esta regla que ahora damos nosotros, a saber, que los jóvenes del estado deben ejercitar habitualmente bellas posturas y bellas melodías para formar sus hábitos. Una vez que las ordenaron, hicieron público en los templos cuáles son y de qué manera son las que son (...). Tampoco ahora es posible innovar, ni en estas posturas ni en nada de la música. (...), todo lo de la música (de Egipto) está bien y vale la pena reflexionar sobre el hecho de que, como parece, en tales asuntos, pudieron establecer por ley melodías que produjeran la corrección natural. (...) tal y como dicen allí que las melodías que se conservaron durante todo esto gran período de tiempo son **obras de Isis.**”<sup>770</sup>. Es en el culto a Isis, y en su sacerdocio, donde radica el arte musical egipcio; un arte (invariable), como anhela Platón, de, y para, la ciudad-estado. Y, además, es en el culto a Isis donde se da una de las proporciones arquitectónicas, entre otras aplicaciones, más señaladas: el triángulo isiaco. Por ende, si Pitágoras tuvo contacto con el mundo egipcio (que es parte afirmativa absoluta de nuestra tesis sobre el pitagorismo<sup>771</sup>), entonces, en lo que a la música se refiere éste estuvo aleccionado por los sacerdotes de este culto (Plutarco también lo muestra en su *Sobre Isis y Osiris*). No*

---

<sup>770</sup> *Ibid.* III, 656d-657b. La negrita es nuestra.

<sup>771</sup> De hecho, nuestros estudios a este respecto nos llevan a converger (con algunos matices) con las siguientes palabras de Ghyka: “Los conocimientos de los sacerdotes de Heliópolis o de Sais, de cuyos labios Pitágoras, y luego Platón, recibieron el dogma del Número –cuando la Gran Pirámide era ya dos veces milenaria- no habrían formado más que un residuo penosamente reconstruido por los herederos respetuosos de la gran cultura desaparecida. (...)”. Ghyka, M. (1952.) *Estética de las proporciones en la naturaleza y en las artes*. VIII. *La pirámide de Keops* p. 238. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1977.

obstante, esto no suele ser considerado dentro de los estudios pitagóricos<sup>772</sup>; ahora bien, no olvidemos que es el mismo Platón quien nos da la pista.

**Figura 19**<sup>773</sup>:



Por otra parte, también por el testimonio de Platón sabemos que al arte musical se subvirtió ya antes de su tiempo, rompiéndose la tradición tan griega del *ethos* musical, y, por ende, poniendo en peligro la correcta y debida afección moral de la polis. Por las palabras de Platón se sobreentiende que en el momento que los atenienses rompieron con las normas musicales, inquebrantables hasta el momento, entonces, comenzó su declive, pues lo siguiente que se subvirtió fue la libertad. Señala el filósofo ático: “(...), *la música se encontraba entonces divide en ciertos géneros y estilos. (...) no estaba permitido utilizar mal un tipo de melodía para un género que no fuera el suyo. La autoridad suprema en estos asuntos era entendida y con su conocimiento juzgaba y también castigaba al que no obedecía. No había siringa ni gritos incultos de la masa, como ahora, ni aplausos para dar el apoyo, sino que estaba establecido que los que habían complementado su educación, escucharan en silencio hasta el final, (...) la*

<sup>772</sup> De hecho, no es que no sea considerado sino que se nos asegura que Egipto no influyó en la teoría musical pitagórica. Cfr. Zhmud, L. (2012) *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. 9. *Astronomy*. p. 315. Versión inglesa de Kevin Windle and Rosh Ireland. Oxford University Press. Nueva York, 2012.

<sup>773</sup> **Figura 19:** Hidria de cerámica, datada en el siglo VI a. C., atribuida a Fintias. En la imagen se representa una lección de música. Imagen: Argos. Licencia: Creative Commons

mayoría de la plebe temía la admonición del bastón que imponía orden. Más tarde, cuando paso el tiempo, los poetas, (...), se convirtieron en los iniciadores de la ilegalidad contra el arte. Ignorantes de la justicia y la legalidad de la Musa, (...), por necesidad musical, pretendieron falsamente que la música no tiene ningún tipo de corrección, sino que la forma más correcta de juzgarse es el placer del que la goza, sea éste alguien mejor o peor. Al hacer composiciones de ese jaez y proclamar al mismo tiempo teoría por el estilo, instauraron en la plebe la ilegalidad respecto de la música y la osadía de creerse capaces de juzgar. De donde los teatros silenciosos se volvieron clamorosos, como si conocieran lo bello y lo que no lo es en las artes y una teatrocracia malvada suplantó en la música a la aristocracia. (...) pero, entre nosotros, el que todos se creyeran expertos en todo y la ilegalidad comenzaron en realidad a partir de la música y siguió la libertad, pues perdieron el temor, como si supieran, y la carencia de temor engendró la desvergüenza.”<sup>774</sup>. También por Platón sabemos que éste compartía con los pitagóricos cierto parecer, a saber, que la ciencia musical y la ciencia astronómica son ciencias hermanas (aunque el verdadero punto de unión, en realidad, es la filosofía matemática pitagórica<sup>775</sup>); dice el filósofo ático: “κινδυνεύει, ἔφην, ὡς πρὸς ἀστρονομίαν ὄμματα πέπηγεν, ὡς πρὸς ἑναρμόνιον φορὰν ὅτα παγῆναι, καὶ αὐταὶ ἀλλήλων ἀδελφαὶ τινες αἱ ἐπιστῆμαι εἶναι, ὡς οἱ τε Πυθαγόρειοί φασι καὶ

---

<sup>774</sup> *Ibid.* III, 700a-701b.

<sup>775</sup> “Al recoger la herencia filosófica y matemática de Pitágoras, el idealismo platónico refuerza de forma progresiva la matematización de sus fundamentos y lleva hasta el paroxismo la actitud pitagórica de considerar la trascendencia filosófica de las matemáticas, responsabilizando a esta ciencia de realizar los presupuestos de la filosofía -en torno a la explicación racional del Universo- o al menos de constituir un escalón esencial de ascenso hacia la filosofía. Así ocurre, por ejemplo, (...), en el *Timeo*, un impresionante mito cosmogónico, fantasía geométrico-cósmica, plagada de misticismo religioso pitagórico en la que Platón delinea el mundo físico y explica los fenómenos naturales en clave geométrica mediante la acción de un dios que, actuando como demiurgo, crea el Universo y lo geométrica según las leyes de las matemáticas. (...) la doctrina del *Timeo* es expuesta por (...) un astrónomo pitagórico, de nombre *Timeo*, natural de *Lócride*, ciudad próxima a *Crotona*, la primera residencia de Pitágoras en el sur de Italia.” Alsina, C. (2010) *La secta de los números. El teorema de Pitágoras*. 4. *Platonismo y pitagorismo*. p. 48. RBA. Barcelona, 2011.

ἡμεῖς, ὃ Γλάκων, συγχωροῦμεν. "Ἡ πῶς ποιοῦμεν;"<sup>776</sup>. Abordemos, una vez habiendo analizado la música pitagórica, el estudio de su "hermana", la astronomía pitagórica.

## II.IV.II. II. Astronomía y cosmología.

### II.IV.II.II.I. La armonía de las esferas.

Ya vimos en nuestro estudio dedicado al contexto filosófico presocrático, y, en concreto, cuando analizamos la cosmología del "padre" Parménides<sup>777</sup> (al cual asociamos al pitagorismo, tanto en su crítica a esa escuela, como en su propio aprendizaje filosófico) ciertos aspectos cosmológicos que, o bien se asociaban al eleata, o bien al samio, caso del descubrimiento de que las estrellas vespertina y matutina eran, en realidad, un solo cuerpo astronómico, el planeta Venus, o, sobre la esfericidad de la tierra<sup>778</sup>. Así, que dejaremos de lado esos asuntos para centrarnos en otros aspectos de la cosmología pitagórica. El pitagorismo, acorde con su descubrimiento musical de la octava, estableció que las distancias entre el Sol, la Luna y las estrellas fijas se correspondían con las armonías musicales propias a la octava, la quinta y la cuarta<sup>779</sup>; así la armonía musical regía el movimiento de los cuerpos celestes y sus posiciones estaban asociadas con los intervalos musicales harmónicos, por ende, los astros y planetas generaban, con sus movimientos circulares<sup>780</sup>, distancias y proporciones, acorde a su disposición harmónica, una música cósmica<sup>781</sup>, la "música de la esferas"<sup>782</sup>.

---

<sup>776</sup> Platón, *República*, 530c. Ed. John Burnet.

<sup>777</sup> Cfr. supra Estudio I, sección I: Hélade. III.V. La cosmología del "padre" Parménides. pp. 526-546.

<sup>778</sup> "Parmenides competes with Pythagoras in relation to the authorship of two more discoveries: the sphericity of the earth and his division into zone. In both cases the Eleatic is supported by an earlier and more reliable source, Theophrastus in the first instance and Posidonius in the second." Zhmud, L. (2012) *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. 9. *Astronomy*. p. 326. Versión inglesa de Kevin Windle and Rosh Ireland. Oxford University Press. Nueva York, 2012.

<sup>779</sup> Cfr. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, III, 150.

<sup>780</sup> "Así pues, desde una perspectiva ideal, las órbitas planetarias deberían ser círculos concéntricos alrededor de la tierra, y los planetas vendrían obligados a moverse sobre dichos círculos con la misma regularidad con que lo hace la esfera de las estrellas." Kuhn, T.S. (1957) *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento*. 2. *El problema de los planetas*. p. 83. Traducción Domènec Bergadá. Ariel. Barcelona, 1996.

<sup>781</sup> Señala Hipolito al respecto: "De este modo, Pitágoras mostró que la mónada era buena y, después de haber llevado a cabo un estudio profundo de la naturaleza del número, afirmó que el cosmos canta y está construido de una forma armoniosa, y fue el primero que redujo el movimiento de los siete planetas a

Música que, según la leyenda<sup>783</sup>, de entre todos los mortales, con sólo parar atención auditiva, el samio podía disfrutar.

Esta “harmonía de las estrellas”<sup>784</sup>, sin duda, es una de las doctrinas asociadas a la astronomía del pitagorismo arcaico<sup>785</sup> que más calado alcanzó en el acervo cultural del mundo antiguo, pero también en el Renacimiento italiano, así como en la *Elizabethan era*, sin olvidar la influencia de esta doctrina en un astrónomo como Johannes Kepler<sup>786</sup>,

---

ritmo y melodía.” Hipólito, *Ref.* I, 2, 2, Dox. p. 555. Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. d) *Cosmología*. p. 284. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>782</sup> “Let us summarize the basic principles of Pythagorean theory: 1) the circular motion of the celestial bodies produces a sound; 2) the loudness of this sound is proportional to their speed and magnitude (according to Archytas, the loudness and pitch of these sound depends on the force with which it is produced); 3) the velocities of the celestial bodies, being proportional to their distance from the earth, have the ratios of concords; 4) hence the planets and stars produce harmonious sound; 5) we cannot hear this harmonious sound. The greater part of these principles are confirmed and developed in the critical summary of Pythagorean doctrines which Aristotle provides in the monograph *Against the Pythagoreans*.” Zhmud, L. (2012) *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. 9. *Astronomy*. p. 340. Versión inglesa de Kevin Windle and Rosh Ireland. Oxford University Press. Nueva York, 2012.

<sup>783</sup> “Para sí Pitágoras (...), aplicaba sus oídos, y concentraba su mente en la sublime sinfonía del universo, él sólo escuchando y entendiendo, según sus manifestaciones, la universal armonía y concierto de las esferas y de los astros que se mueven en ella. Esta armonía produce una música más plena e intensa que la terrenal por el movimiento y revolución sumamente melodioso y sumamente bello y variopinto, producto de desiguales y muy diferentes sonidos, velocidades, volúmenes e intervalos.” Jámblico, *Vida pitagórica*. 65. p.52. Introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado.. Etnos. Madrid, 1991.

<sup>784</sup> “Los pitagóricos, dijo Eudemo, fueron los primeros que investigaron las posiciones de los planetas ente sí. Es evidente también que creyeron que las proporciones de sus distancias relativas correspondían a intervalos musicales reconocibles y que, según la forma más generalmente aceptada de la teoría, los intervalos en cuestión eran los que formaban una octava completa de la escala diatónica. Éste era el tema general de los testimonios postaristotelicos, en los que el cosmos se compara caso siempre con una lira de siete cuerdas que poseía iguales intervalos (...)” Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. d) *Cosmología*. p. 284. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>785</sup> “The general nature of the Pythagorean musical theory is rightly cited: the coherence of number and sound. Harmonic intervals correspond to harmonic relationships of distance and velocity; and since a musical tone –as distinguished from all this a Pythagorean system of astronomy, in which the planets –all seven of them, long know- circle about the earth in uniform movements, at various distances from one another. This Pythagorean astronomy, to be seen in Plato, is thought to go back earlier than Philolaus. If his system belongs to the fifth century, then “Pythagorean astronomy” had reached unexampled heights even earlier; and, if the latter cannot be dated earlier than Archytas, the “Philolaus” becomes a forgery –one produced, however, before the time of Aristotle.” Burkert, W., (1962) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. IV. *Astronomy and Pythagorean*. 4. *Harmony of the spheres and Astral Immortality*. pp. 351-352. Translated by Edwin L. Minar, Jr. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 1972.

<sup>786</sup> “La idea de la “música de las esferas” inspiró a muchos científicos, incluso a los más grandes y revolucionarios, como Kepler. Místico hasta la médula, Kepler pasó (algunos dirán malgastó) treinta años de su vida intentando descubrir las leyes del movimiento planetario en la armonía musical. Creía que cada planeta sonaba con cierta melodía de acuerdo a su distancia respecto al sol; cuanto más cercanos, más altas eran las notas.” Alsina, C. (2010) *La secta de los números. El teorema de Pitágoras*. 2. *Pitágoras y el amanecer de la matemática. El legado de pitagorismo* .p. 35. RBA. Barcelona, 2011.

de tan marcada propensión neoplatónica<sup>787</sup>, al cual algunos han llamado “el último pitagórico”<sup>788</sup>. No obstante, ateniéndonos a nuestro horizonte de estudio, que no va más allá de la Época Clásica helena, hemos de remarcar que esta “música de la esferas” la hallamos, también, en el Mito de Er el armenio, al final de *República*. Este dato es crucial, pues, éste será el texto más antiguo donde hallamos una exposición de dicha doctrina, o, mejor expresado, que se basa en esa doctrina. Platón en ningún momento hace alusión a los pitagóricos<sup>789</sup>. Pero en este mito escatológico platónico todo apunta al pitagorismo<sup>790</sup>. De hecho, no sólo hallaremos alusión a la música de las estrellas, sino

---

<sup>787</sup> “En el caso de Kepler, no hay duda posible de que su cosmología tiene raíces en el platonismo renacentista, del cual no sólo tomó su concepción matemática del universo, sino su idea de la armonía cósmica y, al menos en su primer periodo, la creencia en el simbolismo numérico y en la astrología. Para entender la validez de las leyes del movimiento planetario expuestas por Kepler, el estudiante de astronomía de hoy día no necesita preocuparse de la cosmología platónica. Sin embargo, el historiador de la ciencia hará bien en reconocer que los descubrimientos científicos positivos del pasado siempre estuvieron relacionados con las suposiciones teóricas y filosóficas del científico investigadora, fueran ciertas o falsas desde nuestro punto de vista y las hubiera expresado conscientemente o se encontrarán tácitamente aceptadas por él. Incluso aunque deseemos afirmar que Kepler descubrió sus leyes a pesar de su cosmología platónica, y no gracias a ella, como historiadores no podemos interesarnos tan sólo por aquellas partes de su obra y de sus pensamientos aceptadas como ciertas por científicos posteriores; su pensamiento científico y filosófico. De otra manera, la historia de la ciencia se convierte en catálogo de hechos dispersos o en una versión hagiográfica moderna. En términos generales, se ha admitido -y con frecuencia lamentado- el nexo de Kepler con la tradición platónica; (...)” Kristeller, P.O. (1979) *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. I. *El pensamiento renacentista y la Antigüedad clásica*. 3. *El platonismo renacentista*. p.90. Traducción Federico Patán López. Madrid, 1993.

<sup>788</sup> “In a sense, then, Kepler was the last Pythagorean; but a true Pythagorean he was. His success in uncovering mathematical regularities in the labyrinth of precise observations collected by Tycho Brahe was due in no small measure to his passionate commitment to a Pythagorean view of nature. It has been said that Kepler worshipped two deities, a Lutheran God and a Pythagorean God. He had, after all, stared as student of theology; and he paid a heavy price in later years this loyalty to the Protestant creed. His scientific career was initiated almost accidentally, by his involuntary assignment to a mathematical teaching post. In the end, however, there was no conflict between his two vocations. Anyone who can read the *Timaeus* as a commentary of Genesis will have no difficulty in identifying the Christian with the Pythagorean God. And no scientist or theologian, before or since, believed more ardently than Kepler in the old axiom that God geometrizes. “Geometry existed before the Creation, is coeternal with the mind of God, is God himself...; geometry provided God with a model for the Creation, and was implanted in man, together with God’s own likeness.” Kahn, Ch. H. (2011) *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*. IX. *The Pythagorean heritage*. p. 171. Hackett. Indianapolis/Cambridge, 2011.

<sup>789</sup> Guthrie piensa que el Mito de Er pertenece por entero a Platón el cual habría incorporado al mismo la armonía de las esferas pitagóricas. Lástima que no justifique este pensamiento. Dice Guthrie: “Como Platón expresó de forma aprobatoria: “Del mismo modo que nuestros ojos está hechos para la astronomía, así también nuestros oídos lo están para el movimiento armónica, y estas dos ciencias son hermanas, como dicen los pitagóricos, y nosotros estamos de acuerdo.” *El acuerdo de Platón continuó hasta la incorporación de la melodía de las estrellas a sus propio mito, al final de la República, lo que constituye la primera exposición de ello en la literatura griega conservada.*” Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. d) *Cosmología*. p. 281. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>790</sup> “Hence the mythological ambience of this version: Ananke’s spindle, the Sirens, standing on the circle of the planets and making sounds, Ananke’s daughters the Moriae, etc. Contrary to the straightforward

que también se nos hablará de la metempsicosis de las almas, ora en hombres, ora en animales, así como sobre cierto periodo de tiempo por el que dura dicho proceso de purificación metafísica, también se nos da una descripción “física” del más allá, valles, ríos, aperturas en los cielos y en la tierra, etc.; vamos, una “hadesgrafía” en toda regla (en verdad, es una “uranografía”, la “hadesgrafía” pura y dura la hallaremos en el mito final del *Fedón*). Pero, ahora nos interesa la parte del mito de E en el que éste describe la constitución del cielo, denominado el “huso de la Necesidad”<sup>791</sup>. Dice el texto platónico: “(...) pues la luz era el cinturón del cielo, algo así como las sogas de las tirremes, y de este modo sujetaba la bóveda en rotación. Desde los extremos se extendía el huso de la Necesidad, a través del cual giraban las esferas; su vara y su

---

*thesis 'from myth to logos', the platonic λόγος certainly derives from the Pythagorean, whereas not one of this mythological details from the Pythagorean theory.”. Zhmud, L. (2012) Pythagoras and the Early Pythagoreans. 9. Astronomy. p. 339. Versión inglesa de Kevin Windle and Rosh Ireland. Oxford University Press. Nueva York, 2012.*

<sup>791</sup> Creemos conveniente mostrar el texto heleno, así como la traducción al castellano, de la sección del Mito de Er que vamos a estudiar. “εις ὃ ἀφικέσθαι προελθόντες ἡμερησίαν ὁδόν, καὶ ἰδεῖν αὐτόθι κατὰ μέσον τὸ φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὰ ἄκρα αὐτοῦ τῶν δεσμῶν τεταμένα-εἶναι γὰρ τοῦτο τὸ φῶς σύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ, οἷον τὰ ὑποζώματα τῶν τριήρων, οὕτω πᾶσαν συνέχον τὴν περιφορὰν-ἐκ δὲ τῶν ἄκρων τεταμένον ἀνάγκης ἄτρακτον, δι’ οὗ πάσας ἐπιστρέφεσθαι τὰς περιφορὰς: οὗ τὴν μὲν ἡλακάτην τε καὶ τὸ ἄγκιστρον εἶναι ἐξ ἀδάμαντος, τὸν δὲ σφόνδυλον μικτόν ἐκ τε τούτου καὶ ἄλλων γενῶν. τὴν δὲ τοῦ σφονδύλου φύσιν εἶναι τοιάνδε: τὸ μὲν σχῆμα οἷαπερ ἡ τοῦ ἐνθάδε, νοῆσαι δὲ δεῖ ἐξ ὧν ἔλεγεν τοιόνδε αὐτὸν εἶναι, ὥσπερ ἂν εἰ ἐν ἐνὶ μεγάλῳ σφονδύλῳ κοίλῳ καὶ ἐξεγλυμμένῳ διαμπερὲς ἄλλος τοιοῦτος ἐλάττων ἐγκέοιτο ἀρμόττων, καθάπερ οἱ κάδοι οἱ εἰς ἀλλήλους ἀρμόττοντες, καὶ οὕτω δὴ τρίτον ἄλλον καὶ τέταρτον καὶ ἄλλους τέτταρας. ὁκτὼ γὰρ εἶναι τοὺς σύμπαντας σφονδύλους, ἐν ἀλλήλοις ἐγκειμένους, κύκλους ἄνωθεν τὰ χεῖλη φαίνοντας, νῶτον συνεχῆς ἐνὸς σφονδύλου ἀπεργαζομένους περὶ τὴν ἡλακάτην: ἐκείνην δὲ διὰ μέσου τοῦ ὀγδοῦ διαμπερὲς ἐληλάσθαι. τὸν μὲν οὖν πρῶτόν τε καὶ ἐξωτάτω σφόνδυλον πλατύτατον τὸν τοῦ χεῖλους κύκλον ἔχειν, τὸν δὲ τοῦ ἕκτου δεῦτερον, τρίτον δὲ τὸν τοῦ τετάρτου, τέταρτον δὲ τὸν τοῦ ὀγδοῦ, πέμπτον δὲ τὸν τοῦ ἑβδόμου, ἕκτον δὲ τὸν τοῦ πέμπτου, ἑβδομον δὲ τὸν τοῦ τρίτου, ὀγδοον δὲ τὸν τοῦ δευτέρου. καὶ τὸν μὲν τοῦ μεγίστου ποικίλον, τὸν δὲ τοῦ ἑβδόμου λαμπρότατον, τὸν δὲ τοῦ ὀγδοῦ τὸ χρῶμα ἀπὸ τοῦ ἑβδόμου ἔχειν προσλάμποντος, τὸν δὲ τοῦ δευτέρου καὶ πέμπτου παραπλήσια ἀλλήλοις, ξανθότερα ἐκείνων, τρίτον δὲ λευκότερον χρῶμα ἔχειν, τέταρτον δὲ ὑπέρυθρον, δεῦτερον δὲ λευκότητι τὸν ἕκτον. κυκλεῖσθαι δὲ δὴ στρεφόμενον τὸν ἄτρακτον ὄλον μὲν τὴν αὐτὴν φορὰν, ἐν δὲ τῷ ὄλῳ περιφερομένῳ τοὺς μὲν ἐντὸς ἑπτὰ κύκλους τὴν ἐναντίαν τῷ ὄλῳ ἡρέμα περιφέρεσθαι, αὐτῶν δὲ τούτων τάχιστα μὲν ἰέναι τὸν ὀγδοον, δευτέρους δὲ καὶ ἅμα ἀλλήλοις τὸν τε ἑβδομον καὶ ἕκτον καὶ πέμπτον: [τὸν] τρίτον δὲ φορᾶ ἰέναι, ὡς σφίσι φαίνεσθαι, ἐπανακυκλούμενον τὸν τέταρτον, τέταρτον δὲ τὸν τρίτον καὶ πέμπτον τὸν δεῦτερον. στρέφεσθαι δὲ αὐτὸν ἐν τοῖς τῆς ἀνάγκης γόνασιν. ἐπὶ δὲ τῶν κύκλων αὐτοῦ ἄνωθεν ἐφ’ ἐκάστου βεβηκέναι Σειρήνα συμπεριφερομένην, φωνὴν μίαν ἰεῖσαν, ἓνα τόνον: ἐκ πασῶν δὲ ὁκτῶ οὐσῶν μίαν ἀρμονίαν συμφωνεῖν.” Platón, *República*, 616c-617c. Ed. John Burnet.

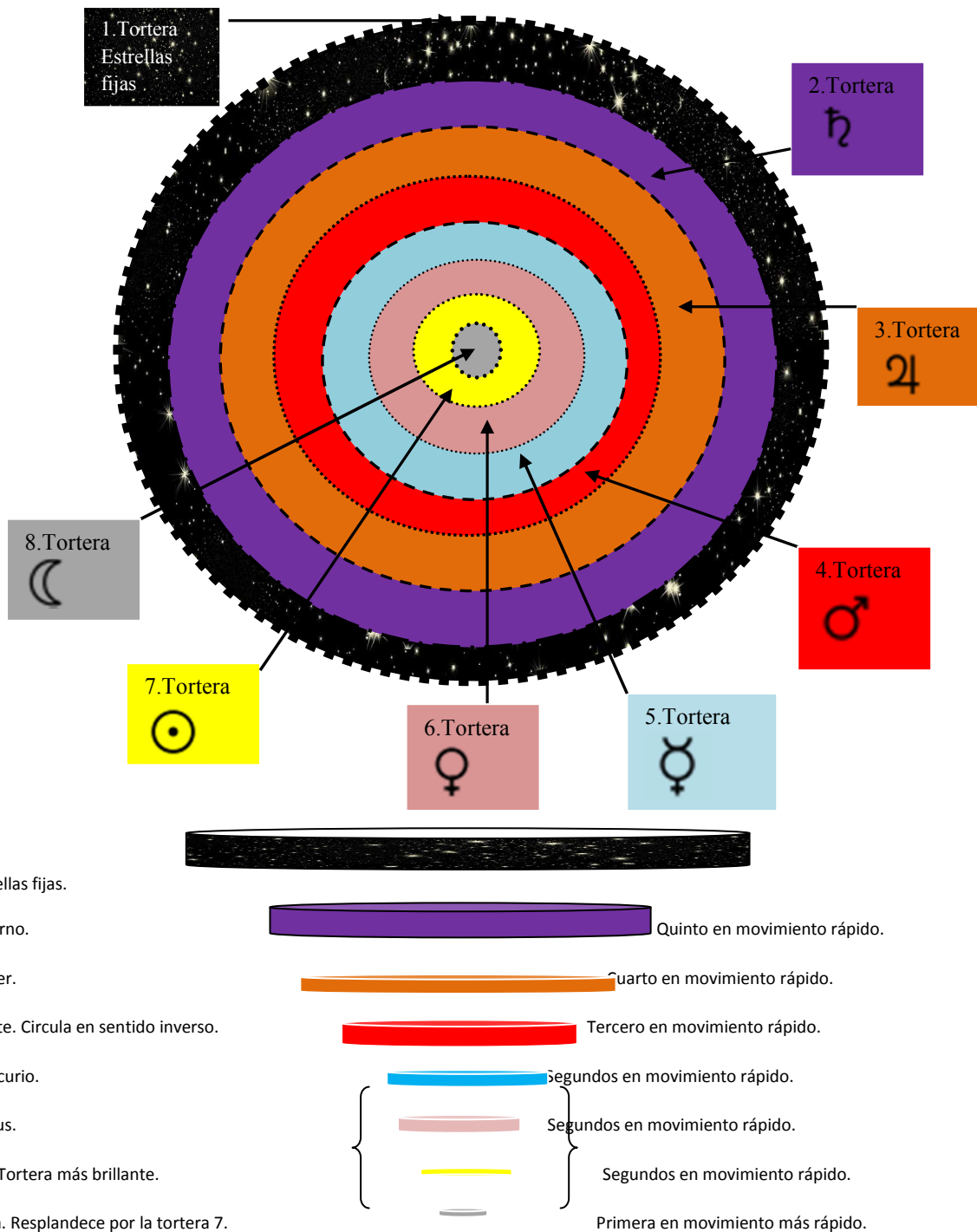


*gancho eran de adamantó, en tanto que su tortera era de una aleación de adamantó y otras clases de metales. La naturaleza de la tortera era de la siguiente manera. Su estructura era como la de las torteras de aquí, pero Er dijo que había que concebirla como si en una gran tortera, hueca y vacía por completo, se hubiera insertado con justeza otra más pequeña –como vasijas que encajaban unas en otras- , luego una tercera, una cuarta y cuatro más. Eran, en efecto, en total ocho las torteras, insertadas unas en otras, mostrando la superficie continua de una tortera única alrededor de la vara que pasaba a través del centro de la octava. La primera tortera, que era la más exterior, tenía el borde circular más ancho; en segundo lugar la sexta, en tercer lugar la cuarta, en cuarto lugar la octava, en quinto lugar la séptima, en sexto lugar la quinta, en séptimo lugar la tercera y en octavo lugar la segunda. El círculo de la tortera más grande era estrellado, el de la séptima más brillante, el de la octava tenía su color del resplandor de la séptima, el de la segunda y el de la quinta eran semejantes entre sí y más amarillos que los otros, el tercero tenía el color más blanco, el cuarto era rojizo, el sexto era segundo en blancura. El huso entero giraba circularmente con el mismo movimiento, pero, dentro del conjunto que rotaba, los siete círculos interiores daban vuelta lentamente en sentido contrario al del conjunto. El que de éstos marchaba más rápido era el octavo; en segundo lugar, y simultáneamente entre sí, el séptimo, el sexto y el quinto; en tercer lugar, les parecía, estaba el cuarto, que marchaba circularmente en sentido inverso; en cuarto lugar el tercero y en quinto lugar el segundo. En cuanto al huso mismo, giraba sobre las rodillas de Necesidad; en lo alto de cada uno de los círculos estaba una sirena que giraba junto con el círculo y emitía un solo sonido de un solo tono, de manera que todas las voces, que eran ocho, concordaban en un armonía única.”<sup>792</sup>. Veámoslo gráficamente.*

---

<sup>792</sup> Platón, *República*, X, 616b-617b. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan

Figura 20<sup>793</sup>:



<sup>793</sup> **Figura 20:** Esquema del huso de la Necesidad del Mito de Er. De acuerdo con las equivalencias que muestra Proclo en *In Rem Publicam* 218-219 Kroll. Todo el conjunto, según el Mito, esto es, el huso entero, se movía de manera circular con un mismo movimiento, pero dentro del grupo de torteras los siete círculos interiores giraban de manera más lenta, y en sentido inverso al del conjunto entero; y, de entre ellos, la cuarta tortera lo hacía en sentido inverso al de las otras siete. En cada círculo había una sirena que giraba respectivamente acorde con su tortera, emitiendo un solo sonido de una nota, por ende, ocho voces, ocho notas (la octava pitagórica) generando un armonía cósmica única. Realización propia.

Lo primero que hemos de notar, ante la representación gráfica anterior sobre el huso de la Necesidad del platónico Mito de Er, es que estamos ante un sistema geocéntrico. Por otra parte, la forma del sistema anillar cósmico, que en la metáfora platónica es un huso, recuerda al sistema cosmológico que vimos estudiando a Parménides<sup>794</sup>. Ante la antigüedad del sistema anillar representativo, y, considerando que el elata fue un iniciado pitagórico, hemos de observar que tal forma representativa general debe pertenecer a la cosmología propia al pitagorismo arcaico; otra asunto es el contenido y orden de lo que es representado en tal sistema anillar. De hecho, hallarlo en el mito de Er, con sus variaciones y peculiaridades, nos permite considerar cómo esta forma representativa esquemática fue empleada, al menos, desde el mediados del siglo VI hasta los tiempos de Platón, por los cosmólogos presocráticos y postsocráticos. Incluso podemos retrotraernos a la cosmología milesia, en concreto, a Anaximandro el cual, según Simplicio<sup>795</sup>, fue el primero entre los presocráticos en referirse a las distancias y tamaños de los planetas; cosa que hacía teniendo a los eclipses como referencia primordial. Pero Eudemo, continúa diciendo Simplicio, dirá que fueron los pitagóricos los que dieron la primera ordenación de los planetas.

Este esquema (sobre todo el que Platón nos presenta) no sólo está asociado a la vertiente astronómica, sino que se vincula, como ya hemos apuntado, estrechamente con lo escatológico, esto es, con la inmortalidad astral del alma pero, como veremos en breve, los pitagóricos no sólo tuvieron un modelo cosmológico, en el caso que nos ocupa claramente geocéntrico, tuvieron otra más, asociado a Filolao, de razón heliocéntrica, o, pirocéntrica. El sistema de Filolao, por ende, fue desarrollado tiempo después del que nos presenta Platón, y no parece tener excesivos vínculos consonantes

---

<sup>794</sup> Cfr. supra Estudio I, sección I: Hélade. III.V. La cosmología del “padre” Parménides. Figuras 100, 101 y 102. pp. 524-528.

<sup>795</sup> Cfr. Simplicio, *De caelo*, 471.4 (DK, A 19).

con el que intuimos se originó en el pitagorismo arcaico<sup>796</sup>, en el que la música de las esferas, aparentemente, era tan importante. ¿Indica esto que Platón está reproduciendo el sistema cosmológico del pitagorismo arcaico<sup>797</sup>, o, quizá, hemos de pensar que el sistema pertenece por entero a Platón, o bien es una variación platónica de un viejo tema pitagórico<sup>798</sup>? Nosotros nos inclinamos por la primera opción, opción que cobra más empaque debido a que hallamos dos elementos propiamente pitagóricos, a saber, la inmortalidad del alma y la doctrina de la música de la esferas (a esto hemos de sumarle el sistema anillar como modelo representativo). A favor del análisis de este pasaje platónico resulta con contar con un comentario crítico del Estagirita sobre la armonía de la esferas pitagórica, por el cual se nos dice que estamos ante un doctrina pitagórica (curiosamente, como Platón, no se nos dirá directamente que estamos ante pura filosofía pitagórica, sino que será después de criticarla que el Estagirita nos dirá la autoría de la misma -Aristóteles, al menos, lo dirá, cosa por otro lado comprensible, en tanto, el fundador del peripato está criticando a los pitagóricos para mostrar su propia concepción astronómica. ¿Pero, Platón por qué no lo hace?-). Lo que sí nos dijo Sócrates/Platón es que pensaba igual que los pitagóricos, a saber, que la astronomía y la música son ciencias hermanas, una con los ojos, y la otra con los oídos, buscan lo mismo, la armonía numérica proporcional; como acaece en la escala musical. Así,

---

<sup>796</sup> "Scholars have long thought that the music of the spheres had no organic connection with the Philolaic systems." Burkert. W., (1962) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. IV. *Astronomy and Pythagorean*. 4. *Harmony of the spheres and Astral Immortality*. p. 351. Translated by Edwin L. Minar, Jr. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 1972.

<sup>797</sup> "We believe the Platonic theory arises not in music but in astronomy. We believe that Plato had an earlier source for this myth. What was that source?" Philip, J. A. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. 8. *Harmony of the Spheres*. p 127. Phoenix. Journal of the Classical Association of Canada. Supplementary Volume VII. University of Toronto Press. Toronto, 1968.

<sup>798</sup> No estamos de acuerdo con la opinión general de que en los mitos escatológicos de Platón, éste, simplemente, vierte una patina pitagorizante sobre los mismos, al contrario, para nosotros, Platón no pitagoriza, sino que es un pitagórico, y muy relavante. Tampoco consideramos que Platón muestre en estos mitos sistemas cosmológicos inacabados; Platón y sus diálogos son esotéricos. Dice Burkert: "Even in Plato's eschatological myths, in which, according to the usual opinion, he does most "Pythagorizing", astronomical motifs only gradually make their appearance, showing that he is not reproducing an already completed system." Burkert. W., (1962) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. IV. *Astronomy and Pythagorean*. 4. *Harmony of the spheres and Astral Immortality*. pp. 364-365. Translated by Edwin L. Minar, Jr. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 1972.

podríamos, a su vez, decir que el platonismo y el pitagorismo, al menos, en esto eran “hermanos”.

El pasaje del *De Caelo* dice así: *“Resulta patente a partir de esto que la afirmación de que se produce una armonía de los (cuerpos) en traslación, al modo como los sonidos forman un acorde, ha sido formulada de forma elegante y llamativa por los que lo sostienen, pero no por ello se corresponde con la realidad. A algunos, en efecto, les parece forzoso que, al trasladarse cuerpos de semejantes tamaño, se produzca algún sonido, ya que también (se produce) con los próximos a nosotros, aun no teniendo el mismo tamaño ni desplazándose con una velocidad comparable: que, al desplazarse el sol y la luna, además de astros tan numerosos y grandes, en una traslación de semejante velocidad, es imposible que no se produzca un sonido de inconcebible magnitud. Suponiendo esto, así con que, en función de las distancias, las velocidades guardan (entre sí) las proporciones de los acordes musicales, dicen que el sonido de los astros al trasladarse en círculo se hace armónico. Y como parece absurdo que nosotros no oigamos este sonido, dicen que la causa de ello es que, desde que nacemos, el sonido está ya presente, de modo que no es distinguible por contraste con un silencio opuesto: pues el discernimiento del sonido y el silencio es correlativo; de modo que, al igual que los broncistas no parecen distinguir (los sonidos) por su habituación (al ruido), otro tanto les ocurre a los hombres. (...) a la vez que testimonio de nuestra exposición es verdadera: pues el hecho problemático que hace decir a los pitagóricos que se produce un acorde por efecto de las traslaciones (de los astros) es un testimonio a nuestro favor.”*<sup>799</sup>.

Aristóteles no hace mención alguna al Mito de Er ni a Platón, sólo se refiere a los Pitagóricos; por tanto, la doctrina de la armonía de las esferas, así como las

---

<sup>799</sup>Aristóteles, *Acerca del cielo*, II, 9, 290b, 12-25; 291a, 5-10. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel. Gredos. Madrid, 1996.

descripciones místicas-escatológicas que hallamos en el mito de Platón son, sin duda, pitagóricas, y, de cierta antigüedad. Son los pitagóricos quienes veían y comprendían un cosmos que era orden armónico y numérico por entero (como señala Aristóteles en *Metafísica*, 985b, 32), y eran ellos los que abogaban por la inmortalidad del alma. Para los pitagóricos, el universo era número ordenado musicalmente, puesto que las distancias entre los cuerpos que giran alrededor de la central Tierra están proporcionadas matemáticamente; de éstos, unos se mueven lentamente, otros rápidamente, siendo que los cuerpos que se mueven más lentamente generan un sonido o tono bajo, mientras que en los otros cuerpos, los que se mueven con más rapidez, se generará un sonido o tono alto. Será por esta causa que estos tonos distanciados en proporciones matemáticas unos de otros, al girar en círculo generaran una armonía musical perfecta. Ahora bien, si nosotros hacemos sonar al unísono todas las notas de una escala, en este caso, la diatónica, de hecho, no se genera, con propiedad, ninguna armonía musical. Dice a Guthrie: *“Para una mentalidad moderna la cuestión más pertinente que plantea esta doctrina es una a la que, por desgracia, es imposible dar una respuesta satisfactoria: ¿cómo es que los pitagóricos llegaron a la suposición de que las ocho notas de una octava, sonando todas simultáneamente, podían producir un efecto concordante y agradable (...)?”*<sup>800</sup>. Hemos de recordar, de nuevo, que la música griega antigua no conocía los acordes, así, que hemos de entender que los tonos de los planetas generan una armonía de las esferas que se basa en la progresión de notas individuales, entendemos, en sentido descendente y ascendente. La mentalidad moderna, de la que nos habla el filólogo escocés, tiene su oído musical educado en las armonías propias a los acordes, la mentalidad de aquellos helenos, no.

---

<sup>800</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. d) *Cosmología*. p. 285. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

Por otro lado, aparte del testimonio platónico y la crítica aristotélica sobre la armonía de las esferas pitagórica, existe otro testimonio, en esta caso romano, del siglo I a. C., nos referimos al *Sueño de Escipión* del Arpinate. En ella se nos da más información (y alguna curiosa discrepancia), y, además, se abunda el sentido religioso que mantiene esta fusión musical-astronómica que resulta la doctrina de la armonía de las esferas, pues, en esencia, sirve al hombre para abrirse y prepararse para el regreso a las regiones de lo divino, su verdadera patria. Dice Cicerón (utilizamos la versión que muestra Guthrie): *“Yo contemplaba con asombro estas maravillas, pero, cuando me hube recobrado, dije: “¿Qué significa este sonido grandes y dulce que llena mis oídos?” “Es, replicó él, el sonido que, compuesto de intervalos desiguales, pero que, a pesar de ello, se distinguen con exactitud en proporción debida, se produce por el movimiento y el impulso de las mismas esferas y, mezclando tonos elevados y bajos, reproduce armonías variadas en grado uniforme; porque tales movimientos rápidos no podrían producirse con silencio, y la naturaleza hace que los sonidos extremos suenen bajos en un extremo y altos en el otro. Por ello, la órbita superior, aquella de las estrellas cuyo giro es el más rápido, se mueve con un sonido agudo e intenso, mientras que la luna en su trayectoria (que es la más baja de todas), se mueve con el sonido más grave, puesto que la tierra, el noveno de estos cuerpos, situada inamovible en un lugar, permanece siempre en el centro del universo. “Ahora bien, esas ocho órbitas (dos de las cuales poseen poderes idénticos) producen siete sonidos, que se distinguen por sus intervalos, y este número siete es como la clave de todas las cosas. Los hombres sabios, al imitar esto con cuerdas y con sonidos, se abrieron a sí mismo el camino de regreso a esta región, del mismo modo que lo han hecho otros que, gracias a su genio excepcional, han dedicado toda su vida a los estudios divinos.”*<sup>801</sup>.

---

<sup>801</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los*

En el texto del Arpinate se nos habla de esferas, en el de Platón, no, el Estagirita hablaba de astros. Sin embargo, en el texto de Platón las torteras que se mueven más rápido son las más cercanas a la Tierra (que nunca es nombrada en esta sección del mito, como ningún planeta lo es), en cambio, en el texto de Cicerón, en el que se nombra a la Tierra como la novena esfera, el movimiento ha cambiado, pues las esferas más cercanas a las estrellas fijas son descritas por su movimiento rápido intrínseco, mientras que las que están cerca de la Tierra son más lentas. Por ende, si en el mito de Er los sonidos van de grave a agudo (Estrellas fijas-Luna), en el *Sueño de Escipión* van de agudas a graves (Estrellas fijas- Luna). Recordemos, a este respecto que Platón en *Timeo*, 67 b decía (siguiendo a Arquitas) que un movimiento rápido origina un sonido de tono elevado, y, si el movimiento era más lento, entonces el tono era más bajo. Es remarcable esta diferencia entre la armonía de las esferas del Mito de Er y la que muestra el Arpinate. Por otra parte, el Arpinate nos habla de siete sonidos, y de una lira de siete cuerdas. Esto, por sí mismo, es un dato muy relevante; la concepción poética del cielo como una lira de siete cuerdas (también poéticamente se concebía a los planetas como los perros de Perséfone), esto es, de siete planetas, nos habla de una concepción prefilosófico, por ende, poética-mítica, en la que los planetas conocidos, que eran siete, estaban ordenados y afinados como las cuerdas de una lira (heptacordio - instrumento del siglo VII a. C.)<sup>802</sup>; en el pitagorismo-platonismo el instrumento de la

---

pitagóricos. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. d) *Cosmología*. p. 283, y nota 236. Traducción de Alberto Medina.

<sup>802</sup> “Las autoridades tardías comparan el cosmos pitagórico con el heptacordio, o instrumento de siete cuerdas. Éste debió de tener consideración sólo los “siete planetas”, omitiendo la esfera de las estrellas fijas, algunos, con todo, conservaron el símil mientras aumentaban el número de cuerpos que cantan a nueve, concibiendo una nota a la tierra. Otros, por su parte, los criticaron por hacerlo. (...). El hetacordio y el octacordio tenían igualmente la extensión de una octava, pero, en el heptacordio, o los dos tetrecordios de que se componía estaban unidos por una cuerda común a ambos (συναφή) o, donde ellos estaban separados por un tono (διάζευξις), uno de ellos carecía de cuerda. Éste era el instrumento que se usaba en tiempos de Terpandro (siglo VII), pero el octacordio se introdujo, como muy tarde principios del siglo V y era familiar a Platón y Aristóteles, los cuales evidentemente lo tenían en su mente en su exposición de la armonía celeste. Los intentos por consensuar un esquema de siete cuerdas fueron motivados, probablemente, por el antiguo carácter sagrado del número siete.” Guthrie, W.K. C.



harmonía celeste es un octacordio (instrumento de principios del siglo V a.C). Por tanto, parece que la cuestión de concebir el cielo y sus cuerpos celestes de manera musical ya pertenecía al acervo cultural heleno prepitagórico. Así, después del descubrimiento musical pitagórico sobre la octava, esta doctrina pitagórica se añadirá a la vieja concepción musical de la lira celeste. Señala Philip: “*All that demands is knowledge of seven notes, probably to be connected with the seven-stringed lyre, and of the seven planets. The number seven itself would serve to provoke a search for “correspondences”. By a simple leap, the interference would be drawn that as the seven-stringed lyre produced music, the seven planets must also by their regular motions produce music. Mathematical elaborations of this simple correspondence can come later.*”<sup>803</sup>. Sin embargo, hay que observar que el verdadero número sagrado para los pitagóricos era el diez, no el siete, no el ocho; cosa que nos muestra que el esquema de la harmonía celeste tuvo un origen no pitagórico, con el tiempo, no obstante, esta doctrina se ira coloreando de pitagorismo. Si consideramos que fueron Filolao y Arquitas, entre otros pitagóricos, los que hicieron el descubrimiento de la octava, entonces, la doctrina astronómica-escatológica de la armonía de las esferas sólo pudo aplicar su forma musical pitagórica sobre las últimas décadas del siglo V a. C., la cual asimiló, y modificó, la forma poética de la lira celeste, así como la cosmología de los jónicos, en especial de Anaximandro, a su religioso planteamiento matemático-musical astronómico. Por ende, se podría hablar de un sistema astronómico propio al pitagorismo arcaico, en esencia, geocéntrico, y, otro, pirocéntrico (o “*hestiacéntrico*”), propio al pitagorismo moderno, éste se asocia a Filolao. Tratemos sobre él.

---

(1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. Nota 242. p. 285. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>803</sup> Philip, J. A. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. 8. *Harmony of the Spheres*. p 129. Phoenix. Journal of the Classical Association of Canada. Supplementary Volume VII. University of Totonto Press. Toronto, 1968.

Pero antes de ello, hemos de señalar que esta doctrina pitagórica de la “Música de las Esferas”, en más que una teoría, es pura realidad. Así lo demostró el satélite de la Nasa TRACE, *Transition Region and Coronal Explorer*, enviado al espacio en abril de 2008, el cual ha hallado las evidencias de que los cuerpos celestes generan música. “*Un satélite de la Nasa ha confirmado la ancestral tradición de la música de las esferas, según la cual los cuerpos celestes emiten sonidos armónicos. Aunque la música de las esferas ha derivado primero en la noción de armonía universal y después en simetría, ahora se ha descubierto que la atmósfera del Sol emite realmente sonidos ultrasónicos y que interpreta una partitura formada por ondas que son aproximadamente 300 veces más graves que los tonos que pueda captar el oído humano.*”<sup>804</sup>.

#### **II.IV.II.II.II. El sistema astronómico de Filolao.**

Si el descubrimiento de la octava musical significó un hito en la historia de la ciencia, el rupturista e innovador planteamiento cosmológico de “*la escuela italiana, llamada de los pitagóricos*”<sup>805</sup>, significó un salto cuantitativo sin paragón en imaginación y creatividad científica. Desde luego, no se trata de un visionario anticipo del heliocentrismo copernicano, pues no es el Sol el fuego que está en medio del sistema, sino un fuego central llamado: “Hestia”. Pero, quizá, lo más reseñable de esta nueva concepción astronómica radica en que la Tierra pasa a ser un planeta más que gira dentro de su propia órbita; esto por sí mismo tenía mucho de revolucionario, pues casi todos los pueblos de la antigüedad hacían a la Tierra como centro del cielo. Acio nos da sumariamente una descripción del sistema de Filolao, ésta es: “*Filolao coloca al fuego en torno al centro del universo y le llama “hogar del mundo”, “la casa de Zeus”,*

---

<sup>804</sup> Cfr. Tendencias21. La dimensión humana de la ciencia. La dimisión científica de los humano. Revista electrónica de ciencia, tecnología, sociedad y cultura. . ISSN 2174-6850. Martínez, E. (2004) “Un satélite de la NASA confirma la Música de las esferas.” [http://www.tendencias21.net/Un-satelite-de-la-Nasa-confirma-la-musica-de-las-esferas\\_a494.html](http://www.tendencias21.net/Un-satelite-de-la-Nasa-confirma-la-musica-de-las-esferas_a494.html) Sobre la misión y resultados del TRACE, Cfr. <https://science.nasa.gov/missions/trace> Consultados el 17 de marzo de 2017.

<sup>805</sup> Cfr. Aristóteles, *De Caelo*, 239a, 17CE

“madre de los dioses”, “altar, vínculo y medida de la naturaleza”. Hay además otro fuego que envuelve al universo en su periferia. Pero dice que el centro es por naturaleza primario y que en torno a él danzan diez cuerpos divinos –en primer lugar la esfera de las estrellas fijas, después los cinco “, luego el sol y sucesivamente la luna, la tierra, la anti-tierra y, por último, el fuego del “hogar” que tiene su posición en torno al centro.”<sup>806</sup>. Así, Aecio indica que es Filolao el autor de dicha doctrina.

Sobre esta doctrina, el Estagirita da testimonio, sin nombrar al pitagórico directamente<sup>807</sup>, y atribuyendo ésta, genéricamente, a la escuela italiana, llamada de los pitagóricos<sup>808</sup> (llama la atención, al menos, a nosotros así nos acaece, que el Estagirita no del nombre del dueño de una teoría como ésta, y, en cambio, nos dé el nombre de Éurito<sup>809</sup> en relación a los números del caballo, el hombre, etc.; parece que cuanto más importante es una teoría pitagórica, el Estagirita guarda silencio sobre su autor<sup>810</sup>. ¿Por qué?<sup>811</sup>). Éste es el comentario de Aristóteles, el cual trata sobre las distintas teorías sobre la posición de la Tierra en el cielo: “Pues bien, sobre su posición no todos tienen el mismo parecer, sino que la mayoría de los que afirman que el cielo es limitado dicen que (la tierra) se halla en el centro, pero los llamados pitagóricos, de Italia, se manifiestan en contra: en efecto, afirman que en el centro hay fuego y que la tierra, que es uno de los astros, al desplazarse en círculo alrededor del centro, produce la noche y el día. Además postulan otra tierra opuesta a ésta, que designan con el nombre de

---

<sup>806</sup> Aecio II, 7,7 (DK 44 A 16). Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M. (1957) *Los filósofos presocráticos*. XI. *Filolao de Crotona y el pitagorismo del siglo La astronomía*. p. 482. Traducción de Jesús García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>807</sup> De hecho, el Estagirita sólo nombrará a Filolao una vez en todo el *corpus* que conservamos de aquél. Cfr. Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 1225a, 30.

<sup>808</sup> Quizá, con esta distinción, el Estagirita señala que no sólo había pitagóricos en la región itálica, y que, precisamente, es de allá de donde procede esta teoría pitagórica.

<sup>809</sup> Cfr. *supra* nota 710.

<sup>810</sup> Hay que advertir que sólo se le adjudica a Filolao este sistema astronómico en las fuentes tardías.

<sup>811</sup> “La escasa disposición de Aristóteles a mencionar un nombre concuerda con una idiosincrasia que puede observarse en cualquier otro lugar de sus obras.” Aecio, II, 30, 1 (DK, 44 A 20). Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. d) *Cosmología*. p. 276. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004. Ciertamente es lo que el erudito escocés nos dice, pero, el Estagirita rompe esa idiosincrasia, muy extrañamente, al nombrar a Éurito.

*Antitierra, no buscando argumentos y causas conformes a las apariencias, sino forzando las apariencias e intentando compaginarlas con ciertos argumentos y opiniones suyas. (...) Creen, en efecto, que conviene que la región más noble esté a disposición de los más noble, que el fuego es más noble que la tierra, y el límite, más que lo que está dentro, así como que el extremo y el centro son límites de modo que, razonando a partir de aquí, creen que en el centro de la esfera no se encuentra aquella (la tierra), sino más bien el fuego. Además, los pitagóricos, por (considerar) que es conveniente que los más digno del universo esté máximamente protegido y que es tal centro, llaman “guardia de Zeus” al fuego que ocupa esa región: como si el centro se dijera en un solo sentido, tanto el centro de la magnitud, como el de la cosa concreta y el de la naturaleza.”<sup>812</sup>.*

Hemos de entender este sistema que presentamos en dos dimensiones, no ya como un huso o una espiral anillar, sino como una esfera, cuyo centro perfecto es Hestia, el fuego central del universo; éste es un sistema “centrifocal”<sup>813</sup>. Recordemos los que nos decía Aristóteles: *“Crean, en efecto, que conviene que la región más noble esté a disposición de los más noble, que el fuego es más noble que la tierra, y el límite, más que lo que está dentro, así como que el extremo y el centro son límites de modo que, razonando a partir de aquí, creen que en el centro de la esfera no se encuentra aquella (la tierra), sino más bien el fuego.”<sup>814</sup>*. En el sistema de Filolao, que el Estagirita atribuye genéricamente a los pitagóricos itálicos, la Tierra tiene la segunda órbita, pues la primera la tiene la Antitierra, luego orbitan la Luna, el Sol y los cinco planetas, todos

---

<sup>812</sup> Aristóteles, *Acerca del cielo*, 293a, 17-293b, 10. Introducción, traducción y notas Miguel Candel. Gredos, 1996.

<sup>813</sup> “The cosmos is “centrifocal” in that it organizes the heavenly bodies around a point that is a center of cosmic motions and presumably also a center of dynamic forces, and thus a forerunner of the cosmologies of Plato and Aristotle, in a contrast to the flat-earth models of most Presocratics with vertical and horizontal motions.” VV. AA. (2013) *A History of Pythagoreanism* 2. W. Graham, D. A. Philolaus. V. *Cosmology and Astronomy*. p. 57. Edición de Carl A. Huffman. Cambridge University Press, 2014.

<sup>814</sup> Cfr. *supra* nota 795.

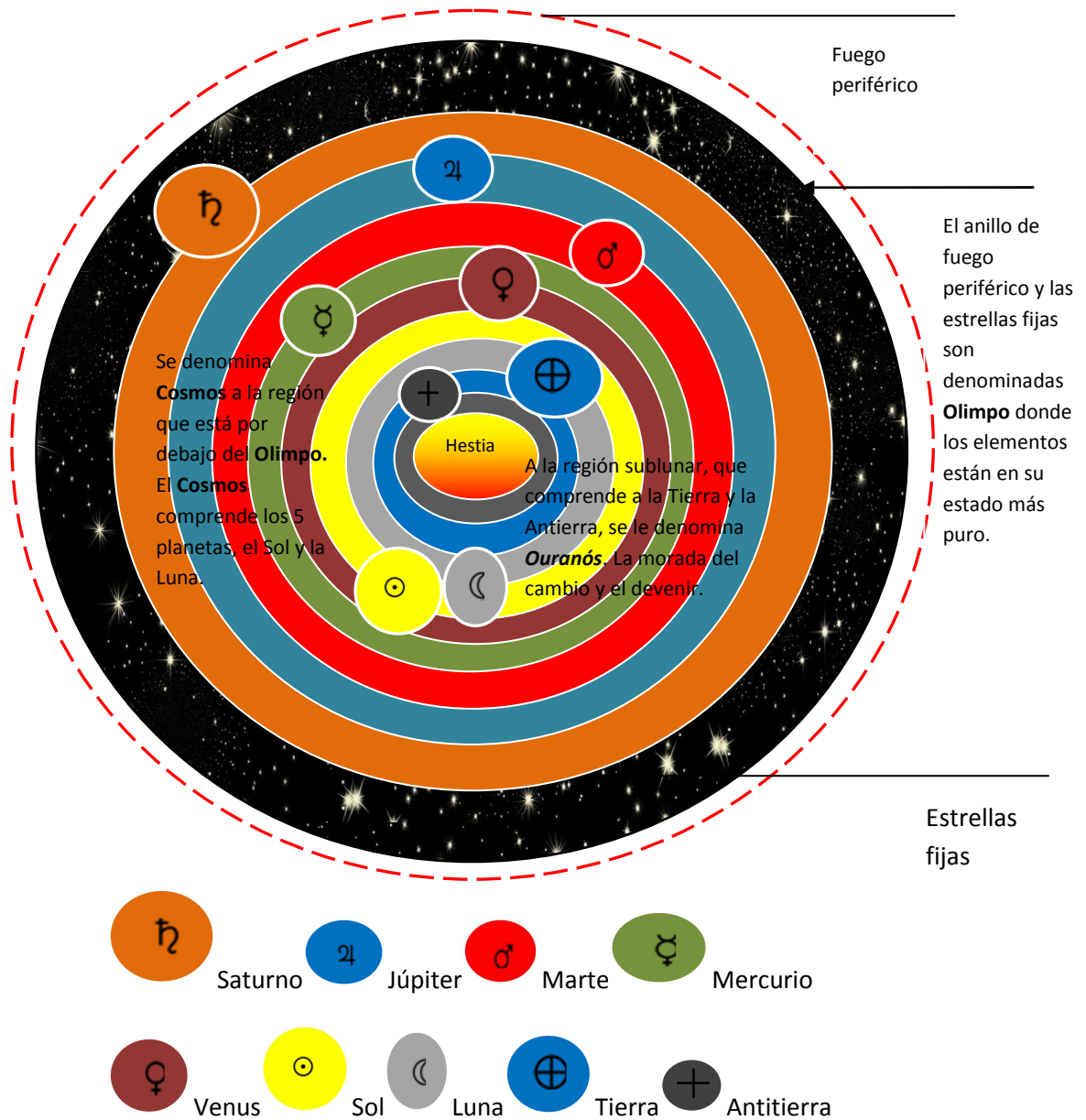
alrededor del fuego central, mientras que la periferia que rodea a las estrellas fijas también está rodeada de fuego. Sobre el Sol, según Aecio, Filolao tenía sus propias tesis; dice Aecio: *“El pitagórico Filolao enseñó que el sol es como el cristal. Recibe el reflejo del fuego cosmos y nos filtra a través suyo la luz como el calor, de modo que, en un sentido, existen dos soles: la sustancia ígnea que hay en el cosmos y la que se refleja desde el sol debido a su carácter semejante a un espejo; a menos que se desee distinguir como un tercer sol el rayo que se esparce en dirección a nosotros por el reflejo producido por el espejo”*<sup>815</sup>. Además, Aecio<sup>816</sup> nos informa que Filolao dividía el universo en tres grandes regiones, a saber, “Olimpo”, que era la región más elevada del cielo circundante, donde los elementos esenciales están en su estado más puro; “Cosmos”, región por debajo del “Olimpo”, donde se encuentran el Sol, la Luna y los cinco planetas; “Ouranós”, la región sublunar donde se encuentran la Tierra y la Antitierra. Acorde con los testimonios de Aecio y del Estagirita ésta sería la representación gráfica del sistema de Filolao.

---

<sup>815</sup> Aecio, II, 30, 1 (DK, 44 A 20). Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. d) *Cosmología*. p. 272. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>816</sup> Cfr. Aecio, II, 7,7(DK, 44 A 21).

Figura 21<sup>817</sup>:



<sup>817</sup> **Figura 21:** Sistema astronómico de Filolao, según Aristóteles y Aecio; los nombres de los cuerpos celestes del Mito de Er los hallamos en la *Epinomis* platónica. Relización propia.

En la región de *Ouranós*, lugar del cambio y el devenir, se dan los eclipses; éstos se explican, en concreto los de Luna, por la interacción de la sombra de la Tierra, o, por la acción de la Antitierra. Ya los milesios<sup>818</sup>, Heráclito y el mismo Parménides parecían haber postulado ciertas nociones sobre los eclipses lunares<sup>819</sup> (aparte de buscar un modelo geométrico para el cosmos, así como una explicación al movimiento de los cuerpos celestes). Sin embargo, la aserción de que la Luna era iluminada por el Sol se debe a Anaxágoras (aunque, según Plutarco<sup>820</sup>, esta doctrina se remonta a Tales), al menos, así lo dice Platón en el *Crátilo*: “(...) *Anaxágoras (...) lo que aquél decía recientemente: que la luna toma su luz del sol.*”<sup>821</sup>.

No obstante, en ninguna de las doctrinas de estos presocráticos hallamos el postulado de la Antitierra, el cual en el sistema de Filolao sí tiene un papel relevante en los eclipses lunares. Dice al respecto Daniel W. Graham: “*I believe we can see how the counter-earth can cause eclipses do so on the hestiocentric theory. Parmenides seems to have explained correctly the phases of the moon as resulting forwent the reflection of the sun’s light (heliosphotism). Anaxagoras went on to apply that insight to explain a number of astronomical phenomena including solar and lunar eclipses as caused by the blocking of the sun’s light (antiphaxis) by the moon and the earth, respectively. Philolaus seems to accept both heliophotism and antiphaxis, along with most*

---

<sup>818</sup> “*The Greek astronomers, from Anaximander onwards, were concerned primarily to created geometric model to reflect the true structure of the cosmos and explain the apparent motion of the celestial bodies.*” Zhmud, L. (2012) *Pythagoras adn the Early Pythagoreans*. 9. *Astronomy*. 9.1 *Greek astronomy and the Orient.* p. 317. Traducción inglesa de Kevin Windle y Rosh Ireland. Oxford University Press. Oxford, 2012.

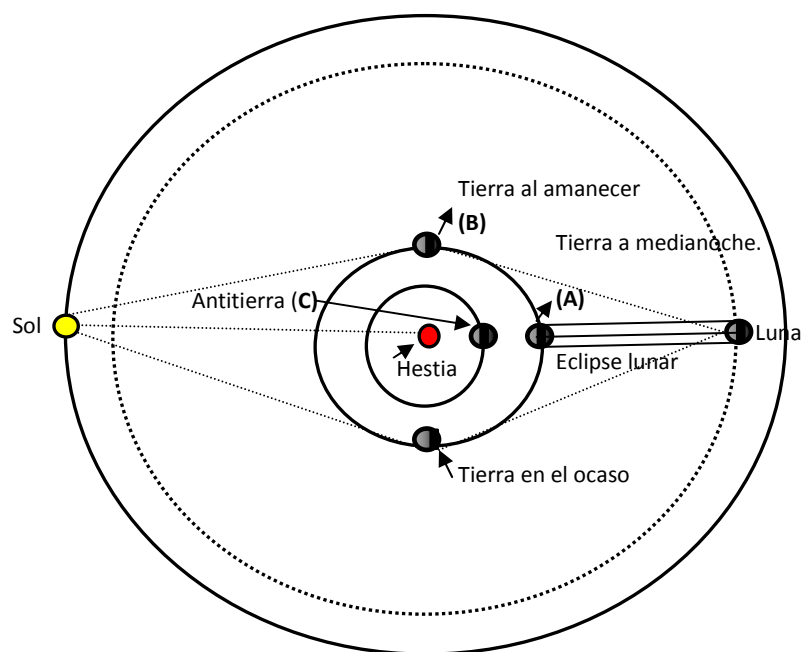
<sup>819</sup> “*Los milesios y Heráclito poseían nociones altamente caprichosas sobre la cuestind eón de los eclipse de luna. Afirmaciones aisladas de escritores tardíos atribuidas a Tales y Anaximenes, no pueden oponerse a la evidencia de que, hasta la época de Anaxágoras y Empédocles, nadie (con la excepción dudosa de su casi contemporáneo Parménides) supo que era iluminada por el sol. (...) Todo esto demuestra, de un modo suficiente, que la cosmología atribuida por Aristóteles a los pitagóricos y por las autoridades posteriores a Filolao en particular, la desarrollaron filósofos que tenían ya conocimiento de la obra de Anaxágoras y Empédocles, es decir, a finales del siglo V. (...) no hay razón para pensar que todo el sistema no haya sido obra del mismo Filolao.*” Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. d) *Cosmología*. p. 274. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>820</sup> Cfr. Plutarco, *Placita philosophorum*, II, 27.

<sup>821</sup> Platón, *Crátilo*, 409 a. Introducción, traducción y notas de J. L. Calvo. Gredos. Madrid, 1992.

philosophers of the late fifth century. On Anaxagoras (scientifically correct) account, in lunar eclipses can happen only at the time of the full moon, when the two bodies are in opposition. On Philolaus' hestiocentric theory, this can occur when the sun, the earth and the moon are in line"<sup>822</sup>. W. Graham presenta la siguiente interpretación del esquema astronómico sobre los eclipses lunares de Filolao<sup>823</sup>:

**Figura 22**<sup>824</sup>:



Sobre este esquema de los eclipses lunares en el sistema de Filolao, señala W. Graham: *“On this configuration the eclipse happens near midnight for an observer at position facing away from the central fire, when the and the sun are in opposition (position A). But what if a lunar eclipse occurs near dawn or dusk (as sometime happens) – call that crepuscular eclipse. At this time the earth must be displaced from the diameter, on which the sun and moon lie, by about 90° (position B). In this position, it cannot block the sun’s light to the moon. If, however, there were an earthlike planet*

<sup>822</sup> VV. AA. (2013) *A History of Pythagoreanism* 2. W. Graham, D. A. Philolaus. V. *Cosmology and Astronomy*. p. 58. Edición de Carl A. Huffman. Cambridge University Press. 2014.

<sup>823</sup> *Ibid.* p. 59. Figura 2.I.

<sup>824</sup> **Figura 22:** Esquema de los eclipses lunares en el sistema astronómico de Filolao, según Daniel W. Graham. *Ibid.*



*on an inner orbit, it could in principle block the sun's light (position C). Indeed, by being on an inner orbit, it would have a greater probability of being in position to cause an eclipse than the earth, so that there would be more than twice the probability of a lunar than a solar eclipse; for it would always be close to the diameter joining sun and moon at the time of the full moon. Call the planet the counter-earth. It must be on an inner orbit and traveling independently of the earth to do its work. But with these assumptions, the alleged reason for a tenth heavenly body is vindicated.*"<sup>825</sup>. En el sistema de Filolao se supone que la Tierra orbita alrededor de Hestia una vez por día (lo que sería, hoy por hoy, las 24 horas de rotación sobre su propio eje que realiza la tierra cada día), como que se desplaza de oeste a este, y que otros cuerpos, caso de la Antitierra orbitan al unísono con la Tierra, pero en sentido contrario a ésta, éste es, este-oeste. La Luna, en cambio, tarda un mes en dar una rotación completa alrededor de Hestia, en la misma dirección que lo hace la Tierra, ésta es, de oeste a este, siendo que el Sol, que orbita en la misma dirección que la Tierra y la Luna, tarda un año entero en realizar una rotación entera en redor al fuego central. Las estrellas fijas, en cambio, tienen una posición estacionaria, mientras que los cinco planetas tienen sus propias órbitas<sup>826</sup>.

Según la reconstrucción de W. Graham, el sistema de Filolao asimila la doctrina de Parménides por la cual se dice que las fases de la Luna son debidas al reflejo de la luz solar ("*heliosphotism*")<sup>827</sup>; la "*antiphaxis*"<sup>828</sup> (los eclipses lunares y solares se deben a que la luz del Sol es bloqueada por la luna y la tierra) de Anaxágoras; y los cinco planetas. Pero, Filolao, aparte de seguir los desarrollos astronómicos de sus predecesores, presenta sugestivas novedades en su sistema, sobre todo, el

---

<sup>825</sup> VV. AA. (2013) *A History of Pythagoreanism* 2. W. Graham, D. A. Philolaus. V. *Cosmology and Astronomy*. pp. 58-59. Edición de Carl A. Huffman. Cambridge University Press. 2014.

<sup>826</sup> Seguimos, en esto, la explicación de W. Graham. *Ibid.* p. 57.

<sup>827</sup> Cfr. *supra* nota 805.

<sup>828</sup> *Ibid.*

desplazamiento del centro de la esfera cósmica de la Tierra, que pasa a ser un planeta más en órbita alrededor del fuego central. Conviene subrayar, además, que en el sistema *hestiacéntrico* ha desaparecido del todo la pitagórica doctrina de la armonía de las esferas; advierte Philip: “(...) *we have an earlier Philolaic system in which, so far as we know, there was no reference to music of the spheres (...)*”<sup>829</sup>. También presenta un planeta no visible, que orbita alrededor de Hestia, la Anttierra. Sobre éste cuerpo celeste, “ἀντίχθων”, recordemos lo que nos decía el Estagirita en su *Metafísica*: “*Todas las similitudes de los números y las armonías con los fenómenos, las partes y la disposición entera del firmamento, las reunían y las integraban en sus sistema, y si en algún punto algo no encajaba, procuraban por todos los medios que la teoría les cuadrara completamente. Por ejemplo, como suponen que el número diez es la perfección y que en sí comprende toda la naturaleza de los números, dicen que los cuerpos celestes son diez, pero, dado que sólo nueve son visibles, se inventan un décimo, la Anttierra.*”<sup>830</sup>.

Sin embargo, hasta qué punto Aristóteles está en lo cierto al decir que la Anttierra, para los pitagóricos, no es más que la mera intención (antifilosófica, pensamos) de cuadrar sus concepciones matemáticas y religiosas con su cosmología, incluso a costa de la verdad. Nótese que en el sistema de Filolao el planeta ἀντίχθων sirve para explicar hipotéticamente parte del fenómeno de los eclipses, cosa que el Estagirita ni tan siquiera menciona en el pasaje de *Metafísica*; sin embargo, éste debía estar informado de este asunto. Esto último queda patente en las siguientes palabras del Estagirita, por las cuales se manifiesta, indirectamente, que la Anttierra pitagórica (debido a la no centralidad de la Tierra), más que para salvaguardar la sacralidad del número diez, sirve para la explicación de los eclipses; esto dice el Estagirita: “*Algunos opinan también que es*

---

<sup>829</sup> Philip, J. A. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. 8. *Harmony of the Spheres*. p 127. Phoenix. Journal of the Classical Association of Canada. Supplementary Volume VII. University of Totonto Press. Toronto, 1968

<sup>830</sup> Aristóteles, *Metafísica*, A, 986a, 5-10. Introducción, traducción y notas de María Luisa Alía Alberca. Alianza. Madrid, 2010.

posible que varios cuerpos semejantes se desplacen alrededor del centro, invisibles para nosotros a causa de la interpolación de la tierra. También por eso, dicen, se producen más eclipses de luna que de sol: pues cada uno de los cuerpos que se desplazan, y no sólo la tierra, la tapan. En todo caso, comoquiera que la tierra no es el centro, sino que dista (de él) la totalidad de su hemisferio, creen que nada impide que las apariencias se nos presentan a nosotros, que no residimos en el centro, del mismo modo que si la tierra fuera el centro: en efecto, nada pone actualmente de manifiesto que distemos (del centro) la mitad del diámetro.”<sup>831</sup>. Claramente, el Estagirita sabía que el cuerpo planetario del ἀντίχθων servía en el sistema filolaico astronómico para explicar la abundancia de eclipses lunares.

Dice Guthrie, al respecto de la crítica de Aristóteles a los pitagóricos sobre la invención de la Antitierra para que el cielo tuviera, como fuere, diez cuerpos celestes: “Respecto a esta crítica de que la anti-tierra se inventó para que el número de cuerpos en órbita alcanzara el diez, Burnet dice que es “un mero salir del paso y Aristóteles conocía la cuestión realmente mejor”, y Heath era de la misma opinión. La explicación de los eclipses, dicen ellos, era la verdadera razón.”<sup>832</sup>. En efecto, el papel de la Antitierra era crucial para explicar los eclipses en la teoría hestiacéntrica. Sin embargo, resultan, sin duda, muy interesantes las razones que esgrime el filólogo escocés a tenor de los motivos que llevaron a pensar a los pitagóricos en un universo con un fuego central. Guthrie (como también advertía Cicerón<sup>833</sup>) subraya el carácter religiosa de dicha doctrina (tal y como se ejemplifica con la cantidad de nombres que se usan para referirse por metonimia al fuego central, a saber, “el guardián de Zeus”, “la morada de

---

<sup>831</sup> Aristóteles, *Acerca del cielo*, 293b, 25-30. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel. Gredos. Madrid, 1996.

<sup>832</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. d) *Cosmología*. p. 275. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>833</sup> Cfr. *supra* nota 788.

Zeus”, “Hestia” (la divinidad helena del calor del hogar), etc.), y lo que es más destacable: que la ciencia pitagórica, en esencia, propendía a lo religioso. Señala Guthrie: “Si, a pesar de todo, (...) en las mentes de Pitágoras y sus seguidores la conservación de la armonía matemática ocupa siempre el primer lugar. No debe olvidarse que su ciencia perseguía una finalidad religiosa, descubrir el perfecto kósmos del mundo, a fin de reproducirlo en su propia alma. Esto lo corroboran los títulos religiosos aplicados al fuego central, (...). Las razones, pues, de un sistema cosmológico que postuló un fuego central, una tierra planetaria y una anti-tierra eran triples: 1) el número de cuerpos en órbita tiene que llegar a la perfección de la Década; 2) el fuego era considerado con temor religioso y tenía que asignársele, por ello, la posesión central, (...); 3) el sistema podría recibir una confirmación recurriendo a los fenómenos, en la medida en que podría decirse que proporcionaba una explicación de los eclipses.”<sup>834</sup>. En efecto, tanto en el sistema astronómico de la armonía de las esferas, como en el de la teoría *hestiacéntrica*, la ciencia pitagórica tiene como fin último, y primero, el aspecto religioso, lo mismo acaecerá con Platón, como, entre otras obras y pensamientos del filósofo ático, denota su *Timeo*. Como bien expresa Aristóxeno, según Jámblico<sup>835</sup>, el principio rector de la filosofía de los pitagóricos, así como su forma de vida, es seguir a lo divino.

Es también destacable, en relación al sistema filolaico, la noticia que nos da Proclo en su *Comentario al primer libro de los Elementos de Euclides*. Por ésta, parece que este sistema, además de la novedosa Antitierra o, su doctrina *hestiacéntrica*, presentaba, además, cierta peculiaridad que, para nuestro juicio, guarda estrecha relación con la filosofía de Empédocles, de hecho, parece una revisión de la doctrina de las cuatro

---

<sup>834</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. d) *Cosmología*. p. 275. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004

<sup>835</sup> Cfr. Jámblico, *Vida Pitagórica*, 137.

raíces; sobre ella señala Pla i Carrera: *“La mecánica celeste de Filolau presentaba una característica encara més estranya que el pirocentrisme. (...) Procle indica que Filolau associava figures geomètriques diverses (triangle, quadrat, cercle i dodecàgon) a les divinitats i, en particular, quatre déus a cada angle del triangle, d’acord amb una figura cruciforme.”*<sup>836</sup>. Por otra lado, en la cosmología y en la cosmogonía pitagóricas hallamos un interés remarcable por nociones como vacío (concepto, para algunos, de origen eleático<sup>837</sup>) tiempo e ilimitado (y, por supuesto, en el número, la línea, el punto, la figura,<sup>838</sup> etc., -pero, en lo que atañe a éstos, nos abstenemos de comentar nada en este momento de nuestro estudio, para emplazar nuestras consideraciones al respecto al apartado que dedicamos a estudiar la matemática y geometría pitagóricas-). Sobre el vacío para los pitagóricos, por ejemplo, debemos considerar unas palabras del Estagirita en su *Física*, son éstas: *“También los pitagóricos decían que el vacío existe y que penetra en el universo mismo, como si éste lo inhalase desde un soplo infinito, y que es el vacío lo que delimita las cosas de la naturaleza, como si el vacío fuese lo que separa y delimita las cosas sucesivas; y afirmaban que está primariamente en los números, pues el vacío delimita la naturaleza.”*<sup>839</sup>. Muy interesante nos parece la concepción del vacío como parte intrínseca de los números, pues, de alguna manera, el vacío, en lo numérico, es delimitador de la propia naturaleza numérica del número *per se*; se podría argüir que todo número, bajo la perspectiva pitagórica, está “vacío” de unidad, a excepción del Uno, que no es número, pero, en cambio es magnitud primera, o

---

<sup>836</sup> Pla i Carrera, J. (2016) *Historia de la matemàtica: Grècia I. (de Tales i Pitàgores a Plató i Aristòtil) Resultats, textos i contextos*. 2. *Tales i Pitàgres*. 2.4. 5. *La música i el cosmos pitagòrics. La cosmografia Pitagòrica*. p. 106. I.E.C. Secció de Ciències i Tecnologia. Barcelona, 2016.

<sup>837</sup> *“Pero la crudeza es endémica en el pitagorismo y la aparición del concepto de vacío (una invención eleática probablemente) distinto al aire apunta a una fecha de pleno siglo V.”* Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M. (1957) *Los filósofos presocráticos*. XI. *Filolao de Crotona y el pitagorismo del siglo V. Cosmogonía*. p. 479. Traducción de Jesús García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

<sup>838</sup> *“Se ha supuesto a veces que a los pitagóricos del siglo V debería atribuirse una serie más específica de ideas cosmogónicas, que implicaran, en primer lugar, la generación de los números; la de las figuras geométricas a partir de las figuras geométricas (...)”* *Ibid.* p. 480.

<sup>839</sup> Aristóteles, *Física*, 293b, 25. Introducción, traducción y notas Guillermo R. De Echandía. Gredos. Madrid, 2008.

magnitud única de magnitudes diversas. Señala Guthrie: *“Los elementos primarios del mundo son los números. Éstos, como sabemos, están constituidos de elementos anteriores -límite e ilimitado, impar y par-, pero, desde el punto de vista de la cosmogonía, “en el principio existía el Uno”*. Además, en el tratado, hoy perdido, del Estagirita sobre los pitagóricos, citado por Estobeo, se decía (citamos la versión de Guthrie) que: *“En el libro I de su Sobre la filosofía de Pitágoras, escribe que el universo es único y que del infinito atrae hacia sí al tiempo, a la respiración y al vacío, el cual distingue los lugares de cada una de las cosas”*<sup>840</sup>.

El universo, según estas palabras que cita Estobeo de Aristóteles, del infinito atrae para sí al tiempo ilimitado, entendido éste como medida del movimiento. Desde el Uno se generan dos realidades: la matemática y la física, de la primera surge la sucesión de los números, y, de la segunda la forma varia que conforma la materia. Tiempo, forma, límite y, por ende, el cosmos surgen de lo ilimitado. Señala Guthrie: *“Así, al decir que “las proporciones más cercanas de lo Ilimitado se sentían atraídas y limitadas por el Límite”, los pitagóricos estaban describiendo lo que a nosotros nos podría parecer tres procesos sin relación, aunque para ellos fuera exclusivamente tres aspectos de un proceso único: el Límite, es decir, el cosmos en formación, respiró en la materia para su crecimiento físico, le impuso forma en toda su extensión, y al producir los cuerpos celestes para que giraran con un movimiento regular y continuamente circular alrededor de sus órbitas armoniosamente afines, penetró en la pura materia del tiempo y la convirtió en el tiempo en sí.”*<sup>841</sup>. Y todo ello ordenado cuantitativamente por el Número<sup>842</sup>; hablemos, pues, de él.

---

<sup>840</sup> Estobeo, Ecle. I, 18, 1c. Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. p. 265. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>841</sup> *Ibid.* Apéndice. *El tiempo y lo ilimitado*. p. 322.

<sup>842</sup> Desde luego, el trabajo con los números que llevaron acabo los pitagóricos significará un avance y un impulso en el desarrollo de la ciencia, pero, también, debido a sus férreas formas de posicionamiento

## II.IV.II. III Matemática.

### II.IV.II. III. I. Número.

Una vez acabado nuestro estudio sobre las ciencias dinámicas de la filosofía pitagórica, éstas son, la música y la astronomía, que, a su vez, son discreta y continua, respectivamente, vamos a adentrarnos en las ciencias estáticas propias al pitagorismo, a saber, la aritmética, que es discreta, y la geometría que resulta ser continua<sup>843</sup>. Así, mientras la música y la astronomía estudian el número en movimiento (el alma también es un “numero en movimiento”<sup>844</sup>, o, “número móvil” que habita temporalmente cuerpos, ora de animales, ora de hombres), tanto la geometría como la aritmética basan sus estudios en el número en reposo. Pero, antes de ello, es menester tratar del elemento más relevante del pensamiento pitagórico (pensamiento que es, inseparablemente, tan matemático como místico), éste es, el número. El número para el pitagórico es divino. De hecho, para éstos no todo número es sagrado, aunque sí divino. En efecto, el número sagrado, por excelencia, es el número diez. De hecho, un matemático pitagórico era, en esencia, un teólogo, y, por ende, la matemática era parte sustancial de la teología de la escuela-secta<sup>845</sup>. Ahora bien, ¿qué entendían por “número” los pitagóricos<sup>846</sup>?

---

religioso-intelectual, supusieron, de alguna forma, un lastre. Advierte Alsina: “*La fijación pitagórica con los números tuvo consecuencias de todo tipo. Algunas fueron beneficiosas para el progreso del conocimiento; así, por ejemplo, el estudio de las probabilidades matemáticas de los números (siempre enteros positivos es este caso) puso las semillas de la moderna teoría de los números. Pero, en su aspecto de obsesión fanática, resultó evidentemente perjudicial: cerró a los pitagóricos a ideas más aptas para explicar los fenómenos de la naturaleza y subyugó las leyes de la naturaleza a los ideales de belleza, simetría y armonía. La creencia inflexible en la supremacía de los números frenó durante siglos el progreso que hubiese supuesto formular otros tipos de modelos más adecuados para describir la complejidad del mundo.*” Alsina, C. (2010) *La secta de los números. El teorema de Pitágoras*. 1. *Pitágoras y el amanecer de la matemática. El número sagrado*. p. 333. RBA. Barcelona, 2011.

<sup>843</sup>Cfr. *supra* nota 246.

<sup>844</sup> Aristóteles critica esta doctrina (pitagórico-platónica); señala el estagita: “*Y puesto que el alma les parecía ser a la vez principio de movimiento y principio de conocimiento, algunos llevaron a cabo una síntesis de ambos aspectos, afirmando que el alma es número que se mueve a sí mismo.*” Aristóteles, *Sobre el alma*, I, 404b, 25-30. Introducción, traducción y notes de Tomás Calvo Martínez. Gredos. Madrid, 1978.

<sup>845</sup> “*Aunque ofrezca una impresión monolítica, el mundo numérico de los pitagóricos era muy rico. Pitágoras y los suyos identificaban muchos tipos de números y les atribuían, (...), características morales y físicas. Por ejemplo, los números impares eran femeninos, los pares, masculinos, Algunos números eran amistosos y compatibles, pero otros eran malvados y no se llevaban bien con los demás; podían traer mala fortuna a la humanidad. La tarea de la aritmética era descubrir los diferentes tipos de*

Acción, forma y todo lo que es en el Cosmos, para los pitagóricos, son consecuencia natural de un orden numérico-matemático divino. Así, al indagar y profundizar en las matemáticas y en los números, el “Semicírculo de Pitágoras” pretendía conocer las leyes de la naturaleza y del espíritu. Los números fueron vistos como el engranaje que posibilita la mecánica del universo de manera harmónica y perfecta. Además usaron la geometría, digamos, de una manera altamente cargada de simbolismo metafísico. Es conveniente recordar que Porfirio, siguiendo a Moderato de Gades, señala que los pitagóricos, en esta metodología simbólica didáctica (que es lo que resulta ser su aritmología), imitaban a los maestros de letras (gramáticos), pues éstos: “(...) cuando quieren enseñar las cualidades de las letras y cosas similares, recurren a los caracteres del alfabeto, diciendo que éstos son las letras al comenzar el primer aprendizaje; pero luego enseñan que no son estos caracteres los elementos auténticos, sino que a través de ellos se hace comprensible lo que en verdad significan las letras.”<sup>847</sup>. Imitando también a los geómetras, los cuales al dibujar, por ejemplo, una figura triangular dicen que eso representado es un triángulo, pero en verdad es la representación de la noción de triángulo. Señala el de Tiro: “Los pitagóricos hicieron los mismo en lo que concierne a las primeras razones y formas; al no poder dar cuenta

---

números, cómo se relacionaban y cuál era su lugar en el plan divino. El pitagorismo era una especie de teología del número, y el matemático era el teólogo que había desvelado el orden divino.” Alsina, C. (2010) *La secta de los números. El teorema de Pitágoras*. 1. *Pitágoras y el amanecer de la matemática. El sagrado número*. p. 29. RBA. Barcelona, 2011.

<sup>846</sup> Resulta conveniente considerar que el trabajo con los números figurados debe remontarse, en sus inicios, al pitagorismo arcaico, en contra de aquellos estudiosos que sitúan, exclusivamente, en Filoloo este quehacer. La prueba más clara es que Aristóteles, (*Metafísica*, 1092b 8-15) nombra a Éurito, a la sazón un discípulo directo de Pitágoras, como uno de los que trabajaban los números figurados en relación con organismos vivos, caso del hombre, o, del caballo. A este tenor, señala Zhmud: “*Are these traces of number doctrine in Pythagoreans after Philolaos? Eurytus, his pupil and teacher of the last Pythagoreans, left no written works. One of his ideas is known from an account by Archytas, whose story was preserved in Aristotle and Theophrastus through the Academy. Eurytus was the only Pythagorean connected with number philosophy to be named by Aristotle and Theophrastus, thought he appears in the context of criticism of the number theories of Plato and the Platonists.*” Zhmud, L. (2012) *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. 11. *Pythagorean Philosophies*. 11. 2 *All is number?* p. 409. Versión inglesa de Kevin Windle and Rosh Ireland. Oxford University Press. Nueva York, 2012.

<sup>847</sup> Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 48. Hernández De la Fuente, D. (2011) *Vidas de Pitágoras según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio y Focio de Constantinopla*. p. 235. Atalanta, Girona, 2011.



de las formas incorpóreas ni de los primeros principios con la palabra, echaron mano a la demostración mediante números.”<sup>848</sup>. A tenor de este testimonio, cabe pensar que los pitagóricos llegaron al misticismo numérico por una necesidad, o carencia, pedagógica; merecer la pena tener esto en cierta consideración. De hecho, parece que el Estagirita era consciente de ello cuando señala que: “(...) los pitagóricos habían intentado definir unas pocas cosas reduciendo sus enunciados a números (...)”<sup>849</sup>. La aritmología pitagórica contempló lo sagrado en el número, precisamente, porque éste aparecía como una descriptiva realidad esencial de todas las cosas y del todo en general, ora en lo cuantitativo, ora en lo cualitativo, que mejor, entonces, que expresar la realidad, precisamente, con lo más real de todo: el número.

Podríamos decir que los pitagóricos definían los números sobre tres proposiciones esenciales. Por un lado, distinguían entre números puros o divinos, esto es, aquellos números que son tratados desde una comprensión místico-religiosa, ésta es, la aritmología<sup>850</sup>, o, también mentada “numerología”<sup>851</sup>; luego estaban los números científicos (ἐπιστημονικός ἀριθμός), que son estudiados desde la aritmética; y, números

---

<sup>848</sup> *Ibid.* 49. p. 236.

<sup>849</sup> Aristóteles, *Metafísica*, M, IV, 1078b 20-25. Introducción, traducción y notas de María Luisa Alía Alberca. Alianza. Madrid, 2010.

<sup>850</sup> “En aritmología o mística del número, participa, por una parte, de la esencia y la importancia de la Década por su mitad y su imagen condensada, pero es también el ΓΑΜΟΣ, Número de Afrodita, diosa de la unión fecundadora, del amor generador, arquetipo abstracto de la generación. Cinco es en efecto la combinación del primer número par, femenino, matriz, escisiparo (dos, diada) y el primer número impar (masculino, asimétrico) complejo (tres, triada). La pentáda es también el número de la armonía en la salud y la belleza realizadas en el cuerpo humano.” Ghyka, M. (1952) *El número de oro*. I. Los ritmos-II. Los ritos. 1. *Del número a la armonía*. pp. 40-41. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1992

<sup>851</sup> Estaría por ver qué se dio ante entre los hombres, ¿la ciencia matemática o la numerología? Señala, al respecto, Burkert (con una respuesta que, según nuestros criterios de estudio, nos resulta extremadamente etnocentrista, y, por ende, en lo que al nacimiento de la ciencia matemática, del todo errada): “*Number and mathematical science are by no means equivalent. Numbers go back in origin to the mists of prehistoric times, but mathematical science, properly speaking, did not emerge earlier than sixth- and fifth-century Greece. People knew numbers before mathematics in the strict sense; and it was in the pre-scientific era that the “number mysticism” arose, or “number symbolism” or “numerology”, which continues even now to exert a certain influence.*” Burkert, W., (1962) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. V. *Pythagorean Musical Theory*. p. 369. Translated by Edwin L. Minar, Jr. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 1972.

concretos, que son los que usa la λογιστική, esto el, Cálculo<sup>852</sup>. Así, el número científico era clasificado en otras tres categorías<sup>853</sup>, a saber, “una cantidad que fluye” (ποσότητος χύμα μονάδων συγκείμενον); “multitud limitada” (ποσότης); “agrupamiento de unidades”. Pero tras estas generalidades, un tanto oscuras, el mundo numérico de los seguidores de Pitágoras, indudablemente, era de una riqueza y variedad enormes. Euclides, en el libro VII de *Elementos*, definiciones 8-10, nos da la meticulosa, y peculiarísima, taxonomía pitagórica de los números; en la que hay que remarcar contundentemente que no es contabilizado como un número. Esta clasificación tiene varias clases de números, en la que alguna de ellas, a su vez, presenta otras subclases. Ésta es la clasificación<sup>854</sup>:

1. Números pares e impares (subdivididos en cuatro clases):

1.1. Permanentes pares: son los números pares cuya mitad siempre es par.

<sup>852</sup> “Un escolio sobre el *Cármides* de Platón dice a este respecto: “la logística (el cálculo) es la teoría que se ocupa de los objetos enumerables y en ningún caso de los (verdaderos) números. No considera, en efecto, el número en el sentido propio de la palabra, pero supone que 1 es la unidad, y que todo lo que puede ser enumerado es número (así en lugar de la tríada, toma 3, en lugar de la década, 10) y les aplica los teoremas de la aritmética.” *Ibid.* p.23.

<sup>853</sup> “Los números científicos se clasificaban a su vez, según Nicómaco, en tres categorías:

1. Una multitud limitada (diríamos hoy: conjunto enumerable finito). (...)
  2. Una composición de mónadas, es decir, de unidades. (Teón de Esmirna, (...) en su *Expositio Rerum Mathematicorum ad legendum Platonis utilim*, escribe: “Los pitagóricos consideraban todos los términos de la serie natural de los números como principios, de modo que por ejemplo tres (la tríada) es el principio de tres entre los objetos sensibles y cuatro (la tétrada) el principio de todos los cuatro, etc...”). Parece casi la definición de Bertrand Russell de los números como “clases de clases”. Estas unidades, esas mónadas pueden ser puntos y dar entonces nacimiento al mundo a la vez geométrico y algebraico de los números “figurados”, planos (triangulares, cuadrados, pentagonales, etc...) y sólidos (pirámides o tetraedrales, cúbicos, paralelepípedicos, etc.) que los primeros μαθηματικοί de la Cofradía ya estudiaron en Sicilia.
  3. Una oleada, como un derrame de mónadas (...)
- Ghyka, M. (1952) *Filosofía y mística del número*. I. *La noción del número*. p. 15. Traducción Roser Berdagué. Apóstrofe. Barcelona, 1998.

<sup>854</sup> “Los pitagóricos realizaron diversas clasificaciones y acuñaron numerosos nombres para los diversos tipos de números. De acuerdo con su proceder místico, muchas de sus definiciones son bastante abstrusas (a pesar de nuevas interpretaciones de los matemáticos neopitagóricos y neoplatónicos, e incluso Aristóteles), así que conviene a veces recurrir (...) a los *Elementos* de Euclides, donde se recogen gran parte de ellas con el lenguaje inteligible y riguroso (...). Nicómaco consideró la mística numérica de Pitágoras, pero fue capaz de sustraerse a ella para establecer definiciones y propiedades de los números, no con demostraciones irrefutables, pero sí con ejemplos adecuados, en su dos libro de la *Introducción a la aritmética*, que Boecio tradujo al latín y fueron manual de obligada lectura a lo largo de la Edad Media.” González Urbaneja, P. M. (2001) *Pitágoras. El filósofo del número*. 3. *Misticismo aritmético-geométrico*. p. 98. Nivola. Madrid, 2001.

- 1.2. Impermanentes pares: aquellos números cuya mitad es impar
- 1.3. Parmente impares: son los números que al ser divididos por un número impar dan uno par.
- 1.4. Impermanentes impares: son los números que sólo tienen divisores impares.
2. Números primos, aquel número sólo divisible entre la unidad, y números compuestos, los que son divisibles entre algún número. Incompuestos y secundarios<sup>855</sup>. Los números primos ente sí son los que no tienen más divisor común que la unidad. Los números compuestos entre sí son los que tienen algún divisor común.
3. Números divisores de otros números, o múltiplos de otros números.
4. Números lineales (que no tienen divisores -los números primos son lineales-).
5. Números planos (números que son el producto de dos números que son sus lados)
6. Números cuadrados (números que son el producto de un número por sí mismo).
7. Números cúbicos (números que son el producto de un número por sí mismo dos veces.
8. Números perfectos<sup>856</sup> (números que son iguales que la suma de sus partes alícuotas).

---

<sup>855</sup> “Los griegos de acuerdo con la orientación general de su matemática, utilizan un lenguaje geométrico en las ideas de múltiplo y divisor, de modo que la expresión “es divisible de” la indican mediante por “mide a” y “es múltiplo de” por “está medido por”. La idea de divisibilidad como condición de ser divisible es manejada por los griegos, pero no pueden desarrollar criterios de divisibilidad porque éstos sólo son aplicables a la numeración posicional indo-arábica. Los pitagóricos llamaban a los números primos y compuestos, respectivamente, “incompuestos y secundarios” González Urbaneja, P. M. (2001) Pitágoras. El filósofo del número. 3. Misticismo aritmético-geométrico. p. 101 Nivola. Madrid, 2001.

<sup>856</sup> “La búsqueda de números perfectos ha proporcionado un derroche de tinta matemática desde los primeros tiempos pitagóricos hasta nuestros días, en los que, a pesar de la aplicación de potentes instrumentos de computación, todavía quedan algunos problemas abiertos en relación con ellos. En muchas culturas, la relación de un número con la suma de sus divisores propios ha recibido diversas interpretaciones místicas. (...) Los primeros pitagóricos sólo conocían los números perfectos 6, y, 28. Nicómaco relaciona los cuatro, primeros números perfectos 6, 28, 496 y 8128, y hace observar que acaban en 6 y en 8, lo que es recogido por Jámblico, quien añade que los números perfectos acaban

9. Números deficientes (números que son menores a la suma de sus partes alícuotas).
10. Números abundantes (números que resultan mayores que la suma de sus partes alícuotas).
11. Número amigos<sup>857</sup> (números en los que cada uno es igual a la suma de los divisores del otro).

Ahora bien, la forma de representación pitagórica de los números era figurativa, esto es, no utilizaban símbolos, como hacemos nosotros con nuestra notación arábica, o, indoarábica<sup>858</sup>. Así, uniendo pequeñas piedras (“ψῆφοι”), a forma de puntos, se figuraban los números. Es por ello, por herencia pitagórica, que aún hoy en día se habla de, por ejemplo, cubos o cuadrados de los números. El número figurado, por ende, era una combinación geométrica regular, así, cuando una combinación geométrica formaba un polígono regular, entonces, el número que había formado el polígono era mentado como “número poligonal”. En efecto, los pitagóricos hablaban de números triangulares, oblongos, pentagonales, hexagonales, etc. Así, cada figura se correspondía con el

---

*alternativamente en 6 y 8 (incierto a partir del quinto, aunque bien es verdad que los conocidos hasta ese momento acaban en 6 ó 8) (...)* *Ibid.* p. 103; 104-105.

<sup>857</sup> a. “Los pitagóricos sólo conocían (dos números amigos) el 220 y el 284.

$284 = 1+2+4+5+10+11+20+22+44+55+110$  (la suma de los divisores de 220)

$220 = 1+2+4+71+142$  (la suma de los divisores de 284)”. Alsina, C. (2010) *La secta de los números. El teorema de Pitágoras*. 1. *Pitágoras y el amanecer de la matemática. La armonía matemática*. p. 31. RBA, Barcelona, 2011.

b. “A los números amigos, que han causado tanta o más fascinación que los números perfectos, literalmente habría que llamarlos números enamorados. (...) Jámblico atribuye el descubrimiento de los números amigos al propio Pitágoras, embelleciendo el relato del mismo con la siguiente anécdota: “Siendo preguntado Pitágoras: -¿Qué es un amigo?, contestó -Alter ego. Por analogía aplicó el término amigos a dos números cuya suma de parte alícuotas es igual a otro.”” González Urbaneja, P. M. (2001) *Pitágoras. El filósofo del número*. 3. *Misticismo aritmético-geométrico*. p. 109. Nivola. Madrid, 2001.

<sup>858</sup> Aunque, seguramente, desde el siglo V, o, IV a. C. muchas de las operaciones numéricas debían expresarse con el sistema ático numeral, también nombrado “herodiano”, y, “acrofónico”. A partir del siglo III a.C. este sistema se substituirá por el sistema jónico, que era cuasí decimal. A tenor de los sistemas numerales de la antigua Hélade, Cfr. Pla i Carrera, J. (2016) *Historia de la matemática: Grècia I. (de Tales i Pitàgores a Plató i Aristòtil) Resultats, textos i contextos*. 1. *Prolegòmens: història, cultura, llengua, numeració, logística i unitats de mesura..* 1. 3. *Els sistemes numèrics grecs*. pp. 9-12. I.E.C. Secció de Ciències i Tecnologia. Barcelona, 2016. Cfr. Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. IV. *Jonia y los Pitagóricos*. 9. *El sistema de numeración ático*. 10. *El sistema de numeración jónico*. pp. 88-91. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

número de piedrecitas que conformaba la figura del número en cuestión. Por ende, estamos ante un tipo de algebra geométrica, que con el tiempo dará a paso a nuestra algebra simbólica. Los pitagóricos, partiendo de la base de que un triángulo no se puede representar figurativamente con menos de tres puntos, (piedrecitas), se cercioraron de que, en cambio, sí se podían realizar triángulos con más de tres puntos, por ejemplo, con seis, diez quince, etc. En efecto, se pueden generar triángulos con todos los números que satisfagan la fórmula:

$$N = 1 + 2 + 3 + \dots + n = \frac{n(n+1)}{2}$$

Así, a este tipo de números se les llamó: “números triangulares”. Hemos de advertir, que el número sagrado por antonomasia del pitagorismo era un número triangular, la sagrada Tetraktys<sup>859</sup>. Los Números Cuadrados, a su vez, se obtenían sumando las sucesiones:  $1 + 3 + 5 + 7 + \dots + (2n-1)$ ; en éstas sucesiones cada uno de los números impares que aparecen sumados se consideran como un distribución de puntos en forma de “gnomon”<sup>860</sup> (recordemos que el gnomon era el reloj de Sol de los babilonios<sup>861</sup>) situado a lo largo de dos lados contiguos del cuadrado de piedrecitas anterior, que genera un crecimiento numérico homotético<sup>862</sup>. Vamos a verlo gráficamente.

---

<sup>859</sup> “Important also are triangular numbers, for a least two different reasons. If we construct a triangle beginning with one by adding successive integers, the first four numbers give us the figure that the Pythagoreans call tetractis, “fourness”, since the number four is represented by all three side of an equilateral triangle. (...) this is the figure by which the Pythagoreans are said to swear

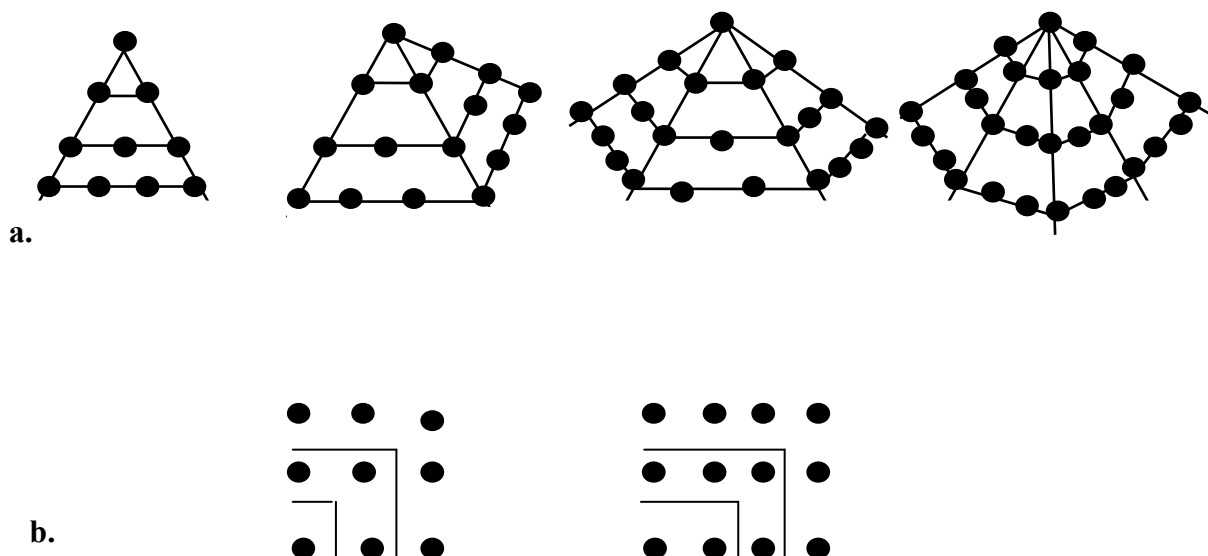
“By him who gave to our soul the tetractis, The source and root of everflowing nature”. Kahn, Ch. H. (2011) *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*. II. *Pythagorean Philosophy before Plato*. p. 31. Hackett. Indianapolis/Cambridge, 2011.

<sup>860</sup> “De aquí la palabra gnomon (relacionada en un principio con la palabra para “saber”) pasó a verse asociada a los mismos números impares.”. Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. IV. *Jonia y los Pitagóricos*. 7. *Los números figurados*. p. 85. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

<sup>861</sup> Cfr. Estudio I, sección I: Hélade. II.I.V.III.I. El baile de Apolo y el Ciclo de Metón. Figuras 35, 36 y 37. pp. 239-243.

<sup>862</sup> “Además, los pitagóricos dicen que el infinito es Par, porque cuando lo Par es abarcado y delimitado por lo Impar, confiere a las cosas la infinitud. Un signo de esto, dicen, es lo que ocurre con los números,

Figura 23<sup>863</sup>:



Siguiendo esta pauta generativa numérica, la sucesión de números pares de la forma  $2 + 4 + 6 + 8 + \dots + 2n = n(n + 1)$  originará los números oblongos, resultando que cada uno de los cuales es el doble de un número triangular. Los números pentagonales vienen dados por la sucesión numérica:

$$N = 1 + 4 + 7 + \dots + (3n - 2) = \frac{n(3n - 1)}{2}$$

Y los números hexagonales de la sucesión:

$$N = 1 + 5 + 9 + \dots + (4n - 3) = 2n^2 - n$$





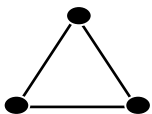
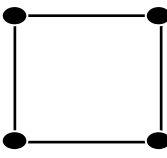
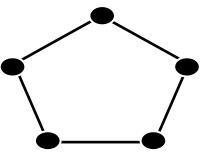
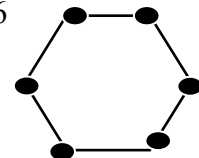
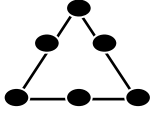
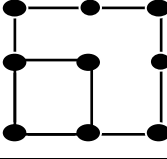
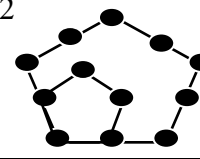
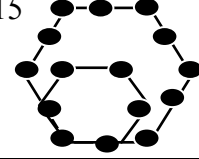
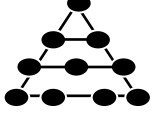
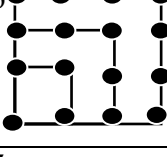
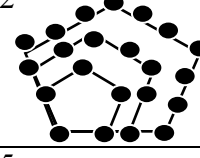
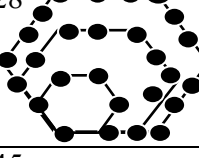
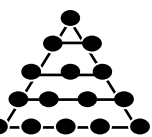
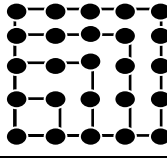
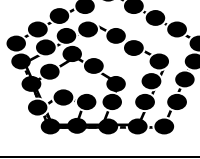
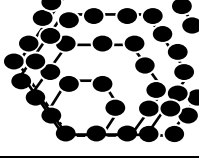
Y, de una manera análoga, se irán obteniendo todos los números poligonales de todos los órdenes. Sobre éste proceso se obtendrán los números poliédricos. Señala Boyer:

---

*pues cuando los “gnómones” son puestos en torno al uno, y aparte, en un caso la figura que resulta es siempre diferente y en otro siempre la misma.” Aristóteles, Física, III, 4, 203a, 10. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. De Echandía. Gredos. Madrid, 2008.*

<sup>863</sup> **Figura 23:** **a.** esquema de distribución de puntos en crecimiento homotético sobre Números Triangulares. **b.** cuadrados que con la adición resultan oblongos. Realización propia. Sobre el esquema **b.**, señala Kahn: “*The Pythagoreans call attention the fact that, if the construction begins with a unit-point an adds marking for the odd numbers in a gnomon or carpenter’s angle, the result is always a square number. But if one begins with two and adds even numbers, the result is a rectangle.*” Kahn, Ch. H. (2011) *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History. II. Pythagorean Philosophy before Plato.* p. 31. Hackett. Indianapolis/Cambridge, 2011

“Este proceso se puede extender fácilmente, desde luego, a distribuciones de puntos en el espacio tridimensional, obteniéndose, entonces los números poliédricos. Se dice que Filolao, entusiasmado con estas ideas, mantenía que “Todas las cosas que pueden ser conocidas tienen números; pues no es posible que sin número nada pueda ser concebido ni conocido.” Esta afirmación de Filolao parece haber sido una especie de dogma de la escuela pitagórica, (...)”<sup>864</sup>.

TRIANGULARES	CUADRADOS	PENTAGONALES	HEXAGONALES
1 	1 	1 	1 
3 	4 	5 	6 
6 	9 	12 	15 
10 	16 	22 	28 
15 	25 	35 	45 

Básicamente, con esta forma de representación figurativa numérica, los pitagóricos, a pesar de lo aparentemente primitivo, o arcaico (de hecho, este sistema lo hallamos en el Lineal B micénico, y, en los registros cuneiformes babilonios<sup>865</sup>), de tal sistema

<sup>864</sup> Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. IV. *Jonia y los Pitagóricos*. 7. *Los números figurados*. p. 85. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

<sup>864</sup> Cfr. supra Estudio I, sección II: I. Persia. I.II.I. El sistema de numeración cuneiforme. Numeración babilónica o mesopotámica. pp. 659-663.

<sup>865</sup> “This practice reflects a very ancient method of representing the positive integers (the so-called natural numbers) by a grouping of units marked by dots or strokes, like the marking on dice and dominos.

numeral, llegarán, totalmente, a desarrollar la disciplina matemática de los números figurados<sup>866</sup>, y es también a partir de ella que los seguidores de Pitágoras<sup>867</sup> se adentraron en las esenciales e intrínsecas correlaciones y relaciones entre los números, y en el desarrollo de sus tan admiradas formas geométricas, ya en el espacio, ya en un plano. Señala González Urbaneja: *“A partir de las distribuciones geométricas de puntos que hicieron los pitagóricos con los números poligonales, aparecían, como evidencia visual, numerosas propiedades de los números enteros, pues se consideraba la relación entre órdenes consecutivos de números de un determinado tipo y relaciones entre números poligonales de tipos diferentes. Todas estas propiedades resultan simples comprobaciones aritméticas.”*<sup>868</sup>. No es sorprendente, tampoco, que de todas estas cosas la escuela pitagórica hiciera de la noción de número, o de su doctrina, el centro

---

(A similar technique was used for indicating numerals in cuneiform and in Linear B.). Kahn, Ch. H. (2011) *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*. II. *Pythagorean Philosophy before Plato*. p. 31. Hackett. Indianapolis/Cambridge, 2011

<sup>866</sup> *“La disciplina pitagórica de los “Números Figurados” (figurados por las reuniones de puntos que corresponden también a crecimiento homotéticos, “gnomónicos”, de “figuras geométricas”), disciplina que es, entre otras, una excelente introducción al cálculo de las diferencias enteras aplicado a los órganos de cómputo de ciertas máquinas de calcular y también, (...), una introducción a la geometría de los poliedros e hiperpoliedros regulares, reveló a los griegos que cada número, pese a un modo de formación uniforme, posee características que lo distinguen en general de todos los demás. Sin duda es un hecho notable, que ya se manifiesta en los primeros enteros, como 2, 3, 4, 5, que la adición del número 1, de la unidad, cambia completamente cada vez las propiedades de un número entero, poniendo de relieve un nuevo individuo en la “Sociedad de los Números”. Esto se aplica tanto a los “Números Puros” como a los “Números Científicos”.* Ghyka, M. (1952) *Filosofía y mística del número*. II. *La sociedad del número*. p. 19. Traducción Roser Berdagué. Apóstrofe. Barcelona, 1998.

<sup>867</sup> Y no sólo ellos. Señala Ghyka, sobre el uso, digamos, no pitagórico de los Números Figurados: *“(…) cuánto este estudio de los números figurados (poligonales, poliédricos, etc.), o geometría diferencial de los antiguos -que Platón utiliza en el Timeo, el Teeteto, etc., quien, gracias a Nicómaco y a su vulgarizador Boecio, gozó de honores todavía durante la Edad Media y el Renacimiento, y sobre el cual Descartes meditó seriamente en los años que precedieron a sus “iluminación” del 10 de noviembre de 1619-, puede ser precioso aún en nuestros días (estudio de los cuerpos regulares en los espacios de más de tres dimensiones, teoría de las combinaciones múltiples, etc.) del que yo me he servido para el estudio del crecimiento homotético. Nicómaco se ocupa de él con predilección y enuncia el importante teorema de Hipsicles sobre los gnómones o crecimientos geométricos de los números poligonales crecientes. Espeusipo, sobrino de Platón, se sirvió de las obras de Filolao para componer un libro sobre los Números Pitagóricos, uno de cuyos pasajes (conservado) habla de los números piramidales. Los tratados sobre los números figurados de Flipo de Opunte (discípulo de Platón) y de Hipsicles (siglo II a. C) se han perdido; pero, afortunadamente, nos ha llegado el de Diofanto de Alejandría.”* Ghyka, M. (1952) *El número de oro*. I. *Los ritmos-II. Los ritos*. 1. *Del número a la armonía*. Nota 12. p.26. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1992

<sup>868</sup> González Urbaneja, P. M. (2001) *Pitágoras. El filósofo del número*. 3. *Misticismo aritmético-geométrico*. p. 115. Nivola. Madrid, 2001.



de gravedad permanente de su filosofía mística-matemática, cuya mayor ley metafísica es: “ἀριθμῶ δέ τε πάντ' ἐπέπικεν”.

#### II.IV.II. III. II. Aritmología. Aritmética y geometría sagrada.

Sobre la concepción del número de los pitagóricos, nos dice el Estagirita: “φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὐσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις, τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἐν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν, τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός, ἀριθμοὺς δέ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν.”<sup>869</sup>. El Número era el principio de todos los seres, de la materia, de los estados y de las propiedades, y éste tenía dos elementos esenciales, lo par y lo impar, y éstos, respectivamente, tenían dos características propias, lo infinito y lo finito. Pero el número tenía un principio generador, el Uno, y en él se daban lo par y lo impar, y lo finito y lo infinito. En efecto, el número era el principio del cosmos y el Uno el principio absoluto de los números, y, por extensión, del cosmos. En el libro M de Metafísica aún es más explícito el Estagirita sobre qué clase de número era el que los pitagóricos veían como ἀρχή; señala Aristóteles: “καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δ' ἓνα, τὸν μαθηματικόν, πλὴν οὐ κεχωρισμένον ἀλλ' ἐκ τούτου τὰς αἰσθητὰς οὐσίας συνεστάναι φασίν: τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν ἐξ ἀριθμῶν, πλὴν οὐ μοναδικῶν, ἀλλὰ τὰς μονάδας ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν μέγεθος: ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἐν συνέστη ἔχον μέγεθος, ἀπορεῖν εἰκόασιν.”<sup>870</sup>. Según Aristóteles, el número matemático de los pitagóricos componía las substancias sensibles, construyendo el universo entero. Ahora bien, el número pitagórico no era una unidad abstracta, más al contrario, las unidades que concebían los pitagóricos poseían magnitud. Esto significa que cuando un

<sup>869</sup> Aristóteles, *Metafísica*, A, 986a, 15-20.

<sup>870</sup> Aristóteles, *Metafísica*, M, 1080b, 15-20.

pitagórico decía que “Todo es número”, o, que “el número es la esencia del universo”, lo decía en un sentido absolutamente literal.

Es por ello muy interesante señalar que para los pitagóricos (al menos, para los del pitagorismo arcaico), posiblemente, no existía distinción entre los números y los puntos extensos, o puntos geométricos, con los que configuraban sus números poligonales. Cobra así sentido el hecho que el Estagirita nos diga que los números para los pitagóricos eran unidades con magnitud. En la geometría pitagórica el concepto capital, sin duda, resulta ser la noción de punto (σημεῖον), como unidad posicionada en el espacio, según Proclo el punto es la unidad que recibe una determinación posicional: “τὸ σημεῖον ἀφοορίζονται μονάδα προσλαβοῦσαν”<sup>871</sup>. Por ende, al igual que todo número es una suma concreta de unidades, todo sólido geométrico, todo cuerpo material, es una pluralidad de puntos extensos. Para los pitagóricos lo geométrico, lo físico y lo numérico eran una sola cosa, pues, consideraban que la naturaleza en sí, y en concreto, se formaba por la reunión de puntos extensos. Hete aquí una de las grandes diferencias entre el pitagorismo y el platonismo (de Platón), pues para el filósofo ático las figuras geométricas, los entes matemáticos y los números en sí están diferenciados y aparte de lo físico, en cambio, para los pitagóricos, como señala el Estagirita, esto no era así. Para éstos todo se componía del número, propiamente. Por tanto, el número matemático de los pitagóricos no estaba separado de la realidad, como abstracción modélica de lo físico. Ésta era la esencia de la metafísica pitagórica<sup>872</sup>.

---

<sup>871</sup> Proclo, Σχόλια..., 95,20.

<sup>872</sup> Ya vimos con anterioridad que el Estagirita también da noticias ( *Metafísica*, A, 986a, 20-30) de otros pitagóricos (se menciona a unos pitagóricos y, por otro lado, a Alcmeón de Crotona) que daban a la pareja de contrarios primordiales el fundamento de la realidad, pero, esta doctrina dualista (posiblemente, de inspiración zoroástrica), como nos advierte Aristóteles, ninguno de las dos escuelas (pitagóricos y Alcmeón) llegaron a articular: “(...) claramente cómo es posible relacionar los principios con las causas (...). Parecen, eso sí, poner los elementos como causa material, pues dicen que la substancia se compone y se forma a partir de ellos.” Aristóteles, *Metafísica*, B, 1,993b, 12-14. Introducción, traducción y notas de María Luisa Alía Alberca. Alianza. Madrid, 2010.

Aristóteles<sup>873</sup>, criticando a su antaño maestro y compañero Platón, dice sobre la teoría numérica de los pitagóricos: *“En cuanto a la teoría de los pitagóricos, presenta menos dificultades que las teorías que acabamos de mencionar (las de Platón), pero tiene algunas otras que le son propias. Ciertamente, considerar que el número no existe separadamente elimina muchas de las consecuencias imposibles; pero que los cuerpos estén compuestos de números, y que este número del que se componen sea el matemático es imposible. No es verdad decir que hay magnitudes indivisibles, y aunque las hubiera, de todas maneras las unidades no tendrían magnitud. Y, ¿cómo podría componerse de indivisibles una magnitud?, pues el número, al menos el aritmético, es una suma de unidades. Estos filósofos pretenden que los seres sean números, o, en todo caso, aplican los teoremas a los cuerpos, como si estuvieran compuestos de números matemáticos.”*<sup>874</sup>. A partir de este principio metafísico, la escuela pitagórica generará las figuras geométricas según el mismo número de puntos extensos que describen y definen concretamente a cada una de ellas. El punto extenso, por sí mismo, carecía de dimensión, pero al sumar otro punto aparece la línea<sup>875</sup>, que es una recta de dimensión uno, al añadir otro punto, no alineados, se determina el triángulo, que, a la sazón, es un área de dimensión dos, así, la adición de un cuarto punto se definirá un tetraedro, que es

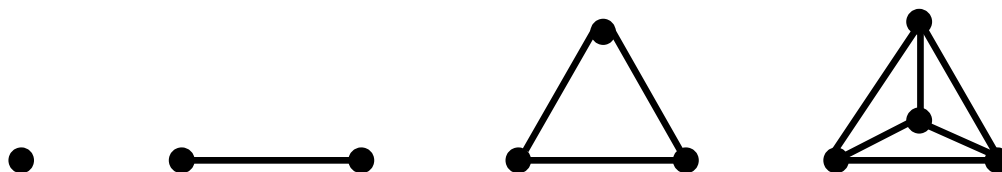
---

<sup>873</sup> A tenor del papel del número en la filosofía pitagórica, sumado a éste el rol del número en la metafísica aristotélica, podemos advertir que la metafísica pitagórica al Estagirita le tenía que parecer un tanto extravagante. Dice Aristóteles: *“Es evidente que los números no son substancia ni causas ni forma, pues la proporción es la substancia, mientras que el número sólo es materia. (...) el número, cualquiera que sea, siempre es número de algo. Así pues, el número, tanto si es número en general como el número compuesto de unidades, no es ni causa eficiente, ni materia, ni proporción y forma de los objetos. Ni tampoco es causa final.”* *Ibíd.* N, V, 1092B, 15-25. ¿Cómo explicaría la relación del número con el sonido y la armonía musical el Estagirita?

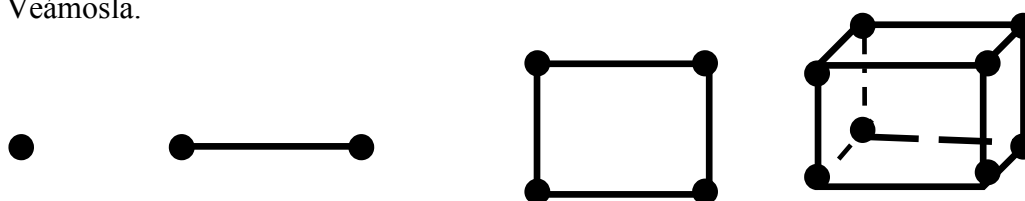
<sup>874</sup> *Ibíd.* M, VIII, 1083b, 10-20.

<sup>875</sup> Para Aristóteles una línea es aquello que se extiende entre dos puntos, y no lo que ocurre cuando se colocan dos puntos. Señala González Urbaneja: *“Esto es lo que se conoce, generalmente, como teoría del flujo, que enfrenta la divisibilidad de los segmentos ad infinitum con la existencia atomística de parte intrínsecamente indivisibles, objeto de polémica entre los filósofos de la Academia y los del Liceo acerca de la constitución de la materia y la estructura del continuo, de gran repercusión ulterior en el desarrollo conceptual de la matemática, inaugurando por Arquímedes, Oresmo, Galileo, Roberval, Barrow y Newton, frente a la tradición atomística representada por Demócrito, Kepler, Cavalieri, Fermat, Pascal y Huygens.”* González Urbaneja, P. M. (2001) *Pitágoras. El filósofo del número*. 3. *Misticismo aritmético-geométrico*. p. 88. Nivola. Madrid, 2001.

un volumen de dimensión tres<sup>876</sup>. Veamos gráficamente la secuencia: punto, línea, triángulo y tetraedro, que se describe por la progresión aritmética: 1, 2, 3, 4.



Existe una variación de esta secuencia, y, por extensión, se utiliza para ello otra progresión geométrica, ésta es: (1, 2, 4, 8). Así, la secuencia es: punto, línea, cuadrado, cubo. Veámosla.



Así, a tenor de la crítica aristotélica al pitagorismo, podríamos señalar, al menos, tres puntos esenciales que definirían la filosofía de los seguidores del samio, a saber.

1. Todas las cosas están constituidas por número.
2. Las unidades poseen magnitud.
3. La unidad y el límite son las sustancias que conforma el número como elemento esencial de todo los que es.

Los pitagóricos comprendieron que si el mundo sensible estaba ordenado por el número, el mundo de lo invisible también lo estaba; el número reglaba no sólo la materia, sino también el espíritu. Señala Gomperz: *“No sólo el mundo exterior de las cosas, sino también el del espíritu fue reducido a números.” El amor y la amistad, por ejemplo, en su calidad de armonía cuya expresión más clara es la octava, estaban*

---

<sup>876</sup> Con el tiempo la relación pitagórica entre las formas geométricas y los números no fue abandonada, pues, desde la misma Academia, en concreto el sobrino de Platón Espeusipo, y con los siglos el neoplatonismo, se continuó desarrollando y puliendo dicha correlación. Señala, la respecto, González Urbaneja: *“Esta correlación entre los números y figuras geométricas fue desarrollada, explicitada y refinada por numerosos escritores neopitagóricos, como Jámblico, que en sus “Theologumena arithmeticae”, admitiendo como fuente a Espeusipo, “el hijo de Potona, hermana de Platón, sucesor de éste en la Academia y autor de un elegante opúsculo titulado “Los número pitagóricos”, que contenía los escritos de Filolao, escribe: “El punto es el primer principio que conduce hacia la magnitud, la línea el segundo, la superficie el tercero y los sólidos el cuarto.””* *Ibíd.* pp. 87-88.

*identificados con el número ocho, la salud con el número siete, la justicia con un número cuatro (...)*<sup>877</sup>. Y no es de extrañar que fuera así, pues, de otra manera, si las cosas del espíritu no se podían entender matemáticamente, entonces, no podían existir; o bien, el lema pitagórico, por el cual se expresaba que todo está ordenado por el número, era incierto. Ni una cosa ni otra. Obviamente, para los pitagóricos el amor, la amistad, la salud, la justicia, la templanza, etc., no sólo existían, sino que lo hacían por mediación del número. Así, resumidamente, la Mónada, era el número de la razón; generador de todo; Demiurgo. La Díada, el principio femenino; la dualidad; la opinión; la pluralidad. La Tríada, era el Principio masculino. La Tétrada era el símbolo de la justicia y de los sentidos, así como de Ley universal inexorable. La Péntada, era la salud y símbolo matrimonial. La Héxada<sup>878</sup> era el primer número perfecto; símbolo de la procreación. La Héptada<sup>879</sup> era el símbolo de la voz, la luz y el arco iris. La Óctada<sup>880</sup>,

---

<sup>877</sup> Gomperz, T, (1910) *Pensadores griegos*. Tomo I. *De los comienzos a la época de las luces*. III. *Pitágoras y sus discípulos*. p.148.Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

<sup>878</sup> “*Símbolo de la procreación y de la familia, ya que el principio femenino (2), al unirse al principio masculino (3), puede engendrar otra unidad, y el conjunto determina el número 6 ( $[2 + 3] + 1 = 6$ ). Dotado, como el cinco, de atributos femeninos y masculinos, y, por tanto, identificado también, aunque a través del producto ( $6 = 2 \cdot 3$ ), con el matrimonio. Dotado de gran misticismo porque mide los intervalos de tiempo entre cada reencarnación de Pitágoras y otros eximios mortales. Según Filolao representaba los seis niveles de la naturaleza animada: el proceso orgánico y biológico de la germinación de las semillas, la vida de las plantas, la vida irracional de los animales, el ser racional del hombre, el ser de los mediadores entre hombres y dioses y finalmente la vida de los propios dioses. Número esférico o circular (como el cinco) porque sus potencias terminan en seis. Área del triángulo divino 3-4-5. Es el primer número perfecto por ser igual a la suma de sus partes alicuotas ( $6 = 1 + 2 + 3$ ). Además,  $1 \cdot 2 \cdot 3 = 6$ ”.* González Urbaneja, P. M. (2001) *Pitágoras. El filósofo del número*. 3. *Misticismo aritmético-geométrico*. pp. 95-96. Nivola. Madrid, 2001.

<sup>879</sup> “*Símbolo de la voz, pues son siete las notas de cada voz humana o musical. Símbolo de la luz y del arco iris, de gran influencia en la vida del hombre, que atraviesa momentos críticos cada siete años. Como no puede generarse por ningún otro número de la “década” ni engendra a ninguno de la misma, fue llamado por los pitagóricos “virgen sin madre”, adoptado como símbolo de la diosa Atenea. Número con singularidad geométrica, ya que el círculo no puede ser dividido en siete partes iguales por ninguna construcción conocida. Número considerado con un cierto temor reverente por ser la representación de las siete estrellas errantes (los cinco planetas conocidos más el Sol y la Luna) que dan el nombre a los siete días de la semana. En todas las culturas el siete ha tenido un gran significado (...)*” *Ibid.* p. 96.

<sup>880</sup> “*Símbolo de la amistad, de la plenitud y de la reflexión. Su influencia se ejerce en todo el universo porque representa las ocho esferas (Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter, Saturno y estrellas fijas) que vemos desde la Tierra. Es el primer número cubo ( $2^3$ ) y su plenitud proviene de ser la suma de dos cuadrados iguales ( $8 = 4 + 4$ ).*” *Ibid.*

era símbolo de la reflexión y la plenitud. La Enéada<sup>881</sup> simbolizaba el amor y la gestación, y, la Década, la Tetraktys, era el símbolo del universo y de la divinidad suprema; fundamento de todo, y depositario de la escala musical.

El estudio pitagórico de los números figurados mostró a los helenos, como ya hemos señalado, que cada número tiene características que lo distinguen de los demás. Esto es significativo en los primeros números enteros, 2, 3, 4, 5, ya que la adición de la unidad, 1, cambia por completo las propiedades del número entero. No es de extrañar que los pitagóricos hallaran en el Uno, la mónada<sup>882</sup> (μόνας), algo único entre todos los números (de hecho, no era un número en sí<sup>883</sup> -a excepción de la disciplina logística-, sino que por sí mismo todos los números eran; la Mónada<sup>884</sup> era la unidad absoluta<sup>885</sup>,

---

<sup>881</sup> “Símbolo del amor y de la gestación (que en el ser humano dura aproximadamente nueve meses). Símbolo de la justicia, por ser sus factores iguales ( $9 = 3 \cdot 3$ ), como el 4. Identificado con “Okeanos”, dios del mar, por limitar con el sagrado número diez. Cuadrado del primer número impar ( $3^2$ ).” *Ibíd.* p. 97

<sup>882</sup> “(...) Número Uno, que no sólo es el elemento aditivo que permite producir mediante iteración toda la serie de los números enteros, sino también, en Lógica pura y en Logística moderna, la raíz o (si se prefiere) la reflexión del Principio de Identidad; aparece también de manera perfectamente natural en el Principio de Inducción Total. (...) la Monadología de Leibniz y todas las construcciones metafísicas bosquejadas en torno a la Unidad.” Ghyka, M. (1952) *Filosofía y mística del número*. II. *La sociedad del número*. p. 19. Traducción Roser Berdagué. Apóstrofe. Barcelona, 1998.

<sup>883</sup> “Los elementos de los números son, fundamentalmente, lo limitado y lo ilimitado y, secundariamente, lo par y lo impar y la unidad. En este esquema la unidad era considerada como el punto de partida de la serie numérica, pero no como perteneciendo en sí misma a ella, porque cada número real tiene que ser o par o impar y se consideraba que la unidad, lo cual es bastante curioso, combinaba en sí misma la paridad y la disparidad. La razón por la cual la unidad ocupa tan anómala posición en el pensamiento griego es, indudablemente, porque el cero era desconocido.” Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. p. 232. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>884</sup> “Ser aislado e indivisible que lo contiene todo y es el principio y la causa de todo. Es la verdadera esencia de todas las cosas, el fundamento de cuanto existe. Pitágoras lo llama la mónada porque es el manantial infinito de donde surgen todos los seres. Símbolo del buen principio (el Dios único, expresado en latín por “solus”, de donde deriva la palabra “sol”). Símbolo de la razón suprema asociada al concepto de Dios, inteligente e increado, supremo paradigma del bien y de la belleza. Símbolo del sumo poder, creador y conservador. Para Filolao: “el uno es el padre de los seres, padre y demiurgo del mundo, artífice de la permanencia de la cosas”. Símbolo de la unidad, lo definido, lo estable, lo directo, lo impar, el lado derecho. Anterior a todo número (por ello en realidad no era considerado un número). Generador de todos los números y de todas las dimensiones. Espacio aritmético entre los números enteros y los fraccionarios. Símbolo de inmutabilidad aritmética ( $1 \cdot 1 = 1$ ,  $\frac{1}{1} = 1$ ,  $1^1 = 1$ ).” González Urbaneja, P. M. (2001) *Pitágoras. El filósofo del número*. 3. *Misticismo aritmético-geométrico*. p. 91. Nivola. Madrid, 2001.

<sup>885</sup> “No nos puede sorprender entonces oír de boca de los pitagóricos la teoría estrambótica de que en la unidad, (...), estarían implicados los dos contrastes fundamentales de lo infinito y de lo finito que forman el fundamento del universo; que de su amalgama, producida por la armonía, habrían nacido los números, que constituyen la esencia de todas las cosas, y por lo tanto del mundo, por corresponder los números impares a lo ilimitado, los pares a lo limitado; que además la década, como la suma de los

sin división posible, origen de la realidad). El Uno, “τὸ ἕν”, era llamado, esotéricamente, entre los pitagóricos (y los platónicos) con el nombre del dios Apolo, esto es, Ἀπόλλων, queriendo significar con ello: “no- muchos”, “Ἄ-πόλλων”, esto es, lo Uno. Sobre la Mónada pitagórica, dice el Laercio: *“Que el principio de todo es la unidad (o mónada). Que de esta unidad surge la dualidad (o díada) infinita, que se establece frente a la unidad originaria como la materia (frente a la forma). De la unidad y la dualidad infinita se originan los números, y de los números los puntos; y de éstos las líneas, de las que se forman las superficies planas, y de las superficies nacen los volúmenes sólidos. De ellos se producen los cuerpos sensibles, cuyos elementos son justamente cuatro: fuego, agua, tierra y aire. Éstos se alteran y voltean en todos los conjuntos, y de ellos mismos se origina un universo animado, inteligente, esférico, que rodea a la tierra, que ocupa su centro, siendo también ella esférica y estando habitada.”*<sup>886</sup>.

Al número dos, la Díada<sup>887</sup>, se le consideraba el primer número par, y se le asociaba con el principio femenino; era el número que representaba, esencialmente, la dualidad. Advierte Ghyka sobre la Díada: *“(…) aparece bajo el aspecto de sus*

---

*cuatro primeros números ( 1 + 2 + 3 + 4 ), sería el más perfecto de todos, etc.”* Gomperz, T, (1910) *Pensadores griegos*. Tomo I. *De los comienzos a la época de las luces. III. Pitágoras y sus discípulos*. p.148. Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000. Estamos de acuerdo con toda la descripción que da Gomperz del sentido del Uno para los pitagóricos, únicamente no compartimos el adjetivo “estrabótica” (aquí el erudito alemán sólo emite un juicio de valor), al contrario, los sustituiríamos por el adjetivo “teológica”, pues, la doctrina pitagórica es, eso mismo, teológica.

<sup>886</sup> Diógenes Laercio, VIII, 25.p. 426. Introducción, traducción y notas de Carlos García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

<sup>887</sup> *“Pitágoras lo llama “díada”, como símbolo de la diversidad, de la opinión y de la contraposición. Origen de la ciencia del bien y del mal. Para Filolao es la causa de la generación (por eso es el símbolo del principio femenino) y del perpetuo fluir de las cosas. Símbolo de la materia, del lado izquierdo, de la imperfección, de lo indefinido, de lo par, de lo oblongo (lo desigual, más largo que ancho), de la diferenciación, de la oposición y la división. Expresión de los contrastes de la naturaleza y de la mayoría de las cosas que afectan al ser humano en forma de dualidad (noche y día, luz y oscuridad, humedad y sequedad, calor y frío, salud y enfermedad, dulce y amargo, bueno y malo, grande y pequeño, belleza y fealdad, etc.) (...) El número dos sería también el símbolo de lo tenebroso. Por eso el segundo día del año debía dedicarse a Plutón, y el segundo de cada mes a la sombra de los muertos. También selole llamó “el primer crecimiento” por formarse como 1 + 1, y símbolo de la primera dimensión, que, aunque tiene longitud, carece de anchura y profundidad. No se puede construir una figura con dos puntos o dos líneas, de ahí la imperfección del número dos.”* González Urbaneja, P. M. (2001) *Pitágoras. El filósofo del número*. 3. *Misticismo aritmético-geométrico*. pp. 91-92. Nivola. Madrid, 2001.

potencias en el cálculo de las Combinaciones en aritmética, así como en logística y en Lógica Pura e incluso en Metafísica como raíz de la idea de Dualidad, del Principio de no contradicción, (...)”<sup>888</sup>. La Tríada<sup>889</sup>, era el primer número impar masculino; y es sin duda de una crucial importancia en la teoría pitagórica de los números figurados, pues su poder generador, el que corresponde a los números triangulares, aporta el principio geométrico de formación y desarrollo de todas las figuras geométricas regulares sólidas y planas, además de ser claves en permutaciones y combinaciones numéricas<sup>890</sup>. El número 4, la Tétrada<sup>891</sup>, es el cuadrado de la Díada, lo que le dota de las características propias de ser un número ultrapar y ultrafisionable. Por otra parte, la

<sup>888</sup> Ghyka, M. (1952) *Filosofía y mística del número*. II. *La sociedad del número*. p. 20. Traducción Roser Berdagué. Apóstrofe. Barcelona, 1998.

<sup>889</sup> “El carácter sagrado del tres lo encontramos ya en Homero, en las plegarias que incluyen en una misma invocación una tríada de dioses (Zeus, Atenea y Apolo). En el culto de los antepasados, que destaca al padre, al abuelo y al bisabuelo como tripopatores (trinidad de padres) de toda la serie de antepasados, en el número de las ofrendas expiatorias, de las libaciones, de los días de los funerales, de las Gracias, de las Parcas, de las Musas, etc., este mismo número y su cuadrado, el nueve, asumen el papel más importante entre griegos e itálicos no menos que entre los arios del Oriente; (...) los pitagóricos explicaban el carácter sagrado de este número por el hecho de que encierra en sí el comienzo, el medio y el fin, (...)”. Gomperz, T. (1910) *Pensadores griegos*. Tomo I. *De los comienzos a la época de las luces*. III. *Pitágoras y sus discípulos*. p.143. Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

<sup>890</sup> “La tríada combina la mónada con la díada. En realidad nace de la acción de la mónada sobre la díada ( $1 + 2 = 3$ ). Símbolo de la perfección, de la suprema armonía universal que conjuga la unidad con la diversidad. Símbolo del principio masculino. Símbolo de la tríada divina en cuanto triple manifestación de Dios en sí mismo (doctrina teología que heredarían los cristianos). Símbolo del tiempo, llamado “trinidad” porque encierra el pasado, el presente y el futuro. Número de significación sagrada por tener principio, medio y fin. De aquí deriva la costumbre de que las oraciones, las libaciones, los conjuros y fórmulas mágicas, las arengas y los gritos populares se repitieran tres veces. Los grandes personajes eran “tres veces grandes”. Símbolo de la segunda dimensión. Primer número triangular. Tres puntos determinan tres líneas que con su intersección producen el triángulo, la primera figura perfecta. Por eso el tres es símbolo de la perfección primera.” González Urbaneja, P. M. (2001) *Pitágoras. El filósofo del número*. 3. *Misticismo aritmético-geométrico*. p. 93. Nivola. Madrid, 2001.

<sup>891</sup> “Ley universal o destino inexorable. Fuente y raíz de lo eterno en la naturaleza. Símbolo del color y de la sensación en general. Representación de la vida animal y del conjunto del alma y el cuerpo. El número cuatro es una de las claves de la naturaleza y del hombre porque hay en ellos muchos grupos de cuatro: cuatro son los elementos primigenios (...) que componen el cosmos, cuatro son las fases de la Luna, cuatro son los puntos cardinales, cuatro las estaciones del año, cuatro son las partes del día (...), cuatro son las cualidades de las cosas (...), cuatro son las partes de los árboles (...), cuatro son (para los pitagóricos) las especies de animales (reptiles, peces, aves y mamíferos) cuatro son (según Teón, que se lo atribuye a Pitágoras) las facultades del hombre (inteligencia, conocimiento, opinión y sensación), cuatro son las virtudes (...), cuatro son los humores (...), que dan lugar, a su vez, a los cuatro tipos de temperamentos (...), cuatro son las partes en que los pitagóricos dividieron las matemáticas (...), y cuatro son las edades del hombre (...). Símbolo de la justicia (por ser sus factores iguales,  $4 = 2 \cdot 2$ ) y de la retribución. Símbolo de la tercera dimensión. Cuadrado del primer número par. Primer número cuadrado. Dotado de perfección y armonía porque  $2 + 2 = 2 \cdot 2$ , y porque es capaz de sacar a la luz dos especies de números, siempre pares o siempre impares ( $1 + 3 = 4, 2 + 2 = 4$ ).” González Urbaneja, P. M. (2001) *Pitágoras. El filósofo del número*. 3. *Misticismo aritmético-geométrico*. pp. 93-94. Nivola. Madrid, 2001.



Tétrada conforma junto a los anteriores números, más la Mónada, el cuarto número triangular, a saber, la Τετρακτύς también llamada: “Tetoakoutes”, el número 10, el sagrado número de los pitagóricos<sup>892</sup>. Recordemos que Aristóteles, en *Metafísica* 986a 8, nos decía que el número 10 era algo perfecto, ya que en su seno radicaba la naturaleza de todos los números. Sobre este número sagrado, señala Guthrie: “Ellos representaron gráficamente este número mediante la figura conocida como tetractys, que se convirtió en un símbolo sagrado para ellos. Se decía que los seguidores de Pitágoras juraban por ella (reconociendo, con ello, su categoría sobrehumana), mediante una fórmula cuya antigüedad es difícil de poner en duda: “Por él que nos legó la tetractys, fuente y raíz de la naturaleza eterna””<sup>893</sup>. “οὐ μὰ ἀμετέρα γενεᾷ παραδόντα τετρακτύν, παγὰν ἀενάου φύσεως ῥίζωμά τ' ἔχουσιν”. Este hexámetro señala la doctrina secreta que guarda la Tetraktys, a saber, simbolizar el orden numérico y musical del cosmos. Señala, a este tenor, Khan: “These hexameter verses reflect the unique significance of the tetractus pattern, which includes within itself -for the initiate who knows the secret doctrine- all three musical ratios: 2:1, 3:2 and 4:3, as successive pairs of lines beginning from any vertex. As we have already mentioned, the four integers represented in the tetractus have as their sum the number that the members of the order regard as perfect:  $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ . For the Pythagoreans, then, the tetractus is a complete symbol for the musical-numerical order of the cosmos.”<sup>894</sup>.

---

<sup>892</sup> “The geometric figures serve to classify groups of which the squares are obviously of special importance. Important also are triangular numbers, for the least two different reasons. If we construct triangle beginning with one by adding successive integers, the first four numbers give us the figure that the Pythagoreans call tetractus, “fourness”, since the number four is represented by all three sides of an equilateral triangle.” Kahn, Ch. H. (2011) *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*. II. *Pythagorean Philosophy before Plato*. p. 31. Hackett. Indianapolis/Cambridge, 2011.

<sup>893</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. p. 218. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>894</sup> Kahn, Ch. H. (2011) *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*. II. *Pythagorean Philosophy before Plato*. p. 33. Hackett. Indianapolis/Cambridge, 2011.

Parece que esta doctrina sobre la sagrada Tetraktys bien se podría remontar al pitagorismo arcaico. La importancia de ésta seguirá patente en el pitagorismo moderno, como denota el papel que cumple el número 10 en el sistema de la proporción musical, atribuido a Filolao; señala Kahn: “*The doctrine itself must be old, as we can see from the role that the musical ratios and the number 10 play for Philolaus.*”<sup>895</sup>. De hecho, Bukert advierte sobre la posibilidad de que el primer verso del juramento pitagórico sobre la Tetraktys sea arcaico, y, el segundo verso, un añadido posterior<sup>896</sup> (tan posterior como la época de Empédocles). Se representaba la Tetraktys, acorde con la teoría de los números figurados, con la forma de un triángulo perfecto (en los acusmata se vinculaba al Templo de Delfos con la Tetraktys). En ella, además, se hallaban los intervalos perfectos de cuarta, quinta y octava, así como el punto, la línea, el plano y el sólido<sup>897</sup>. Según la matemática Priya Hemenway<sup>898</sup>, la mónada pitagórica se representaba igual que nuestro signo internacional para el Sol, esto es, un punto circular que es centro de

---

<sup>895</sup> *Ibid.* Nota 16. p. 31.

<sup>896</sup> “*More important is the tetractys, regarded as the epitome of Pythagorean wisdom. The Pythagoreans swore by Pythagoreans as by (...) οὐ μὲν ἀμετέρα γενεᾷ παραδόντα τετρακτὴν, παγὰν ἀενάου φύσεως ῥιζομά τ’ ἔχουσαν. The second verse of this couplet can scarcely be older than Empedocles. Possibly the first line stood by itself in the beginning; with its negative formulation, the oath probably applied primarily to the secrecy of Pythagorean doctrine.*” Burkert. W., (1962) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. II. *Pythagoras in the Earliest Tradition*. 3. *The later tradition and its Sources*. pp. 186-187. Translated by Edwin L. Minar, Jr. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 1972.

<sup>897</sup> <sup>a</sup> El Estagirita critica este modelo generativo de la realidad. “*Lo mismo ocurre a los que componen el cielo de números; algunos de los pitagóricos: pues los cuerpos naturales manifiestan tener gravedad y levedad, las unidades, en cambio, no es posible que, unidas, formen cuerpos ni tengan peso.*” Aristóteles, *Sobre el cielo*, III, 300a 14. Introducción, Traducción y notas de Miguel Candel. Gredos. Madrid, 1996

<sup>b</sup> “*Los pitagóricos, según nos asegura Aristóteles expresamente, atribuían a estas abstracciones una realidad no sólo total, sino aun mayor que las cosas concretas de son abstraídas. El cuerpo, argumentaban, no puede existir sin los planos que lo delimitan, pero, sí éstos sin aquél. Y la misma opinión tenían de las líneas en su relación con los planos y, finalmente, también de los puntos de que la línea se compone. Pero éstos, es decir, las unidades esenciales más diminutas en que prescindimos no sólo del espesor y de la anchura, sino también de la longitud, y por lo tanto de toda extensión en el espacio –una abstracción que presta utilidad cuando no se trata de extensión como tal, sino sólo de una determinación del límite- se identificaban con la unidad, es decir, con el elemento numérico. De este modo, el número les parecía algo así como el elemento primordial en que el mundo de las cosas se resuelve no sólo para el pensamiento, sino que en él se halla originado, compuesto y, por decirlo así, construido y esto de un modo tal que la línea, como compuesta de dos puntos, fue equiparada a la dualidad, el plano a la trinidad, y el volumen a la tétrada*” Gomperz, T, (1910) *Pensadores griegos*. Tomo I. *De los comienzos a la época de las luces*. III. *Pitágoras y sus discípulos*. p.147. Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

<sup>898</sup> Hemenway, P. (2005) *Divine Proportion: Phi In Art, Nature, and Science*. p.56. Sterling Publishing Company Inc. New York, 2005.

una circunferencia (este signo, curiosamente, lo hemos visto ya usado por los “cronomensudores” hiperbóreos en los Sombreros-Calendarios<sup>899</sup>, pero, además, coincide con el logograma egipcio para representar el Sol). Por otra parte, conviene recordar que Jámblico<sup>900</sup> afirmaba que el culto pitagórico era un culto a los dioses basado en los números. Según el del Calcis, Pitágoras aprehendió de los órficos que la esencia divina se define por los números. Pero, el culto numérico pitagórico deviene en aritmética, geometría, música, astronomía, cosa de la cual no tenemos noticia alguna sobre los órficos. Sea plausible, entonces, que tanto unos como otros tuvieran en el simbolismo numérico-religioso un nexo de unión, pero el pitagorismo será la base del desarrollo de la matemática helena, y occidental, creará un canon estético-musical que será llevado a la arquitectura, a la escultura, a la política; el orfismo, en cambio, no lo será.

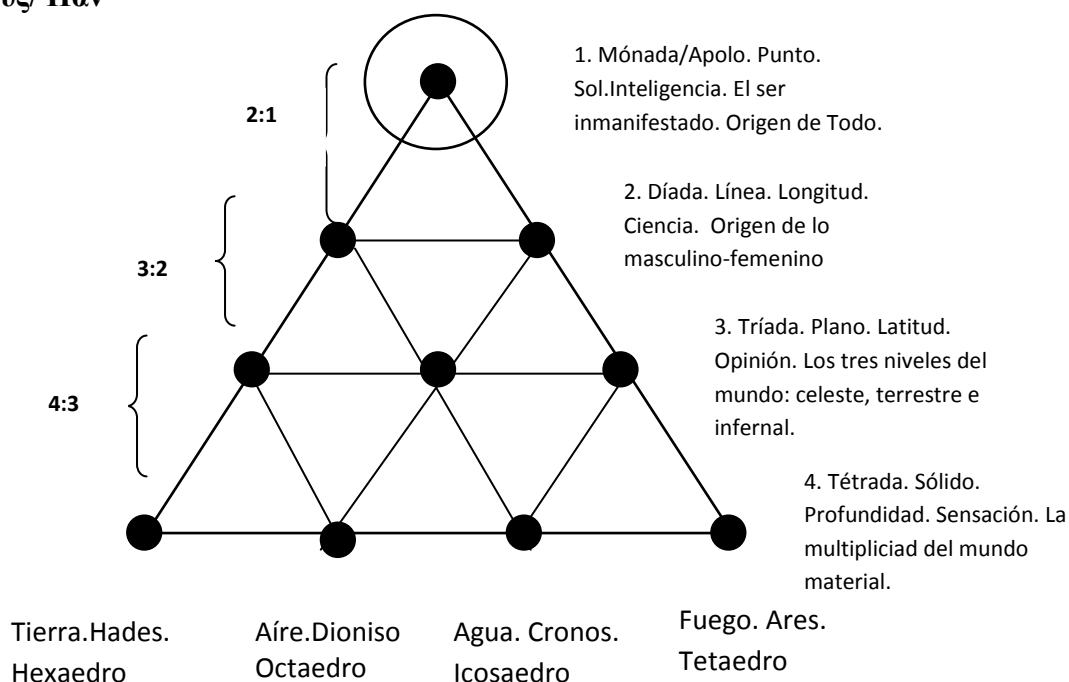
---

<sup>899</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. II.I.V.III.II.IV.IV. Sombreros-Calendarios de oro (II) Tabla 2. Tabla de los Símbolos representados en el Sombreo de Shifferstadt. es el primer símbolo de la Tabla 2. p. 353.

<sup>900</sup> Cfr. Jámblico, *Vida pitagórica*, 147.

Figura 24<sup>901</sup>:

Τετρακτύς/ Παν



La sagrada Tetraktys también estaba asociada a una divinidad helena; “Παν”<sup>902</sup>.

Esto nos llega del testimonio de Nicómaco de Gerasa desde su obra, hoy perdida casi por completo, “Θεολογούμενα ἀριθμητικῆς”, de la cual sabemos por Focio de Constantinopla que constaba de dos libros y que versaba monotématicamente sobre la

<sup>901</sup> **Figura 24:** Esquema de la Tetractys pitagórica, donde reflejamos las armonías musicales; los números que configuran; y, los cuatro elementos acorde con los cuatro dioses que, según Proclo, en su *Comentario al primer libro de los Elementos de Euclides*, 167, 6-10, Filolao asociaba, respectivamente; además, mostramos los cuatro sólidos platónicos vinculados a sus respectivos elementos. Este es el texto de Proclo, en su traducción al catalán, “*Cronos engendrà totes les substàncies humides i fredes, i Ares tota la natura ignia. D'altra banda, Hades manté totala vida terrestre; i Dionís, del qual el vi, humid i calent a la Vegada, es el símbol, regeix la generació humida i calenta.*” Pla i Carrera, J. (2016) *Historia de la matemàtica: Grècia I. (de Tales i Pitàgores a Plató i Aristòtil) Resultats, textos i contextos. 2. Textos dels filòsofs i matemàtics del segle VI aC.* A 6. 11d. p. 415. I.E.C. Secció de Ciències i Tecnologia. Barcelona, 2016. También hemos añadido las siguientes consideraciones del Estagirita, recogidas en su *Sobre el alma*, por la cuales, a nuestro juicio, se nos está dando una interpretación de la Tetractys, ésta es: “*También, y según otra versión, el intelecto es lo Uno mientras que la ciencia es la Díada: ésta va, en efecto, de un punto de partida único a una única conclusión; el número de la superficie es, a su vez, la opinión y el sólido es la sensación: se afirma, pues, que los números constituyen las ideas en sí y los principios y, además, que proceden de los elementos y que ciertas cosas se discernen con el intelecto, otras con la ciencia, otras con la opinión y otras con la sensación. Estos números, por lo demás, son las ideas de las cosas.*” Aristóteles, *Sobre el alma*, I, 404b, 20-30. Introducción, traducción y notes de Tomás Calvo Martínez. Gredos. Madrid, 1978.

<sup>902</sup> Recuerde el tribunal a quién está dedicada la oración final del *Fedro* platónico.

aritmología mística pitagórica. Dos centurias después de Nicómaco, Jámblico escribiría una obra con el mismo título, *Teología de la aritmética*, en este libro del de Calcis la obra del de Gerasa es parafraseada o reproducida por entero. Señala Ghyka: “Nicómaco escribió, al hablar del Número “paradigma” preexistente en el pensamiento del Dios creador: “Como el todo era una multitud ilimitada... se necesitaba un Orden... Ahora bien, en la Década es donde preexistía un equilibrio natural entre el conjunto y sus elementos... De ahí el por qué mediante su Razón el Dios Ordenador (literalmente “el dios que dispones con arte”) se sirvió de la década como de un canon para el todo... y de ahí el porqué de las cosas, desde el cielo a la tierra, tienen para los conjuntos y las partes sus razones de concordancia basadas en ella y ordenadas según ella.” (...) en sus *Theologumena*, Nicómaco llama a la Década el todo (*Παν*), “pues sirve de medida para el todo como una escuadra y una cuerda en manos del Ordenador.”<sup>903</sup>. Esta asociación del dios Pan con el Todo era muy antigua; mucho antes que Nicómaco expresará eso mismo, Platón en el *Crátilo*<sup>904</sup> ya expresaba esa idea (idea pitagórica). Por otra parte, este número triangular de mística relevancia para los pitagóricos debía tener un sentido muy importante en su psicología.

La mitad numérica del número 10 es el 5, la Péntada<sup>905</sup>; otro de los números más místicos e importantes para los pitagóricos. El número cinco era un número matrimonial, pues, unía el primer número femenino/par, el 2, con el 3, primer número

---

<sup>903</sup> Ghyka, M. (1952) *El número de oro*. I. Los ritmos-II. Los ritos. 1. *Del número a la armonía*. p.38. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1992

<sup>904</sup> Cfr. Platón, *Crátilo*, 408c-e.

<sup>905</sup> “Conjunción de los principios masculino y femenino y por tanto símbolo del matrimonio ( $2 + 3 = 5$ ). También de lo par y lo impar. Número esférico o circular porque sus potencias terminan en cinco. Menor número cuyo cuadrado es suma de cuadrados ( $5^2 = 3^2 + 4^2$ ), representación aritmética del triángulo divino. Simboliza los cinco sólidos regulares (tetraedro, octaedro, cubo, dodecaedro e icosaedro), conocidos más tarde por el nombre de cuerpos platónicos (...) Representa los cinco planetas entonces conocidos (Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno), (...) Cinco son los números primos y cinco los números compuestos de la década.” González Urbaneja, P. M. (2001) *Pitágoras. El filósofo del número*. 3. *Misticismo aritmético-geométrico*. p. 94. Nivola. Madrid, 2001.

impar/masculino<sup>906</sup>. Es más, en un nivel más místico, o hermético, este número, posiblemente, iba más allá del matrimonio masculino-femenino, y venía a representar el andrógino primordial<sup>907</sup>. Por otra parte, la péntada es el centro aritmético de los nueve primeros números de la Tetraktys (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9) a la vez, resulta la media aritmética de sus equidistantes, éstos son: 1 y 9; 2 y 8; 3 y 7; 4 y 6.

1	4	7
2	5	8
3	6	9

De hecho, una representación de este número era, a su vez, el símbolo geométrico que servía de identificación a los pitagóricos (en un principio, este signo era una contraseña esotérica que servía para que los pitagóricos se reconocieran entre sí), nos referimos al pentagrama estrellado, denominado como otra deidad helena, la diosa Hygeia. Sobre este signo dice Ghyka: *“Su imagen gráfica, el pentalfa o pentagrama (pentágono estrellado) será, pues, a la vez, símbolo del Amor creador y el de la belleza viva, del equilibrio en la salud (la belleza, la armonía y la salud son en Platón conexas e intercambiables) del cuerpo humano, que, proyección del alma en el plano material refleja como ella el gran ritmo del “Alma del Mundo” o Vida Universal. (...) El pentagrama llegó a ser y siguió siendo el emblema del Microcosmo, pero sabemos por un pasaje de Luciano que este símbolo geométrico de la Péntada, es decir, del Amor y de la euritmia viva, ya era la contraseña secreta de la sociedad pitagoriana.”*<sup>908</sup>. Este emblema geométrico-matemático-místico albergaba en sí las correspondencias

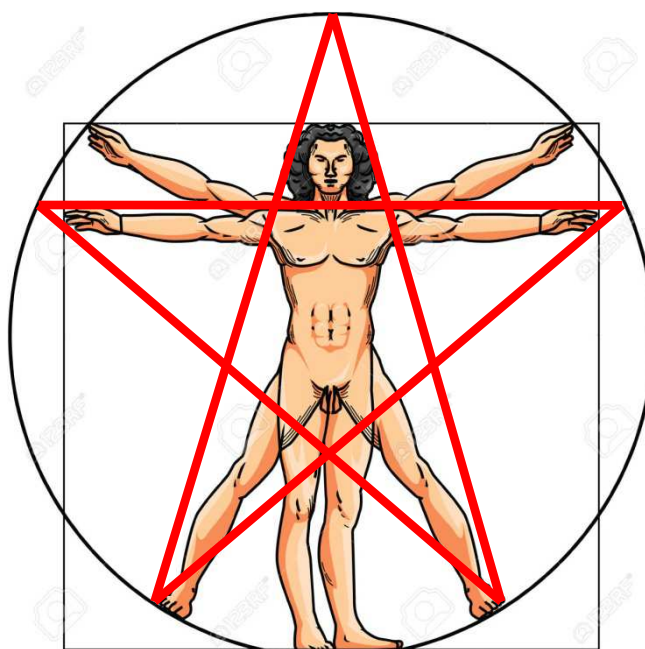
<sup>906</sup> Cfr. *supra* nota 843.

<sup>907</sup> Recuerde, también, el tribunal que este “personaje”, el androgino primordial, es el protagonista del discurso de Aristófanes en el *Banquete* de Platón. Por otra parte, sin duda, aquí hallamos de dónde y de quién proviene la inspiración para el Rebis hermético. Este andrógino primordial es muy similar al Adam Kadmon de la Kábala hebrea, o, al Anthropos del gnosticismo.

<sup>908</sup> Ghyka, M. (1952) *El número de oro*. I. *Los ritmos-II. Los ritos*. 1. *Del número a la armonía*. pp.40-41. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1992.

armónicas del macrocosmos, pero proyectadas, análogamente, al microcosmos. Señala González Urbaneja: “(...) representa entre otras cosas al hombre al vértice superior, la cabeza, los vértices laterales, los brazos extendidos; los vértices inferiores, las piernas. El anagrama pitagórico simboliza también el imperio del espíritu (número 3), sobre la materia (número 2), aunque si se coloca al revés, significará todo lo contrario, el dominio de la materia sobre el espíritu.”<sup>909</sup>

**Figura 25**<sup>910</sup>:



El πεντάγραμμον se diferencia de todos los polígonos estrellados “(...) suministrando un ritmo indefinidamente recurrente y continuo basado en la proporción continua por excelencia, la que según Platón “se da por sí mismo y a los términos que una la unidad más completa”, que es, además, característica de la morfología de las

<sup>909</sup> González Urbaneja, P. M. (2001) *Pitágoras. El filósofo del número. 3. Misticismo aritmético-geométrico*. pp. 94-95. Nivola. Madrid, 2001.

<sup>910</sup> **Figura 25:** Representación antropomórfica de la Hygeia pitagórica. Realización personal sobre imagen de archivo. Autor de la Imagen: indomercy. Licencia. Free Image License.

leyes de crecimiento de los organismos vivos.”<sup>911</sup>. Esta proporción continua por excelencia es el concepto de ἀναλογία, esto es: “(...) la correspondencia entre la estructura (el “Número”) y el ritmo del Cosmos y los del Hombre, entre el Macrocosmos y el Microcosmos (...)”<sup>912</sup>. El pentagrama pitagórico significa por sí mismo esa proporción; proporción de vida; proporción de salud<sup>913</sup>. Es significativo, a este respecto, que en su costumbre esotérica de usar los nombres de las deidades helenas a su conveniencia (los pitagóricos eran creadores de sentido, de hecho, como toda buena filosofía o religión esotérica lo es; en efecto, su asimilación de los nombres divinos para otras interpretaciones místicas-religiosas, sin duda, muestran como los seguidores de Pitágoras proyectaron una gran carga de intelectualidad a los motivos religiosos, digamos, clásicos de los helenos), la escuela-secta nombraba a su emblema de la vida como la divinidad Hygeia, “Υγεία”. Así, el nombre de la diosa ΥΓΕΙΑ aplicado al pentagrama era leído, en sentido horario desde el vértice izquierdo superior, (Y), del pentagrama (el orden de posición no varía el sentido si no se altera la progresión correcta de las letras que forman la palabra). Sin embargo, si comenzamos a leer desde el vértice inferior izquierdo, (A), en la misma dirección horaria circular, y acabamos en la misma letra Alfa, entonces estamos ante la contracción de la expresión exclamativa: “αὐγέ εἶα” (la expresión correctamente escrita sería “αὐγή εἶα”, sin la Épsilon final de “αὐγέ” pero a efectos sonoros es lo mismo; a este término se le une la interjección “εἶα”, “Ea”), esto es: “¡Ea, luz!”, entendida como “¡Ea, (hacia) la luz!”. Hay que destacar que el término “αὐγή” (que se escribe con la letra helena Eta al final) se puede traducir, entre otras acepciones, por luz, brillo; rayo de sol, luz del día; resplandor del alba. Veámoslo gráficamente.

---

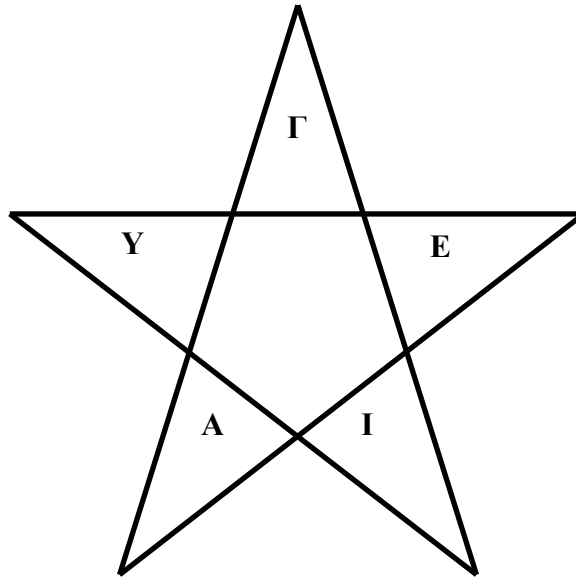
<sup>911</sup> Ghyka, M. (1952) *El número de oro*. I. Los ritmos-II. Los ritos. 1. *Del número a la armonía*. p. 41. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1992.

<sup>912</sup> *Ibid.* p. 40.

<sup>913</sup> Esto es lo que dice Luciano sobre el signo de los iniciados pitagóricos: “τὸ πενταγαμμον, ὃ συμβόλω πρὸς τοὺς ὁμοδόξους ἐχρῶντο, υγεία πρὸς αὐτῶν ὀνομαζέτο”. Citado por Ghyka. *Ibid.* nota 29. p.41.



**Figura 26**<sup>914</sup>:



Sin duda, el pentagrama pitagórico es un símbolo solar, pues, la religión pitagórica, es también un culto solar, un culto apolíneo. Así, es del todo plausible que el *πεντάγραμμον* a nivel del acusmático (aquellos que oyen sin ver) era la diosa Hygeia, pero, al nivel del iniciado pitagórico, el matemático (aquellos que ven con luz), tenía otro sentido mucho más intelectual, de propensión mística-esotérica. Además, el pentagrama era denominado “pentalfa” pues su figura tiene cinco letras alfas, y, también se le conocía como “pentángulo”, pues la figura tiene cinco ángulos agudos. Si bien este signo se asocia a los pitagóricos, no es cierto que provenga de ellos. Nosotros, en nuestro trabajo, hemos indicado que la estrella de cinco puntas rodeada en un círculo significaba para los egipcios la sabiduría, la iluminación, así como la esperanza en la inmortalidad astral de ciertas partes del alma (egipcia), también servía, como signo astronómico, para la estrella Shotis (diosa Sopdet), nuestra estrella Sirio (el “perro” que tantas veces usa como expresión el Sócrates de Platón). Ahora bien, en ninguna de

---

<sup>914</sup> **Figura 26:** Pentagrama pitagórico con las letras que conforman el nombre de la diosa Υγεία. Realización propia.

estas representaciones egipcias la forma de la estrella de cinco puntas tiene la geométrica estilización de la Hygeia pitagórica, sino que es representada de manera mucho más esquemática<sup>915</sup>. Sin embargo, sí que hallamos vestigios de la estrella pitagórica en Mesopotamia. No obstante, para nosotros existe cierta asimilación ecléctica en el sentido religioso, por un lado, y, por otro, en el diseño geométrico del pentagrama pitagórico, tomado tanto de egipcios como de babilonios, respectivamente.

Sobre el origen del pentagrama y su uso pitagórico, señala Boyer: *““Todo es número” (...) los babilonios habían asociado ya medidas numéricas a las cosas que los rodeaban, desde los movimientos de los cielos al valor de sus esclavos, podemos percibir en este lema pitagórico una fuerte afinidad mesopotámica. (...) es muy razonable suponer que los primeros miembros de la escuela pitagórica, estuvieran familiarizados con las propiedades geométricas que conocían los babilonios, (...) La figura de la estrella de cinco puntas que se forma al trazar las cinco diagonales de una cara pentagonal de un dodecaedro regular, parece haber sido una especie de símbolo de la escuela pitagórica; el pentágono estrellado ya había aparecido anteriormente en el arte babilónico, y es posible que también aquí nos encontremos con un lazo de conexión entre la matemática prehelénica y la pitagórica.”*<sup>916</sup>. En efecto, en el cuarto período de Uruk, aproximadamente en el 3000 a.C. los sumerios usaban un signo, signo “UB” que se asemeja al emblema pitagórico, y, con el tiempo, y en distintos lugares de aquellas regiones, se seguirán encontrando otros ejemplos (Fara, Acadia, Asiria,). Señala De Vogel: *“It is certain that the pentagram comes from Babylon. It is the Sumeric sign UB first found in the Uruk IV period which, roughly speaking, can be*

---

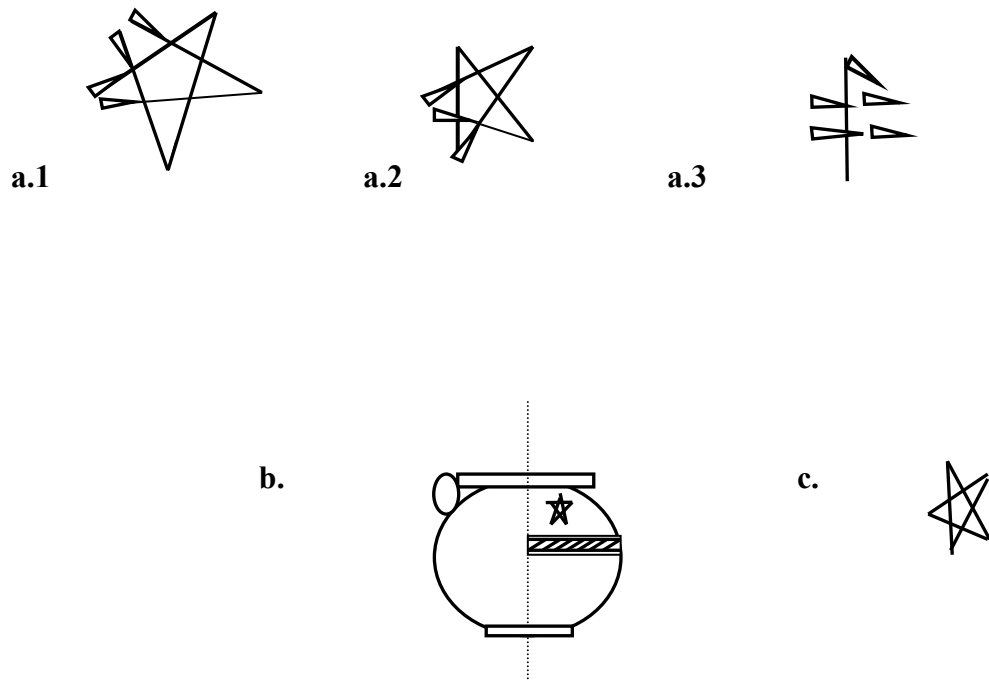
<sup>915</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección II: II. Egipto. II.VI. I. El Juicio de Osiris. La Psicostasis. Figura 33. p 353.

<sup>916</sup> Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. IV. *Jonia y los Pitagóricos*. 4. *El pentagrama pitagórico*. p. 80. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

dated at c. 3000; next in Uruk III, the Jemdet Nasr period, c. 2800-2700 a.C.”<sup>917</sup>.

Vamos a recrear, aproximativamente, los ejemplos que muestra De Vogel<sup>918</sup> en su obra.

**Figura 27**<sup>919</sup>:



Sobre estos signos pictográficos no está claro su sentido específico. De hecho, es posible que no haya sido uno sólo el sentido que refería el pentagrama. Señala, al respecto De Vogel, siguiendo a Betrice L. Goff<sup>920</sup>: “*Miss Goff wisely warns us against tempting to simplify knowledge by assuming that the earliest signs used in writing represented a single meaning. “There was no simple, unvarying meaning of each symbol. The symbols were complex, ambivalent” “By the time of the Early Dynastic*

<sup>917</sup> De Vogel. C. J. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism. Appendixes. Appendix A. On the Babylonian origin of the pentagram.* p. 292. Royal Van Gorcum. Utrech, 1966.

<sup>918</sup> *Ibid.* De Vogel sigue a los siguientes autores y sus correspondientes obras: Falkenstein, A. (1936) *Archaische Texte aus Uruk.* p.118. Leipzig, 1936. Goff, B. L. (1936) *Symbols of Prehistoric Mesopotamia.* p. 76 ss. Yale, 1936.

<sup>919</sup> **Figura 27: a.1.-a.2** el signo UB (el pentagrama) en inscripciones cuneiformes: **a.1.** Fara, 2600 a.C. **a.2.** Sargon, 2350-2300 a.C. **a.3.** Asiria. **b.** Pentagrama sobre jarra cocida monocromática, Jemdet Nasr, 3200-3000 a.C. **c.** El pentagrama en escritura temprana mesopotámica (Uruk IV), 3000, o, 2800 a. C. Realización propia.

<sup>920</sup> Cfr. *supra* nota 887.

*Period (that is, in the cuneiform texts of Fara, little later than the Jemed Nast Texts) “the ideograms were clearly used with a variety of meanings. Less is known about the Jemdet Nast period. At this time to some signs already determinatives were added” (sc. When the sign had a number of possible meanings) “The star too has a number of uses. That this symbol always has a specific unambiguous meaning continues to be an unsupported hypothesis”. Though it must be said that the term “star” for the pentagram is somewhat dealing with the significance of the Sumeric sign UB.”<sup>921</sup>.*

Sin embargo, continúa señalando De Vogel<sup>922</sup>, el signo sumerio UB en los textos cuneiformes suele referir, esencialmente, a “regiones”, o “direcciones”, celestes, y, se asocia al número cuatro. El número cuatro era muy representativo para los mesopotámicos, pues, indicaba las cuatro trayectorias espaciales posicionales, a saber, adelante, atrás, izquierda y derecha, además, de distinguir cuatro regiones cósmicas. Las cuatro direcciones cósmicas, en Babilonia, estaban relacionadas con los planetas Júpiter, Mercurio, Marte y Mercurio. De Vogel, siguiendo al orientalista germano Alfred Jeremías (*Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, p. 119.). señala que éste sugiere que los arcaicos babilonios imaginaron el universo gobernado desde lo alto de los cielos por un poder divino, por ende, a las cuatro direcciones se le añadirá otra, una quinta, el planeta Venus, que pasará a ser considerado “la reina de los cielos”, representando el mundo divino superior. Por ende, el signo UB mesopotámico de significaciones, digamos, más prosaicas, posiblemente, acabo alcanzado un sentido cósmico-religioso (como en Egipto, en su versión esquematizada). Sin embargo, para

---

<sup>921</sup> De Vogel. C. J. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism. Appendixes. Appendix A. On the Babylonian origin of the pentagram.* pp. 292-293. Royal Van Gorcum. Utrech, 1966.

<sup>922</sup> “In cuneiform texts this sign is usually rendered by “regions”, heavenly “quarters” or “directions”. It is often found with the number four. There are four cosmic regions, four quarters of the heavens, and there are four directions: forward, backward, left, right. A. Jeremias suggest, since the early Babylonians imagined the universe as being ruled from above a divine Power, that from four divisions they arrived at five. Thus, to the four directions mentioned above the upward direction could be added. (...) In Babylon the four directions were connected with the planets Jupiter, Mercury, Mars and Saturn. To these four Venus as the “queen of the heavens” representing the upper world could be added as the fifth.” *Ibid.* p. 293.

los babilonios el planeta Venus estaba asociado a Istar/Innana, y ésta contaba con su propia iconografía estelar, la estrella de ocho puntas; como vimos algunas páginas atrás<sup>923</sup>. Además, es el número 4, no el 5, el que se asocia al signo UB, y, por otra parte, no está probada la tesis del asiriólogo Jeremías por la cual para los primeros sumerios el sentido del UB fuera el de una figura cósmica asociada a Venus<sup>924</sup> (la quinta dirección, la celeste).

Sin embargo, con el transcurso del tiempo la forma geométrica del pentagrama cada vez va siendo más manifiesta. Así, cabe cuestionarse si el pentagrama de Uruk (Figura 25, c.) no era más que una representación geométrica. De Vogel refiere que el asiriólogo danés Jan van Djik, epigrafista que formó parte de la expedición arqueológica de Uruk-Warka, es propenso a tal interpretación. Señala De Vogel: *“He mentions that the pentagram as a clearly geometrical figure was found on a corner-stone from the Uruk III period. Here it certainly is the builder’s mark. It does not have any apotropeic meaning. It simply means “angle”.*”<sup>925</sup>. Entendemos que van Djik quiere decir “ángulo agudo”. Según esta tesis, el UB sería una marca de cantero y no un signo mágico protector. De hecho, no ha sido hallado jamás el pentagrama en Mesopotamia como amuleto, por ende, si tuvo un sentido apotropaico lo tuvo que tener no antes de 1000 a. C. Ahora bien, qué hace, pues, una marca de cantero en una jarra (Figura 25, b). Nos parece que Betrice L. Goff acierta al observar lo complejo y ambivalente del símbolo que estamos estudiando.

---

<sup>923</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Hélade. III.V.I. ¿Venus y Parménides, o, Venus y Pitágoras? Figura 104. p. 552.

<sup>924</sup> Sin embargo, creemos que alguna relación hay entre Venus, considerada como la estrella de la mañana, los pitagóricos y platónicos. Recordemos que la Junta Nocturna de Platón (formada por 10 filósofos –número que representa la Tetraktys pitagórica-), en *Leyes*, se reúne antes de la salida del Sol, esto es, cuando la estrella de la mañana despunta en su brillo, anticipando la salida del Sol. *“Es necesario que la Junta se reúna antes del alba, (...)”*. Platón, *Leyes*, XII, 961b. Introducción, traducción y notas F. Lisi. Gredos. Madrid, 1999.

<sup>925</sup> *Ibid.*

Pero, el hecho de que el pentagrama fuera llamado por los pitagóricos como la diosa Hygeia, la diosa de los partos y de la salud, apunta que en algún momento de la larga historia del pentagrama, quizás, éste estuviera asociado con lo magia apotropaica. La iconografía de la diosa helena es la de una joven mujer que tiene una serpiente alrededor del cuerpo, y que bebe de la mano de la diosa. Así, hay quien piensa que el signo UB mesopotámico también era un signo antropomórfico, por el cual se representaba esquemáticamente una figura humana, una mujer, con una serpiente rodeándola. Señala De Vogel que para Allotte De la Fugie (*Babyloniaca* XIV, París, 1934) el pentagrama estaba asociado a la diosa Hygeia antes de que los pitagóricos entraran en escena, y, por ende, las monedas helenas que llevan el pentagrama, más que asociadas al pitagorismo, se relacionarían con el culto a la diosa mediante su protector símbolo pictográfico. Advierte De Vogel, resumiendo la tesis de Allotte De la Fugie: *“But De Fugie goes further. Since he wishes to consolidate his hypothesis of the identification of the pentagram with Hygeia as existing before the Pythagoreans and independent of them, he explains the pentagram as a “symbole anthropomorphique”, a schematical representation of the goddess herself. Thus, the pentagram on Greek coins would be a “pictographic” symbol. (...). All in all, it is De Fugie who gives the most direct reply to the question of “How did Pythagoras or the Pythagoreans come to calling the pentagram health?” In itself the hypothesis is intelligent; only, it is too much construed with the purpose of explaining a few data of some three millennia later. And this is of course an extremely hazardous undertaking.”*<sup>926</sup>.

---

<sup>926</sup> *Ibid.* 296.

**Figura 28**<sup>927</sup>:



Estamos con De Vogel, la tesis de De la Fújie es sugestivamente imaginativa y brillante, al poner el acento ésta en el porqué de llamar “Hygeia” al signo adoptado por los pitagóricos (pues, queda claro que este signo no es de su invención, pues la historia de éste, en lo que a Mesopotamia se refiere, se remonta al tercer milenio a. C.), pero no es demostrable. Aunque, una cosa es cierta, la estatua de esta diosa helena<sup>928</sup>, en algún lugar de Grecia (en concreto, en el asclepión de Titane, en Sición), se le ponían como exvotos mechones de pelos de mujer, y, lo que es más destacable, trozos de ropa babilonia; lo que parece indicar cierta relación de esta diosa con la cultura babilónica.

---

<sup>927</sup> **Figura 28:** dibujo de la diosa Hygeía. Imagen: *Meyers Encyclopedia*, 1905. Licencia: Creative Commons.

<sup>928</sup> Cfr. Pausanias, I; 23,4; V, 20,3.

Ahora bien, a tenor de todos estos asuntos a qué hemos de atenernos. De Vogel (para la cual parecer claro que el samio estuvo en Babilonia), considera, particularmente, que debemos tener en consideración tres factores claves, a saber:

*“1. There is an enormous space of time between Jemdet Nasr and Pythagoras ‘possible stay in Babylon (more than two millennia).*

*2. The pentagram, perhaps originally a geometrical figure, acquired a cosmic significance as early as in the third millennium B.C. (the connotation of heavenly region or quarter, already in the Fara texts, say c. 2600); while somewhat later it was connected with the planets. These ideas had already a long tradition at the time Pythagoras came to Babylon.*

*3. The use of the five-pointed star in a shield (in 5<sup>th</sup> century Athens) does not point in the direction of a geometrical figure symbolizing or implying certain proportions of the human body. It definitely points to an apotropeic or protecting significance. This either may be due to cosmological-astrological views in Babylonia itself, or the Babylonian symbol may have acquired its apotropeic significance only in Greece. (...),”<sup>929</sup>.*

En resumen, la historia del UB/Hygeia es muy antigua; en lo que a las civilizaciones mesopotámicas se refiere, ésta se remonta, como mínimo, al tercer milenio a. C. Es posible que el sentido del pictograma haya ido mutando con los siglos (mejor, con los milenios), de tal forma que los sentidos geométrico, cósmico-astrológico y apotropaicos han ido dando significación a las “cinco líneas” a lo largo del tiempo; lo cual significa que Pitágoras fue el heredero de una larga tradición místico-simbólica, que éste continuó y fomentó en la Hélade (será en Grecia donde hallaremos, desde

---

<sup>929</sup> De Vogel. C. J. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism. Appendixes. Appendix A. On the Babylonian origin of the pentagram.* p. 297. Royal Van Gorcum. Utrech, 1966.



monedas a escudos -incluso, como veremos más adelante oculto en los textos-, este signo más veces representado). Parece que la relación de este símbolo con la salud física, y, por extensión, con la vida misma, viene de antiguo. Señala De Vogel: “*However this may be, the meaning of physical health connected with the pentagram by the Pythagoreans, will be not primary but delivered.*”<sup>930</sup>.

Sin embargo, los pitagóricos se adentraron en las propiedades geométrico-metafísicas del pentagrama; posiblemente, el mayor secreto que atesoraba la escuela-secta, el “número áureo”, la proporción entre media y extrema razón. Ya señalamos, en otro momento de nuestra tesis, la relación del pentagrama pitagórico con la sección áurea<sup>931</sup>, es por ello que nos vamos a limitar a mostrar sobre la Hygeia tal relación, así como mentar alguna de sus propiedades geométricas y matemáticas. La Hygeia tiene diez triángulos isósceles: cinco acutángulos y cinco obtusángulos; tanto en unos como en otros, la razón del lado mayor y el menor es  $\Phi$ . Es por ello que estos triángulos son denominados: “triángulos áureos”. En efecto, la proporción en extrema y media razón cobre especial importancia en los pentagramas y en los pentágonos regulares, pues cada intersección de partes de un segmento se integra con otro segmento en razón áurea. El pentagrama regular es un poliedro estrellado, y, dado a la gran capacidad simétrica de esta figura, es posible trazar otro pentagrama en el pentágono interior de la figura en crecimiento homotético, cuya recursividad se prolonga hasta el infinito (¿fue esta propiedad del pentagrama la que originó el nacimiento del problema de los inconmensurables para los pitagóricos?<sup>932</sup>). El pentagrama regular, estrechamente

---

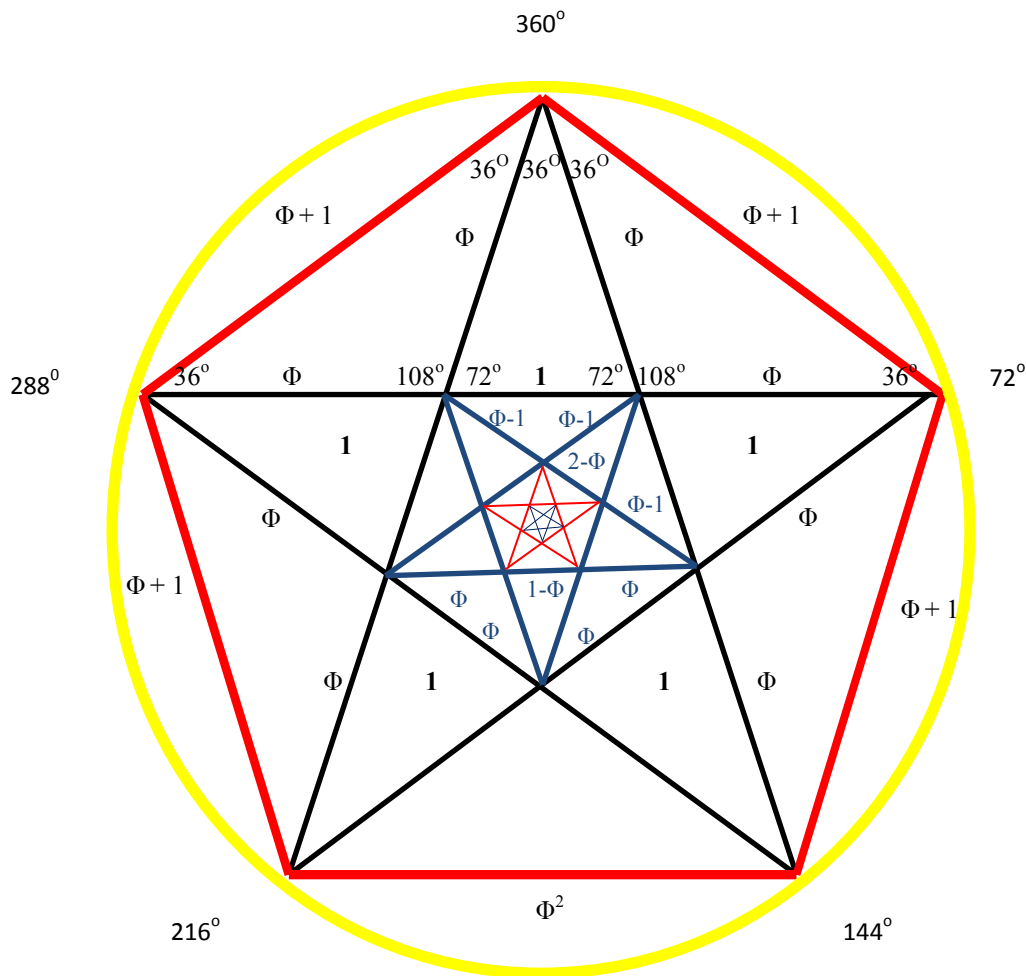
<sup>930</sup> *Ibid.*

<sup>931</sup> Cfr. Estudio I, sección I: Hélade. III.V.III. I. Las aporías de Zenón. pp. 570-584. Cfr. *infra* Figura 29. p. 1421.

<sup>932</sup> “Este proceso puede continuarse indefinidamente, con el resultado de que vamos obteniendo pentágonos que llegan a ser tan pequeños como queramos, y que nos llevan a la conclusión de que la razón de la diagonal al lado en un pentágono regular no es una razón racional. (...) ¿Fue quizá esta propiedad la que condujo al descubrimiento, posiblemente por Hípaso, del fenómeno de la existencia de parejas de segmentos inconmensurables?). No ha quedado ningún documento que nos permita resolver esta cuestión, pero la sugerencia es al menos muy plausible.” Boyer, C. B. (1968) *Historia de la*

vinculado al dodecaedro regular <sup>933</sup> tiene el grupo diédrico de orden 10 como grupo de simetría. Así, al medir la longitud total de una de las cinco líneas del pentágono interior, resulta igual a la longitud de cualquiera de los brazos del poliedro estrellado mayor, ésta es,  $\Phi$ . Por ende, al poder añadir infinitos pentagramas, infinitas serán las veces que aparece la sección áurea en la Hygeia. Simplemente, magnífico

**Figura 29**<sup>934</sup>:



Aquellos que piensan que la sección áurea no era conocida por los pitagóricos<sup>935</sup> (a la sazón, los que se dedicaron y desarrollaron las matemáticas más que nadie en la

*matemática. V. La época heroica. 10. La sección áurea. p. 107. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.*

<sup>933</sup> "La figura de la estrella de cinco puntas (...) se forma al trazar las cinco diagonales de una cara pentagonal de un dodecaedro (...)" *Ibid.* IV. *Jonia y los Pitagóricos. 4. El pentagrama pitagórico. p. 80.*

<sup>934</sup> **Figura 28:** Representación de la sección áurea en la Hygeia. Realización propia.

antigua Grecia<sup>936</sup>, y, que además tenían como emblema -emblema que desde los pitagóricos alcanzará una relevancia absoluta<sup>937</sup>-, precisamente, el pentagrama regular), caen en un error fatal<sup>938</sup>. Lo mismo ocurre con los que piensan que este signo los pitagóricos lo sacaron de observar los cristales naturales o las piedras preciosas: se equivocan. Parece que estamos ante un secreto matemático-místico, la división de un segmento en media y extrema razón, muy antiguo (al menos, del Bajo Neolítico), que fue transmitido a Pitágoras de Samos en Egipto (tenemos en mente el “Horizonte luminoso de Jufu”), y, éste lo transmitió en su doctrina filosófica a sus iniciados, los matemáticos. El pentagrama fue para los pitagóricos un símbolo de iluminación, de identidad y de poder<sup>939</sup>. Burkert señala que el pentagrama, y el dodecaedro, eran figuras conocidas desde siglos, antes de los pitagóricos o los platónicos, pero, sólo los pitagóricos, en lo que se refiere al pentagrama, lo construyeron de manera matemática. Sin embargo, la sección áurea, la división de un segmento en media y extrema razón, es

---

<sup>935</sup> “Uno de los tópicos pitagóricos más fascinantes y que más influencia ha tenido sobre el arte, la mística la biología e incluso la magia ha sido la sección áurea. (...) Esta subdivisión de un segmento era tan familiar y habitual para los antiguos griegos que no sintieron la necesidad de darle un nombre concreto para designarla, se le llamaba “división de un segmento en media y extrema razón” o, de forma sucinta y lacónica, “la sección”. González Urbaneja, P. M. (2001) *Pitágoras. El filósofo del número*. 5. *La divina proporción y el pentagrama pitagórico*. pp. 183-184. Nivola. Madrid, 2001.

<sup>936</sup> “ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἀψάμενοι πρῶτοι ταῦτά τε προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾗθησαν εἶναι πάντων.” Aristóteles, *Metafísica*, A, V, 985b, 25.

<sup>937</sup> “Así pues el pentagrama místico del esoterismo pitagórico, transmitido desde la antigüedad hasta el siglo XVIII, ha formado parte de la tradición cultural del simbolismo mágico europeo como variable oculta, emergiendo a la luz a través de la obra de Luca Pacioli “La divina proporción”, que con finalidad teológica racionaliza los arcanos del misticismo geométrico pitagórico, exhumando una ciencia geométrica en cuyas fuentes beberán mucho artistas del Renacimiento””. González Urbaneja, P. M. (2001) *Pitágoras. El filósofo del número*. 5. *La divina proporción y el pentagrama pitagórico*. p. 203. Nivola. Madrid, 2001.

<sup>938</sup> Aunque desde la duda, Boyer ejemplifica esto que decimos. “Ni siquiera podemos contestar con seguridad a la cuestión más básica de si los pitagóricos de hacia el 500 a. C. sabían dividir un segmento dado en media y extrema razón o no, pero la probabilidad de que efectivamente supieran y lo hicieran parece ser alta.” Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. IV. *Jonia y los Pitagóricos*. 4. *El pentagrama pitagórico*. p. 81. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

<sup>939</sup> “Aristoxenus mentions “σύμβολα” as “passwords” used by the Pythagoreans. The pentagram, too, was a symbolon in this sense; it was thought from the most ancient times to have a secret power and significance.” Burkert, W., (1962) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. II. *Pythagoras in the Earliest Tradition*. 4. *Acusmata*. p. 176. Translated by Edwin L. Minar, Jr. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 1972.

el principio matemático que rige la construcción de la Pirámide de Keops<sup>940</sup>; cosa que, lastimosamente, no tiene en cuenta Burkert. Señala el erudito alemán: “*The star-pentagon or “pentagram” and the dodecahedron play a role in Pythagoreanism, but both figures had been known, in a purely empirical way, for centuries, without any mathematical construction. Euclid gives the construction of the golden section, and therefore of the regular pentagon, in book 4, which is ascribed “as a whole” to the Pythagoreans; and it depends on construction in book 2.*”<sup>941</sup>.

La construcción de Euclides del pentágono pitagórico<sup>942</sup>, basado en la sección áurea se basa en el método geométrico. Esto es muy interesante, pues trastoca, de alguna manera, la posibilidad de que la matemática babilónica, totalmente algebraica, influyera en la pitagórica, del todo geométrica; a ello volveremos. Así, retornando a la demostración y construcción de Euclides, para dividir un segmento AB en media y extrema razón hemos de construir un cuadrado ABCD de lado AB, dividimos AC en dos partes iguales mediante un punto E, trazamos el segmento EB y extendemos el segmento CEA hasta F. Así, EF = EB; después, obtenemos el punto H completando el cuadrado AFGH. Así, H resuelve el problema mostrando claramente que  $AB:AH = AH:HB$ .

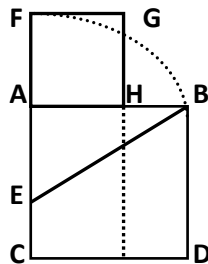
---

<sup>940</sup> “El monumento egipcio más interesante y más sutil como plasmación de la proporción es la Gran Pirámide (...). Kleppish y Jerolimek fueron los primeros que observaron que el medio triángulo meridiano de esa Pirámide (pirámide regular de base cuadrada y cuatro caras triangulares), triángulo rectángulo cuya hipotenusa y lado menor, mitad de lado del cuadrado de la base, entran a primera vista en la relación rigurosa de la sección dorada, 1, 618, parece resultado, si llamamos r al codo real egipcio (o 542 m), de una construcción muy ingeniosa que parte de  $a + c$  (mitad del lado del cuadrado de la base + hipotenusa del medio triángulo meridiano) =  $144 + 4r$ .” Ghyka, M. (1952) *Filosofía y mística del número*. I. *La armonía de los números y del cosmos*. p. 28. Traducción Roser Berdagué. Apóstrofe. Barcelona, 1998.

<sup>941</sup> *Ibid.* VI. *Pythagorean Number Theory*. 3. *Pythagorean Geometry and Mathematical Secrets*. p. 452.

<sup>942</sup> Cfr. Euclides, *Elementos*, II. 11; VI. 30.

**Figura 30**<sup>943</sup>:



Sobre cómo construyeron los pitagóricos la sección áurea, señala el matemático e historiador de la matemática Carl. B. Boyer: “*El saber concretamente qué clase de solución utilizaron los pitagóricos para construir la sección áurea, si es que realmente utilizaron alguna, sería muy importante para clarificar el problema relativo al nivel y a las características de la matemática griega presocrática, puesto que si la matemática pitagórica comenzó inspirada por la babilónica, con la consiguiente fe explícita en que todo es número, entonces, ¿cómo y cuándo se produjo el fenómeno del cambio de dirección que condujo al énfasis tan conocido sobre la geometría pura que domina firmemente ya en los tratados clásicos?*”<sup>944</sup>. Adelantándonos a un momento crucial de nuestra tesis, y tenor de las palabras de Boyer, diremos que quizás tengamos un ejemplo bien claro de cómo hallaban los pitagóricos (contamos con ellos a Platón) la sección áurea, precisamente, en el símil de la línea de Platón en *República*; a ello volveremos. En cuanto al peculiar cambio de dirección que lleva a la geometría pura a la matemática griega, la cual según Boyer está inspirada en la matemática babilónica, debemos pensar, forzosamente, en la influencia egipcia, pues son éstos, señalados por Aristóteles, los que hicieron progresar la matemática, especialmente, la geometría, que es la dirección matemática que toman los pitagóricos. Además, es importante tener en cuenta que la base numérica de los pitagóricos es decimal, y no sexagesimal como resulta la de los

<sup>943</sup> **Figura 30**: esquema de la división de un segmento es media y extrema razón según los Elementos de Euclides, (II. 11, y, VI.30). Realización propia.

<sup>944</sup> Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. IV. *Jonia y los Pitagóricos*. 4. *El pentagrama pitagórico*. p. 82. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

babilonios. ¿Si las matemáticas babilónicas influyeron (cosa que no negamos, pero que debemos matizar) en las matemáticas pitagóricas, cómo es que lo algebraico y el sistema sexagesimal no prevalecieron en éstas, mientras que lo geométrico y el sistema decimal (tan egipcios ellos) sí? Nótese que hasta en el tratamiento de las fracciones los helenos seguían las maneras egipcias<sup>945</sup>.

Estamos con Ghyka cuando dice: “Lo que Pitágoras tomó de Egipto, y aquello de lo cual se sirvió para establecer a su vez las bases de las aritméticas occidentales tal como fueron codificadas por sus discípulos y por Euclides, fue un corpus geométrico compacto y adaptado a todas las necesidades del ingeniero, del arquitecto y del escultor.”<sup>946</sup> Nosotros añadiríamos, también, las necesidades del músico, del teólogo y del político.

**Figura 31**<sup>947</sup>:



<sup>945</sup> El mismo Boyer advierte este hecho: “Los griegos se vieron tentados a usar principalmente las fracciones unitarias, como los egipcios (...)” *Ibid.* 10. *El sistema de numeración jónico*. p. 91.

<sup>946</sup> Ghyka, M. (1952) *Filosofía y mística del número*. I. *La armonía de los números y del cosmos*. p. 36. Traducción Roser Berdagué. Apóstrofe. Barcelona, 1998.

<sup>947</sup> **Figura 31**: Dibujo de un anillo con la Hygia, hallado en Crotona, y datado *circa* del 525 a. de C. Las letras del nombre de la diosa/pentagrama están inscritas en el chatón del anillo; a su lado, Catari traduce el nombre de la diosa helena por el de la romana “Salus”. Imagen sacada de la obra del siglo XVII *Imagini degli dei antichi*, p. 82, de Vincenzo Catari, de 1647. Imagen de dominio público. Cfr. Duke University Libraries.

### II.IV.II. III. III. Geometria pitagórica.

Para la historia de la matemática occidental (más allá de toda propensión mística), sin duda, las aportaciones geométricas de los pitagóricos son de una relevancia harto destacables; advierte, a este respecto, el matemático catalán Pla i Carrera: “(...) *hi trobem un primer indici del que, amb el pas dels segles, unirà geometria i l’álgebra: l’aplicació d’arees, i també del que seria a partir del segle XVII, amb l’evolució dels conceptes, la llavor -fonamentalment epistemològica i no pas metodològica- de l’anàlisi matemàtica.*”<sup>948</sup>. Pla, además, señala las once aportaciones esenciales del geometrizar pitagórico atribuidas por Proclo, a saber:

- “a) El pun és la unitat que rep una determinació de posició (...)*
- b) El punt es anàleg a la mònada; la línia, a la díada -determinada per dos punts-; la superfície, a la tríada -per tres-; i el sòlid, a la tétrada -per quatre.*
- c) Solament es pot enrajolar el voltant d’un punt del pla usant sis triangles equilàters, quatre quadrats i tres hexàgons.*
- d) els angles interiors d’un triangle sumen dos angles rectes.*
- e) Es poden construir figures iguals o semblants a una donada per endavant.*
- f) En un triangle rectangle, la suma del quadrats del catets sumen dos angles rectes.*
- g) Es pot constuir, en forma de polígon no convex, el triple triangle, estrella pentagonal o pentagrama (τὸ πεντάγραμμοφ, τὸ τριπλοῦστρίγωνον).*
- h) Els preocupa la quadratura del cercle.*

---

<sup>948</sup> Pla i Carrera, J. (2016) *Historia de la matemàtica: Grècia I. (de Tales i Pitàgores a Plató i Aristòtil). Resultats, textos i contextos. 2. Tales i pitàgores. 2. 4. 5. La música i el cosmos pitagòrics. La geometria.* p. 139. I.E.C. Secció de Ciències i Tecnologia. Barcelona, 2016.

i) Estudien la teoria de les proporcions.

j) Introdueixen l'aplicació d'àrees a una recta donada com a concepte.

l) Descobreixen l'existència dels cinc sòlids platònics.<sup>949</sup>

Nosotros ya hemos tratado alguna de ellas, así que vamos a abordar el estudio de algunas de estas aportaciones geométricas esenciales citadas y estudiadas por Pla. Comencemos, pues, con el denominado: “Teorema de Pitágoras”, que aparece expresado en el listado anterior bajo la letra del apartado f), éste es: “*En un triangle rectangle, la suma del quadrats del catets sumen dos angles rectes.*”

### II.IV.II. III. III. I. El Teorema de Pitágoras.

Sobre el “descubrimiento” de Pitágoras de su afamado teorema, señala el Laercio: “*Cuenta Apolodoro, el logístico, que sacrificó una hecatombe por haber descubierto que en el triángulo rectángulo el cuadrado de la hipotenusa equivale a la suma del cuadrado de los catetos*”<sup>950</sup>. Esta leyenda es más suculenta de lo que parece. A primera vista, no cabe en nuestra razón que un amante de la vida animal, el transmigracionista por antonomasia Pitágoras, sacrificara un animal, y muchos menos cien. La hecatombe, para los helenos, era un sacrificio religioso. Sin embargo, la palabra “ἑκατόμβη” llegó a significar un sacrificio de un animal cualquiera (casi siempre ganado ovino, vacuno o cabrío) y sin un número determinado de víctimas. Así, en la *Iliada*<sup>951</sup> hallamos hecatombes de cincuenta carneros, y, hecatombes de doce bueyes, y en la *Odisea*<sup>952</sup> se nos refiere una hecatombe de ochenta y un bueyes, y de otros animales, como vacas u ovejas. Lo cual parece indicar que en el poso de esta leyenda que nos refiere el Laercio

---

<sup>949</sup> *Ibid.* pp. 139-140.

<sup>950</sup> Diógenes Laercio, *Vida de los Filósofos ilustres*, VIII, 11. Introducción, traducción y notas de Carlos García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

<sup>951</sup> Cfr. *Iliada*. I, 446-474,

<sup>952</sup> Cfr. *Odisea*, III; XII. En la *Odisea*, además, hay también sacrificios a los dioses ctonicos; este tipo de sacrificio es distinto al de la Hecatombe., y se denomina: “ἐνάγισμα”, holocausto. Cfr. *supra* Estudio I, sección: Hélade. II.I.II Religión griega, una visión de conjunto. pp. 119-134.



una vez, posiblemente la primera y única vez, se sacrificaron cien bueyes por algo extraordinario relacionado con la geometría (¿éste es el nacimiento de la hecatombe?).

La hecatombe, como práctica ritual, no era exclusiva de los helenos. Recordemos que en la religión de Zoroastro, como una de sus más destacadas innovaciones religiosas-culturales, se sacralizó a la vaca<sup>953</sup> (protegiendo el ganado), lo que le apartaba del sacrificio; pero antes de ese momento era todo lo contrario. Ahora bien, qué tiene de especial esta noticia que refiere el Laercio. Proclo en su comentario a los *Elementos* de Euclides (Euclides trata del Teorema de Pitágoras en la Proposición I, 47) dice lo mismo, pero, como también hará Plutarco, habla de un solo buey. Nosotros hemos visto, en nuestro estudio de la matemática mesopotámica<sup>954</sup>, que el descubrimiento del Teorema llamado de Pitágoras no pertenece al samio. Así que, quizá, aquel que descubrió originalmente el afamado teorema, sí que sacrificó animales por tal descubrimiento. Con el tiempo, y traspasando fronteras, tanto el descubrimiento (de hecho, la leyenda entera<sup>955</sup>) como el sacrificio que se realizó en honor al mismo se le atribuyeron al samio, pero ni lo uno ni lo otro le corresponden en verdad.

Hay quien piensa que este descubrimiento, y su consiguiente hecatombe, se dieron antes de los tiempos de Hammurabi, por un sacerdote mesopotámico con capacidad para el sacrificio animal ritual y, por supuesto, gran matemático, que se dedicó a la construcción de altares. Así lo piensa van der Waerden; dice éste: *“But if the saying is considered just a legend, it is easy to explain how such a legend might have come into existence. I suppose that the original form of the legend said something like “He who discovered the famous figure sacrificed a bull in honour of the discovery”. I suppose the*

---

<sup>953</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I. Persia. .I.II. La religión persa. pp. 602-607. I.IV.II. El profeta de Ahura Mazda. pp. 620-627.

<sup>954</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I. Persia. I.II.III.III. La tablilla Plimton 322. pp. 670-680.

<sup>955</sup> Al Teorema de Pitágoras en la Edad Media se le denominó *“Inventum hecatombe dignum”*, y, *“Magister mathesos”*. Para los helenos el Teorema de Pitágoras era denominado: *“Teorema de la mujer casada”*. A veces, es referido como la proposición I. 47, haciendo alusión al lugar de los *Elementos* de Euclides donde se trata del teorema en cuestión.

*discovery was made before the time of Hammurabi, for at this time the theorem was known and incorporated into Babylonian problems texts. I also suppose that the discoverer was a priest entitled to sacrifice animals, and at the same time a mathematician. Legends are often transferred to other famous persons. In this case, it was only natural that “he who discovered the famous figure” (or the famous theorem) was identified with Pythagoras. I suppose that the man who discovered the theorem and applied it to altar constructions belonged to a community of priest (...)*<sup>956</sup>.

Ahora bien, ya vimos en nuestros estudios sobre la Tablilla Plimton 322<sup>957</sup>, como los matemáticos paleobabilónicos, entre el siglo XX y XIX a. C, ya habían (aunque, según algunos, desde unas matemáticas utilitaristas, sin ningún interés teórico) prefigurado las bases del trabajo posterior de los matemáticos pitagóricos, pero, también señalamos que en Egipto la primera pirámide que se construirá basándose en el triángulo sagrado egipcio, de proporciones 3-4-5, será la Pirámide de Kefrén, IV Dinastía, en el siglo XXVI a. de C., lo que significa que tanto egipcios<sup>958</sup> como mesopotámicos dominaban las ternas de valores que se corresponden con los lados de un triángulo rectángulo. Sin embargo, si bien no sabemos de qué fecha datan los conocimientos matemáticos de la Tablilla Plimton 322, sí sabemos que ésta data del 1800 a. C, como también sabemos que la Pirámide de Kefrén fue construida en el siglo XXVI a. C., lo que la hace setecientos años más antigua que la Plimton 322, y como la hipotética tumba del faraón es el primer edificio que denota el uso del triángulo sagrado, podemos conjeturar que son los egipcios, y no los paleobabilónicos los primeros en atesorar este conocimiento matemático (nos referimos, obviamente, a Oriente, aunque

---

<sup>956</sup> van de Waerden, B. L. (1983) *Geometry and Algebra in Ancient Civilizations*. 1. *Pythagorean Triangles. Pythagoras and the Ox*. p. 14. Springer-Verlag. Berlin, Heidelberg, 1983.

<sup>957</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I. Persia. I.II.III.III. La tablilla Plimton 322. pp. 670-680.

<sup>958</sup> “La mención explícita de la relación pitagórica aparece en Egipto en cuatro casos numéricos concretos, en un documento de la XII dinastía (hacia el 2000 a. C.). Se trata de un papiro encontrado en Kahun, en el que se utiliza la expresión  $1^2 + (3/4)^2 = (1 + 1/4)^2$ , proporcional a la del triángulo egipcio.” González Urbaneja, P. M. (2001) *Pitágoras. El filósofo del número*. 4. *El teorema llamado de Pitágoras. El teorema de Pitágoras en Egipto*. p. 159. Nivola. Madrid, 2001.

en relación a Occidente pasa lo mismo; en el caso de Stonehenge, según los estudios que hemos seguido<sup>959</sup>, “Las cuatro estaciones” -la construcción de Stonehenge donde se da el uso del triángulo pitagórico- data de la fase constructiva Stonehenge II, que va del siglo XXII al XXI a. C.; lo que significa que es en Egipto el primer lugar donde se usa este triángulo<sup>960</sup>). Pero, también hemos visto que esto también era conocido, y usado, en la construcción de Stonehenge, sobre todo en la geometría de las “Cuatro estaciones”<sup>961</sup>, la cual servía para trazar un meridiano geométrico mediante un triángulo de Pitágoras. Como también estudiamos el fantástico y misterioso trazado del Túnel de Eupalino<sup>962</sup>, en la misma Samos, en los tiempos de un joven Pitágoras, basado, precisamente, en lo mismo. Por ende, el Teorema de Pitágoras sólo puede pertenecer al samio, en el sentido que, ciertamente, él y sólo él postulara teóricamente los principios geométricos del Teorema en cuestión. A favor de esto está que no tenemos ningún papiro o tablilla orientales que traten teóricamente sobre la relaciones del triángulo pitagórico. Así, que podemos sopesar que el afamado teorema, posiblemente, αὐτός ἔφα, tal y como los seguidores del samio atribuían autoridad sapiencial absoluta al maestro de la larga cabellera.

¿Quién influyó más en la teorematización de Pitágoras, la tradición matemática algebraica mesopotámica,<sup>963</sup> o la geométrica tradición egipcia? Nosotros decimos: la egipcia, y, en concreto, su triángulo sagrado, cuyos lados tienen las longitudes proporcionales 3, 4, 5; empleado, desde los tiempos de Kefrén, para obtener, entre otras

---

<sup>959</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección: Hélade. II.I.V.III.II.III. Geometría hiperbórea. pp. 318-331. Figura 61. pp. 320 y ss.

<sup>960</sup> A estas alturas de nuestro trabajo podemos ya preguntarnos: ¿tienen algo que ver los egipcios en la construcción de Stonehenge? Sobre nuestra respuesta a esta pregunta remitimos al tribunal al apartado de esta tesis dedicado a las conclusiones.

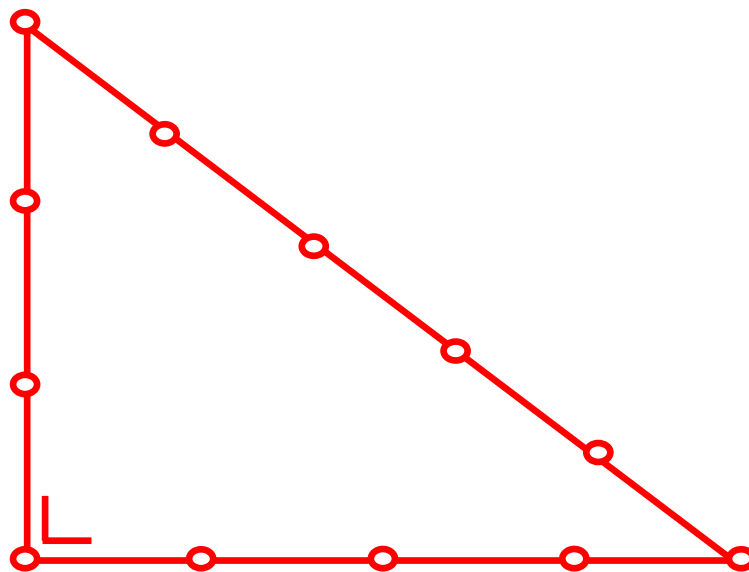
<sup>961</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección: Hélade. Figura 44. Las cuatro estaciones sobre el plano de Stonehenge I. pp. 274 y ss.

<sup>962</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección: Hélade. I.III.I. El túnel de Eupalino. pp. 33-56.

<sup>963</sup> Recordemos que esta matemática mesopotámica abunda en la solución algebraica de ecuaciones lineales y cuadráticas, y en ella se denota el conocimiento de las consecuencias numéricas del denominado: “Teorema de Pitágoras”.

cosas, ángulos rectos en arquitectura. El otro triángulo semejante empleado por los egipcios fue el isíaco, de 15, 20, 25 codos reales egipcios (un codo real egipcio equivale a 0, 523 m.). Tanto en Egipto como en Babilonia, así como pasará en le Hélade, este conocimiento geométrico pertenece al ámbito sapiencial esotérico, en el caso de los orientales, de los sacerdotes, y en el caso griego, al culto religioso-filosófico pitagórico (y en el caso de Stonehenge, como ya vimos, pertenecía a los, digamos, sacerdotes cronomensudores hiperbóreos); todos, posiblemente, relacionados por un culto solar, de doctrina secreta mística-geométrica que abarcaba la aritmética, la geometría, la astronomía y la música (a la postre, el *quadrivium* pitagórico).

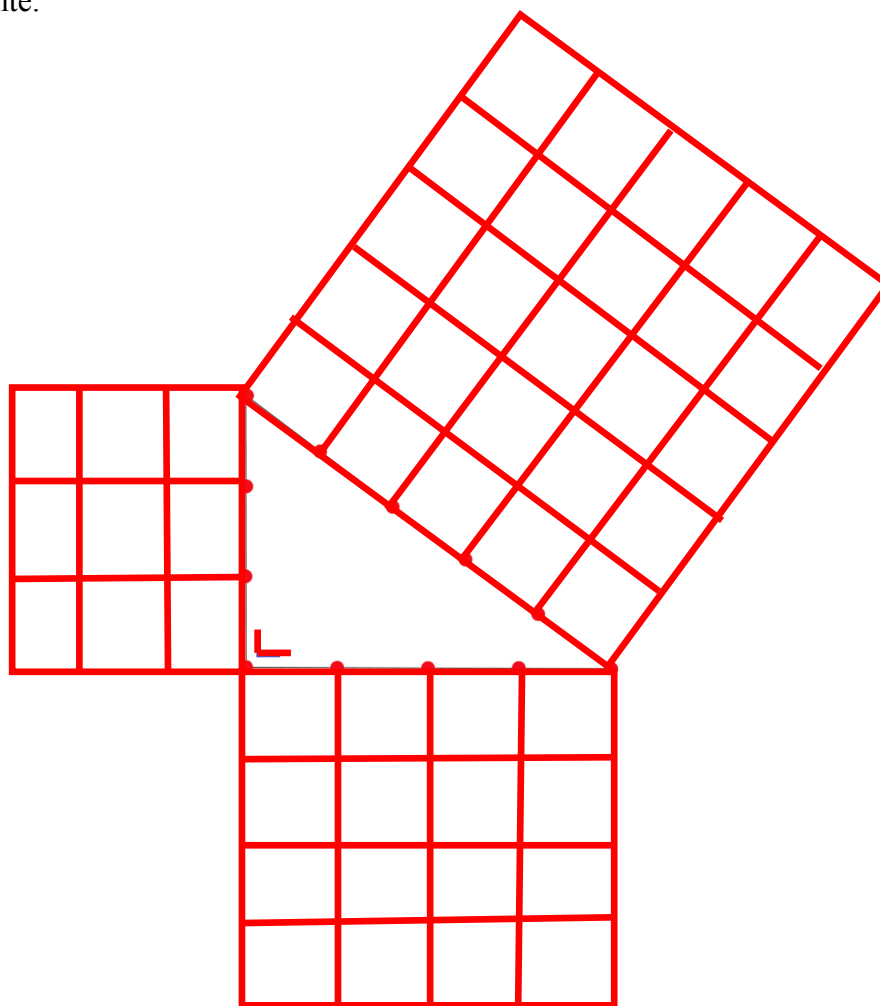
**Figura 32**<sup>964</sup>:



Sobre el triángulo egipcio señala González Urbaneja: “*En el antiguo Egipto, era también conocido como triángulo de Isis y tenía, según relata Plutarco en Sobre Isis y Osiris, un cierto carácter sagrado, porque el número tres representaba a Osiris, el cuatro a Isis y el cinco a Horus. Todas la pirámides de Egipto, excepto la de Keops,*

<sup>964</sup> **Figura 32:** Esquema del triángulo sagrado egipcio de medidas 3, 4, 5. Realización propia.

incorporan de alguna manera, este triángulo rectángulo en sus construcción, que añade a su sencillez (que permite una comprobación visual instantánea del teorema) el hecho de ser el único cuyos lados son números consecutivos, de modo que los obtenidos por proporcionalidad tienen los lados en progresión aritmética.”<sup>965</sup>. Veámoslo gráficamente.



El Teorema de Pitágoras<sup>966</sup>, que sin duda alguna es un paradigma matemático, resulta ser la base fundamental de muchos teoremas geométricos, trigonométricos y de la geometría analítica. Señala González Urbaneja: “La ecuación pitagórica  $x^2 + y^2 = z^2$

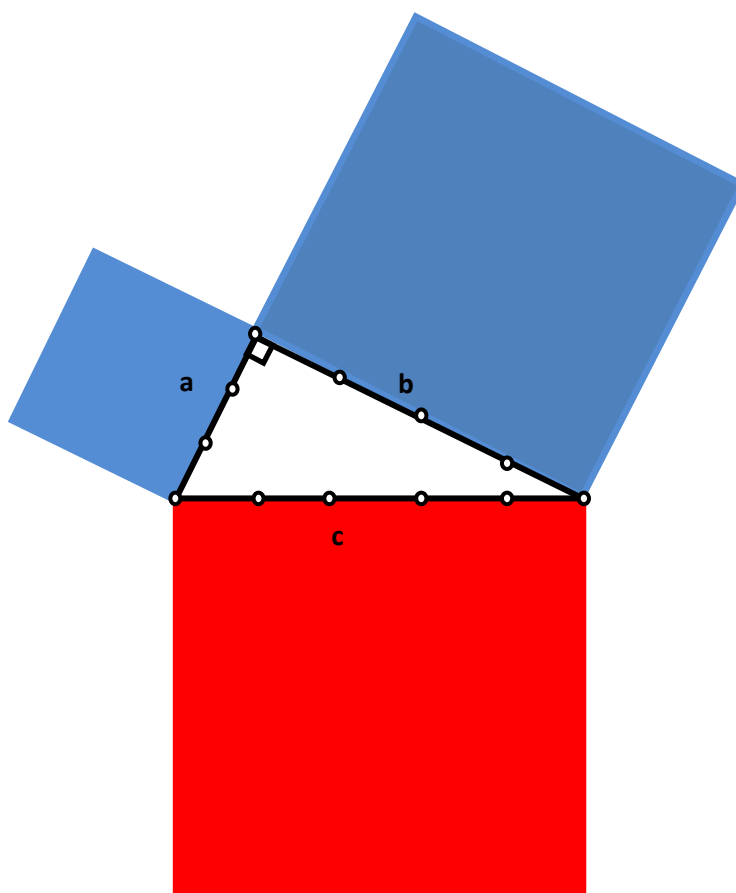
<sup>965</sup> González Urbaneja, P. M. (2001) *Pitágoras. El filósofo del número*. 4. *El teorema llamado de Pitágoras. El triángulo egipcio*. p. 158. Nivola. Madrid, 2001.

<sup>966</sup> Recordemos que para Kepler, si la división de un segmento en media y extrema razón era una piedra preciosa, el Teorema de Pitágoras resultaba ser una joya de oro.

del análisis indeterminado de Diofanto y Fermat. También es el germen del dramático alumbramiento de la inconmensurabilidad en la escuela pitagórica, que estructuraría la conformación euclídea de la geometría griega.<sup>967</sup> El postulado del Teorema de Pitágoras dice que: “En todo triángulo rectángulo el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos.” Así, si un triángulo rectángulo tiene catetos de longitudes  $a$  y  $b$ , y la medida de la hipotenusa es  $c$ , se formula que:  $a^2 + b^2 = c^2$ .

Así, de esta ecuación deducimos tres corolarios bastante obvios, a saber que  $a$  es igual a la raíz cuadrada de  $c$  al cuadrado menos  $b$  al cuadrado; que  $b$  es igual a la raíz cuadrada de  $c$  al cuadrado menos  $a$  al cuadrado; que  $c$  es igual a la raíz cuadrada de  $a$  al cuadrado más  $b$  al cuadrado.

**Figura 33**<sup>968</sup>:

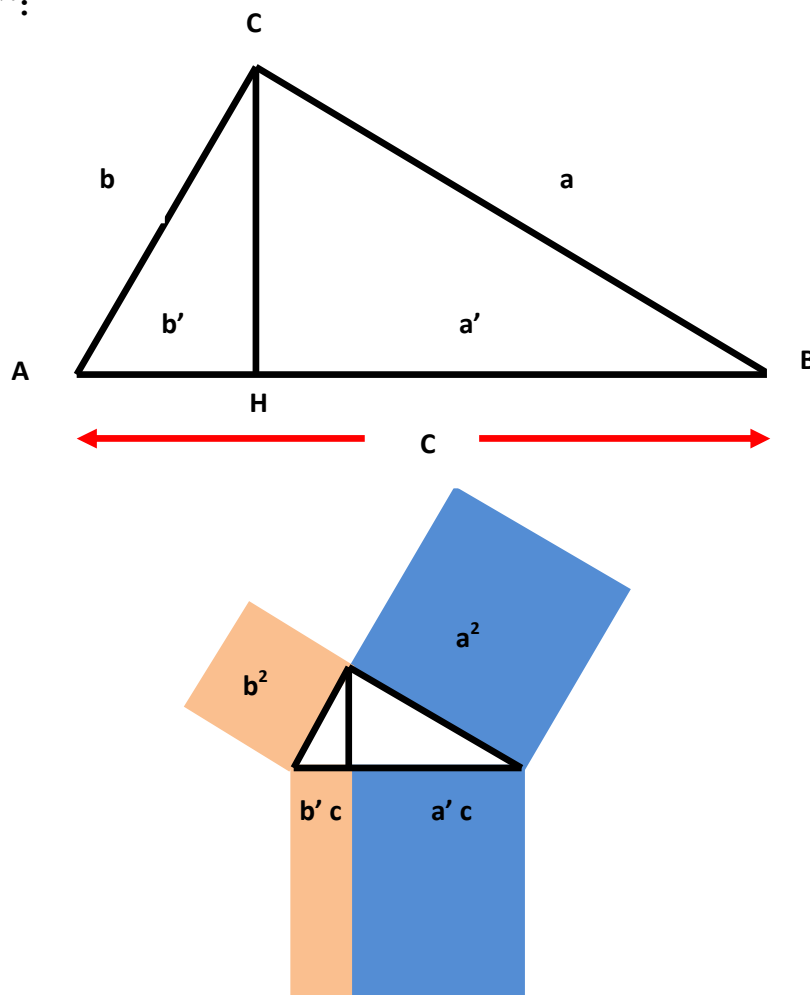


<sup>967</sup> *Ibid.* p. 151.

<sup>968</sup> **Figura 33:** Esquema geométrico del Teorema de Pitágoras. Realización propia.

Cómo llegó a demostrar Pitágoras su Teorema; seguramente mediante la semejanza de triángulos, puesto que los lados homólogos de éstos son proporcionales<sup>969</sup>.

**Figura 34**<sup>970</sup>:



Así, como vemos en la Figura 34, si tenemos un triángulo ABC, que tiene ángulo recto en C, entonces, el segmento CH será la altura relativa a la hipotenusa, en la que se determinan los segmentos  $a'$ , y  $b'$ , que son las proyecciones en la hipotenusa de los catetos  $a$ , y  $b$ , respectivamente. Los triángulos rectángulos ABC, AHC, y, BHC tienen sus tres bases iguales: todos tienen dos bases comunes. Los ángulos agudos son iguales,

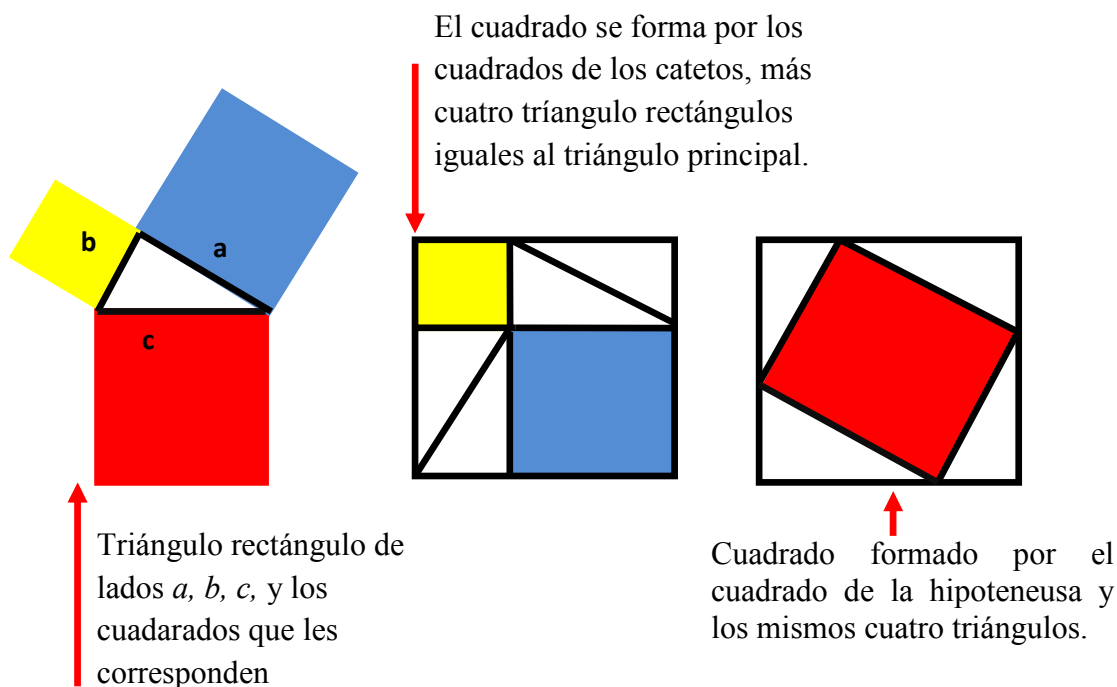
<sup>969</sup> Hay que señalar que una vez expuesta la crisis de los incommensurables, esta demostración quedaría anulada. Para demostrar el Teorema de Pitágoras, Euclides no usará la proporcionalidad.

<sup>970</sup> **Figura 34:** Esquema de la posible demostración de Pitágoras de su Teorema mediante la semejanza de los triángulos ABC, AHC, y, BHC. La imagen coloreada denota el cumplimiento del Teorema de Pitágoras. Realización propia.

ora por ser comunes, ora por tener sus lados perpendiculares; es por ello que los triángulos son semejantes.

Por otra parte, es plausible que el samio consiguiera llegar a su Teorema mediante una demostración visual del teorema. En efecto, si tenemos un triángulo rectángulo de lados  $a$ ,  $b$ ,  $c$ , y los cuadrados que les corresponden, respectivamente, tanto a los catetos como a la hipotenusa se pueden construir dos cuadrados diferentes. Así, uno de los cuadrados se forma por los cuadrados de los catetos, más cuatro triángulos rectángulos iguales al triángulo principal. Mientras que el otro cuadrado está formado por el cuadrado de la hipotenusa, y, los mismos cuatro triángulos. De tal manera que si a estos dos cuadrados les quitamos los triángulos, efectivamente, el área del cuadrado equivaldrá al de los cuadrados amarillo y azul, por ende, queda demostrado gráficamente el *Invetum hecatombe dignum*.

**Figura 35**<sup>971</sup>:



<sup>971</sup> **Figura 35:** Esquema de demostración gráfica del Teorema de Pitágoras, por la cual los cuadrados del centro y de la derecha tienen áreas semejantes. Realización propia.

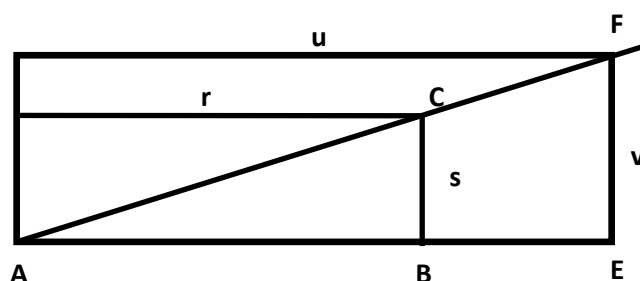


Otra posibilidad para la resolución demostrativa del Teorema, la pudo haber realizado Pitágoras mediante la relación entre superficies de figuras semejantes. Así, la relación entre de dos figuras semejantes es igual al cuadrado de su razón de semejanza. En efecto, los triángulos ABC, y, AEF, son semejantes, por tanto:

$$\frac{r}{u} = \frac{s}{v} = r; \text{ resultando } r \text{ la razón semejante entre los triángulos ABC, y, AEF.}$$

Veámoslo gráficamente.

**Figura 36**<sup>972</sup>:



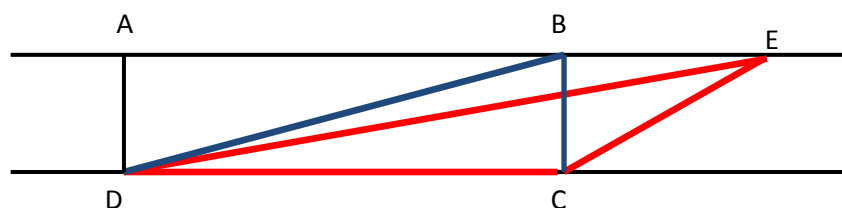
Euclides en sus *Elementos* dará dos demostraciones del Teorema de Pitágoras. Sobre éstas, señala Pla: “*Euclides ofereix deus demostracions del teorema de Pitàgores, una al llibre primer i una segona al llibre sisè –E I 47; E VI 31. Es tracta de demostrar que, en qualsevol triangle rectangle, el quadrat sobre el costat que s’oposa a l’angle recte és equivalent als quadrats sobre els altres dos costats*”<sup>973</sup>. En la proposición I. 47 de los *Elementos* leemos: “*En los triángulos rectángulos el cuadrado del lado opuesto al ángulo recto es igual a la suma de los cuadrados de los lados que comprenden el*

<sup>972</sup> **Figura 36:** esquema representativo de la relación entre superficies de figuras semejantes. La relación entre de dos figuras semejantes es igual al cuadrado de su razón de semejanza. Realización propia.

<sup>973</sup> Pla i Carrera, J. (2016) *Historia de la matemàtica: Grècia I. (de Tales i Pitàgores a Plató i Aristòtil). Resultats, textos i contextos. 2. Tales i pitàgores. 2. 4. 5. La música i el cosmos pitagòrics. Comentaris a les aportacions geomètriques f) el teorema de Pitàgores.* p. 144. I.E.C. Secció de Ciències i Tecnologia. Barcelona, 2016.

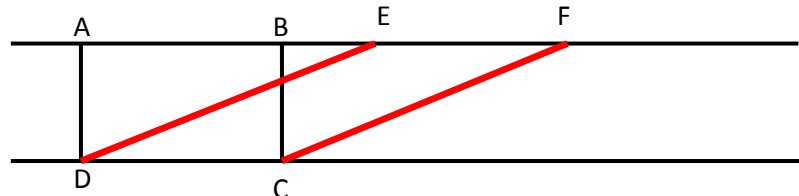
ángulo recto.”<sup>974</sup>; esta proposición será el eje esencial de la demostración de Euclides. Así, acorde también con su proposición I. 41, “Si un paralelogramo tiene la misma base que un triángulo y está contenido entre las mismas paralelas, el paralelogramo es el doble del triángulo.”<sup>975</sup>,

**Figura 37**<sup>976</sup>:



y con su proposición I. 36: “Los paralelogramos que tienen la misma base y están situados entre las mismas paralelas tienen el mismo área.”<sup>977</sup>, Euclides hará su demostración del Teorema de Pitágoras en la proposición I 47 de los *Elementos*.

**Figura 38**<sup>978</sup>:



Sobre esta demostración, que en breve mostraremos, nos dice el matemático español González Urbaneja: “Euclides enuncia y demuestra el teorema de Pitágoras (...). Su demostración es muy elegante y la tradición se la ha atribuido. Precisa de un bagaje considerable de conocimientos geométricos, desarrollados por Euclides en las proposiciones anteriores de los *Elementos*. La diferencia con la demostración de

<sup>974</sup> Euclides, *Elementos*, Introducción general. Introducción general de Luis Vega. Traducción y notas de María Luisa Puertas Castaño. Gredos. Madrid, 1991.

<sup>975</sup> *Ibid.*

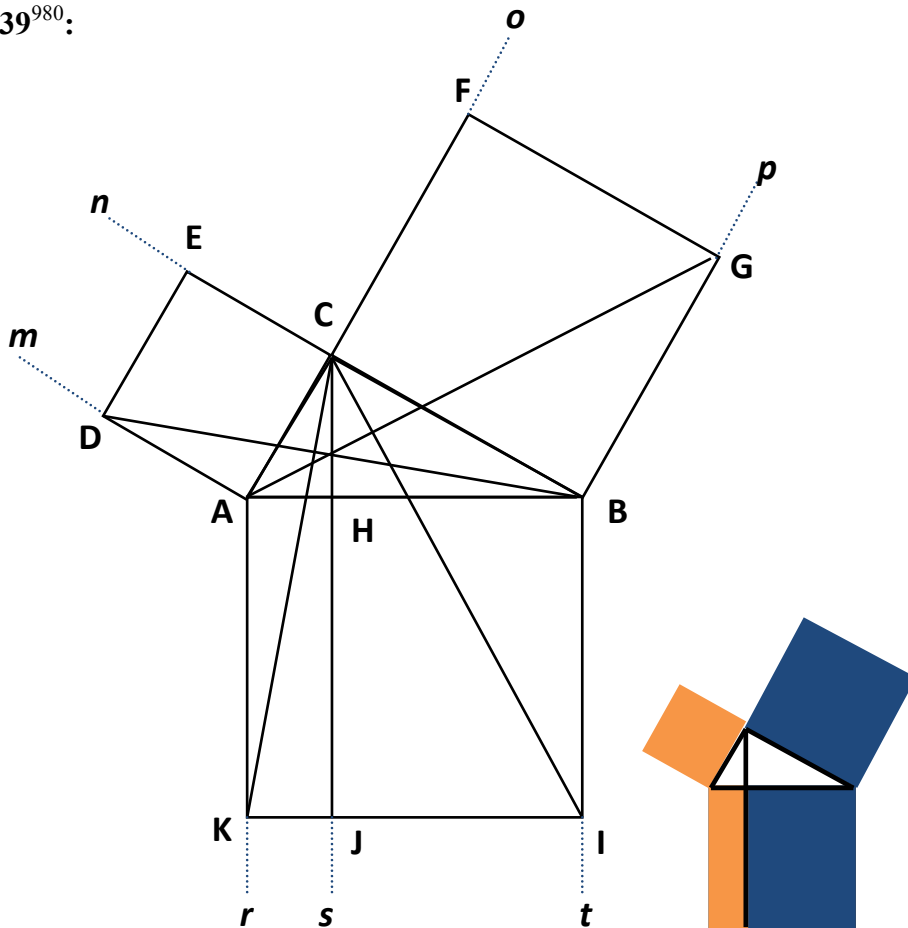
<sup>976</sup> **Figura 37**: esquema gráfico de la proposición I.41 de Euclides. La superficie del rectángulo ABCD es el doble de la de cualquiera de los triángulos: sus bases son la misma :DC, y están entre las mismas paralelas. Realización propia.

<sup>977</sup> Euclides, *Elementos*, Introducción general. Introducción general de Luis Vega. Traducción y notas de María Luisa Puertas Castaño. Gredos. Madrid, 1991.

<sup>978</sup> **Figura 38**: esquema gráfico de la proposición I.36 de Euclides. los paralelogramos ABCD y EBCD tienen áreas equivalentes, por tener igual base, y estar comprendidos entre las mismas paralelas. Realización propia.

*Pitágoras estriba en que Euclides utiliza las relaciones entre paralelogramos y triángulos de igual base y situados entre las mismas rectas paralelas, en vez de proporciones que ya no podían ser utilizadas, en forma pitagórica, después del descubrimiento de las magnitudes inconmensurables. (...) Da la impresión de que Euclides desea explicar en los Elementos el teorema de Pitágoras lo más pronto posible, por la necesidad de utilizarlo luego con asiduidad; pero al no poder aplicar de forma tan temprana la teoría de la proporción de Eudoxo, que desarrollará en los libros V y VI, realiza la siguiente demostración: (...)*<sup>979</sup>.

**Figura 39**<sup>980</sup>:



<sup>979</sup> González Urbaneja, P. M. (2001) *Pitágoras. El filósofo del número. 4. El teorema llamado de Pitágoras La demostración de Euclides*. p. 168-169. Nivola. Madrid, 2001.

<sup>980</sup> **Figura 88:** Demostración geométrica de Euclides del Teorema de Pitágoras basada en la proposición I. 41. Realización propia.

A partir del triángulo ABC, que es rectángulo en C, Euclides construye los cuadrados correspondientes a los catetos y a la hipotenusa. Así, la altura CH se prolonga hasta J. después de esto, Euclides traza cuatro triángulos, que son iguales dos a dos (ACK = ABD; ABG = CBI)); de tal forma que los triángulos ACK y ABD resultan iguales, pues los lados AD y AC son iguales y perpendiculares, y, como AB y AK también son iguales, formando el mismo ángulo que AD y AC, entonces, el ángulo DAB es igual al ángulo CAK, por lo que  $BD = KC$ , pues los tres lados son iguales. Los triángulos ABG y CBI, por analogía,  $BA = BI$ , y  $BG = BC$ , por tanto  $AG = IC$ , por lo que sus tres lados son iguales. Por otra parte, hemos de advertir que un giro en sentido positivo con centro en A convierte ABD en ACK, así como, un giro positivo con centro en B hace que ABG se convierta en CBI. Además, podemos ver como las paralelas  $r$ ,  $y$ ,  $s$  comprenden el triángulo ACK, así como al rectángulo AHJK, que tienen la misma base AK. Por ende, y a tenor de la proposición I. 41, AHJK tiene doble área que ACK; las paralelas  $m$ ,  $y$ ,  $n$  no contienen a ABD y ADEC, que tienen la base común AD, por tanto, el área de ADEC es doble de la ABD. Así, siendo  $ACK = ABD$ , entonces, el cuadrado ADEG y el rectángulo AHJK tienen áreas equivalentes. Lo mismo ocurre con los triángulos ABG y CBI, respecto al cuadrado BCFG y al rectángulo HBIJ, respectivamente. Por tanto, se cumple que la suma de las áreas de los cuadrados de los catetos es igual al área del cuadrado de la hipotenusa.

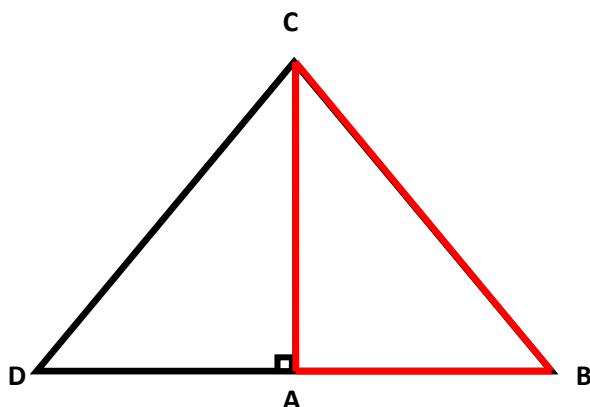
Pero, Euclides va más allá y en la proposición I.48, (*“Si en un triángulo el cuadrado construido sobre uno de los lados es igual a la suma de los cuadrados construidos sobre los restantes lados del triángulo, el ángulo comprendido por estos dos lados es recto.”*<sup>981</sup>) demuestra el inverso del Teorema de Pitágoras. La demostración que usa Euclides para mostrar el inverso del Teorema del samio es tan

---

<sup>981</sup> Euclides, *Elementos*, Introducción general. Introducción general de Luis Vega. Traducción y notas de María Luisa Puertas Castaño. Gredos. Madrid, 1991.

ingeniosa cuanto más simple en medios. Sobre esta demostración señala González Urbaneja: “*Dos notas son dignas de ser remarcadas sobre esta demostración: su concisión y el hecho del gran valor lógico-deductivo de que Euclides aplica el teorema de Pitágoras para demostrar su inverso. Esta sencilla demostración suele ser obviada en los libros de texto, aunque, paradójicamente, es utilizada de modo implícito tanto como el propio teorema de Pitágoras.*”<sup>982</sup>.

**Figura 40**<sup>983</sup>:



Euclides traza un segmento  $AD = AB$  y perpendicular a  $AC$ . Así, de la hipótesis:  $AB^2 + AC^2 = BC^2$ , y al ser rectángulo el triángulo  $ADC$ , entonces,  $AD^2 + AC^2 = DC^2$ . Sin embargo, como  $AB = AD$ , entonces,  $BC^2 = AB^2 + AC^2 = AD^2 + AC^2 = DC^2$ , por ende,  $BC = DC$ , de manera que al ser el lado  $AC$  común, los dos triángulos tienen los tres lados iguales. Así, el ángulo  $CAB$ , que es igual al  $CAD$ , deberá ser recto. Sobre las demostraciones de Euclides, señala González Urbaneja: “*Las dos proposiciones I. 47, y, I. 48, constituyen una unidad secuencial con la que se alcanza clímax geométrico en el Libro I de los Elementos; en efecto, tomadas en conjunto sirven para caracterizar por completo a los triángulos rectángulos: “un triángulo es rectángulo si y sólo si el*

<sup>982</sup> González Urbaneja, P. M. (2001) *Pitágoras. El filósofo del número. 4. El teorema llamado de Pitágoras El recíproco del teorema de Pitágoras.* p. 171. Nivola. Madrid, 2001.

<sup>983</sup> **Figura 40:** Representación gráfica de la demostración de Eulides del inverso del Teorema de Pitágoras. Realización propia.

*cuadrado sobre la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados sobre los catetos.””<sup>984</sup>.*

Asociadas al Teorema de Pitágoras están las denominadas “Ternas pitagóricas”. Por Terna pitagórica entendemos una tupla de tres números naturales  $(a, b, c)$  que cumplen que  $a^2 + b^2 = c^2$ . Precisamente, el Teorema de Pitágoras afirma que en cualquier triángulo rectángulo se cumple que  $a^2 + b^2 = c^2$ . Así, cualquier terna pitagórica es susceptible de asociarse a las longitudes de los catetos y la hipotenusa de un triángulo rectángulo. En nuestros estudios de la matemática mesopotámica<sup>985</sup> ya vimos como los paleobabilónicos, como denota la Tablilla Plimton 322, ya trabajaban las ternas pitagóricas, aunque dando otros valores al Teorema que con el tiempo fue de Pitágoras<sup>986</sup>. Así, las ternas pitagóricas se representan, generalmente, como  $(a,b,c)$ ; cuando una terna tiene tres números coprimos, esto es, que el máximo común divisor de  $(a,b,c)$  es igual a 1, es denominada: “terna pitagórica primitiva”, por ende, las ternas pitagóricas tienen dos maneras de ser clasificadas, a saber, la anteriormente dicha, y, la “terna pitagórica no primitiva”, que es aquella que no cumple la regla anterior. De una terna pitagórica primitiva se pueden generar infinitas ternas pitagóricas no primitivas; así, si  $a, b, c$ , es una terna pitagórica primitiva, se pueden generar infinitas ternas no primitivas  $(ea, eb, ec)$ , siendo  $e$  un entero positivo. Los triángulos construidos con ternas pitagóricas no primitivas resultan siempre proporcionales a otro triángulo cuyos lados se forman por una terna pitagórica. Si  $x > z$  son enteros positivos, entonces:

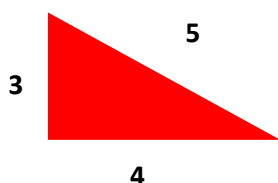
---

<sup>984</sup> González Urbaneja, P. M. (2001) *Pitágoras. El filósofo del número*. 4. *El teorema llamado de Pitágoras El recíproco del teorema de Pitágoras*. p. 172. Nivola. Madrid, 2001.

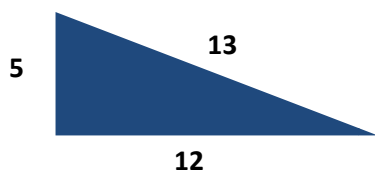
<sup>985</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección I: Persia. I.II.III.III. La tablilla Plimton 322. pp. 670-680.

<sup>986</sup> “ (...) en lloc d’escriure el teorema de Pitàgores en la forma (2.9.3) l’escrivien en la forma  $(c/a)^2 - (b/a)^2 = (c/a + b/a)(c/a - b/a) = c + b/a \times c - b/a = 1$ . (2.9.4). Això estaria força d’acord amb alguns dels problemes d’àlgebra rectangles en què es demanen els costats amb la condició que siguin inversos.” Pla i Carrera, J. (2016) *Historia de la matemàtica: Egipte i Mesopotàmia*.)Resultats , textos i contextos. 2. *La matemàtica de Mesopotàmia* 2.9.2. Plimton 322. *Anàlisi de la Plimton 253*. p. 256. I.E.C. Secció de Ciències i Tecnologia. Barcelona, 2016.

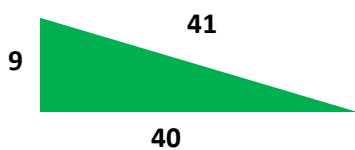
$a = x^2 - z^2$ ;  $b = 2xz$ ;  $c = x^2 + z^2$ , será una terna pitagórica. Un terna pitagórica es primitiva si y sólo si  $x$  y  $z$  son coprimos y solamente uno de ellos es par; si ambos  $z$  y  $x$  son impares, entonces  $a$ ,  $b$  y  $c$  serán pares, y la terna no será una terna pitagórica primitiva. Sin embargo, no todas las ternas pitagóricas pueden ser generadas con las expresiones anteriores, no obstante, todas las ternas pitagóricas primitivas surgen de este modo de un único par de números coprimos  $x > z$ . Por ende, existe un número infinito de ternas pitagóricas primitivas. Veamos algunos ejemplos de ternas pitagóricas.



Triángulo 3,4,5  
 $3^2 + 4^2 = 5^2$



Triángulo 5,12,13  
 $5^2 + 12^2 = 13^2$



Triángulo 9, 40, 41  
 $9^2 + 40^2 = 41^2$

Además, hemos de señalar que existen las llamadas: “Ternas pitagóricas de Platón” (una vez más hallamos que Platón sigue la senda pitagórica), tal y como nos informa Proclo<sup>987</sup>. Estas ternas se caracterizan por las que el valor de la hipotenusa y el del

<sup>987</sup> “El que acabem de dir és evident en el cas dels nombres. I ens han estat transmesos alguns mètodes per a determinar aquesta mena de triangles: un s’atribueix a Plató i l’altre a Pitàgores. El mètode pitagòric parteix de nombre senars i suposa que el nombre senar és el costat més petit dels dos que formen l’angle recte. Després d’haver trobat el quadrat d’aquest nombre, hi treu una unitat, i suposa que

cateteo mayor se diferencian en dos unidades. La ley de formación de estas ternas platónicas se expresa con la fórmula:  $a = 2m$ ,  $b = (m^2 + 1)$ ,  $c = (m^2 + 1)$ .

Así:

<i>m</i>	<i>a</i>	<i>b</i>	<i>c</i>
2	4	3	5
3	6	8	10
4	8	15	17
5	10	24	25
6	12	35	37
7	14	48	50

## II.IV.II. III. III. II. Los sólidos pitagórico-platónicos.

Proclo<sup>988</sup> y Aecio<sup>989</sup> (este último sigue a Teofrasto) nos informan que los pitagóricos conocían y construían los cinco sólidos regulares conocidos, entre otros

---

*la seva meitat és el costat que falta i ho fa afegint una unitat a aquest darrer costat. Així, per exemple, un cop ha pres el nombre tres, l'aixeca al quadrat i hi treu una unitat. I agafa el quatre, que és la meitat del nombre vuit, hi afegeix una unitat i obté el nombre cinc. Així s'aconsegueix el triangle rectangle, un dels costats del qual val tres, l'altre quatre, i el darrer cinc. El mètode platònic, en canvi, parteix dels nombres parells. Agafa un nombre parell i considera que és un dels costats del triangle que formen l'angle recte. El dimidia, quadra aquesta meitat, i calcula el costat que sosté l'angle recte afegint una unitat a aquest quadrat. Per fi, el tercer costat, que és l'altre entre costat que forma l'angle recte, s'obté simplement traient una unitat d'aquest quadrat. Així, per exemple, si agafem el quatre, la meitat val dos i el quadrat val quatre. Si hi traiem una unitat s'obté el tres i, si hi afegim una unitat, el cinc. S'obté el mateix triangle que amb el mètode anterior. El quadrat del darrer nombre és igual a la suma del quadrats del tres i del quatre". Pla i Carrera, J. (2016) *Historia de la matemàtica: Grècia I. (de Tales i Pitàgores a Plató i Aristòtil)*. Resultats, textos i contextos. Textos dels filòsofs i matemàtics del segle VI aC A. 6. 13. 1f *Primeres lleis per a determinar ternes pitagòriques*. Procle de Lícia (1970) 428 25-429 10, p. 340.pp. 429-4230. I.E.C. Secció de Ciències i Tecnologia. Barcelona, 2016. Cfr. Proclo, *Eucl.* 65 Friedl., DK 14 6a)*

<sup>988</sup> "Després d'aquests (Tales i Mamertí) Pitàgores transformà l'estudi de la geometria en un sistema educatiu lliberal, i ho féu examinant els principis de la ciència des de la base i establint teoremes de forma immaterial i intel·lectual. Descobrí l'irracional i construí les figures còsmiques". *Ibid.* A. 6 13. 2a<sub>1</sub>. p. 430. A 4a (3) p. 374. Procle (1970) *Sumari*, 64-65, p. 51-52.g

<sup>989</sup> "Quan Pitàgores afirmava que el món està format per les cinc figures sòlides, anomenades també figures matemàtiques, volia dir que la terra era produïda pel cub de sis cares, el foc per la piràmide de quatre cares, l'aire per l'octaedre de vuit cares i i l'aigua per l'icosaedre de vint cares, i que el globus de



nombres (como el de “sólidos platónicos”), en la antigüedad como las “figuras matemáticas”. Aecio nos refiere además, que Platón en el *Timeo* seguía la interpretación místico-geométrica pitagórica de los sólidos regulares. Los poliedros regulares son sólidos limitados por idénticos polígonos regulares, en los cuales convergen en cada vértice el mismo número de caras, y es muy posible que la teoría mística de los números figurados esté estrechamente relacionada con las “figuras matemáticas”<sup>990</sup>, los sólidos pitagórico-platónicos. ¿Conocieron los pitagóricos los cinco sólidos platónicos? Si escuchamos a Proclo y Aecio, diremos que sí, pero, la *Suida* nos dice que fue Teeteto el primero que trató sobre ellos; por otra parte, un escolio al Libro XIII de los *Elementos* de Euclides<sup>991</sup> señala que los pitagóricos sólo conocían tres de los cinco sólidos regulares, y que el octaedro y el icosaedro fueron conocidos gracias a Teeteto<sup>992</sup>, y, por ende, que Platón no tenía que ver con la invención de la doctrina<sup>993</sup>. Los sólidos ya fueron conocidos en la antigüedad<sup>994</sup>, como vimos anteriormente<sup>995</sup>, y, seguramente, su interpretación mística es tan antigua como su representación lítica (apreciemos que el término árabe para “cubo” es: “*Kaaba*”, الكعبة, santuario sagrado del Islam). Sin duda, tanto egipcios (notemos que la pirámide es un tetraedro) como babilonios conocieron el

---

*l'univers era el dodecaedre de dotze cares. En això Platò opinava igual que Pitàgores*". *Ibid.* A. 6 13. 2a<sub>2</sub>. p. 430. Aeci (1874) II 6 887 b-887 c, edició electrònica francesa., p. 296.

<sup>990</sup> “Hasta aquí nos ha parecido estar relacionándonos con un mundo de abstracciones euclidiana, a partir de puntos, líneas y superficies, o de una progresión de puntos en líneas, superficies y sólidos. Si supiéramos conceder tan fácilmente el siguiente paso -“de las figuras sólidas, los cuerpos sensibles”-, podríamos ver con claridad de qué manera, al menos para los pitagóricos primitivos. “las cosas eran números”. ¿Cómo se llevó esto a cabo?” Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. p. 257. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>991</sup> Cfr. Eucli., V, 654 Heiberg.

<sup>992</sup> Cfr. *supra* nota 240.

<sup>993</sup> “Un escoliasta del libro XIII de Euclides dice que los llamados cinco cuerpos platónicos no tuvieron su origen en Platón, sino que el cubo, la pirámide y el dodecaedro derivaban de los pitagóricos y las otras dos formas de Teeteto.” Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. p. 257. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>994</sup> Cfr. Crithlow, K. (1979) *Time Stands Still: New Light of Megalithic Science*. Gordon Fraser Gallery, Londres, 1979.

<sup>995</sup> Cfr. *supra* Figura 2. p. 1121.

cubo, el tetraedro y el octaedro, y, por ende, hemos de ver en Pitágoras<sup>996</sup>, posiblemente, el introductor de este saber ancestral en la Hélade.

Sin embargo, Aristóteles nos dice algo, en apariencia, bastante peculiar sobre la relación de los pitagóricos con los elementos que representan los sólidos. Dice el Estagirita: *“Los llamados pitagóricos recurren a principios y elementos más alejados que los filósofos naturales (ello se debe a que no los han tomado del ámbito de lo sensible, pues las cosas que las matemáticas estudian, a excepción de las astronómicas, son inmóviles); sin embargo, sus discusiones e investigaciones son siempre sobre la naturaleza. (...) Pues, según lo que ellos mismos suponen y dicen, tratan de los cuerpos matemáticos tanto como de los sensibles; por eso no mencionan en absoluto ni el Fuego, ni la Tierra ni ningún otro cuerpo similar, porque, según creo, no tienen nada que decir específicamente sobre las cosas sensibles.”*<sup>997</sup>. ¿Verdaderamente, los pitagóricos no dijeron nada sobre los elementos físicos, cuando parte de la tradición lo confirma de una u otra manera? ¿Y si no lo dijeron, lo que se nos dice sobre los elementos y los sólidos en el *Timeo* platónico es, entonces, totalmente de Platón?

Guthrie, a la primera pregunta contesta que: *“Puesto que es indudable que los pitagóricos dijeron algo sobre el fuego y los demás elementos físicos, estimo que Aristóteles quiere decir que no tenían nada que añadir a nuestro conocimiento sobre ellos, porque, en su opinión, relacionar cada uno de ellos con un sólido matemático no*

---

<sup>996</sup> “Se especula que el interés de Pitágoras por los poliedros provendría de su observación infantil de las formas regulares geométricas de los minerales, ya que su padre era grabador de piedras preciosas. Por otra parte, cristales de pirita en forma de dodecaedro son abundantes en el sur de Italia, donde vivió tras abandonar Samos”. González Urbaneja, P. M. (2001) *Pitágoras. El filósofo del número. 7. Los sólidos pitagórico-platónicos. La cosmogonía poliédrica pitagórica*. p. 219. Nivola. Madrid, 2001. Para nosotros, mera especulación; el padre del samio pudo ser grabador de piedras, pero, también mercader fenicio, por ende, no nos parece nada sólida dicha especulación. Nos parece más incontestable el conocimiento esotérico, místico y religioso de los cinco sólidos por parte de las civilizaciones antiguas (y no sólo orientales).

<sup>997</sup> Aristóteles, *Met. A*, 989b, 30-990a, 10-20. pp. 64-65. Introducción, traducción y notas de María Luisa Alía Alberca.. Alianza. Madrid, 2010.

arrojaba ninguna luz sobre su naturaleza real.”<sup>998</sup>. Aceptemos, pues, el razonamiento de Guthrie (aunque no entendemos como el Estagirita no dijo con sus palabras, directamente, eso mismo), sobre todo, porque hallaremos una crítica en *De Caelo* III, VII-VII del Estagirita al planteamiento de Platón en el *Timeo* sobre la relación de los sólidos geométricos con los elementos, y, acorde con nuestra posición, la doctrina de los sólidos y de los elementos es pitagórica (al menos en la Hélade son ellos sus introductores, como denota la teoría de los números figurados o poligonales). Ya comentamos que Empédocles (al que relacionamos con el pitagorismo) en su doctrina de las “cuatro raíces” trata sobre los cuatro elementos físicos, como también vimos que se asociaba a Filolao con un esquema cruciforme en el que se asociaba a los elementos con figuras geométricas y con dioses<sup>999</sup>. Además, el Fr. 12 de Filolao<sup>1000</sup> indica que los pitagóricos conocían los cinco sólidos, y si a éste le añadimos lo que nos decía Aecio<sup>1001</sup> parece que los sólidos relacionados con los elementos era una doctrina pitagórica. Guthrie se pregunta: “*La cuestión es si Filolao habría conocido estas concepciones o las habría introducido él personalmente.*”<sup>1002</sup>. Para dar nuestro parecer al respecto, basta recordar el mito de Er de Platón; como estudiamos, el huso de la Necesidad era una doctrina que pertenecía, o transmitía, el pitagorismo arcaico, de la que Platón se hace eco, en cambio, el sistema *Hestiacéntrico*, del todo innovador, sí parecía ser fruto del pitagorismo moderno, con Filolao a la cabeza. Así, si cotejamos lo que Platón nos dirá de los sólidos en *Timeo* con las noticias de Proclo y de Aecio, así como el Fr. 12 de

---

<sup>998</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. p. 256. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>999</sup> Cfr. *supra* notas 839 y Figura 24, nota 904.

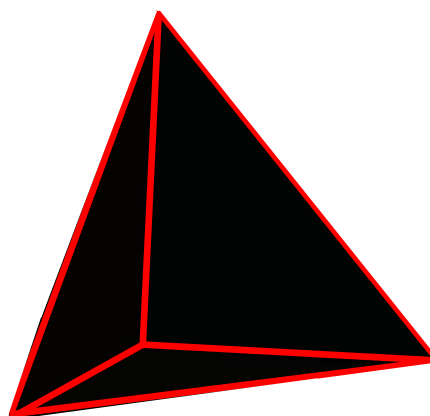
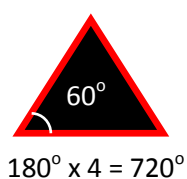
<sup>1000</sup> “*El fragmento de Filolao dice: “los cuerpos de la esfera son cinco: fuego, agua, tierra, aire, y, en quinto lugar la cavidad (?) de la esfera.*” Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. pp. 256-257. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>1001</sup> Cfr. *supra* nota 992.

<sup>1002</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. p. 257. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

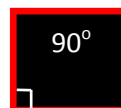
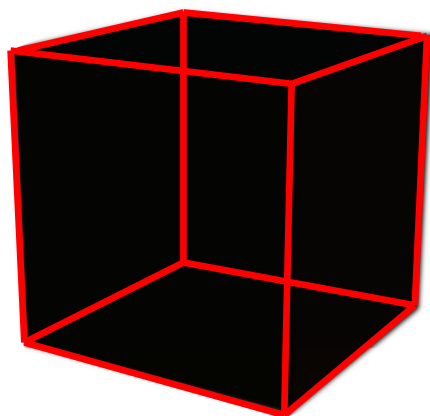
Filolao, todo apunta que estamos ante concepciones antiguas (y acorde con las figuras del *Ashmolean Museum*<sup>1003</sup>, diremos que antiquísimas). Posiblemente, parte de una enseñanza esotérica de orden cosmológico-geométrico. Así que damos con ello, pensamos, respuesta a Guthrie, y a la pregunta que planteábamos atrás, sobre si la doctrina de los sólidos era platónica o no.

**Figura 41**<sup>1004</sup>:



Tetraedro:  
Fuego/Ares.  
Formado por polígonos triangulares equiláteros. Tiene 6 aristas, 4 vértices y 4 caras. Pertenece al grupo de simetría tetraédrico

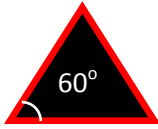
Hexaedro:  
Tierra/Hades.  
Formado por polígonos cuadrados. Tiene 12 aristas, 8 vértices y 6 caras. Pertenece al grupo de simetría Hexaédrico.



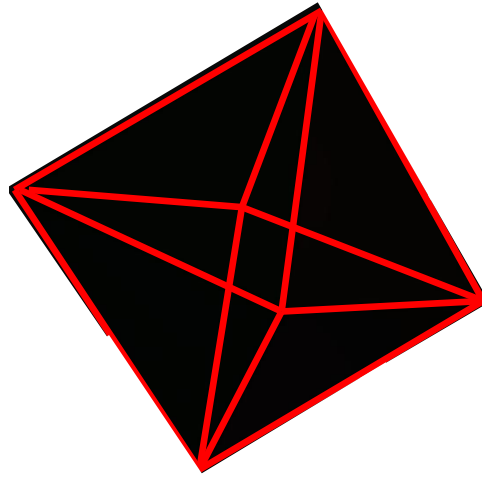
360° x 6 = 2160°

<sup>1003</sup> Cfr. *supra* Figura 2.

<sup>1004</sup> **Figura 41:** Los cinco sólidos pitagórico-platónicos. Realización propia.

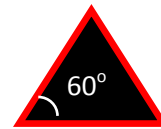
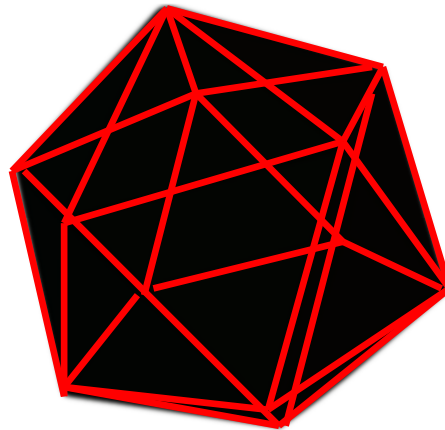


$$180^\circ \times 8 = 1440^\circ$$



Octaedro:  
Aire/Dionisos.  
Formado por polígonos triángulos equilateros. Tiene 12 aristas, 6 vértices y 8 caras. Pertenece al grupo de simetría octaédrico.

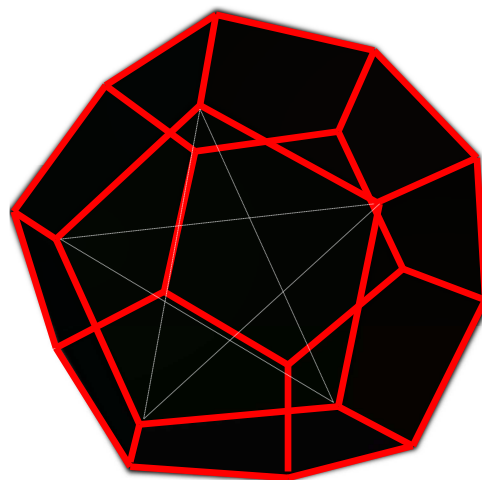
Icosaedro:  
Agua/Cronos.  
Formado por polígonos triángulos equilateros. Tiene 30 aristas, 12 vértices y 20 caras. Pertenece al grupo de simetría icosaédrico.



$$180^\circ \times 20 = 3600^\circ$$



$$540^\circ \times 12 = 6480^\circ$$



Dodecaedro:  
Universo/  
“Αιθήρ”. Formado por polígonos pentagonales regulares (como la Hygeia, y por ende, relacionado con la sección áurea). Tiene 30 aristas, 20 vértices y 12 caras. Pertenece al grupo de simetría icosaédrico.

Sobre el asunto de la autoría, o no, de Platón de la doctrina de los sólidos, señala Guthrie: “Platón utiliza los sólidos regulares en la cosmogonía del *Timeo*, en donde, (...) cuatro de ellos son igualados con los cuatro elementos y el quinto con el universo como un todo. Algunos han pensado, por ello, que el esquema era un hallazgo de Platón, atribuido falsamente a los pitagóricos por compiladores tardíos. Es más probable que Platón, como en otros muchos lugares, hubiera adaptado y elaborado aquí nociones pitagóricas: (...) La elaboración con que Platón realiza el esquema y la autoridad inmensa del *Timeo* habrían inducido a que la antigüedad tardía las llamara “*figuras platónicas*”.<sup>1005</sup> Aceptamos todo lo expuesto por el filólogo escocés, pero, hemos de preguntarnos: ¿esa adopción y reelaboración de Platón de las nociones pitagóricas sobre los sólidos (de hecho, casi todo el *Timeo* parece una obra pitagórica) a qué obedecen? Decir que Platón plagiaba (en concreto a Filolao), como hemos visto que se expresaba en parte de la tradición doxográfica<sup>1006</sup> de los grandes biógrafos de Pitágoras, no nos parece una argumento digno; argumento que, quizá, es fruto de ignorar algo que, para nosotros, después de años de estudios a este tenor, nos parece muy obvio, esto es, que a pesar de las innovaciones filosóficas-geométricas de Platón, cuando estudiamos al filósofo ateniense no estudiamos a un platónico (platónicos serán sus seguidores, y, entre ellos, caso de Espeusipo, más decantados por cierta forma de pitagorismo que por las tesis de su tío materno), sino que estudiamos a un pitagórico, personal, con propia identidad intelectual e ideas propias (nunca mejor dicho lo de “ideas”), pero un pitagórico, como lo fueron Filolao o Arquitas de Tarento; un pitagórico poeta (en el sentido más heleno del término), transmisor de conocimientos de

---

<sup>1005</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. p. 257. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>1006</sup> Hemos de señalar, sin entrar a valorar la autenticidad de la misma, que la Carta XII atribuida a Platón, precisamente, hace alusión a obras pitagóricas que Arquitas conseguía para Platón.

tradición antigua (y no sólo griega), tanto exotéricos como esotéricos; un pitagórico aglutinador de intelectos, de ahí su Academia.

Ahora bien, atendiendo a la información del escoliasta del Libro XIII de los *Elementos* de Euclides<sup>1007</sup>, por la cual, recordemos, se nos decía que los pitagóricos conocían el tetraedro, el hexaedro y el dodecaedro, y que el icosaedro y el octaedro fueron fruto del trabajo de la Academia platónica, en concreto, de Teeteto, hemos de señalar que resulta un tanto extraño que la figura más complicada de realizar, el dodecaedro, hubiera sido conocida antes que el octaedro, figura que, *per se*, es menos compleja que el sólido del universo, y que aquél, el octaedro, no hubiera sido conocido hasta Teeteto; verdaderamente, del todo ilógico. Además, el dodecaedro, según la tradición doxográfica, está estrechamente ligado con la historia del pitagorismo arcaico; recordemos las siguientes palabras del de Calcis: “*De Hipaso cuentan, sobre todo, que fue uno de los pitagóricos, pero que por haber divulgado por escrito por vez primera la esfera de doce pentágonos murió en el mar como impío, pero obtuvo fama como inventor, cuando todo era “de aquel hombre”, pues así suelen llamar a Pitágoras sin mencionar su nombre.*”<sup>1008</sup>. Por otra parte, en el *Fedón* platónico hallamos una alusión implícita al dodecaedro asimilándolo con un balón de doce tiras pentagonales y a éste con la Tierra; dice el texto platónico: “λέγεται τοίνυν, ἔφη, ὃ ἑταῖρε, πρῶτον μὲν εἶναι τοιαύτη ἢ γῆ αὐτὴ ἰδεῖν, εἴ τις ἄνωθεν θεῶτο, ὥσπερ αἱ δωδεκάσκυτοι σφαῖραι, ποικίλη, χρώμασιν διειλημμένη, ὧν καὶ τὰ ἐνθάδε εἶναι χρώματα ὥσπερ δείγματα, οἷς δὴ οἱ γραφῆς καταχρῶνται.”<sup>1009</sup>. El dodecaedro está relacionado con el pentágono regular, que tan importante es para los pitagóricos. Nada hay en el *Timeo* que nos haga pensar

---

<sup>1007</sup> Cfr. supra notas 994, y, 996.

<sup>1008</sup> Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 88. p. 66. Introducción, traducción y notas de Enrique Ramos Jurado. Etnos. Madrid, 1991.

<sup>1009</sup> Platón, *Fedón*, 110b. Edición de John Burnet. 1903.

que los cinco sólidos regulares asimilados con los elementos y con el universo no fueran parte del saber propio al pitagorismo arcaico, quizá, todo lo contrario.

Así, la doctrina de los sólidos regulares se distingue entre la construcción teórica de los sólidos regulares, y, la asimilación del universo y de los elementos a éstos. Advierte Guthrie sobre los sólidos pitagóricos: “(...) *para igualarlos con los elementos no es absolutamente necesario más que un conocimiento de su existencia. Esto puede haberse conseguido, en primer lugar, mediante la observación de su aparición en la naturaleza en la forma de cristales minerales. Construirlos con forma geométrica tiene que haber sido un logro gradual, que había sido llevado a cabo, al menos, en parte antes de Teeteto.*”<sup>1010</sup>. Parece muy razonable lo que nos dice el filólogo británico, además, teniendo en cuenta las formas líticas de los cinco sólidos que se hallan en el *Ashmolean Museum*, y que están datados mil años antes de Platón. Sin duda, Teeteto trabajó en describir matemáticamente los sólidos, y, posiblemente, a él se deba, además, la demostración de que no se puede construir ningún sólido regular más, pero, acorde, con las piedras antes citadas, o con las pirámides (tetraedros gigantes) de los egipcios, bien podemos conjeturar que los sólidos eran conocidos, y no sólo místicamente, desde muy antiguo, tanto en el Occidente como en el Oriente neolítico.

Proclo en su *Comentario* nos dice que Euclides, que era platónico, mejoró los trabajos de Teeteto y que el objetivo final de sus *Elementos* era la construcción de los cinco poliedros regulares. Platón (que de los cinco sólidos se elevará a la idea de poliedro regular -eso es puro Platón-) junto a Teeteto, bajo el fondo de conocimientos sobre los sólidos regulares de los pitagóricos, establecieron una definición general matemática de los sólidos, así como una taxonomía de los elementos, u objetos, que satisfacen tal definición. Así, un sólido será regular, sí y sólo sí, cuando éste tenga la

---

<sup>1010</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. p. 258. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.



propiedad de dividir en partes iguales y semejantes la superficie de la esfera en que está inscrito. En cambio, en el trabajo de Euclides no vamos a hallar una definición general del poliedro regular, sino que se nos dará una por una, para cada sólido, las definiciones de manera concreta<sup>1011</sup>. Así, en la Proposición XII. 13 hallaremos el Tetraedro cuya arista es  $\frac{2}{3}R\sqrt{6}$ ; el cubo está en la Proposición XIII.14, cuya arista es  $R\sqrt{2}$ ; la Proposición XIII. 15 se nos da el octaedro de arista  $\frac{2}{3}R\sqrt{3}$ ; el icosaedro se halla en la Proposición XIII.16, de arista  $\frac{R}{5}\sqrt{10(5-\sqrt{5})}$ ; y, por último, en la Proposición XIII.17 está desarrollado el dodecaedro, de arista  $\frac{R}{3}(\sqrt{15}-\sqrt{3})$ . Sobre el objetivo principal de los *Elementos* señala González Urbaneja: “*El Libro XIII de los Elementos y con él toda la obra de Euclides alcanza el clímax final en la última proposición, la XII. 18: “Construir los cinco poliedros regulares inscritos en la misma esfera y comparar las aristas de las cinco figuras”*”

“*Euclides traza la figura tomando AB, que es el diámetro de la esfera. Así,*

$$AC = CB$$

$$AD = 2DB$$

$$AH = AB$$

$$CL = KC.$$

*Demostrando, paso a paso, utilizando numerosas proposiciones anteriores (en particular las de la sección áurea) que:*

*. AZ es la arista de t del tetraedro.*

*. BZ es la arista c del cubo.*

---

<sup>1011</sup> “*El objeto de los teoremas del Libro XIII de Euclides es el de inscribir cada uno de los poliedros regulares en una esfera, construcciones que Euclides, con una extraordinaria habilidad geométrica, va obteniendo sucesivamente en las proposiciones XIII.13 a XIII. 17, hallando la razón de la arista del sólido al radio R de la esfera circunscrita.*” González Urbaneja, P. M. (2001) *Pitágoras. El filósofo del número. 7. Los sólidos pitagórico-platónicos. El libro XII de los Elementos de Euclides.* p. 224. Nivola. Madrid, 2001.

.  $BE$  es la arista  $o$  del octaedro.

$MB$  es la arista  $d$  del dodecaedro.

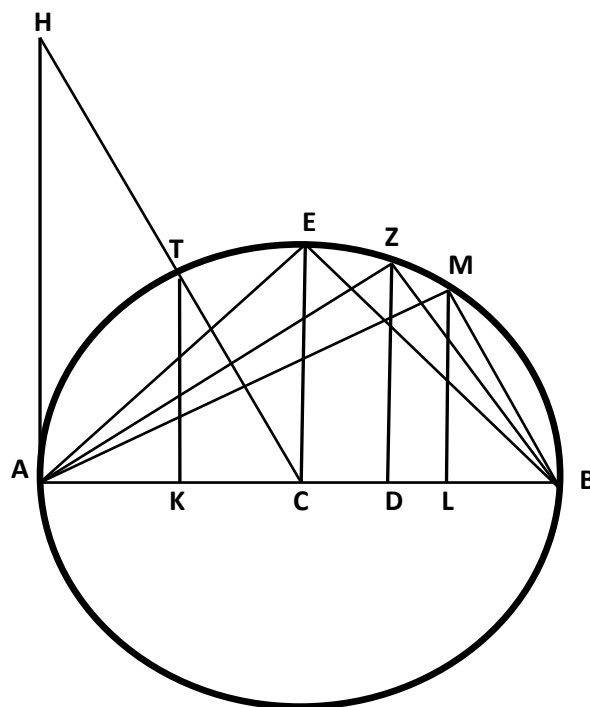
Siendo la relación entre ellas:

$$t^2 = (4/3) o^2 = 2c^2$$

$$o^2 = (3/2) c^2$$

La arista  $i$  del icosaedro es mayor que la arista  $d$  del dodecaedro.”<sup>1012</sup>.

**Figura 41**<sup>1013</sup>:

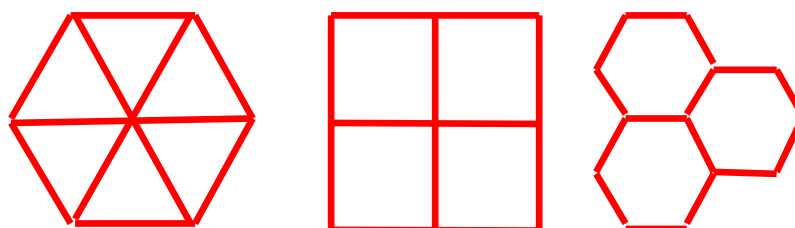


La última proposición de Euclides conlleva la definición del teorema de clasificación de los poliedros, por ésta se concluye que no existe otra figura, a excepción del tetraedro, el hexaedro, octaedro y el dodecaedro, que se puede construir con polígonos equiláteros y equiángulos. Parece claro que la construcción pitagórica de los poliedros regulares no sólo estuvo relacionada con la teoría de los números figurados, sino que también se relaciona con el descubrimiento pitagórico de que un plano sólo se

<sup>1012</sup> *Ibid.* p. 225.

<sup>1013</sup> **Figura 41:** Esquema de la demostración de Euclides de la Proposición XIII, 18: “Construir los cinco poliedros regulares inscritos en la misma esfera y comparar las aristas de las cinco figuras”. Realización propia.

podía taracear con triángulos, cuadrados y hexágonos. Proclo afirma que éste teorema era pitagórico<sup>1014</sup>. El estudio aplicado del taraceado de un plano es aplicable los poliedros; señala González Urbaneja: “Este estudio aplicado a los mosaicos puede aplicarse a los poliedros regulares de  $n$  lados en un vértice da un ángulo sólido, de modo que la suma de los ángulos de los polígonos concurrentes no debe ser mayor de  $360^\circ$ , es decir:  $\frac{m(n-2)1800}{n} < 360^\circ$  (Elementos, XI. 21)



(...) si  $m$  polígonos regulares de  $n$  lados coinciden en un punto, ya que cada ángulo interior de un polígono de  $n$  lados mide  $[(n-2)180^\circ]/n$  (resultado atribuido a Pitágoras) se verifica:  $\frac{m(n-2)1800}{n} = 360^\circ$ , de donde resulta la ecuación:  $m(n-2) = 2n$ , cuyas únicas soluciones enteras son:  $m = 6, n = 3$  (triángulos),  $m = 4, n = 4$  (cuadrados) y  $m = 3, n = 6$  (hexágonos).”<sup>1015</sup>.

En efecto, la definición del teorema de clasificación de los poliedros de Euclides, por la que se nos dice que ninguna figura, más que los cinco sólidos regulares, se puede construir con polígonos equiláteros y equiángulos, es semejante a la demostración de

<sup>1014</sup> “El porisma del qual ens proposem parlar ara, tot observant que la regió que envolta un únic punt cal distribuir-la en angles iguals a quatre angles rectes, estableix el sorprenent teorema que els únics polígons regulars que ho permeten són el triangle equilàter, el quadrat i l’hexàgon. I això s’aconsegueix, d’una banda, agafant sis Vegades un triangle equilàter, perquè sis Vegades dues terceres parts (d’angle recte) proporcionen quatre angles rectes; d’una altra, prenent tres Vegades un hexàgon regular, atès que cada un dels seus angles val un angle recte i una tercera part; i finalment, és així si prenem quatre Vegades un quadrat, ja que l’angle d’ un quadrat és recte. Queda establert, doncs, que sis triangles equilàters, tres hexàgons i quatre quadrats omplen tot l’espai que envolta un punt. Si, en canvi, agafem, qualssevol altres polígons regulars i els ajuntem, o bé ens quedem curts (pel que fa a l’angle que cobreixen) o bé passem de llarg (...). Aquest teorema és pitagòric.” Pla i Carrera, J. (2016) *Historia de la matemàtica: Grècia I. (de Tales i Pitàgores a Plató i Aristòtil). Resultats, textos i contextos. Textos dels filòsofs i matemàtics del segle VI aC A.* 6. 13. 2b<sub>3</sub>. De l’enrajolat del terra. Procle de Licia (1970) 304-305 p. 238. I.E.C. Secció de Ciències i Tecnologia. Barcelona, 2016.

<sup>1015</sup> González Urbaneja, P. M. (2001) *Pitágoras. El filòsof del número. 7. Los sólidos pitagórico-platónicos. El libro XII de los Elementos de Euclides.* p. 224. Nivola. Madrid, 2001.

que un plano sólo se podía taracear con triángulos, cuadrados y hexágonos. Sin embargo, en el teorema de clasificación de los poliedros regulares Euclides debe resolver una inecuación en números enteros, que resulta de la Proposición XI. 21:

*“Todo ángulo sólido es comprendido por ángulos planos menores que cuatro rectos”.*

*“Así, si un vértice concurren  $m$  polígonos regulares de  $n$  lados, se verifica*

$$\frac{m(n-2)180^\circ}{n} < 360^\circ$$

*Esta inecuación es equivalente a  $(m - 2) \cdot (n - 2) < 4$  que da como soluciones*

*geométricas:*

$$\text{Para } m = 3 \left\{ \begin{array}{l} n = 3 \text{ (tetraedo)} \\ n = 4 \text{ (cubo)} \\ n = 5 \text{ (dodecaedro)} \end{array} \right.$$

*Para  $m = 4$  y  $n = 3$  (octaedro) y*

*Para  $m = 5$  y  $n = 3$  (icosaedro)”<sup>1016</sup>.*

#### **II.IV.II. IV. Metempsicosis.**

Es un hecho constatado que en el siglo VI a. C. aparecen en la Hélade dos cultos religiosos que compartían, entre otras cosas, las creencias místicas de que el alma era inmortal y que ésta estaba sujeta a la transmigración, son éstos: el pitagorismo y el orfismo. Dichas creencias místicas, con el tiempo, serán seguidas por filósofos como Empédocles, Platón, Plutarco, los neoplatónicos y neopitagóricos y serán incorporadas a sus respectivos cuerpos filosóficos. Pero otros pensadores y poetas del siglo VI, de una u otra manera, más o menos claramente, también hacen alusión a estas dos concepciones místicas. Ferécides de Siro, Píndaro, Heráclito o Parménides son ejemplo de esto que decimos. En algunos de los testimonios de éstos se da el hecho relevante que anteceden a órficos y a Pitagóricos, caso de Ferécides de Siro. Ya vimos en nuestros

---

<sup>1016</sup> *Ibíd.* p. 226.

estudios sobre la tradición biográfica del samio, que a éste se le asocia directamente con el de Siro, como también se le asocia con los milesios.

De los jonios, no obstante, poco pudo heredar Pitágoras sobre la inmortalidad del alma o la metempsicosis, pues, el alma para aquellos pensadores era una fuerza vital. Es por ello que la filosofía jonia no entró en oposición ni en competencia con las creencias religiosas populares; advierte, al respecto, Rohde: *“Lo que los filósofos jonios tuvieron que decir al mundo acerca del alma humana, en relación con sus observaciones y reflexiones cosmogónicas, no los llevó a una pugna directa con las ideas religiosas, por muy nuevas y sorprendente para la época que sus doctrinas fuesen. El punto de vista filosófico y el religioso designan con palabras idénticas conceptos completamente distintos; nada más natural sino que se pronuncien en términos diversos acerca de cosas que son diversas.”*<sup>1017</sup>. En cambio, Ferécides de Siro sí trató la metempsicosis<sup>1018</sup>.

Tenemos dos noticias genéricas, tardías, que hacen alusión a lo que Ferécides escribió sobre el alma (al de Siro se le considera como el primer autor en prosa entre los helenos); sobre el escrito de Ferécides, señala Santamaría Álvarez: *“Este escrito ocupa una posición decisiva en el desarrollo del pensamiento griego, ya que se encuentra a medio camino entre el mito y la filosofía. Los contenidos que expone Ferécides son míticos y tiene mucho en común con la Teogonía de Hesíodo, puesto que se refieren a los primeros dioses, pero en algunos aspectos el autor adopta una perspectiva próxima*

---

<sup>1017</sup> Rohde, E. (1890-1894) *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. IX. *La idea de la inmortalidad del alma en los filósofos y poetas*. I. *Los filósofos. Los filósofos jonios y la psique*. p. 191. Traducción de Wenceslao Roces. FCE. Madrid, 1994.

<sup>1018</sup> Aunque, desde luego, no todo el mundo está de acuerdo con esta afirmación. Así, Schibili H. S. (1990) *Pherekydes of Syros*, Oxford, está muy a favor de la tesis de que el de Siro abordó el tema de la metempsicosis, como también lo está West, M. L. (1971) *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford. Sin embargo, Breglia los cuestiona, Cfr. Breglia, L (2000) “Ferecydes di Siro tra Orfici e Pitagorici”, en M. Tortorelli Ghidini, A. Storchio Marino y A. Visconti (eds.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*. Atti dei Seminari Napoletani 1996-1998, Nápoles, pp. 161-194. Kahn piensa que la atribución de esta doctrina a Ferécides es tardía, y, por tanto, no concluyente. Señala Kahn: *“Some scholars suggest that Pythagoras learned of this doctrine from Pherecydes of Syros, with whom he is traditionally associated. But the evidence that Pherecydes held such a view is inconclusive; and that would in any case only displace the question of origins by one generation.”* Kahn, Ch. H. (2001) *Pythagoras and the Pythagoreans. A brief History*. II. *Pythagoras and the Pythagorean Way of Life*. pp. 18-19. Hackett. Indianápolis/Cambridge, 2001.

a la de los presocráticos, contemporáneos suyos, dado que reelabora los materiales tradicionales de una manera muy personal, con mucho mayor libertad que los poetas épicos o líricos, e incluye en su relato elementos naturales como el fuego, el aire y el agua.”<sup>1019</sup>. Las dos referencias son: Cicerón, en *Tusculanas* 1. 16.38 y la *Suda*.

“En la medida en que hay constancia escrita, Ferécides de Siros fue el primero que dijo que las almas de los hombres son eternas, y es sin duda antiguo, pues vivió cuando reinaba mi estirpe. Este parecer lo confirmó en gran medida su discípulo Pitágoras.”<sup>1020</sup>. Esto es lo que nos dice el Arpinate. Cicerón cuando refiere que el de Siro vivió cuando en Roma reinaba su propia estirpe hace alusión al monarca romano Servio Tulio, que era de la misma *gens* que el Arpinate, ambos Tulios; en efecto Servio vivió entre los años 578 y 535 a. C. Cicerón, curiosamente, si bien atribuye al de Siro la concepción del alma como eterna, en cambio, nada dice de la metempsicosis<sup>1021</sup>. Sin embargo, la *Suda*, que es fuente muy tardía, señala que el de Siro fue el primero en hablar entre los helenos de la transmigración; advierte la enciclopedia bizantina: “Y fue el primero que introdujo la doctrina de la transmigración.”<sup>1022</sup>. Sea como fuere, resumidamente, podemos conjeturar que Ferécides de Siro fuera el introductor en la Hélade de un tipo de concepción de la inmortalidad del alma de origen oriental, según

---

<sup>1019</sup> VV.AA. (2011) *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Santamaría Álvarez, M. A. (2011) “La transmigración del alma en Grecia de Ferécides de Siro a Píndaro.” Alberto Bernabé, Madayo Khale, Marco Antonio Santamaría. p. 235. Ábada. Madrid, 2011.

<sup>1020</sup> Cicerón, *Tusculanas* 1. 16.38 = Ferécides Fr. 7.

<sup>1021</sup> “(...) hay que mencionar dos datos significativos. Cicerón nombra a Pitágoras en relación con el hallazgo de la idea de la inmortalidad del alma, pero no para atribuírsela a él, sino a su maestro Ferécides de Siros. (...). Parece, pues, de que Pitágoras y su escuela no son especialmente apreciados por el Arpinate, quien en estas cuestiones de la inmortalidad, prefiere atenerse a las enseñanzas de Platón, así como a las de su maestro Posidonio se. El segundo dato se encuentra en su tratado de *De re publica* (República 4.1), en una pasaje que abomina de la metamorfosis de hombres en animales, (...) Nos encontramos, por tanto, con que, por un lado, no hay en Cicerón ninguna mención explícita de la doctrina de la transmigración de las almas, pero hay, en cambio, bastantes pasajes que aludiendo a la teoría de la inmortalidad del alma, pueden admitir una interpretación ampliada hasta incluir su reencarnación. Hay, por otra parte, textos que parecen avalar la imagen de un Cicerón que conoce y habla en favor de la transmigración, y otros que apuntan a la dirección opuesta. (...) si Cicerón no la menciona expresamente es porque, de forma igualmente deliberada, no ha querido hablar de ella.” VV.AA. (2011) *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Caerols, J. J. (2011) “La doctrina de la transmigración de las almas en Roma.” 2.3 Cicerón. Alberto Bernabé, Madayo Khale, Marco Antonio Santamaría. pp. 361-362. Ábada. Madrid, 2011.

<sup>1022</sup> *Suda*, s.v. “Pherekydes” = Ferécides Fr. 2.

algunos, hindú<sup>1023</sup>, distinta a la de los órficos, pues éstos, en sus doctrinas usan el mito de los Titanes y ciertas formas rituales. Sobre ello, señala Santamaría Álvarez: “(...) se han reconocido en Ferécides muchos motivos de origen oriental, es posible que entre ellos estuviera la reencarnación, que se remontaría a la India y habría sido transmitida oralmente de indios a griegos, probablemente en alguna urbe del Imperio Persa, un amplio territorio que, sin duda permitió el contacto entre gentes de otros pueblos. No podemos ir más allá del terreno de lo verosímil.”<sup>1024</sup>.

A este argumento de Santamaría hay que puntualizar que si seguimos a Heródoto, el cual escribe la primera mención escritural en Occidente a pueblos hindúes ascéticos, éste menciona que precisamente esos pueblos, de tez oscura como los etíopes (lo cual, posiblemente los hace de la reza dravídica, sometida a los arios, y, por tanto, esos ascetas no podían ser brahmanes), no pertenecían al imperio de Darío; señala el de Halicarnaso: “*Otros indios hay cuya costumbre es no matar animal alguno, no sembrar planta ninguna, ni vivir en casas. Su alimento son las hierbas, y entre ellas tienen una planta que la tierra produce espontáneamente, (...). El infeliz que entre ellos enferma se va despoblado y teniéndose en el campo, sin que nadie se cuide de él, ni durante la enfermedad, ni después de muerto. El concúbito de todos estos indios mencionados se hace en público (...) Verdad es que todos estos indios, los más remotos de los persas y situados hacia el Noto, jamás fueron súbditos de Darío.*”<sup>1025</sup>. Esto no quita que el flujo de personas, en especial en el siglo VI a. C., por el imperio persa permitiera que estos indios u otros tuvieran relación con los helenos, pero, sin duda, matiza la afirmación de Santamaría. Es necesario, también, señalar que Heródoto no habla en ningún momento

---

<sup>1023</sup> Cfr. West, M. L. (1971) *Early Greek Philosophy and the Orient*, II-IV. Oxford, 1971.

<sup>1024</sup> VV.AA. (2011) *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Santamaría Álvarez, M. A. (2011) “La transmigración del alma en Grecia de Ferécides de Siro a Píndaro.” Alberto Bernabé, Madayo Khale, Marco Antonio Santamaría. pp. 242-243. Ábada. Madrid, 2011.

<sup>1025</sup> Heródoto, III, C-CI, *Los nueve libros de la Historia*. Traducción de P. Bartolomé Pou. Edaf. Madrid, 1972.

de inmortalidad o de la metempsicosis entre los hindúes, como también será bueno advertir que el de Halicarnaso nos da el retrato de otros pueblos hindúes que tenían la “civilizada” costumbre, que practicaban cuando alguien entre los suyos enfermaba, del canibalismo<sup>1026</sup>.

Sin embargo, hay algo que nos dice el de Halicarnaso que es crucial para entender de dónde viene la tradición sobre la inmortalidad del alma y la metempsicosis tanto en Ferécides como en Pitágoras. Texto y palabras de Heródoto que, sorpresivamente para nosotros, generalmente no son consideradas en su justo valor, éste es, el de la verdad (verdad que, no obstante, rompe los arquetipos sobre religión egipcia de la egiptología). Volvamos a citar lo que nos dice Heródoto: *“Vuelvo a los egipcios, quienes creen que Deméter y Dionisio son los árbitros y dueños del infierno, y ellos asimismo dijeron los primeros que era inmortal el alma de los hombres, la cual, al morir el cuerpo humano, va entrando y pasando de uno a otro cuerpo de animal que entonces vaya formándose; hasta que recorrida la serie de toda especie de vivientes terrestres, marinos y volátiles, que recorre en período de tres mil años, torna a entrar por fin en un cuerpo humano, dispuesta a nacer. Y es singular que no falten ciertos griegos, cual más pronto, cual más tarde, que adoptando esta invención se la haya apropiado, cual si fueran los autores del sistema, y aunque sé quiénes son, quiero hacerles el honor de nombrarlos.”*<sup>1027</sup>. Lo haremos nosotros por Heródoto: Ferécides de Siro y su discípulo Pitágoras de Samos. Este texto de Heródoto indica que, o bien no entendemos la milenaria tradición escatología egipcia en toda sus amplitud, o bien estamos ante otro destello oscuro de etnocentrismo, que no nos permite indagar sin prejuicios en la verdad<sup>1028</sup>. Las técnicas de momificación, la pertenencia a una unidad cósmica de todos

---

<sup>1026</sup> Cfr *Ibid.* III, XCIX.

<sup>1027</sup> *Ibid.* II, CXXIII.

<sup>1028</sup> A este tenor de este problema, señala Casadesus: *“(…) el origen egipcio de la noción de inmortalidad del alma resulta problemático porque se considera que, en realidad, no postularon esa doctrina como*



lo que está vivo, la creencia en un dios Uno, el Oculto, el Mito de Osiris, la pirámides, verdaderas “máquinas” metafísicas de la inmortalidad, el juicio *postmortem* a las almas de Osiris con sus respectivos castigos y recompensas, el sentido de las estrellas imperecederas y la esperanza de la inmortalidad, las distintas partes del alma, etc., todo esto con otro empaque, con otros jueces, con otro relato es lo que hallaremos en la mística órfico-pitagórica como en la escatología platónica, como parte esencial de sus respectivas filosofías y creencias (filosofías que tanto se parecen, y creencias que son comunes). Es en Egipto donde la metempsicosis se transmitió a los helenos<sup>1029</sup>, como ocurre con la geometría, y con otras tantas cosas; sin embargo, el origen de esta doctrina sigue sin estar clarificado, si es que hay un origen único, o, quizás, estamos ante una creencia que ha acompañado a distintos pueblos de los hombres desde su misma existencia a lo largo de los siglos.

Bien pudiera ser que la inmortalidad del alma ya fuera expuesta por el de Siro, pero, parece que es Pitágoras el introductor de la metempsicosis en la Hélade; el éxito de la empresa del samio así lo denota. Estas dos ideas religiosas hicieron que tanto Pitágoras

---

*señalan unánimemente los egiptólogos, no hay ningún dato que lo avale.”* VV.AA. (2011) *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Casadesús Bordoy, F. (2011) 9. “Pitágoras y el concepto de trasmigración.” p. 221. Alberto Bernabé, Madayo Khale, Marco Antonio Santamaría. pp. 242-243. Ábada. Madrid, 2011. Quizá, habría que reformular nuestra concepción de la religión egipcia. Hemos de notar (con todo nuestro cariño y respeto por la egiptología) que el egiptólogo, por regla general, no es arquitecto, no es orfebre, no es teólogo, etc., pero postula sobre la realización de los egipcios sobre esas artes y creencias como si lo fueran (un poco como le pasa a los rapsodas o a Homero, según el Sócrates de Platón en el *Ion*). Por ejemplo, sobre la construcción de la Gran Pirámide de Guiza Heródoto nos dice que fue hecha con maquinarias de madera, pero, los egiptólogos nos dicen que fueron realizadas con rampas, cosa que cualquier especialista en construcción señala aún más costoso de realizar que la misma pirámide (de hecho, es sabido, que grandes ingenieros y arquitectos han manifestado que con los instrumentos y métodos que sugiere la egiptología sería del todo imposible haber realizado las Pirámides de Guiza; de hecho, estos mismos reputados expertos han señalado que ni con la maquinaria de nuestros días -no sólo hablan de maquinaria pesada, sino también de aparatos de precisión óptica- nos sería del todo imposible levantar con la misma precisión geo-orientativa y constructiva la Pirámide de Keops). Se nos dice, también, que la matemática egipcia era del nivel que refleja los papiros matemáticos que preservamos, cosa, que como ya hemos señalado anteriormente, no puede ser cierta; lo mismo ocurre con la astronomía, así como con la química egipcia. Todos estos saberes tenían, más allá de su uso utilitario, connotaciones místicas y religiosas, que eran preservadas por los sacerdotes de una civilización milenaria y en extremo esotérica. El texto de Heródoto necesita, por sí mismo, por el interés mayúsculo de sus observaciones, estudios profundos, y, si es posible, multidisciplinares.

<sup>1029</sup> Cfr. *supra* notas 430-433.

como su secta-escuela adquirieran fama entre las gentes griegas (no parecen nada al azar las presuntas vidas pasadas que el samio recordaba haber vivido; éstas le emparentaban con el mismo Apolo y con Hermes). Así, Pitágoras aprovechó el sustrato poético, mítico y religioso griego para asentar su doctrina transmigracionista, así como para poder mejor adoctrinar a sus nuevos acólitos (por ejemplo, no sólo Orfeo u Odiseo habían viajado al Hades, Pitágoras también lo hará). La doctrina de la transmigración le sirvió al samio para alcanzar relevancia como líder carismático religioso (Isócrates, como vimos en su momento, señala y resalta eso mismo de Pitágoras). Además, estas nociones pitagóricas revolucionaron todos los ámbitos de la cultura arcaica helena, desde la religión a la literatura, a la investigación filosófica. Hay, además, aspectos que están explícitos en la doctrina pitagórica de la metempsicosis, como resulta la comunidad de todos los seres vivos como una misma familia cósmica, o, la forma de vida pitagórica que busca la purificación por la armonía en todos los ámbitos del existir humano mediante una peculiar concepción de la justicia (extraterrena), que hacen que la cosmovisión pitagórica aparezca como única (a pesar de su más que claro parentesco con el orfismo) en el panorama heleno, tanto religioso como filosófico de aquellos tiempos. Todo esto, y más, lo hallaremos reelaborado en el *corpus platonicum* y en la filosofía del filósofo ateniense.

## **II.V. El pitagorismo de Platón.**

### **II. V. I. Parámetros y ámbitos hermenéuticos. Influencias, tiempos y persona.**

Llegamos, sin contar el dedicado a las conclusiones, al último apartado de nuestra tesis. En él vamos a tratar los elementos pitagóricos en Platón, pero, poniendo especial esfuerzo y atención en aquellos que han sido contemplados, especialmente, por nosotros. Por supuesto, haremos un repaso sinóptico de lo que la tradición de los estudios platónicos y clásicos, en general, sugiere y considera al respecto. Ya hemos

abordado, no obstante, a lo largo del desarrollo de nuestro trabajo, con mayor o menor profundidad, algunos aspectos de la relación y presencia de lo pitagórico en Platón, caso del papel de la Academia en la solución de la crisis de los inconmensurables<sup>1030</sup>, la solución platónica al Teorema de Pitágoras en el *Menón*<sup>1031</sup>, el origen de la doctrina astronómica del mito de Er<sup>1032</sup>, los sólidos platónicos, etc., a los cuales si volvemos sólo será referencialmente. Todas nuestras observaciones sobre el pitagorismo de Platón, un pitagorismo, digamos, eleático reformista (un eleatismo constructivo y reformador, y no negativo crítico como el de Parménides y Zenón), pasan en su desarrollo y planteamiento sobre las siguientes consideraciones hermenéuticas de Gadamer (consideraciones ya citadas, pero que creemos conveniente y necesario volver a traer a colación), a saber:

1. *“(…) sólo cuando comprendamos qué significado tiene el hecho de que Platón figure como pitagórico en el marco de la crítica efectuada por Aristóteles podremos llegar a comprender lo que Aristóteles cuenta acerca de los presocráticos.”*<sup>1033</sup>.
2. *“(…) el modo en que Platón veía a sus “predecesores”, pues él los veía a todos como una unidad -con la única excepción de los eleatas-, y los bautizaba con un único nombre, llamándolos los “Heraclíteos”. Es palmario que esta forma de concebir la transmisión es una formación antitética, que su motivo propiamente dicho es la aceptación positiva del pensamiento eleático del ser por la doctrina de las ideas. Así, la historia efectiva del pensamiento eleático será siempre un*

---

<sup>1030</sup> Cfr. *supra* II.I.I.I. Una cuestión introductoria y determinativa. La matemática. pp. 1108-1155.

<sup>1031</sup> Cfr. *supra* II.I.I.I. Una cuestión introductoria y determinativa. La matemática. pp. 1108-1155.

<sup>1032</sup> Cfr. *supra* Figura 20. p. 1365.

<sup>1033</sup> Gadamer, G. (1996) *El inicio de la filosofía occidental. La aproximación hermenéutica al inicio*. p. 39. Traducción de Juan Josep Mussarra. Paidós. Barcelona, 1999.

*acceso esencial a la doctrina eleática, y Platón está en la cumbre de la misma.*”<sup>1034</sup>.

En efecto, para los intereses de nuestro estudio, que desde luego no pasan por intentar comprender la crítica aristotélica en *Metafísica* a los presocráticos y los platónicos, resulta crucial la gran verdad que se encierra en parte de la primera cita del filósofo germano que utilizamos, ésta es: para Aristóteles Platón era un pitagórico (no tiene sentido pensar que el Estagirita consideraba esto de Platón únicamente en el contexto de su crítica a los presocráticos en *Metafísica*); y lo es a pesar de sus propias ideas filosóficas y autoridad. Recordemos, una vez más, lo que nos dice el Estagirita (durante veinte años discípulo y joven amigo del gran filósofo ateniense): “μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἢ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν.”<sup>1035</sup>. Aristóteles, en su crítica, señala a Platón como la culminación filosófica tras los presocráticos, y, por otra parte, recalca que aquél siguió en muchos puntos a los pitagóricos, aunque presentará aspectos propios al margen de los itálicos. Así, si Platón siguió a los pitagóricos, por ende, fue un pitagórico, pero, modificó y aumentó, principalmente, el pitagorismo (en lo filosófico) mediante la Teoría de las Ideas. Dicho esto, volvamos a la segunda cita de Gadamer. El autor de *Wahrheit und Methode* nos dice que Platón veía como un solo grupo a todos sus predecesores, y que a este grupo los llamaba principalmente los “Heraclíteos”, pero, había una excepción: los eleatas; éstos no fueron vistos como “Heraclíteos” por el filósofo ateniense. Esto acaece así, según Gadamer, porque Platón acepta positivamente la filosofía eleática del Ser como fundamento ontológico para elevarse a la doctrina de las Formas. Para Gadamer, Platón

---

<sup>1034</sup> Gadamer, G. (1996) *El inicio de la sabiduría. Platón y la cosmología presocrática*. p. 110. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Paidós. Barcelona, 2001. Cfr. supra. Estudio I. Contexto filosófico, nota 877. p. ζζ

<sup>1035</sup> Aristóteles, *Metafísica*, A, IV, 987a 30.

está en la cumbre de la doctrina eleática; nosotros, añadiríamos: “cómo lo está en la cumbre de la doctrina pitagórica”. Así, de momento y muy escuetamente, digamos que el pitagorismo de Platón es de corte eleático, no negativo; esta reformulación y aumento del pitagorismo sobre los planteamientos eleáticos es, muy esencialmente, lo que conocemos como platonismo (nótese, que si nos acercamos a las filosofías de la Academia antigua, como las de Espeusipo o Jenócrates, veremos que el “platonismo” de éstos difiere del maestro fundador de la Academia, precisamente por intentar poner al número pitagórico a la misma altura y relevancia de la Forma platónica).

Sin embargo, cuando volvemos al capítulo VI del libro *Alfa maior* de *Metafísica*, Aristóteles no menciona explícitamente influencia alguna del eleatismo sobre Platón, pero sí implícitamente<sup>1036</sup>. Vamos a retomar, pues, el hilo de dicho capítulo. Tras habernos dicho que Platón seguía en muchos aspectos a los pitagóricos y que también tenía planteamientos propios, el Estagirita nos habla de la educación filosófica del joven Aristocles, y, esencialmente, dos son las doctrinas que asimila y acepta éste, a saber, la que aprende de Crátilo, seguidor de Heráclito, y la de Sócrates. Estas enseñanzas son progresivas, esto es, primero se familiarizó con la doctrina de Heráclito, la que, sucintamente, señala que las cosas sensibles, esto, por añadidura, es el mundo sensible, no es susceptible de ciencia alguna, y endespués con la de Sócrates. Aristóteles nos dice que Platón jamás abandonó ya la teoría de Heráclito al respecto de la imposibilidad de ciencia en el ámbito de lo sensible; ¿pero, es esto del todo cierto?<sup>1037</sup> Aquí cabe pensar,

---

<sup>1036</sup> Cfr. *Metafísica*, A, VI, 987b 5. Cfr. *infra* nota 1040.

<sup>1037</sup> ¿Hasta qué punto podemos confiar en lo que nos dice el Estagirita al respecto? La Academia, ciertamente trabajó en botánica, en biología, en definitiva, en ciencia natural. ¿De verdad, Platón, en su madurez, a pesar de lo secundario ontológicamente del mundo sensible, no fomentó el estudio de la física -en el sentido heleno del término-? A este tenor, señala Guthrie: “*En algún período se enseñó (en la Academia) ciencia natural, al menos para los principiantes. En el famoso pasaje del poeta cómico Epícates, Platón se lleva a clase a unos simples niños (μειράκια) para enseñarles los principios de la clasificación botánica, y la clase se impartía en el gimnasio público. Su propia actitud respecto al estudio de la naturaleza experimentó un cambio. El mundo sensible nunca dejó de ser secundario ontológicamente, como un reflejo del mundo inteligible carente de permanencia y perfección, que podía ser, en todo caso; objeto de creencia, pero no de conocimiento; sin embargo, en el período que va desde*

que si Platón aceptó estas doctrinas heraclíteas, cómo es que, como nos dice Gadamer, llamaba a todos sus predecesores con el nombre de “Heraclíteos”. El matiz radica en que no los llama de tal manera porque aquéllos seguían literalmente las doctrinas del de Éfeso<sup>1038</sup>, más bien los denominaba así porque la investigación filosófica de su predecesores se había centrado exclusivamente en el mundo sensible, y, bajo los postulados de la doctrina que nunca abandonó Platón del de Éfeso, por ende, la filosofía de aquéllos no puede conllevar ciencia alguna; sólo lo que verdaderamente es, produce verdadera ciencia. En algún momento de la juventud de Platón, éste se familiarizó con las enseñanzas del famoso, y para más de un ateniense, e insoportable tábano de Atenas: Sócrates (la entrada de Aristocles en el círculo socrático se deba, quizás, a Critias y a Cármides, sus familiares, que pertenecían al mismo). Recalca, especialmente, el Estagirita que Sócrates centraba su filosofía en lo ético, dejando de lado la investigación física. Esto al joven Platón le tuvo que parecer un interesante reto, pues, ante él un filósofo partía, en parte, de los postulados de Heráclito, en tanto el objeto de la

---

*que escribió la República al Timeo adquirió una disposición mucho más favorable en relación a sus estudios. El tremendo interés de Aristóteles (y también de Espeusipo) por la biología debe haber sido fomentado en la Academia. El fragmento de Epicrates evoca el período en el método de la división, mencionado por primera vez en el Fedro e ilustrado copiosamente en el Sofista y el Político, estaba empezando a ser prioritario en sus pensamientos.”. Guthrie, W.K. C. (1962) Historia de la Filosofía Griega. vol. V. Platón. Segunda época y la Academia. II. Vida de Platón e influencias filosóficas. Sicilia y la Academia p. 525. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004. Además, Platón, más allá del carácter opinable y sensible del mundo de la materia y el devenir, tenía una doctrina física; doctrina muy importante e influyente en la antigüedad; doctrina que hallamos en el Timeo; doctrina pitagórica.*

<sup>1038</sup> No obstante, merece la pena citar lo que Platón opinaba de los heraclíteos genuinos, aquellos que decían seguir la doctrina del de Éfeso (desde luego, el retrato no tiene desperdicio): “(...) si pretendiéramos dialogar con esa gente de Éfeso que pretende conocer esta doctrina de los heraclíteos (...), no nos resultaría más fácil que si se tratara de maniáticos. Pues ellos siguen la doctrina al pie de la letra y, de hecho, se mantienen literalmente en movimiento. La posibilidad de que se mantengan atento al curso de la conversación, esperando tranquilamente para responder o hablar cuando les corresponda, es absolutamente insignificante. La más mínima dosis de reposo sería mayor que la que ellos manifiestan. Si le haces una pregunta a uno, te dispara un aforismo enigmático, como si fuera una flecha que hubiera extraído de su carcaj, y, si quieres que te dé una explicación de lo que ha dicho, te alcanzará con una nueva expresión en la que habrá invertido totalmente el sentido de las palabras. Al contrario, se cuidan bien de no permitir que haya nada estable en el discurso o en sus propias almas, porque piensan, me parece a mí, que eso sería algo inmóvil.”. Platón, Teeteto, 179e- 180b. Introducción, traducción y notas de Álvaro Vallejo Campos. Gredos. Madrid, 1999.

investigación no era el mundo sensible, sino las definiciones<sup>1039</sup> de aquellas cuestiones y nociones éticas que, precisamente, nos elevan más allá de lo sensible, esto es, a lo universal. Tengamos en cuenta que Platón fue uno de los “jóvenes de Sócrates” del 406 al 399 a. C., aproximadamente, de los veintidós a los treinta años, lo cual significa que antes del 406, y durante cierto período de tiempo, habría estudiado con Crátilo el heraclíteo.

Así, considerado esto, retornemos al relato del Estagirita: “(...) Platón aceptó estas enseñanzas, pero, influido por las teorías anteriormente citadas (el pitagorismo y el eleatismo), sostuvo que lo universal no estaba en lo sensible, sino en otra realidad, pues pensó que es imposible que la definición común sea la de alguna de las cosas sensibles, o por lo menos de las que cambian constantemente. Así pues, llamó a esa otra realidad de lo existente Ideas, y dijo que están separadas de las cosas sensibles (...)”<sup>1040</sup>. Platón, siguiendo el difuso cronograma que nos da el Estagirita, no tuvo contacto profundo, que no noción, de los pitagóricos y los eleáticos antes de los treinta años (399 a. C.), como mínimo. Sólo tras la muerte de Sócrates, y bajo la influencia tanto del pitagorismo como del eleatismo, así como de la doctrina de Heráclito y de la búsqueda socrática de la definición de lo universal, Platón llegó a su Teoría de las Formas. El Estagirita ingresó con diez y siete años en la Academia de Platón, en concreto, en el año 367, cuando el filósofo ateniense contaba con unos sesenta años, y, tras veinte años bajo la sombra de los olivos del jardín de Academos, a la muerte de Platón Aristóteles dejó la Academia. El Estagirita, por tanto, conoció al Platón que ya había escrito los diálogos de juventud

---

<sup>1039</sup> Sin embargo, según el propio Aristóteles, hubieron algunos filósofos que ya se habían empleado en las definiciones antes de que Sócrates lo hiciera, éstos son, los pitagóricos. Cfr. *Meta.* A, 5, 986b, 20-30. Cfr. *supra* nota 479.

<sup>1040</sup> Aristóteles, *Metafísica*, A, 987b 5-10. Introducción, traducción y notas de M<sup>a</sup> Luisa Alía Alberca. Alianza. Madrid, 2010.

(393-389 a. C.)<sup>1041</sup>, los de transición (388-385) y los de madurez (385-370). Mientras Aristóteles estuvo en la Academia Platón produjo sus diálogos de vejez (369-347 a. C.), estos son: *Teeteto*, *Parménides*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeo*, *Critias*, *Leyes* y *Epinomis*. Si tomamos como mayor referencia de la influencia del pitagorismo en Platón el diálogo *Timeo*, podemos afirmar que Aristóteles conoció a un Platón del todo pitagórico, y que murió siéndolo. Sobre la fecha de composición de la *Metafísica* señala Reale: “*La época de composición de los varios libros se extiende probablemente desde la fundación del Peripato (335-334 a. J.C.) hasta la muerte del Estagirita (322 a. C.). Alguno que otro texto podría datar de años anteriores, a partir de 347- 345, es decir, del período en que Aristóteles dirigió una escuela en Assos (...)*”<sup>1042</sup>. Si consideramos las posibles fechas de composición de la *Metafísica* aristotélica, debemos concluir, que Aristóteles escribió de Platón con una visión retrospectiva, con una visión crítica, cerrada y concluida, ésta es, el maestro, tiempo ha muerto, había sido un pitagórico, y, la filosofía platónica que describe, muy a su manera, el Estagirita la debemos ver como la visión filosófica final de Platón<sup>1043</sup>. Hete aquí la clara y meridiana razón por la que el Estagirita, utilizando las palabras de Gadamer, hace que “*(...) Platón figure como pitagórico*”. No hay más misterio<sup>1044</sup>.

---

<sup>1041</sup> Seguimos la cronología y la clasificación de Emilio Lledó Iñigo en su Introducción general a los Diálogos de Platón de la edición de Gredos de 1993. Platón, Diálogos vol. I. IV. 2. *El orden de los diálogos*. pp. 51-55. Gredos. Madrid, 1993.

<sup>1042</sup> Reale, G. (1997) *Guía de lectura de la “Metafísica” de Aristóteles*. I. Génesis de la obra. 6. *El problema de la génesis de la obra*. p. 18. Traducción de J. M. López de Castro. Herder. Barcelona, 2003.

<sup>1043</sup> “*Es completamente natural que Aristóteles, que contemplaba la teoría después de la muerte de Platón, en la exposición general de A6, la haya relatado en su forma más tardía. No podemos estar seguros de cuándo adoptó esa forma, pero podemos estar convencidos de que no fue una parte de la hipótesis original de las Formas trascendentes, que fue la solución platónica al dilema socrático-heraclíteo.*” Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. V. Platón. Segunda época y la Academia. VIII. *La metafísica “no escrita” de Platón. Contenido de la doctrina no escrita*. p. 446. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>1044</sup> Sobre este asunto dice, meridianamente, Guthrie: “*De Platón habla inmediatamente después de los pitagóricos, porque considera sus filosofías semejantes en la mayoría de los aspectos. Donde Platón difería de ellos, él lo atribuye al efecto combinado de Sócrates y el heraclitismo, (...) Los heraclíteos habían representado el mundo como un flujo incognoscible, mientras que las exigencias socráticas para conseguir definiciones universales en la esfera ética presuponían una esencia inmutable que pudiera ser el objeto de la razón.*”. *Ibíd.* p. 444.



Por otra parte, Aristóteles en el capítulo que estamos comentando del primer Libro de la *Metafísica* nos dice que Platón llamó “participación” a la relación que se da entre las cosas sensibles y las Formas, esto según el Estagirita no era más que substituir el término que utilizaban los pitagóricos para referirse a la forma que los seres eran números, éste es: “imitación”. Critica Aristóteles, a este respecto, que ni los pitagóricos ni Platón explicasen de qué se trataba la participación, o, la imitación. Sin embargo, el Estagirita señala una peculiaridad en la filosofía platónica por la cual vemos tanto la implicación del filósofo ateniense con el pitagorismo como la necesidad de tener que acomodar al sistema filosófico platónico, cuyo máximo exponente son las Formas, el elemento más relevante del pensamiento pitagórico, el número. Señala el Estagirita: *“Además de las cosas sensibles y de las Formas, Platón dice que existen, a medio camino entre unas y otras, las Realidades Matemáticas, que se diferencian de las cosas sensibles en que son eternas e inmóviles, y de las Formas, en que hay muchas iguales mientras que cada Forma es única en sí misma. Y, al ser las Formas la causa de las demás cosas, pensaba que los elementos de las Formas eran los elementos de todo lo existente.”*<sup>1045</sup>.

Es muy significativo que en la explicación que da Aristóteles de cómo Platón justificaba la Formas mismas encontramos una alusión clara a que en los Diálogos de Platón no hallamos expuesta toda la filosofía platónica; esto quiere decir que Platón tenía los elementos más relevantes de su filosofía bajo la protección y el recaudo propio al ámbito de la enseñanza esotérica (como los pitagóricos), y, por ende, no haríamos mal en tener presente la, más que segura, posibilidad de que la filosofía que hallamos en los Diálogos de Platón pudiera ser tenida como exotérica por el propio Platón<sup>1046</sup>. Sin

---

<sup>1045</sup> Aristóteles, *Metafísica*, A, 987b 15-20. Introducción, traducción y notas de M<sup>a</sup> Luisa Alía Alberca. Alianza. Madrid, 2010.

<sup>1046</sup> En absoluto queremos expresar con esta idea que los Diálogos son un mero juego, aunque tengan mucho de ello; los diálogos platónicos son un juego serio (*Leyes*, 769a). O que lo que hallamos en ellos

embargo, esto depende de los niveles de interpretación que los textos platónicos puedan albergar, ya que también en lo exotérico se puede ocultar una enseñanza esotérica (no olvidemos que estamos no sólo ante uno de los grandes filósofos de la humanidad, sino que también estamos ante un gran poeta trágico y cómico, esto es, estamos ante un gran artista, esto en esencia es ser un gran comunicador). Sobre esta parte del sexto capítulo de *Metafísica* que estamos aludiendo, señala Reale: “*Más adelante Platón trataría también (y aquí Aristóteles se refiere a doctrinas que no encontramos en los Diálogos sino en forma de vagas alusiones, es decir, “doctrinas no escritas”) de determinar los elementos a partir de los cuales se originan las Ideas mismas. Estos elementos son la*

---

sea una propedéutica para ser culminado por las enseñanzas intra-académicas de Platón (el filósofo ateniense era sabedor de que también escribía para la posteridad); lo que hallamos en los Diálogos de Platón pretende encender el alma del lector en chispas hacia el incendio bello de la iluminación de la verdad filosófica; es el lector, al final, el que debe hallar toda verdad, toda luz. Los diálogos de Platón no son tratados de filosofía; no, son “tragedias/comedias” filosóficas. Además, para Platón la filosofía es fruto, también, de una vida en común (como los pitagóricos). Lo exotérico es accesible al vulgo, esto es a cualquiera (recordemos el sentido de la escritura para Platón en *Fedro*). Pero, incluso en lo que cualquiera puede ver se pueden hallar cosas que no todos ven, a la manera, por ejemplo, que el Udyat egipcio a un nivel exotérico significaba y representaba el ojo de Horus, a un nivel esotérico era una representación matemática de fracciones. Sin embargo, hay que matizar que en Platón hay lugares de ocultación filosófica, caso del tema del Bien en la *República*, lo que significa que Platón no escribió todo lo que pensaba sobre lo que escribía, esto es innegable (la Carta VII así lo asegura). Y aún más, como mostraremos ulteriormente, en algunos de los diálogos de Platón se nos dice más de lo que se puede leer en las meras palabras. En esencia, y en mayúsculas, diremos que la esencia utilitaria de los Diálogos es la más elevada propensión didáctica, una didáctica que no es monocromática, sino policromática, esto es, las enseñanzas de Platón tienen distintos niveles de interpretación que están relacionadas, más que con el autor-emisor (en tanto ya pensadas, emitidas y codificadas), con el lector-receptor (que debe descodificar, aprehender y asimilar) Los Diálogos de Platón, aun siendo filosofía, son expresión artística; esto es crucial para entender a Platón, sobre todo en su manera de transmitir escrituralmente la filosofía, su propia filosofía; una filosofía que tenía, como Aristóteles nos informa, enseñanzas no escritas. A este tenor, recordemos unas palabras de la Carta VII: “(...) cualquier persona sería se guardará muy mucho de confiar por escrito cuestiones serias, exponiéndolas a la malevolencia y a la ignorancia de la gente. De ello hay que sacar una simple conclusión: que cuando se ve una composición escrita de alguien, ya se trate de un legislador de leyes, ya sea de cualquier otro tema, el autor no ha considerado esta cuestiones como muy serias, ni él mismo es efectivamente serio, sino que permanecen encerradas en la parte más preciosa de sus ser. “Platón, Carta VII, 344c. Introducción, traducción y notas de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó. Gredos. Madrid, 1992. Si por un casual, por otra parte del todo aceptable y razonable, alguien esgrimiera que, posiblemente, las palabras de la Carta VII no pertenecen al propio Platón, y, por tanto, la cita anterior quedara del todo invalidada, entonces, consideremos las palabras de Platón en el *Político*: “Porque la semejanza que existen entre los hombres, así como entre sus acciones, y el hecho de que jamás ningún asunto humano -podría decirse- se está quieto, impiden que un arte, cualquiera que sea, revele en ningún asunto nada que sea simple y valga en todos los casos y en todo tiempo. En esto estamos de acuerdo, ¿no es cierto?”. Platón, *Político*, 294b. Introducción, traducción y notas de Néstor Luís Cordero. Gredos. Madrid, 1992.

*Díada grande-pequeño y el Uno (el estagirita se remite así en parte a los Pitagóricos (...))*<sup>1047</sup>.

Así, dentro de las doctrinas no escritas de Platón, siempre a tenor de la información que nos brinda el Estagirita, los elementos esenciales de la misma, así como de la Teoría de las Formas, son el Uno y la Díada indefinida, que son, precisamente, elementos propios a la Sagrada Tetraktys pitagórica<sup>1048</sup>. Por tanto, y aún sin entrar a señalar los posibles sentidos de esos elementos cruciales en la doctrina no escrita de Platón, vemos con claridad que hasta en lo más profundo y esotérico de la filosofía platónica la influencia pitagórica no solo es evidente, sino que resulta innegable<sup>1049</sup>; Platón construyó su edificio metafísico y ontológico, a pesar de sus diferencias y matices, esencialmente sobre los planteamientos filosóficos pitagóricos, los cuales se sintió forzado a modificar por la doctrina eleática, pues ésta en su crítica al pitagorismo apuntó mucho más alto de lo que el Número pitagórico podía alcanzar (sin la idealización a la que le someterá el propio Platón), la “Vía de la Verdad” del Ser. El “eleata” Platón, sin embargo, no condenó al pitagorismo a la “Vía de la Opinión”, como harían Parménides y Zenón, sino que supo ver que el trabajo y consideración que los pitagóricos dispensaban a la matemática y a la geometría (y en el ámbito gnoseológico-

---

<sup>1047</sup> Reale, G. (1997) *Guía de lectura de la “Metafísica” de Aristóteles. 2. Estructura de la obra. Contenido. 1. Análisis del libro I (A).* p. 26 Traducción de J. M. López de Castro. Herder. Barcelona, 2003.

<sup>1048</sup> La Década, y sólo ella, para Platón eran los números, como nos informa en *Física*, 206b, 30 el Estagirita: “(...) para Platón (...) la unidad es el número mínimo, ni tampoco en su aumento, pues concibió los números sólo hasta la década.”. Por otra parte, en *Metafísica* 1073a, 20, y, en 1084a, 12 se nos dice que en la Academia se adoptó la doctrina pitagórica de que todos los números surgían, o se pueden reducir, a la serie 1-10. Aristóteles, *Física*, 206b, 30. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Gredos. Madrid, 2008.

<sup>1049</sup> “(...) Aristóteles continua que, dado que las Formas son causa de los demás, Platón sostuvo que sus elementos son los elementos de todas las cosas. Ellos son lo Grande y lo Pequeño y el Uno, porque, partiendo de lo Grande y lo Pequeño, mediante la participación del Uno, las Formas existen como números. A esta teoría se la compara luego cuidadosamente con la pitagórica. Las dos coinciden en considerar al Uno como una substancia, no precisamente como un predicado de algo más, y en hacer de los números la causa de la existencia de las demás cosas.” Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega. vol. V. Platón. Segunda época y la Academia. VIII. La metafísica “no escrita” de Platón. Contenido de la doctrina no escrita.* p. 444. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

escatológico al alma), aun a pesar de la crisis de los inconmensurables, demostraba que los entes matemáticos ordenaban el mundo y que éste era armonioso, bello y bueno, pero, gracias al impulso abstractivo-conceptual del eleatismo<sup>1050</sup>, Platón también se dio cuenta de que los entes matemáticos pueden ordenar y concordar el mundo, pero no lo forman en sí, pues serán, precisamente, las Formas las responsable de ello. Es por ello que los entes matemáticos en Platón están entre el ámbito del devenir, en cuanto son múltiples en tanto que sensibles, y entre las Formas, pues son eternos e inmóviles como ellas. El Estagirita, bajo sus esquemas de pensamiento, señala que para Platón la causa formal son las Formas, y que el Uno es la causa formal de las Ideas, y, la causa material es la Díada Grande-Pequeño<sup>1051</sup>. Para Platón la causa formal era causa final, el Bien, mientras que la causa material es la causa del mal<sup>1052</sup> (ello implica que en la filosofía platónica pervive el dualismo pitagórico). Señala, a este tenor, Guthrie: “Ésta es también una idea pitagórica, pero que Platón adoptó sin lugar a dudas, quien, dice Aristóteles (*Meta.* 988a14), asignó la causa de lo bueno y lo malo a sus dos elementos,

---

<sup>1050</sup> “Parménides, en efecto, parece concebir el Uno según el concepto, (...) Parménides, (...), en ciertos aspectos parece hacer gala de una visión más aguda: como considera que fuera del Ser no hay un No Ser, piensa que hay necesariamente una sola cosa, el Ser, y nada más (...)”. Aristóteles, *Metafísica*, A, 986b, 15; 27-30. Es importante, no obstante, considerar que para el estagirita la argumentación de Parménides, y, por extensión, la del eleatismo en general, es erística. Cfr. Aristóteles, *Física*, I, 2, 5-10.

<sup>1051</sup> Para Guthrie la Díada Grande-pequeño en Platón es el *ápeiron*. “Una vez que sabemos que la díada Grande -y- pequeño es sólo nuestro viejo conocido el *Ápeiron*, la niebla comienza a aclararse, y que la Díada Indefinida o Grande-y-pequeño debe haberse convertido en un término técnico platónico para el *Ápeiron* encuentra apoyo en sus propios escritos. Así, en el *Filebo* (24a-26d): “Yo intentaré explicar que el *Ápeiron* es en un sentido una pluralidad.” *Ibid.* p. 447. Esto lo corrobora Aristóteles en *Física*, 206b 25-30. “(...) Platón supuso dos infinitos (la Díada Grande-Pequeño y la materia) ya que se pensaba posible superar todo límite y proceder hasta el infinito, tanto respecto del aumento como de la reducción.”. *Física*, 206b, 30. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Gredos. Madrid, 2008.

<sup>1052</sup> Sobre el mal nos dice Platón lo siguiente: “Sin embargo, Teodoro, los males no pueden desaparecer, pues es necesario que exista siempre algo contrario al bien. Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. Por esa razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad, y la huida consiste no en hacerse tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad.”. Platón, *Teeteto*, 176a-b. Introducción, traducción y notas de Álvaro Vallejo Campos. Gredos. Madrid, 1999.

*el Uno y la Díada Indefinida, respectivamente. (...). La identificación de la unidad y el bien aparece sobre todo en contextos éticos y políticos.*”<sup>1053</sup>.

Llegados a este punto, vamos a suspender nuestro análisis directo del capítulo sexto del primer libro de *Metafísica*, para recapitular en los elementos más señalados que hemos extraído del estagirita sobre Platón, éstos son:

1. Platón se formó en la teoría heraclíteo del devenir (la cual jamás dejó de aceptar) y en la definición socrática de lo universal. A esta influencia, siguiendo las formas expresivas de Guthrie<sup>1054</sup>, la denominaremos: “dilema heraclíteo-socrático”.
2. Platón fue un pitagórico que presentó variaciones metafísicas sobre la filosofía esencial de los pitagóricos, influenciado por el dilema heraclíteo-socrático y por la crítica eleática al pitagorismo.
3. La solución de Platón fue la Teoría de las Formas.
4. Platón, aparte de los Diálogos, tenía una doctrina no escrita impartida en la Academia; ésta parece centrarse en la protología. Los principales elementos de esta protología platónica son objetos propios a la filosofía pitagórica, el Uno y la Díada Indefinida, en Platón: de lo Grande-Pequeño, que están relacionados con la Tetraktys pitagórica, sin embargo, éstos están reinterpretados por el sistema metafísico platónico de base pitagórica y orientación eleática.

No obstante, hemos de considerar ciertos parámetros en la exposición de Aristóteles que nos permiten considerar, como ya se estudió<sup>1055</sup>, que el estagirita filosofaba mientras historiaba (lo cual siempre va en detrimento de la historicidad). La

---

<sup>1053</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. V. *Platón. Segunda época y la Academia*. VIII. *La metafísica “no escrita” de Platón. Contenido de la doctrina no escrita*. p. 448. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>1054</sup> Cfr. *supra* nota 1043.

<sup>1055</sup> Cfr. *supra* Estudio I, sección: Hélade. III.I.I. La filosofía helena: fundación y fundamento. Aproximaciones a la filosofía presocrática. pp. 389-444.

presentación de la filosofía platónica del Estagirita (de hecho, como acaece con su exposición de los presocráticos y de los académicos) relacionada con las causas aristotélicas es sesgada, en tanto obedece a dejar de manifiesto que allá donde sus predecesores y contemporáneos (la tradición filosófica helena hasta Platón y la Academia) no llegaron o erraron, la metafísica del tutor de Alejandro todo lo culminará y superará (según él mismo). En efecto, hay cosas, cosas cruciales, sobre Platón que no nos dice Aristóteles, pero que debemos considerar aunque sea desde la conjetura; entre otras muchas, éstas: cómo llegó Platón al Pitagorismo; ¿y al eleatismo?; después de la muerte de Sócrates qué papel tuvieron Euclides de Mégara y la escuela de Cirene en el pensamiento de Platón; antes de relacionarse con Crátilo, y perteneciendo a una ilustre, rica y culta familia, y siendo un amante de la palabra como era, Aristocles seguro que conoció los poemas de Parménides, el de Empédocles y el libro para “buceadores de Delos” de Heráclito, incluso textos de su familiar (por parte materna), Solón<sup>1056</sup>, es por ello, que nos podemos preguntar cuál era la educación filosófica del joven Platón y cómo fue orientada; ¿llegó de joven, quizá, de la mano de unos de aquellos exiliados pitagóricos, tras el desastre de la revueltas pitagóricas en la Magna Grecia, que en Atenas fueron profesores de geometría<sup>1057</sup>, de música, etc., a su propensión a la matemática, o ésta es tardía?; ¿cuál fue el verdadero papel e influjo de su tío materno Critias, y, en menor medida, el de Cármides?; cómo pasó Platón de ser un joven filósofo escéptico a ser un maduro filósofo místico<sup>1058</sup>; ¿es la “doctrina no escrita”, o “doctrina

---

<sup>1056</sup> “(...) y de Aristón nació Platón, el sexto descendiente por generaciones de Solón.” Diógenes Laercio, III, 1. p. 153. Traducción de Carlos García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

<sup>1057</sup> Un retrato de esto que decimos, a lo mejor, está en el diálogo dudoso *Rivales*, en el cual, en su introducción, da la sensación por lo que se nos dice que dos muchachos, en casa de Dionisio el Gramático, que fue maestro de Platón, dibujan en la arena círculos y mantienen una conversación de altos vuelos geométricos, posiblemente sobre la oblicuidad de la eclíptica (tema y forma de abordarlo propia a Enópides el geómetra y a Anaxágoras el filósofo).

<sup>1058</sup> “Primero escéptico y luego místico, genio constructivo y analítico. (...) Platón (...) progenitor espiritual; más también la mística soñadora del Oriente y Occidente ha nacido en el mismo suelo, (...)”. Gomperz, T, (1910) *Pensadores griegos*. Tomo II. *Sócrates y Platón*. V. Platón, 1. *Aprendizaje y*

intra-académica”, sólo referente a la protología, o, en cambio, los ἄγραφα δόγματα van más allá de ésta, abarcando, no sólo otra ramas de la filosofía, sino también aspectos matemáticos-geométricos, escatológicos, astronómicos, demonológicos, etc.¿; y, quizá, lo más fundamental de todo, qué clase de espíritu era el de Platón, que sentimientos compartían y movían su inteligencia filosófica y personalidad vital.

Sobre la última consideración señalada, no obstante, podemos decir algo, incluso más que algo. Podemos intentar perfilar psicológicamente<sup>1059</sup> cómo un filósofo como Platón planteó que la realidad verdadera no estaba en el mundo físico; podemos, quizás, entrever también algo más que la definición de lo universal en lo ético como nexo de unión y atracción entre Sócrates y Platón, así como, con el misantrópico Heráclito, o el reformador religioso Pitágoras. Es famosa la afirmación de Aristóteles por la que dice que tanto Empédocles, como Sócrates y Platón tenían algo común entre sus respectivos caracteres, a saber, eran “melancólicos”<sup>1060</sup>. El Estagirita en el *Problema XXX* se

---

*viajes de estudios de Platón*. p.260.Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

<sup>1059</sup> En el artículo “Aristóteles y el Problema XXX”, de Rubén Peretó Rivas (artículo que recomendamos ser atendido), leemos: “*La literatura, en este caso, puede ser de gran ayuda para alcanzar una comprensión más profunda de la idea de melancolía. Marcel Proust, en el segundo tomo de su memorable obra “En busca del tiempo perdido”, escribe: “Soporte ser llamada una mujer nerviosa. Usted pertenece a esa familia magnífica y lamentable que es la sal de la tierra. Todo lo que conocemos de grande, nos viene de los nerviosos. Son ellos y no los otros quienes han fundado las religiones y compuesto las obras maestras. Nunca el mundo llegará a comprender lo que les debe y, sobre todo, aquello que han sufrido para dárselo. Apreciamos las músicas sublimes, los bellos cuadros, mil delicadezas, pero no sabemos lo que ellas han costado a aquellos que las inventaron.”*La descripción es maravillosa. Proust logra balancear, de un modo literario, el pesar y la tristeza que agobia al melancólico con las brillantes características que esta condición implica. Pareciera, incluso, que busca otorgar un «consuelo» a quienes sufren, o «soportan» este modo de ser, al señalarles las grandezas que el mundo les debe, aunque no sea capaz de reconocerlo.Melancolía, entonces, para Aristóteles, es una condición física –un cierto exceso de bilis negra– que produce efectos comportamentales y modificaciones de la conducta que se caracterizan por una cierta tristeza permanente. Esta situación potencia la capacidad creativa de la persona provocando que ella sea capaz de llevar adelante obras que se caracterizarán por su grandeza y excelencia.”. Peretó Rivas, R. (2010) “Aristóteles y el Problema XXX”. Dialnet. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4108843.pdf> Consultado el 03 de abril de 2017. Cfr.M. Proust, *A la recherche du temps perdu*, t. II: *À l’ombre des jeunes filles en fleurs*, Paris: La Pléiade, 1987, p. 305.

<sup>1060</sup> “*El humor negro (a la bilis negra) de los antiguos. Actualmente la palabra se toma, sobre todo, en dos acepciones. En el lenguaje corriente una tristeza ligera y difusa, sin objeto particular y por eso casi inconsolable. En el vocabulario psiquiátrico, al revés, es una alteración patológica del humor, caracterizada por una tristeza extrema, a menudo acompañada de ansiedad, autodepreciación, ralentización psicomotriz e ideas suicidas. Inconsolable en ambos casos, pues, pero por razones más bien opuestas: porque es demasiado ligera o demasiada pesada, demasiado vaga o demasiado grave,*

pregunta: “¿Por qué razón todos aquellos que han sido hombres de excepción, bien en lo que respecta a la filosofía, o bien a la ciencia del Estado, la poesía o las artes, resultan ser claramente melancólicos (...)? (...). Y entre los más próximos a nosotros en el tiempo Empédocles, Platón, Sócrates, así con muchos otros personajes de renombre.”<sup>1061</sup>. La filosofía de Platón y la del de Akragas y la de Sócrates son “filosofías melancólicas”<sup>1062</sup>, como resultan serlo la de Heráclito y la de Pitágoras, todos ellos tocados por un espíritu de sentir religioso y pensamiento teológico<sup>1063</sup>, que prefiere escindirse de lo circundante, proyectando toda su inteligencia a un lugar lejano, inmóvil, perfecto, invariable, donde bien perdura el logos universal que todo los somete, las Formas y el Uno, o los universales de lo ético, etc., en definitiva, el verdadero hogar de la ψυχή (más o menos, como aquel lugar divino e inmortal de las estrellas imperecederas de los Egipcios de la IV Dinastía); todos ellos “profetas” del alma entre

---

demasiado “normal” (la melancolía ordinaria es menos un trastorno que un temperamento) o no lo bastante. La primera puede ser casi agradable (“La melancolía –decía Víctor Hugo– es la felicidad de sentirse triste”); la segunda no lo es nunca: atañe a la medicina, y puede matar si no se la cura. Sin embargo, la distinción entre estos dos estados no es siempre tan nítida: los temperamentos melancólicos no se encuentran a resguardo de una psicosis o de una depresión.”. Comte-Sponville, A. (2001) *Diccionario Filosófico. Melancolía*, p. 399. Traducción de Jordi Terrè. Paidós. Barcelona, 2001.

<sup>1061</sup> Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, 953a 10; 25. pp. 79; 81. Prólogo y notas de Jakie Pigeaud. Traducción de Cristina Serna. Revisión de Jaumen Pòrtulas. Acantilado. Barcelona, 2007.

<sup>1062</sup> Explicar qué es la “filosofía melancólica”, aplicada a algunos filósofos helenos, requeriría, pensamos, una tesis doctoral por sí misma. Pero podemos expresar, muy generalmente, que, para nosotros, es aquel pensamiento filosófico que ha sido generado por pensadores más dados a la contemplación que a la acción (se podía pensar que Sócrates tiene algo de “hombre de acción”, pero, en cambio, nunca emprendió la acción política, al menos, la usual), que ven en el mundo circundante y en las leyes de la naturaleza motivos suficientes para que su filosofar sea dirigido por cierto anhelo, por cierta tristeza, a veces serena, a veces enérgica y plena de desdén por lo humano, en concreto, por lo peor del humano. Un pensamiento que antepone lo invisible a lo visible; un pensamiento que no se fia de los sentidos; un pensamiento que nace de hombres que piensan que el alma está condenada temporalmente a animar la materia; un pensamiento que ve en el Más Allá la patria no sólo de lo divino, sino del alma misma, que es lo más divino y perenne que alberga el mundo de lo caduco. Así, parafraseando libremente a Víctor Hugo, diremos que los filósofos melancólicos son aquellos que hallan su ascensión a la felicidad filosófica en la tristeza que les provoca el vago vacío de la realidad, una realidad que para ellos no es la verdadera realidad. Su anhelo, su tristeza es, precisamente, por la verdadera realidad, por ellos intuida, pensada o recordada. Bello tema a desarrollar, sin duda.

<sup>1063</sup> Notemos esto que expresamos en estas palabras de Platón en el *Teeteto*, 176c: “Y hay que decir la verdad. La divinidad no es injusta en modo alguno; al contrario, representa el grado más alto de justicia, de manera que ninguno de nosotros se le asemeja más quien ha logrado llegar a ser lo más justo posible. Pues la sabiduría y la verdadera virtud no son otra cosa que el conocimiento de la justicia, y su desconocimiento es ignorancia y maldad manifiesta.” Platón, *Teeteto*, 176c. Introducción, traducción y notas de Alvaro Vallejo Campos. Gredos. Madrid, 1999.



los helenos. Las filosofías melancólicas, al menos entre los helenos, propenden a la nostalgia del Allende<sup>1064</sup>.

De Empédocles bien sabida es la historia de su suicidio en los brazos ardientes del Etna. A Sócrates, quizás, su *daemon* particular le incitaba a esa melancolía<sup>1065</sup> que se manifestaba no sólo en sus palabras, sino, también, en su peculiar extravagancia (de alguna manera resaltada y manifiesta por Aristófanes en su comedia *Nubes*), como señala Jakie Piegeaud: “*Algunos han pensado que la melancolía de Sócrates era debida a las manifestaciones de su daimon y a su extravagancia (atopia).*”<sup>1066</sup>. A este respecto, no olvidemos que Platón nos presenta al Sócrates de la *Apología* como alguien con una misión divina, una misión apolínea. De hecho, el Sócrates de la *Apología* de Jenofonte señala lo mismo que Platón, y reitera el hecho del *daimon* personal, pero, se nos presenta al hijo de Sofronisco manteniendo un tono desafiante *ex profeso* ante el tribunal para morir de la mejor manera, ésta es, condenado a beber la cicuta y morir en poco más de media hora, y no ser pasto de la decrepitud propia a la senectud<sup>1067</sup>, esto es, Jenofonte nos presenta un Sócrates suicida muy consciente (tesis que Platón, posiblemente horrorizado por este planteamiento de Jenofonte, en el *Fedón* se encargó de echar por tierra<sup>1068</sup>, vía el misticismo más elevado que hallamos en el *corpus*

---

<sup>1064</sup>Quizás valga para ellos las siguientes palabras de Saulo de Tarso en su segunda epístola a los Corintios: 12: 7. “*para que la grandeza de las revelaciones no me exaltase desmedidamente, me fue dado un aguijón en mi carne.*” Reina-Valera, 1960.

<sup>1065</sup> A lo mejor un buen ejemplo de la filosofía melancólica de Sócrates se halle en el siguiente reproche que le dedicó Antifonte el sofista al maestro de Platón: “*Sócrates, yo creía que los que se dedican a la filosofía llegan a ser más felices, pero lo que me parece es que tú has conseguido de la filosofía el fruto contrario.*”. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 6, 1. Introducción, traducción y notas de Juan Zaragoza. Gredos. Madrid, 1993.

<sup>1066</sup> *Ibíd.* Introducción. p. II.

<sup>1067</sup> Cfr. Jenofonte, *Apología de Sócrates*, 4-8.

<sup>1068</sup> Es difícil pensar en el suicidio de un transmigracionista, como parecen que eran Empédocles o Sócrates, más si tenemos en cuenta el logos secreto pitagórico que Sócrates nos trasmite en el *Fedón*, aquel por el cual se nos dice que los hombres son propiedades de los dioses, y, por ende, no es lícito hacerse violencia a uno mismo. Un logos que, como mínimo se remonta a los tiempos de Filolao, como atestigua Cebes en el mismo diálogo platónico que estamos citando. Cfr. *Fedón*, 61, d-e. De hecho, si los transmigracionistas aceptaran el suicidio, no dudemos que los suicidios hubieran aumentado entre ellos; y al hablar de los pitagóricos, sin duda, estaríamos hablando de una secta de suicidas, sobre todo, por su esperanza en el Allende, sin el logos secreto que nos refiere Sócrates.

*platonicum*). Y aunque no nombrado por Aristóteles en el *Problema XXX*, sin embargo, qué podemos pensar de un filósofo tan especial como Heráclito de Éfeso, que despreció sus derechos monárquicos en su hermano<sup>1069</sup>, para apartarse de los hombres y en soledad dedicarse a la filosofía, una filosofía oscura<sup>1070</sup>, enigmática, misantrópica<sup>1071</sup>, inquisidora, una filosofía profética; una filosofía religiosa; una filosofía de la verdad absoluta<sup>1072</sup> (Platón y Heráclito estaban emparentados, pues ambos descienden del Rey Codro<sup>1073</sup>). Y qué decir de Pitágoras, el cuál sin duda tuvo de todos ellos el más marcado espíritu religioso (dudamos de que Sócrates no se pueda comparar con el Samio; el oráculo que escuchó Querofonte y el *daimon* nos hacen ver que estamos ante un personaje tocado por algo que, creemos, hoy en día se nos escapa en toda su significación y sentido, posiblemente por la excesiva racionalización, o intelectualización, de la filosofía). El samio, que conoció el sentido del silencio y la iniciación en Egipto, a pesar de su indudable carisma magnético, tuvo que ser, posiblemente, alguien introspectivo, dado al silencio y de tendencia a la melancolía (sea ello, quizá, parte de su magnetismo), nos permitimos conjeturar<sup>1074</sup>. Alguien que amaba

---

<sup>1069</sup> Cfr. Diógenes Laercio, IX, 6.

<sup>1070</sup> “*Gran parte de la oscuridad de Heráclito deriva del hecho de que su pensamiento más sutil le había llevado a una fase en que la materia y el espíritu, o lo que es igual la concreto y los abstracto, deben considerarse como separados, pero él está todavía demasiado apegado a la moda del pensamiento anterior, para efectuar la separación de un modo consciente. Antes de que este logro se alcanzara, la filosofía tuvo que experimentar la sacudida intelectual que recibió de Parménides.*” Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. VII. *Heráclito* p. 403. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>1071</sup> Como denotan los Fragmentos de Heráclito: Fr. 1; Fr. 17; Fr. 19, Fr. 29; Fr. 34; Fr. 70; Fr. 104.

<sup>1072</sup> “*No puede dudarse, (...), de que él creía haber llegado a la posesión de una verdad absoluta, creencia ésta que naturalmente le lleva a un modo de expresión profético en lugar de dialéctico. (...). Muchas cosas en los fragmentos apuntan más al hombre religioso que al maestro de filosofía, (...)*”. *Ibíd.* p. 390.

<sup>1073</sup> Estrabón nos informa que el linaje real efesio, al que pertenecía Heráclito, fue fundado por Androclo, hijo del legendario rey ateniense Codro, y, precisamente, la familia de la rama paterna de Platón, la de Aristón descendía directamente de ese rey. Cfr. Estrabón, XIV, 632; Diógenes Laercio, III, 1.

<sup>1074</sup> Sólo un carácter de tal propensión puede formar o reformar una religión, creemos. Aprovechamos esta nota a pie de página, a manera de distensión, para compartir con el tribunal una anécdota que este doctorando vivió escuchando una conferencia de un eminente fenomenólogo español (que como Heródoto, con Pitágoras y Ferécides, le haré el honor de no nombrar) en la UB. El doctorando en cuestión le preguntó al fenomenólogo cómo explica la fenomenología la conciencia mística y su forma de abrirse/recibir el Ser en la forma que tiene la mística de observar los fenómenos; la respuesta (como la pregunta, que generó cierto estupor en un vespertino auditorio de jóvenes filósofos enamorados de la

los animales, en un mundo donde el sacrificio animal estaba a la orden del día, no tuvo que sentir especial alegría, en este sentido, ante tanta sangre ritual gratuita y sufrimiento. Si Platón fue un genio melancólico<sup>1075</sup>, sus principales influencias filosóficas también fueron de hombres con el mismo, o semejante, talante<sup>1076</sup>. Esto es algo relevante, y nos parece una de las informaciones más importantes sobre la personalidad de Platón dada por el Estagirita.

Sobre la educación de Platón<sup>1077</sup> y la relevancia de algunos de sus familiares en la formación del carácter del joven filósofo en ciernes, cabe señalar algunos asuntos. En el Fr. 28 de Espeusipo se alaban algunos aspectos del joven Platón, el cual era un niño modesto, de una gran agilidad mental y que se dedicó con gran entrega y disposición al estudio. También, según uno de los discípulos de Aristóteles<sup>1078</sup>, destacó, además, en educación corporal, llegando a participar en los Juegos ístmicos. El Laercio<sup>1079</sup> nos da los nombres de sus profesores de gramática y de gimnasia, respectivamente, Dionisio (que es nombrado en el diálogo dudoso *Rivales*) y Aristón, un luchador de Argos.

---

Filosofía Contemporánea, y, a nuestro parecer, poco allegados a la Filosofía Antigua), tras un momentáneo tambaleo en el centro de gravedad del fenomenólogo, fue, tranquilizando a su audiencia, la siguiente: “Los místicos son gente de mucha imaginación”. Agradecemos la respuesta, y no intervenimos más que para atender. Pero, comprendí que en ningún momento el fenomenólogo consideró que la mística a la que yo me refería era la de Pitágoras y la de Platón. Así, que una vez, no muy lejana, un fenomenólogo nos invitó, sin él saberlo, a considerar la filosofía platónica y la pitagórica como un mero ejercicio de imaginación, de mucha imaginación. ¿Tendrá o no razón? Parafraseando al Sócrates de la *Apología*, 42a: “(...) es algo oculto para todos, excepto para el dios.”

<sup>1075</sup> Pervive una máxima atribuida a Arquitas de Tarento, el amigo de Platón, que dice: “*Del mismo modo que es difícil encontrar un pez sin espinas, así es difícil encontrar un hombre que no tenga en sí algún dolor clavado como una espina*”. Aelien, *Variae historiae* X, 12. Citado por Peretó Rivas. Cfr. *supra* nota 1058.

<sup>1076</sup> Sobre la tristeza propia al melancólico conservamos, por mediación de Galeno, una buena descripción de la misma que proviene del mismísimo Critias, familiar de Platón, y persona crucial en el desarrollo intelectual y moral del joven Platón (esto lo vemos dentro de poco). Dice Galeno: ““*Triste*”: *Critias en Sobre la naturaleza del amor o de los amores explica el término del siguiente modo: “triste es quien se aflige por nimiedades o, por razones importantes, experimentan mayor aflicción que los demás hombres o durante más tiempo.*”. Galeno, *Léxico hipocrático* XIX 94 K. (*Comentario a Epidemias* III 17, 1 1 [III 134 L.]) *Sofistas. Testimonios y fragmentos. Critias*. p. 439. Introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido. Gredos. Madrid, 1996.

<sup>1077</sup> Si bien sabemos bastante poco de la juventud de Platón, hay que señalar que mucho de lo que sabemos sobre la vida familiar, así como sobre la educación de los jóvenes atenienses, precisamente, nos llega desde los diálogos de Platón, como denotan *Protágoras*, 325c y ss., y, *Lisis* 207d y ss.

<sup>1078</sup> Cfr. Dicearco, Fr. 40.

<sup>1079</sup> Cfr. Diógenes Laercio, III, 3.

Además, nos informa Diógenes que desde muy joven mostró interés y capacidad para la poesía, llegando a escribir, primeramente, versos ditirámicos y elegíacos, y, también alguna que otra tragedia, así como un gran interés por la pintura. Su maestro de música fue Draco, relacionado con el pitagórico Damón<sup>1080</sup> (por tanto, lo pitagórico estuvo cerca de Platón desde su juventud, recordemos que Damón fue el introductor del culto a las Musas en Atenas, culto pitagórico<sup>1081</sup>). De hecho, podemos trazar una línea de maestros-discípulos de cierta tradición musical, Melero Bellido nos informó de ello<sup>1082</sup>, sólo que ahora cabe añadir a la lista a Platón, ésta es la lista: Pitocles de Ceos, Agatocles, Lamprocles, Damón (quien hizo que Sócrates leyera a Anaxágoras<sup>1083</sup>), Dracón y Platón. ¿Compuso Platón música?

Ahora bien, el joven Platón no sólo tuvo una preparación musical, filosófica y gimnástica, además, tuvo que ser instruido militarmente, más que posiblemente, debido a su condición social, como soldado de caballería; señala, a este tenor, Gomperz: “(...) *no debemos imaginar que la juventud de Platón estuviera exclusivamente consagrada a intereses artísticos y filosóficos. Sin duda pasó parte de sus años mozos en el campamento, tal vez en calidad de jinete. Porque también en tiempos normales, el joven ateniense estaba obligado a prestar servicios militares en guarniciones y guardias, y mucho más entonces, en una época en que Atenas, con el recurso de sus últimas*

---

<sup>1080</sup> “Antes se había dedicado a la música, siendo alumno de Dracón -quien a su vez había sido discípulo de Damón, amigo de Pericles y hombre de elevada cultura-.” Gomperz, T, (1910) *Pensadores griegos*. Tomo II. *Sócrates y Platón*. V. *Platón*, 1. *Aprendizaje y viajes de estudios de Platón*. p.265. Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

<sup>1081</sup> Cfr. *supra* nota 114

<sup>1082</sup> Cfr. *supra* nota 108.

<sup>1083</sup> Cfr. González Serrano, U. (1901) “Bocetos filosóficos. I. Sócrates”. *Revista Contemporánea*. Año XXVII, número 619. Tomo CXXIII, cuaderno V, pp. 605-619. Madrid, 15 de noviembre de 1901. El decimonónico filósofo español en su artículo hace a Damón maestro de música de Sócrates, pero esto no concuerda con lo que leemos en los platónicos *Menéxeno*, 236a, y, en el *Eutidemo*, 272c, donde Sócrates dice que su maestro en la cítara es Conno.

fuerzas, trataba de rechazar el ataque de Esparta.”<sup>1084</sup>. Lo mismo opina Guthrie: “Puede darse por supuesto que hizo el servicio militar, sin duda en la caballería (teniendo en cuenta su estatus social), y tuvo edad suficiente para participar en combates reales de los últimos cinco años de la Guerra del Peloponeso y en ocasiones posteriores.”<sup>1085</sup>.

**Figura 42**<sup>1086</sup>:



De hecho, podríamos citar al menos tres expediciones militares en las que participó Platón, nos las refiere el Laercio, que dice seguir a Aristóxeno, el discípulo de Aristóteles, éstas son: Tanagra, Corinto y Delos, en ésta última fue condecorado por su

---

<sup>1084</sup> Gomperz, T, (1910) *Pensadores griegos*. Tomo II. *Sócrates y Platón*. V. *Platón*, 1. *Aprendizaje y viajes de estudios de Platón*. p.265. Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

<sup>1085</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. II. *Los sofistas, Sócrates y el primer Platón. Segunda época y la Academia*. II. *Vida de Platón e influencias filosóficas. Sicilia y la Academia* p. 516. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>1086</sup> **Figura 42**: Imagen de un hoplita espartano. Imagen: H. J. Vinkhuijzen (1843-1910). Imagen de dominio público. Ilustración de la Colección de uniformes militares. New York Public Library (NYPL) Digital Gallery.

bizarria. Señala el Laercio: “*Refiere Aristóxeno que participó en tres expediciones militares, la primera vez en Tanagra, la segunda en Corintio y la tercera en Delos. Aquí obtuvo el premio al valor.*”<sup>1087</sup>. Desde luego, la expedición militar en Tanagra no puede referirse a la Batalla de Tanagra, pues ésta se dio en el 457 a. C., tiempo en el que Platón ni tan siquiera había nacido, es por ello que toda acción militar de Platón tiene que estar relacionada con la Guerra de Corinto, en distintos frentes, que tuvo lugar entre los años 398 y el 387 a. C.

Sobre el círculo familiar de Platón ya comentamos su aparente, y lejano, parentesco con Heráclito de Éfeso, por parte de la familia paterna, la de Aristón de Cólito (también emparentado con el mítico rey Melanto). En cambio, poco, a excepción de su parentesco con el sabio Solón, de los lazos familiares por parte materna hemos dicho. Perictione, nombre de la madre de Platón, pertenecía a una gran familia ática de rancio abolengo; celebrada y vitoreada por varios poetas, aparte de Solón y Anacreonte. Los hermanos de Platón, Adimanto y Glaucón, así como su hermanastro Antifonte (a la muerte de Aristón, Perictione se casó con Pirilampes, que era su propio tío, *circa* del 423 a. C. - siendo Platón un niño de menos de cinco años-), aparecen en sus diálogos, en concreto, en la *República* los unos, y en el *Parménides* el otro, en cambio su hermana Potona, a la sazón, madre de Espeusipo, no aparece nombrada en los diálogos. El padrastro de Platón era íntimo amigo de Pericles, y fue embajador en Persia de los atenienses (los persas regalaron a Pirilampes pavos reales<sup>1088</sup>, los cuales se dedicó a criar y vender en Atenas muy lucrativamente), por lo que podemos deducir que era partidario del partido democrático ateniense. El padre de Perictione<sup>1089</sup> fue Antifonte<sup>1090</sup> de Atenas, o también

---

<sup>1087</sup> Diógenes Laercio, III, 6. Introducción, traducción y notas de C. García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

<sup>1088</sup> Cfr. Plutarco, *Pericles*, 13, 15.

<sup>1089</sup> El nombre de Perictione está relacionado con el pitagorismo, pues, una filósofa de esa escuela se llamaba así. De hecho, hay quien hace a la madre de Platón esa filósofa pitagórica. Cfr. Waithe, M. E. (1987). *Ancient Women Philosophers, 600 B.C.-500 A.D.* 2. *Late Pythagoreans: Perictione* I. p. 35 y ss.

mentado como: “Antifonte de Rammunte” (nombrado en los diálogos de Platón como ejemplo de oratoria judicial logográfica<sup>1091</sup>), el logógrafo, matemático y orador que fue uno de los 400 oligarcas que dieron un *coup d'état* en Atenas contra la democracia en el 411; ejecutado ese mismo año por tal levantamiento (existe cierta controversia al respecto, pues se duda si Antifonte de Atenas es, o no, la misma persona que Antifonte el sofista<sup>1092</sup>). Como vemos, los antepasados de Platón, Solón y su abuelo Antifonte (nombre que heredó el hermanastro de Platón, de la misma manera que Platón, que es, al parecer, un apodo -aunque el nombre propio “Platón” esta atestiguado con suficiencia en la antigüedad- heredó el nombre de su abuelo: “Aristocles”) apuntan a una rama familiar, la materna, que contaba entre sus pertenecientes a ilustres hombres de estados, sabios e intelectuales, y no sólo nos referimos a la vertiente poética o política, sino que también nos referimos a la matemática, pues Antifonte de Atenas también fue un matemático. Así, no nos resultan excesivamente erradas afirmaciones

---

3. *Late Pythagoreans: Perictione II*. p. 44 y ss. Martinus Nijhoff Publishers. Dordrecht, 1987. No podemos entrar, más que como mención, en este tema.

<sup>1090</sup> El padre de Pirilampes también se llamaba “Antifonte”. Cfr. Platón, *Cármides*, 158a. Nota 16. Traducción Carlos García Gual. Gredos, Madrid, 1992.

<sup>1091</sup> Platón señala que Antifonte de Rammunte, a la sazón su abuelo materno, era el mejor en retórica; pero, en retórica judicial. Cfr. Platón, *Menéxeno*, 236c. Tucídides, V, 86. Clemente de Alejandría, *Sromata I*, 365. Psuedo-Plutarco, *Vida de los diez oradores*, Antifonte, 5.

<sup>1092</sup> “¿se debe de identificar al sofista con Antifonte de Rammunte, (...) ? Este Antifonte de Rammunte, además de orador, fue autor, entre otros discursos, de una colección de ejercicios retóricos (...) “Tetralogías”. Nadie parece haber distinguido entre los dos Antifontes, hasta que un gramático del siglo I. a.C., Dídimo de Alejandría, supuso, en razón a las diferencias de estilo que creía encontrar en las obras que circulaban bajo el nombre de Antifonte, que debieron de existir dos autores con el mismo nombre, que posteriormente la tradición confundió. Según Dídimo, desde un punto de vista estilístico, los tratados *Sobre la Verdad*, *Sobre la concordia* y el *Discurso político* eran claramente diferentes al resto de las obras transmitidas. Y así sigue hoy en día planteada la cuestión. Puesto que no hay el menor indicio histórico de la existencia de dos Antifontes, más o menos contemporáneos, la distinción entre el sofista y el orador depende exclusivamente de la importancia que le concedamos al estilo. (...) En todo caso, de existir dos Antifontes debieron de ser casi rigurosos contemporáneos. En el caso del orador y político aristocrático, su vida debió de extenderse entre el 470 y el 411 a.C., cuando sabemos que fue ejecutado, como reo de la democracia. El sofista, por su parte, fue considerado como contemporáneo de Sócrates, lo que nos da prácticamente la misma cronología. (...) la tendencia mayoritaria hoy entre los estudiosos de la cuestión, la existencia de un Antifonte sofista, diferente del orador (...)”. *Sofistas. Testimonios y fragmentos. Antifonte*. pp. 327-329. Introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido. Gredos. Madrid, 1996. Sobre la “cuestión antifontea”, Cfr. Ramón Palerm, V. (1996) “Antifonte de Rammunte y la “cuestión antifontea”. Actualización crítica e interpretación unitaria”. Dialnet. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/58068.pdf> Consultado el 06 de abril de 2017.

como la siguiente que profiere Gomperz sobre Platón y su genio: *“Sin duda alguna debe a la sangre materna las abundantes dotes de su espíritu.”*<sup>1093</sup>.

Hubo, sin embargo, entre los familiares de la madre de Platón (familia que tuvo, además, entre ellos a cuatro arcontes epónimos) otros como Cármides, hermano de Perictione, y Critias, primo de la misma y de aquél, que fueron muy influyentes, intelectual y moralmente, en la vida del joven Platón, pero también en la historia de la ciudad de Atenas. De hecho, Platón en sus diálogos, en palabras de Gomperz, *“(…) se detiene con gran predilección por sus recuerdos de familia.”*<sup>1094</sup>. En efecto, Platón celebra y se enorgullece en los Diálogos de su familia materna y paterna, que, como ya hemos señalado anteriormente, pertenecían a la más alta aristocracia ateniense; Platón descendía de una de las familias que formaban parte de los clanes εὐπατρίδαι áticos. Ejemplos de tal celebrar los hallamos en el diálogo intitulado homónimamente como el hermano de su madre: “Cármides”; allí leemos: *“Y es muy justo, diré yo, Cármides, que en todas estas cosas te distinguan de los demás. Porque bien sé que a ningún otro de aquí y ahora le sería fácil mostrar qué dos casa de las de Atenas podrían concurrir, según parece, el nacimiento de un vástago más hermoso y noble que aquellas de las que tú procedes. Porque, por parte de padre, descienes de Critias el de Drópides, y tal como se cuenta, vuestra casa ha sido ensalzada por Anacreonte, Solón y otros muchos poetas como excelente en belleza y en virtudes y en todo aquello que cuenta para la felicidad. Y lo mismo por el lado materno. Nadie, en efecto, en toda nuestra tierra, ha sido tan famoso como tu tío Pírilampo, en hermosura y grandeza, cada vez que iba como enviado al Gran Rey o a cualquier otro de los de Asia. Puesto que de tales linajes procedes, es natural que seas el primero en todo. Y en lo que puede percibirse de tu*

---

<sup>1093</sup> Gomperz, T, (1910) *Pensadores griegos*. Tomo II. *Sócrates y Platón*. V. *Platón*, 1. *Aprendizaje y viajes de estudios de Platón*. pp.261-262. Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

<sup>1094</sup> *Ibid.* p. 261.



*presencia, querido hijo de Glaucón, me parece que a ninguno de tus antepasados tienes, en nada, que irle a la zaga.* ”<sup>1095</sup>.

También hallamos referencia, en boca de Critias, a la familia materna de Platón en *Timeo*, 20e<sup>1096</sup>. De hecho, Critias, según el relato de Platón, será el encargado de traer a colación la historia de la Atlántida y de la prístina Atenas, rememorando un relato de Solón que escuchó de su abuelo homónimo. Podemos decir, al menos, dramáticamente, pues así nos lo permite el diálogo en cuestión, que la historia atlante era parte de los *domestica documenta* de la familia de Platón. Además, en *República* se nos dice sobre la rama paterna de la familia de Platón: “*Oh, hijos de aquel varón, con razón el amante de Glaucón os ha distinguido a propósito de la batalla de Mégara, cuando dice al comienzo de la elegía que compuso: “hijos de Aristón, linaje divino de un varón renombrado”. Y esto, mis amigos, me parece bien dicho.*”<sup>1097</sup>. Platón amó y se enorgulleció de su noble familia.

De hecho, esa leyenda que nos narra el Laercio por la cual se nos dice que el joven Platón, que había escrito una tragedia, al escuchar por primera vez a Sócrates quemó sus versos para dedicarse a la filosofía, sin duda, no es más que una exageración sentimental. Platón escuchó las palabras y sintió la influencia de Sócrates mediante su tío carnal Cármides y su tío segundo Critias, y de sus propios hermanos mayores Adimanto y Glaucón. Jenofonte nos informa que éstos, especialmente, por el vínculo de Sócrates con Cármides, estaban relacionados con Sócrates<sup>1098</sup>. Señala, a tenor de

---

<sup>1095</sup> Platón, *Cármides*, 157 e-158b. Traducción Carlos García Gual. Gredos, Madrid, 1992.

<sup>1096</sup> “ἄκουε δὴ, ὦ Σώκρατες, λόγου μάλα μὲν ἀτόπου, παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς, ὡς ὁ τῶν ἐπὶ σοφώτατος Σόλων ποτ’ ἔφη. ἦν μὲν οὖν οἰκεῖος καὶ σφόδρα φίλος ἡμῖν Δρωπίδου τοῦ προπάππου, καθάπερ λέγει πολλαχοῦ καὶ αὐτὸς ἐν τῇ ποιήσει.” Platón, *Timeo*, 20e.

<sup>1097</sup> Platón, *República*, 368a. Introducción, traducción y notas de Condrado Eggers Lan. Gredos, Madrid, 1992.

<sup>1098</sup> Como atestigua el *Cármides*, 156a, Jenofonte se equivoca; la relación con Sócrates se da a partir de Critias, que ya andaba junto a Sócrates cuando Cármides era un niño. En esto, sin duda alguna, hay que escuchar a Platón antes que a Jenofonte.

Cármides, el historiador ático que Glaucón<sup>1099</sup> hermano de nuestro filósofo, pretendía gobernar la ciudad siendo un adolescente: *“Glaucón, hijo de Aristón, intentaba convertirse en orador político, ansioso de ponerse al frente de la ciudad cuando todavía no había cumplido los veinte años. Ninguno de sus parientes y amigos podía impedir que lo echaran de la tribuna y quedará en ridículo, pero lo consiguió únicamente Sócrates, que le tenía simpatía por amistad con Cármides, el hijo de Glaucón, y con Platón.”*<sup>1100</sup>. Pensamos que en este texto de Jenofonte hay cierto anacronismo, no pudo ser que Sócrates, en el momento que Glaucón no llegaba a la veintena de años, fuera amigo de Platón, pues éste nació, aproximadamente, en el 427 a. C. y Glauco cerca del 445<sup>1101</sup>, por ende, si tenía unos 18 años cuando ocurrió lo que relata Jenofonte, entonces, Platón o acababa de nacer, o bien aún no había nacido. 18 años es la diferencia de edad, aproximada, entre los dos hermanos. Fuera de este detalle cronológico, no dudamos de la veracidad de todo lo demás que explica Jenofonte. Así, podemos señalar que Cármides era amigo y seguidor de Sócrates.

Sobre Critias también nos informa el autor de *Ciropedia*, y no es precisamente halagüeño lo que de aquél se nos dice. Jenofonte señala que a Sócrates se le acusaba de haber tenido entre dos de sus compañías a unos hombres que hicieron mucho mal a los atenienses, y que estuvieron con Sócrates para aprovecharse de sus enseñanzas de manera torticera. Advierte Jenofonte: *“Pero, decía su acusador, al menos dos contertulios que tuvo Sócrates, Critias y Alcibiades, hicieron muchísimo daño a la ciudad. Pues Critias fue el más ladrón y violento de cuantos ocuparon el poder en la oligarquía, y Alcibiades, por su parte, fue el más disoluto e insolente de los personajes de la democracia. (...) Estos dos hombres fueron por naturaleza los más ambiciosos de*

---

<sup>1099</sup> Glaucón de Atenas, que figura como socrático en la obra del Laercio, escribió al menos nueve diálogos. Cfr. Diógenes Laercio, II, 124.

<sup>1100</sup> Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, III, 6. Introducción, traducción y notas de Juan Zaragoza. Gredos. Madrid, 1993.

<sup>1101</sup> Cfr. *Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano*. 1898.

*todos los atenienses, querían que todo se hiciera por mediación de ellos y llegar a ser más famosos que nadie. (...) Con su conducta se pusieron en evidencia, pues tan pronto se consideraron superiores a sus compañeros, se apartaron de Sócrates y se dedicaron a la política, que es la razón por la que le buscaron.*”<sup>1102</sup>.

Cómo es posible, entonces, que Critias, con el perfil que retrata Jenofonte de él, sea tenido en estima por Platón. Qué sentido tiene, dentro del marco dramático e histórico de los diálogos platónicos, que sea, precisamente, Critias el narrador de los hechos entre los Atlantes y los atenienses. Vamos a tratar un poco sobre Critias; sin duda, lo merece para nuestra mejor comprensión de la formación del joven Platón. Hemos de matizar que un joven no sólo se forma con libros, reglas y compás, lecciones y saberes, sino que también su capacidad de asimilar, comprender y sacar conclusiones de los eventos familiares y sociales que le rodean son importantísimos para su educación moral y desarrollo del temperamento; más cuando en la familia de uno hay personas que con sus acciones políticas generarán dolor y amargura, como parece que pasó con Critias. Posiblemente, una de las enseñanzas que sacó Platón de la vida y obras de Critias, y, a la estela de éste, de la de Cármides, fue la que leemos en la *Carta VII*, a saber: “(...) *con este criterio respecto a su propia ciudad debe vivir el hombre sensato; si creyera que su ciudad no está bien gobernada, debe decirlo, siempre que no vaya a hablar con ligereza o sin ponerse en peligro de muerte, pero no debe emplear la violencia contra su patria para cambiar el régimen político cuando no se pueda conseguir el mejor sino a costa de destierros y de muertes; debe mantenerse tranquilo y rezar a los dioses por su propio bien y el de país.*”<sup>1103</sup>. Grande Platón.

---

<sup>1102</sup> Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, III, 6. Introducción, traducción y notas de Juan Zaragoza. Gredos. Madrid, 1993.

<sup>1103</sup> Platón, *Carta VII*, 331d. Introducción, traducción y notas Juan Gómez Zaragoza. Gredos. Madrid, 1992.

Critias, el tío segundo de Platón, es, sin la menor duda, una de las figuras más relevantes del siglo V a. C. griego, y, lo es por enigmática y controvertida. Un escolio al *Timeo*, 20a de Platón lo define como: “*filósofo entre mundanos, mundano entre filósofos.*”<sup>1104</sup>. Si bien Critias no fue un sofista al uso, en tanto no impartió clase alguna de nada, y, por tanto, no cobraba por lo que no hacía, en cambio, pertenecía a la *jeunesse dorée* ateniense que se doraba (y auto-adoraba) bajo el resplandor de las luces de la sofística (prueba de ello es el retrato, en el que aparecen Cármides<sup>1105</sup> y Critias<sup>1106</sup>, que nos da de estos jóvenes y de sus maestros sofistas Platón en su diálogo *Protágoras*<sup>1107</sup>). Critias fue muy prolífico en la composición de obras escritas de diversificada temática. Elegías, poesía hexamétrica de talante político, dramas satíricos y tragedias, en especial tres tragedias: *Tenes*, *Piritoo* y *Radamantis*, así como *Sísifo*, drama satírico<sup>1108</sup>, son importantes para apreciar la influencia y posicionamiento de la sofística a tenor de ciertos temas como resultan los dioses, la religión, los orígenes de la civilización, etc. Pero el tío segundo de Platón también fue original en algunos asuntos intelectuales, pues es a él que se debe el comienzo del estudio y descripciones de las constituciones helenas; señala Gomperz: “(...) tanto en verso como en prosa trató de cuestiones más diversas, de algunas de las cuales cabe decir que fueron descubiertas por él, por ejemplo: la descripción de constituciones, costumbres populares y caracteres determinados (...) Se había formado en la escuela de la iluminación, y en su drama literario llamado “*Sisoplios*” presentó la creencia en los dioses como invención de hombres inteligentes preocupados por el bienestar de la sociedad. En esta obra se aparta de todas las formas de teología, una de las más refinadas en el sentido

<sup>1104</sup> Gomperz, T, (1910) *Pensadores griegos*. Tomo II. *Sócrates y Platón*. V. *Platón*, 1. *Aprendizaje y viajes de estudios de Platón*. Nota 2. p.261. Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

<sup>1105</sup> Cfr. Platón, *Protágoras*, 315a.

<sup>1106</sup> Cfr. Platón, *Protágoras*, 316a.

<sup>1107</sup> Cfr. Platón, *Protágoras*, 314b-316a.

<sup>1108</sup> Existe discrepancia sobre la autoría de estas tragedias y del drama satírico, pues, hay quien se las atribuye a Eurípides.

*metafísico. Con ello concuerda también lo poco que conocemos de su psicología materialista y de su doctrina del conocimiento que expone en libros intitulados “Aforismos” y “Conversaciones”.*”<sup>1109</sup>. De hecho, a Critias se le consideró en la antigüedad como ateo<sup>1110</sup>. Por otra parte, según Pseudo-Plutarco<sup>1111</sup>, en oratoria era seguidor de su tío carnal Antifonte de Rammunte, padre de Perictione, y de Gorgias<sup>1112</sup>.

Ahora bien, si Critias paso a la historia de Atenas, no fue, precisamente, por su labor intelectual; no, Critias es recordado como uno de los cabecillas de los “Treinta tiranos de Atenas”, el otro era Terámenes (que, por cierto, murió, precisamente, por culpa de Critias, pues éste acusó a aquél de connivencia y laxitud con los demócratas). Y si por algo pasaron los Treinta tiranos, con Critias a la cabeza, al infausto recuerdo que la ciudad de Atenas guardó de ellos es por haber asesinado, aproximadamente, al 5% de la población ateniense<sup>1113</sup>. Critias el noble, culto y distinguido eupátrida, pasó a la historia como un líder aristocrático de los Treinta tiranos<sup>1114</sup>, muy extremista y sangriento (y ateo). Cómo, nos volvemos a preguntar, lo admiró y respetó tanto Platón. Critias para su joven sobrino representó un gran influencia; señala Gomperz, sobre la relevancia de Critias y su influjo sobre Platón: “(...) que un hombre notable por sus grandes condiciones y por la fuerza de su pasión contará entre los parientes cercanos de Platón, y, además, la influencia (...) un hombre tan espiritual, dotado con el poder

---

<sup>1109</sup> Gomperz, T, (1910) *Pensadores griegos*. Tomo II. *Sócrates y Platón*. V. *Platón*, 1. *Aprendizaje y viajes de estudios de Platón*. p.262. Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

<sup>1110</sup> Cfr. Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, IX, 54.

<sup>1111</sup> Cfr. Pseudo-Plutarco, *Vida de los diez oradores* I, 1 832d-e.

<sup>1112</sup> Cfr. Filóstrato, *Cartas* 73K.

<sup>1113</sup> Krentz, P. (1982). *The Thirty at Athens*. p. 50. Cornell University Press. Londres, 1982.

<sup>1114</sup> Jenofonte en *Helénicas* nos da la lista completa de los treinta tiranos, en la que por cierto, no aparece Cármenes, cosa, sin embargo, del todo normal pues el tío materno de Platón estaba entre los Diez del Pireo. Cfr. *Helénicas* II, 3, 3-2.

de encantar los ánimos y someterlos a su voluntad... debía ejercer sobre su sobrino.”<sup>1115</sup>.

Filóstrato, en su *Vida de los Sofistas*, siglo III d.C., dice cosas muy graves del tío segundo de Platón. Algunas de ellas son éstas: “*El sofista Critias (...) me parece el hombre más perverso de cuantos son notorios por su maldad. Y, si por falta de cultura, se hubiese arrastrado a esos excesos, podría tener alguna fuerza la tesis de quienes aseguran que su corrupción fue obra de Tesalia (lugar de ignorancia y libertinaje memorables en la antigüedad) y de su ambiente. Pero, puesto que había recibido una educación exquisita y entendía bien las enseñanzas de muchos sabios y hacia remontar su linaje hasta Drópides, que fue arconte en Atenas después de Solón, a ojos de la mayoría no podría escapar de la acusación de haber cometido esas maldades por la perversidad de su naturaleza. (...) contribuyó a volver más opresiva sus oligarquías, mediante sus conversaciones con los poderosos (...), sus ataques a toda forma de democracia y sus calumnias contra los atenienses (...). Algunos juzgan que fue hombre leal en la hora de la muerte, ya que usó la tiranía como sudario. Permítaseme una declaración: ningún hombre muere honrosamente en defensa de unos fines que erróneamente eligió.*”<sup>1116</sup>. Si el retrato de Jenofonte era negativo, sin duda, el de Filóstrato es aún peor, retrato, este último, que pasa, esencialmente, por considerar a Critias como el hombre más perverso de la humanidad, que no es opinión baladí.

Pero, curiosamente, Critias, el oligarca aristocrático, en Tesalia fomentó una revuelta democrática contra la burguesía levantando a los campesinos (*penestes*) contra los nobles tesalios, mientras que en Atenas se enfrentó cruel y muy violentamente contra la democracia. No cabe duda que estas acciones nos hablan de un personaje

---

<sup>1115</sup> Gomperz, T, (1910) *Pensadores griegos*. Tomo II. *Sócrates y Platón*. V. *Platón*, 1. *Aprendizaje y viajes de estudios de Platón*. p.262. Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

<sup>1116</sup> *Sofistas. Testimonios y fragmentos. Antifonte. A. Vida y escritos. I. Filostrato, Vida de los sofistas I*, 16. pp. 400-402. Introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido. Gredos. Madrid, 1996.

complejo, el cual, con sus 29 compañías en Atenas, bajo el pretexto de regresar a la “constitución de los padres”, en verdad, promovió un radical cambio de la constitución democrática ateniense. Cabe la posibilidad que hubiera sido parte, o estuviera implicado de alguna manera, en el gobierno oligárquico de Los Cuatrocientos del 411 a. C, pues siguió, a la caída de este gobierno, a Frínico, a la sazón, caudillo de aquellas cuatro centenas de aristócratas. El padre de Perictione, el tío de Critias, Antifonte de Rammunte, como ya señalamos, murió ejecutado con la restauración de la democracia en el 410 a. C. Es sabido, además, que desde 415, con el asunto de los hermocópidas (en el que estaban envueltos Critias y Alcibiades) y la parodia de los Misterios de Eleusis, eventos que fueron tomados como muy mal presagio para la cercana Expedición a Sicilia, y que se asociaban con acciones propias a la *hetairías* aristocráticas, la violencia contra los eupátridas fue considerable, y era ejercida, especialmente por esclavos y metecos, esto es, por los grupos inferiores de la sociedad ateniense. Quizás esta violencia que atacaba y se cebaba, desde la acción del gobierno demócrata, sobre lo más granado de Atenas, y, no olvidemos, de manera harto cruel, puede explicar, que no justificar, cómo Critias se ensañó, tal y como lo hizo, en el ejercicio del poder. Advierte Melero Bellido: “*Se ha sugerido que su crueldad era la manifestación de un odio hacia la democracia, largamente alimentado y soportado en silencio, (...)*”<sup>1117</sup>. Y algo de eso tuvo que ser, pues, la inscripción que había en la tumba de Critias apunto a ello. Leemos en un Escolio a Esquines: “*Una indicación sobre la política de los Treinta es también la siguiente: sobre la tumba de Critias, uno de los Treinta, pusieron a la Oligarquía con una antorcha en la mano en actitud de meter fuego a la Democracia, añadiendo la siguiente inscripción: “Ésta es la tumba de hombres gloriosos, que el libertinaje del pueblo maldito de Atenas contuvieron por breve momento.”*”<sup>1118</sup>.

---

<sup>1117</sup> *Ibíd.* p. 396.

<sup>1118</sup> *Ibíd. Escolio a Esquines I 39.* p. 408.

Platón en la *Carta VII*<sup>1119</sup> da fe de ese período de terror que fomentaron sus amados familiares Critias y Cármides. Platón, que en primera instancia pensó que el gobierno de Los Treinta (Platón habla, sin embargo, de cincuenta y uno), en el que estaban destacadamente sus parientes al frente, sería una buena oportunidad para entrar en política, pero, cuando vio la terrible violencia y los muchos desmanes ejercidos por los Tiranos rehusó a participar en él. Hete aquí una de la más grandes lecciones que aprendió Platón sobre el ejercicio del poder; lección que le marcaría el resto de su vida. Critias y Cármides murieron en el 403, murieron luchando con sus falanges (es por ello que Filóstrato nos habla de que algunos decían que Critias había muerto noblemente, con “*el sudario de la tiranía*”<sup>1120</sup>) contra las fuerzas democráticas de Trasíbulo. Con el regreso de la democracia parece que las hostilidades entre atenienses disminuyó, pero, aun así, Sócrates, cuatro años después del restablecimiento del orden democrático, será condenado a morir saboreando la amarga cicuta, en el fondo, acusado por las culpas de Critias, de Cármides y de Alcibiades, sumadas a la personal inquina de Ánito, que en aquel momento era uno de los destacados cabecillas del restaurado poder democrático, contra el “tábano de Atenas”, el elegido de Apolo.

Es significativa la relación de Sócrates con Critias. En efecto, Jenofonte narra que Critias estaba enamorado de Eutidemo, de manera un tanto exacerbada, y que Sócrates le recriminó al tío segundo de Platón, precisamente, esa forma de actuar. Sin embargo, Critias no prestaba atención a la sugerencia de Sócrates, y éste en una ocasión, rodeados de muchos y con el propio Eutidemo presente, le dijo a Critias que su afán carnal por Eutidemo le hacía parecer un cerdo que desea frotarse contra las piedras. “*Desde entonces, Critias odiaba a Sócrates (...)*”<sup>1121</sup>. Según Jenofonte, ello explica que

---

<sup>1119</sup> Cfr. Platón, *Carta VII*, 324C-325B.

<sup>1120</sup> Cfr. *supra* nota 1116.

<sup>1121</sup> Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 2, 31. Introducción, traducción y notas de Juan Zaragoza. Gredos. Madrid, 1993.



Calicles, por mediación de Critias, cuando los Treinta tiranos domeñaban Atenas, decretaron una ley por la cual se prohibía la enseñanza en el arte de la palabra; la sarcástica respuesta de Sócrates es memorable, y no la vamos a repetir aquí. Otro momento difícil, posiblemente el más difícil, de la relación entre Sócrates y Critias sea aquel en el que los Treinta hicieron presentarse en el Tolo a Sócrates, junto con otros cuatro hombres, para ordenarle que se encargara de hacer preso injustamente a León de Salamina. Ello está narrado en la *Apología* platónica; en ella Sócrates dice algo muy relevante, a nuestra opinión, sobre las estratagemas que utilizaban los Treinta tiranos para instaurar el terror (un terror que pretendían que fuera compartido y ejercido por todo el mundo); dice Sócrates: “(…); *pues ellos ordenaban muchas cosas de este tipo también a otras personas, porque querían cargar de culpas al mayor número posible.*”<sup>1122</sup>. Sin embargo, Critias no hizo matar a Sócrates, pasando por alto su subordinación. Esto es muy relevante, pues, Critias, en eso punto de su vida, parecía no detenerse ante nada, pero, el maestro/amigo no fue perseguido. De lo que se deduce que Critias respetaba a Sócrates (si el tío segundo de Platón hubiera cometido injusta violencia mortal contra Sócrates, ¿cómo hubiera reaccionado Platón? Nunca lo sabremos, pues no paso así.)

Platón nos trasmite cierta imagen de su tío segundo, que desde luego no pretende presentar un acusado retrato del carácter de Critias, pero, que, sin embargo, nos muestran a alguien culto (rasgo del todo esperado) y dado a la moderación (perfil, el último, ni tan siquiera mencionado o valorado por Jenofonte o Filóstrato). Mas, no hemos de dejar de considerar que Platón conocía a su tío muy bien. En el *Protágoras* interviene Critias una sola vez para reclamar a los dialogantes imparcialidad; es remarcable el hecho que Alcibíades y Critias intervienen uno detrás del otro en este

---

<sup>1122</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, 32c. Introducción, traducción y notas J. Calonge. Gredos. Madrid, 1999.

diálogo. Éstas son las palabras de Critias: “*Pródico e Hippias, Calias me parece que está muy a favor de Protágoras, y Alcibiades siempre está codicioso de la victoria para el bando al que se inclina. Nosotros no debemos actuar parcialmente en favor de la victoria ni para Sócrates ni para Protágoras, sino pedirles, en común, a ambos que no disuelvan en el intermedio esta discusión.*”<sup>1123</sup>. Resulta del todo relevante que Critias sea retratado en el *Protágoras* como un modelo de moderación.

En el *Cármides* de Platón, por otra parte, se nos da una pista sobre la relación entre Critias y Sócrates, una relación antigua, pues, en el diálogo que citamos Cármides es un joven, un adolescente, cuando Sócrates regresa de la batalla de Potidea a la normalidad de la vida ateniense. Cármides nombra a Sócrates por su nombre propio, y aquél se sorprende de que el joven tío carnal de Platón le conociera. Ésta es la pregunta de Sócrates y ésta es la respuesta de Cármides: “-*Y de mi nombre, ¿cómo te has enterado?*

-*Si no lo supiera, ofendería, dijo. Porque no es poco lo que de ti se habla entre los de nuestra edad, y yo mismo me acuerdo, de cuando niño, que tú andabas ya con Critias, aquí presente.*”<sup>1124</sup>. Así que el propio Platón relaciona a Sócrates con Critias, siendo esta relación la que haría que tanto Cármides, como Adimanto y Glaucón, los hermanos de Platón, y éste mismo entraran en contacto con Sócrates (por ende, como ya se señaló, Jenofonte se equivocaba en hacer a Cármides el verdadero nexo entre la familia de Platón y Sócrates). Además, el aparente tema principal del *Cármides*, en el que se trata de definir el término heleno “σοφροσύνη”, que podemos traducir, con dificultad, pues, muchas resonancias significativas tiene la palabra helena en cuestión, por templanza, sin duda, resulta harto llamativo. Más teniendo en cuenta lo que nos decía Platón en la *Carta VII*<sup>1125</sup>.

---

<sup>1123</sup> Platón, *Protágoras*, 336e. Introducción, traducción y notas de Carlos Garcís Gual. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>1124</sup> Platón, *Cármides*, 155a. Introducción, traducción y notas de E. Lledó. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>1125</sup> Cfr. *supra* nota 1105.

El retrato dramático de Critias que nos da Platón se cierra en el diálogo homónimo; aquél diálogo inconcluso en el que Critias narrará la destrucción de Atlantis y de la prístina Atenas. En este diálogo Critias es presentado como un aristócrata conocedor de la antigüedad y de su historia política; una antigüedad donde la prístina Atenas se organizaba de manera muy parecida a la Καλλίπολις de la *República*. Sin embargo, según nuestro criterio, creemos que unas palabras que dice Critias en la introducción de su relato pueden ser entendidas, aparte de su sentido primero, como una referencia que hace Platón sobre su propio tío. Dice Critias: “*Ciertamente, Timeo, cuando se dice a los hombres algo acerca de los dioses es más fácil dar la impresión de hablar con suficiencia que cuando se nos habla sobre los mortales. (...) pues debemos pensar que no es fácil, sino difícil, representar a los mortales de manera adecuada a la opinión de los otros.*”<sup>1126</sup>. ¿Nos insinúa Platón que se ha hablado insuficientemente e inadecuadamente de su tío? ¿Está diciendo Platón que Critias, en el fondo, es un desconocido? Esta idea la hallamos, precisamente, expresada por el Estagirita; señala Aristóteles: “\*[Es preciso mencionar las [acciones] famosas.] Por esa razón la mayoría de los discursos no necesitan narración: así, por ejemplo, si quieres hacer la alabanza de Aquiles (pues todos conocen sus hazañas), hay, no obstante, que servirse de ellas. Si quieres, en cambio, hacer la alabanza de Critias, es necesaria la narración, pues no son muchos los que conocen sus acciones.”<sup>1127</sup>. Platón sí conocía las acciones y motivaciones de sus tíos, y por las palabras de Aristóteles se deduce que Critias no fue lo suficientemente comprendido en sus acciones ni valorado en sus méritos, esto es, fue

---

<sup>1126</sup> Platón, *Critias*, 107b-e. Introducción, traducción y notas de F. Lisi. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>1127</sup> Aristóteles, *Retórica* III, 16, 1416b, 26. *Sofistas. Testimonios y fragmentos. Critias*. p. 408. Introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido. Gredos. Madrid, 1996.

un desconocido<sup>1128</sup>, tanto hechos, como en motivaciones. Sin duda, el influjo de Critias, y el de Cármides, sobre el joven Platón no sólo fue importante, sino que fue imborrable.

Con sus tíos muertos y con la muerte de Sócrates en el 399 a. C., Platón comienza sus viajes allende Atenas, ampliando sus intereses filosóficos y experiencia vital; ante él años cruciales en los que conocerá otros filósofos y matemáticos que influirán notablemente en el desarrollo del pensamiento platónico; de Mégara a Sicilia, de Egipto a Cirene; y Atenas será la cuna de la Academia, fundada por Platón contando con cuarenta años de edad, institución religiosa de dedicación filosófica y matemática que perdurará unos mil años, 916 años, en concreto; inaugurada en el 387 a.C., y, clausurada, por ser vista como fuente del paganismo, por el emperador del Imperio Romano de Oriente Justiniano, en el 529 de nuestra era. La Academia se fundará trece años después de la muerte de Sócrates. Con sus tíos y el maestro ya muertos, ¿corría peligro Platón en Atenas al despuntar el siglo IV a. C.? ¿Marchó por ello de la ciudad de sus antepasados?

Diógenes Laercio nos explica cierta noticia (tomado de Justino de Tiberíades, siglo I a. C.) sobre Platón en el juicio de Sócrates que, desde luego, no lo hallamos ni en la *Apología* platónica ni en la *Jenofontea*, por la cual, si es que ésta es cierta, podríamos pensar, al menos, que la familia de Platón no estaba en aquel momento bien considerada. Dice el Laercio: *“Durante el juicio, cuenta Justo de Tiberíades en la*

---

<sup>1128</sup> “(...) falta todo motivo para suponer que estuviera [Critias] dominado por móviles bajos. Ya el modo en que Aristóteles recuerda su personalidad al lado de Aquiles (mientras que, seguramente por consideración a Platón, dejó sumidas en el más absoluto olvido sus actividades políticas) demuestra con toda claridad que le merecía un profundo respeto. (...) Esta sentencia (“Para enaltecer a Critias sería necesario narrar mucho, ya que pocos le conocen.”), difícilmente admite otra interpretación que la de que Critias fue para él un hombre cuyo mérito no era apreciado. Merece atención el hecho de que Aristóteles vincule en este lugar a Critias (como en otro a Alcibiades) con Aquiles (*Anal. post.*, B, 13 97b, 17). En ambos casos busca la oportunidad para mencionar a estos hombres y destacarlos como héroes, mientras que evita adrede su mención en la “Constitución de los Atenenses”. Aparentemente se dio cuenta del carácter pernicioso de su actividad política, mientras por otra parte vio en ellos personajes verdaderamente geniales y de relieve muy superior al normal.”. Gomperz, T. (1910) *Pensadores griegos*. Tomo II. *Sócrates y Platón*. V. *Platón*, 1. *Aprendizaje y viajes de estudios de Platón*. p.262. Nota 1. Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

“Corona”, subió Platón a la tribuna y dijo: “Siendo el más joven, atenienses, de cuantos subieron a la tribuna...”; pero los jueces le gritaron: “¡Baja, baja!”.”<sup>1129</sup>. Gomperz señala al respecto: “No tenemos razones para suponer que corriera peligro su seguridad personal -ya sea auténtica o falsa la noticia de que había ocupado la tribuna como defensor del maestro acusado, habiendo sido obligado a abandonarla a causa de exclamaciones hostiles por parte de los jurados, actitud que seguramente se dirigía más contra su alcurnia que contra su persona-.”<sup>1130</sup>. Una cosa sí es cierta, casi todos los discípulos de Sócrates, a la muerte de éste, incluido Platón fueron junto a Euclides de Mégara. Allá éste fundó una escuela filosófica: “los megáricos” donde se mezclaba el eleatismo y el socratismo. Según el Laercio, que sigue a Hermodoro (una estupenda fuente, pues, Hermodoro fue compañero de Platón, llegando a escribir un libro sobre él): “Junto a Euclides cuenta Hermodoro que se refugiaron Platón y los otros filósofos tras la muerte de Sócrates, temerosos de la crueldad de los tiranos.”<sup>1131</sup>.

Sin embargo, hay una inexactitud en lo que nos dicen Hermodoro y el Laercio, a saber, a la muerte de Sócrates, recordemos, en el 399 a.C, hacía unos cuatro años que la Democracia había sido restaurada, y, por ende, los tiranos ya no gobernaban Atenas, otra cosa es que este grupo de hombres tuviera miedo de las posibles represalias que contra ellos, todos compañeros de Sócrates, se pudieran dar por parte del gobierno democrático. Sin embargo, el Platón de la *Carta VII*, a pesar de la condena de su querido maestro, alaba el gobierno democrático de Trasíbulo y Trasilo en su comportamiento, nada dado a la venganza; leemos en la *Carta VII*: “Desde luego, también en aquella situación, por tratarse de una época turbulenta, ocurrían muchas cosas indignantes, y no es nada extraño que, en medio de una revolución, algunas

---

<sup>1129</sup> Diógenes Laercio, II, 41. Introducción, traducción y notas de C. García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

<sup>1130</sup> Gomperz, T, (1910) *Pensadores griegos*. Tomo II. *Sócrates y Platón*. V. *Platón*, 1. *Aprendizaje y viajes de estudios de Platón*. p.266. Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

<sup>1131</sup> Diógenes Laercio, II, 106. Introducción, traducción y notas de C. García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

*personas se tomaran venganzas excesivas de sus enemigos. Sin embargo, los que entonces se repatriaron se comportaron con una gran moderación.*”<sup>1132</sup>.

El Laercio vuelve a dar la noticia de la marcha de Platón y otros socráticos a Mégara, en el libro III de sus *Vidas...*, aquel dedicado a Platón. Además se nos da el variado periplo viajero del hijo pequeño de Aristón; advierte Diógenes: “(...) *con veintiocho años, según dice Hermodoro, se retiró a Mégara junto a Euclides en compañía además de otros socráticos. Luego marchó a Cirene a la escuela de Teodoro el matemático, y de allí fue a Italia a visitar a los pitagóricos Filolao y Éurito. Y de allá fue hasta Egipto a ver a los profetas (...). Intentó también Platón tomar contacto con los magos (de Persia); pero fue retenido a causa de la guerras de Asia. A su regreso a Atenas vivía en la Academia, que es un gimnasio bien poblado de árboles en los arrabales de la ciudad, que recibe su nombre de un cierto héroe; (...) al comienzo se le llamaba Hecademia con e.*”<sup>1133</sup>. Antes de entrar a comentar estos viajes y las posibles influencias de ellos derivadas, creemos conveniente señalar que en el *Fedón* en boca de Sócrates se le da a los socráticos, sabedores que van a perder al “conjurador” Sócrates, el siguiente consejo: “*¿Pero dónde, Sócrates, -replicó él- vamos a sacar un buen conjurador (...) una vez que tú -dijo- nos dejas?*

*- ¡Amplia es Grecia, Cebes;-respondió él-. Y en ella hay hombres de valer, y son muchos los pueblos de los bárbaros, que debéis escrutar todos en busca de un conjurador semejante, sin escatimar dineros ni fatigas, en la convicción de que no hay cosa en la que podáis gastar más oportunamente vuestros haberes. Debéis buscarlo vosotros mismos y unos con otros. Porque tal vez no encontraréis fácilmente quienes sean capaces de hacerlo más que vosotros.*

---

<sup>1132</sup> Platón, *Carta VII*, 325b. Introducción, traducción y notas de Juan Zaragoza. Madrid. Gredos, 1992.

<sup>1133</sup> Diógenes Laercio, III, 6-7. Introducción, traducción y notas de C. García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

-Bien, así se hará –dijo Cebes- (...)”<sup>1134</sup>. E indudablemente así lo hizo Platón a la muerte de Sócrates; y lo hizo, no olvidemos este detalle, entre helenos y bárbaros

Si como se señaló anteriormente Platón sirvió militarmente en la Guerra de Corinto, podemos especular que no estuvo más de tres años en Mégara, pues, Sócrates murió en el 399 a. C., y el conflicto corintio comenzó en el 395. En esto convergemos con Guthrie: “No sabemos cuánto tiempo permaneció Platón en Mégara, pero no pasaría mucho tiempo antes de ser llamado otra vez al servicio activo, porque estaba aún en edad militar y en el 395 Atenas estaba combatiendo una vez más en la “Guerra de Corinto”. ”<sup>1135</sup>. Sin embargo, sí sabemos que Euclides fue alguien tenido en estima por Platón, pues, no sólo aparece en el *Fedón*, como uno de los forasteros (esto es, no atenienses) que estaban junto a Sócrates en el día de su ejecución, sino que es el narrador escritural del diálogo que hallamos en el *Teeteto*; por la forma dramática de este diálogo<sup>1136</sup>, Platón deja de manifiesto que Sócrates y Euclides tenían una estrecha y antigua relación. De hecho, Áulo Gelio nos informa que dicha relación se remontaría al año 432 a. C., en concreto, se remonta al “Decreto de Mégara” por el cual los atenienses decretaron que todo megarense que pusiera el pie en Atenas fuera muerto. La relación entre Euclides y Sócrates que nos perfila Gelio, nos habla de la valía de Sócrates como maestro/amigo, así como del valor y empeño del discípulo Euclides. Merece la pena leerla: “Mediante un decreto los atenienses había prescrito que cualquiera que fuese ciudadano de Mégara, nada más poner pie en Atenas fuese condenado a muerte; tan grande era el odio que los atenienses tenían a sus vecinos, los habitantes de Mégara. Entonces Euclides, que era precisamente de Mégara, y que a la vista del decreto tenía la costumbre de decir que era de Atenas y que escuchaba las lecciones de Sócrates, tras

---

<sup>1134</sup> Platón, *Fedón*, 78a. Introducción, traducción y notas de C. García Gual. Alianza. Madrid, 1992.

<sup>1135</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. II. *Los sofistas, Sócrates y el primer Platón. Segunda época y la Academia*. II. *Vida de Platón e influencias filosóficas. Sicilia y la Academia* p. 516. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>1136</sup> En el *Teeteto* Euclides es un hombre muy mayor, de no menos de 80 años. Cfr. *Ibid.* p. 490.

*entrar en vigor el decreto, al caer la noche, una vez que empezaba a oscurecer, vestido con una larga túnica, como si fuese una mujer, ceñido con un manto multicolor y cubriendo la cabeza con un velo, salía de su casa de Mégara y se encaminaba a Atenas, a casa de Sócrates para poder participar, al menos, durante alguna parte de la noche, de sus consejos. Y de nuevo, al salir el día, regresaba a su casa, vestido de aquella manera y recorriendo los poco más de veinte mil pasos.*"<sup>1137</sup>. No podemos conjeturar lo veraz de lo noticia; pero de ser cierta, la relación entre Sócrates y el megarenses fue muy valiosa. Y no nos puede extrañar del todo que los socráticos, entre ellos Platón, a la muerte del maestro fueran con Euclides, posiblemente, junto con Critón, el más viejo de todo el círculo socrático, y que, además, tenía una escuela de filosofía fuera, pero muy cerca, de la misma Atenas. Por otra parte, tanto en el *Critón*, 53, así como en el *Fedón*, 99a, se menciona a Mégara, junto con Beocia/Tebas (lugar de procedencia de Simmias y Cebes), como el lugar donde Sócrates, si se hubiera escapado de la cárcel, hubiera hallado refugio. Por tanto, Mégara y Tebas están relacionadas con el socratismo, pero, Tebas lo está, además, con el pitagorismo, pues, es el lugar donde Filolao enseñó. ¿Estaba Mégara, también, relacionada con el pitagorismo?

Sobre la filosofía megárica, en general, podemos señalar algunas cosas, que sin duda bien pudieron ser parte de las conversaciones filosóficas en el retiro a Mégara de Platón. Sin embargo, es conveniente señalar que ni Platón ni Aristóteles nos dan nuevas precisas sobre la filosofía propia a Euclides. El Estagirita, más o menos como es habitual en él, nos habla en plural de los megáricos, sin precisar que doctrina pertenecía a unos o a otros de éstos. No obstante, el Laercio<sup>1138</sup> dice algunas cosas interesantes (obviamente, tardías) sobre Euclides, por ejemplo, le adjudica la autoría de seis diálogos; nos dice -que se dedicó a estudiar a Parménides, y, de hecho, uno de sus

---

<sup>1137</sup> Áulo Gelio, *Noches áticas*, VII, 10. Introducción, traducción y notas de Santiago López Moreda. Akal. Madrid, 2009.

<sup>1138</sup> Cfr. Diógenes Laercio, II, 106.



discípulos más afamados Eubélides el milesio continuó la labor de Zenón de Elea, precisamente, argumentando contra el elata, desarrollando argumentos dialécticos de problemática lógica. Parece que la escuela megárica ahondó, aparte de la eticidad socrática, en el eleatismo<sup>1139</sup>; señala Guthrie: *“Existía, pues, una tradición representada por Cicerón y Aristóteles, que clasificaba a los megareos como una continuación de la escuela eleata.”*<sup>1140</sup>. Cicerón<sup>1141</sup> es muy claro al respecto, como continúa señalando Guthrie: *“Cicerón comienza de una manera un tanto extraña diciendo que “como he leído”, el príncipe, de la Megaricorum nobilis disciplina fue Jenófanes, seguido de Parménides y Zenón. “Después -continúa- vino Euclides de Mégara, un discípulo de Sócrates, después del cual se llamaron megáricos. Dijo que solamente era bueno lo que era uno, todo igual y siempre lo mismo.”*. La única doctrina que se asocia con Euclides de Mégara desde la antigüedad, pues, es la unidad de lo bueno, el Uno es el Bien, y no hay nada fuera de esto. Señala el Laercio, sobre la doctrina de Euclides: *“Sostenía él que el Bien era una cosa única llamada con muchos nombres: una vez prudencia, otras, dios, y otras inteligencia etc. Negaba todo lo opuesto al bien diciendo que no existía.”*<sup>1142</sup>.

Con esta nueva sobre sobre la doctrina de Euclides, Guthrie señala que el eleatismo del de Mégara era distinto al parmenídeo: *“(…) la única doctrina que se le puede atribuir con seguridad, sugiere que sus planteamientos eran diferentes de los elatas. Ambos coinciden acerca de la unidad de lo que existe, y en esto Euclides sin duda debía algo a Parménides; pero en el elata era una doctrina del ser, puro y simple, mientras que en Euclides, como seguidor de Sócrates, se ocupaba de la naturaleza de lo*

---

<sup>1139</sup> Este estudio del eleatismo tuvo que ser parte de los intereses del círculo socrático, en vida de Sócrates.

<sup>1140</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. II. *Los sofistas, Sócrates y el primer Platón. Segunda época y la Academia*. I. Sócrates. *Significación filosófica*. p. 493. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>1141</sup> Cfr. Cicerón, *Ac. Pr.* II, 42, 129.

<sup>1142</sup> Diógenes Laercio, II, 6. Introducción, traducción y notas de C. García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

*bueno.*”<sup>1143</sup>. No cabe la menor duda de que Euclides negaba la existencia del Mal. Para Euclides el Bien, podríamos señalar, es el principio absoluto eterno, inmutable y metafísico. ¿Cuánto hay de la doctrina del Bien de Euclides en la doctrina del Bien que hallamos en la *República* de Platón (recordemos que en este diálogo el Bien está ontológicamente por encima de las Formas, en cuanto “*a dignidad y a potencia*”, pues éstas le deben a aquél su existencia y su inteligibilidad<sup>1144</sup>)? Quizás podemos matizar que la doctrina del Bien/ Uno de Euclides apunta a un monismo<sup>1145</sup> de corte eleático, sin embargo la filosofía platónica en esto es dualista (es pitagórica), pues la protología platónica de los *ἀγραφα δόγματα*, como ya se señaló, parte de dos principios esenciales; el Uno y la Díadada indefinida. No cabe duda de que el tiempo en Mégara que pasó Platón junto a Euclides, y los demás socráticos, tuvo su repercusión en el desarrollo de la filosofía platónica. A este tenor, bien señala Guthrie que: “*Tanto él como Platón pensaron profundamente sobre las dificultades ontológicas legadas por Parménides, y probablemente tuvieron muchas discusiones amistosas acerca de la naturaleza del ser y de la unidad, y de su relación con el bien, que habían sido el objeto de la interminable búsqueda de Sócrates. De que Ningún verdadero discípulo de Sócrates podía dudar de que existía, pero para naturalezas más metafísicas que la suya, la doctrina de la unidad del ser creaba un serio problema.*”<sup>1146</sup>. Tras este breve período, pero importante, pues todo el grupo socrático había perdido su aglutinador/conjurador, Platón, necesitado,

<sup>1143</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. II. *Los sofistas, Sócrates y el primer Platón. Segunda época y la Academia*. I. Sócrates. *Significación filosófica*. p. 493. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>1144</sup> “καὶ τοῖς γινώσκουμένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.” Platón, *República*, 509b.

<sup>1145</sup> Bien pudiera ser que este comentario de Aristóteles en *Metafísica*, comentario que se ha solido interpretar dedicado a Platón, en el que no se nombra al pensador aludido, se refiera, en verdad, al mismísimo Euclides. Leemos en *Metafísica*, 1091, b, 13: “*De los que defienden la existencia de las substancias inmóviles, algunos dicen que la substancia de lo Bueno consiste sobre todo en la unidad.*”. Aristóteles, *Metafísica*, XIV, 1091, b, 13. Introducción, traducción y notas María Luisa Ália Alberca. Alianza. Madrid, 2010. Nosotros pensamos que Aristóteles se refiere a Euclides.

<sup>1146</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. II. *Los sofistas, Sócrates y el primer Platón. Segunda época y la Academia*. I. Sócrates. *Significación filosófica*. p. 496. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

posiblemente, de más horizontes de pensamiento, continuó recorriendo la ancha Grecia, y el Oriente, en busca de nuevos “conjuradores”.

La siguiente escala en los viajes de Platón, tras dejar la influencia socrática-eleática de los megáricos, (seguimos el periplo insinuado por el Laercio<sup>1147</sup>) fue en Cirene, y el nuevo “conjurador” fue Teodoro el matemático, precisamente, uno de los contertulios del *Teeteto*, como del *Sofista* y del *Político*. Como pasaba con Euclides, Platón respetaba y admiraba a Teodoro de Cirene. Siempre asociamos a la matemática con el pitagorismo, más si Platón anda por medio, pero, parece que Teodoro el matemático, fue, exactamente, eso para Platón: maestro de matemáticas. ¿Era Teodoro un pitagórico<sup>1148</sup>? Diríamos que sí (Jámblico lo incluye en su listado de pitagóricos reconocidos<sup>1149</sup>). ¿Significó para Platón la enseñanza matemática de Teodoro que el ámbito de la matemática y la geometría garantizaba que el saber era posible, y que por tanto que aquella doctrina heraclítica de que el saber se diluía en el mundo del flujo continuo e indefinido no era del todo acertada? En *Teeteto*, 145a, se presenta a Teodoro como geómetra, músico, astrónomo, logístico (cálculo), y con todo lo que tiene que ver con la educación; maestro de Teeteto. Jenofonte le define como un excelente geómetra<sup>1150</sup>. Cirene, además, era la cuna del socrático Aristipo, a la sazón, fundador de la escuela cirenaica. Teodoro de Cirene, cómo ya vimos en otro momento de nuestra tesis, es mencionado por su teoría matemática de las “potencias”, *Teeteto*, 147d. Teodoro contribuyó a comenzar el desarrollo de la teoría de las magnitudes inconmensurables. Fue el primero que demostró la irracionalidad de las raíces cuadradas de los números naturales que no son cuadrados perfectos desde 3 al 17, ambos

---

<sup>1147</sup> Cfr. *supra* nota 1136.

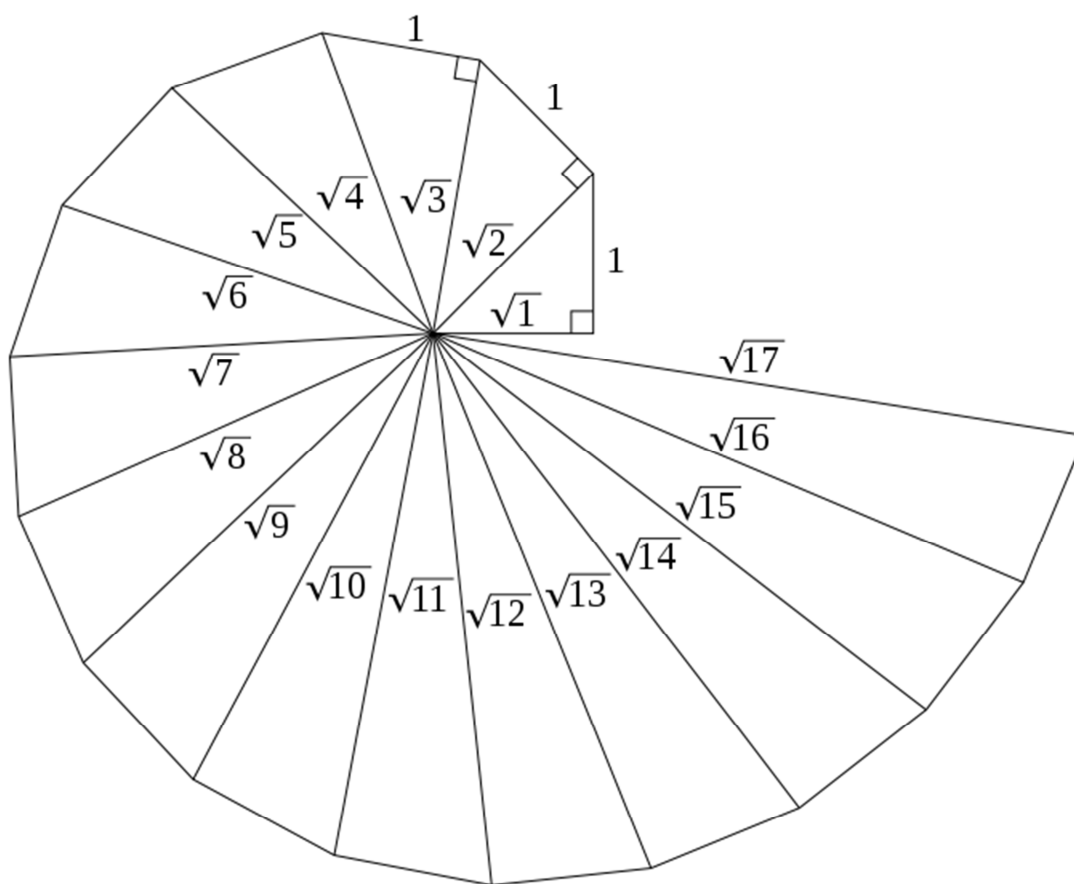
<sup>1148</sup> “Teodoro, matemático eminente y versado en astronomía y música, que muy pronto abandonaría la “especulación pura” para dedicarse a las ciencias especializadas. Autores de épocas posteriores lo clasifican en el grupo de los pitagóricos

<sup>1149</sup> Cfr. Jámblico, *Vida pitagórica*, XXXVI, 267.

<sup>1150</sup> Cfr. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 2, 10.

incluidos. E incluso a él son debidos algunos descubrimientos de geometría elemental que serán incorporados, con el tiempo, a los *Elementos* de Euclides. Teodoro de Cirene, realizó la llamada: “Espiral de Teodoro”, usando el teorema de Pitágoras al que se le añade perpendicularmente a un segmento una unidad, de tal forma que se conforman triángulos cuyas hipotenusas son la sucesión de raíces.

**Figura 44**<sup>1151</sup>:



Platón<sup>1152</sup>, a su siempre sutil manera, nos da ciertos trazos de Teodoro, el cual, por una elegante indirecta de Sócrates, parece que siguió a Protágoras, pero abandonó la especulación en sentido estricto, para dedicarse a la geometría (esto lo confiesa el Teodoro platónico). De todo ello podemos especular, que, posiblemente, Platón comenzó a abrirse al pitagorismo, antes que por Arquitas de Tarento, o, Timeo de Locro

<sup>1151</sup> **Figura 44:** Espiral de Teodoro. Imagen: De Pbroks13 de Wikipedia en inglés, CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=4171437>. Licencia: Creative Commons

<sup>1152</sup> Cfr. Platón, *Teeteto*, 165a.

(si es que éste existió; acorde con el testimonio de Cicerón, parece ser que sí), por Teodoro de Cirene. Y será, sucesivamente, que por mediación del de Cirene Platón tuviera contacto con el pitagorismo itálico, es nuestra conjetura.

Es remarcable el hecho de que si el itinerario viajero de Platón que nos da el Laercio pasa por ser: Mégara-Cirene-Magna Grecia-Egipto, en cambio, en el que nos dará el Arpinate no se menciona el viaje a Cirene ni a Mégara, y, además, según Cicerón<sup>1153</sup>, Platón visitó dos veces Egipto antes de sus viajes por la Magna Grecia. En una de las dos referencias que nos da el Arpinate, además, se destaca que Platón fue influenciado por el pitagorismo después de la muerte de Sócrates, llegando a ser un pitagórico. Nos dice Cicerón: “-(...) *¿qué otro autor podemos nombrar mejor que Platón? Y en los libros de éste, en muchos lugares, aparece hablando Sócrates de modo que no sólo trata de las costumbres y las virtudes, sino que también se interesa por unir, a la manera de Pitágoras, la Aritmética, la Geometría y la Harmonía.*

*-Así es como dices, pero creo que tú, (...), habrás oído decir cómo Platón, después de haber muerto Sócrates, se fue primero a Egipto, con el deseo de aprender, luego a Italia y Sicilia, para estudiar de los descubrimientos de Pitágoras, y que estuvo mucho tiempo con Arquitas de Tarento y Timeo de Locris, y se hizo con los comentarios de Filolao, y que, como la fama de Pitágoras dominaba en ese momento y lugar, se entregó a la escuela de Pitágoras y a esos estudios. Así, pues, como sólo Sócrates era su maestro predilecto (...), combinó la ironía socrática y la sutileza de su manera de hablar con la obscuridad de Pitágoras y aquella profundidad de varias ciencias.”<sup>1154</sup>.*

Que Platón estuvo en Egipto nos parece claro, sobre todo, más que por sus historias y mitos sobre el país del Nilo (que, presumiblemente, también lo pueden atestiguar) por

---

<sup>1153</sup> Cfr. Cicerón, *Rep.* I, 10, 16; *Fin.* V, 29, 87.

<sup>1154</sup> Cicerón, *Sobre la República*, I, 10, 16. Introducción, traducción y notas de Álvaro D’Ors. Gredos. Madrid, 1984.

el testimonio que nos da el Viejo Ateniense (que no es otro que el mismo Platón<sup>1155</sup>) en *Leyes*, 819a-e cuando se queja de la enseñanza en matemáticas de los helenos en comparación a la que reciben los niños egipcios (de este texto hemos tratado con entrega en otros momentos de esta tesis). De lo que la tradición doxográfica nos ha donado sobre la vida de Platón, es reseñable que a Estrabón<sup>1156</sup>, como él mismo atestigua, trescientos años después de la muerte de Platón, le enseñaron en Iunu, la inmortal Heliópolis, las estancias en las que, o bien se habían hospedado Platón y Eudoxo de Cnido en su estancia allá, o bien donde se reunían éstos con los sacerdotes del Sol para disertar y aprender. Parece plausible aceptar que en tiempos de Estrabón los egipcios tenían arraigada la tradición por la cual se daba por hecho que Platón, el famoso filósofo de los helenos, estuvo en Heliópolis para aprender. Sobre el testimonio de Estrabón, señala Guthrie: “Estrabón menciona el hecho de que le enseñaron los aposentos (*oĩkoi*) de los sacerdotes y los *διατριβαί* de Platón y Eudoxo, lo cual, si nos sirve del guía el uso primitivo del término, significa no las casas donde vivieron, sino los lugares acostumbrados de reunión. (...)”<sup>1157</sup>. Sin embargo, no tenemos ninguna noticia de antes de los tiempos de Cicerón que afirme que Platón estuvo en Egipto. Ni tan siquiera en las epístolas platónicas, o pseudo-platónicas, se hace mención alguna al respecto, como tampoco se menciona a Cirene. Es más que plausible que Platón

---

<sup>1155</sup> Estamos con Gomperz y con Lutoslawski que consideran que Platón no se menciona a sí mismo dos veces en los diálogos (las dos claras son en *Apología* -en esta se nombra dos veces- y en *Fedón*), sino que hay una tercera: el Viejo Ateniense de las *Leyes*. Señala Gomperz: “Platón, quien sólo tres veces, y en forma incidental, se menciona a sí mismo en sus diálogos (...) Digamos también de paso que el libro 7 de las *Leyes*, 819d, 821e, y, 968b, contiene datos autobiográficos, puesto que aquí, según la acertada observación de Lutoslawski, *Plato’s logic*, p. 498, se interrumpe el juego del diálogo y el mismo Platón se revela como forastero ateniense.” Gomperz, T. (1910) *Pensadores griegos*. Tomo II. Sócrates y Platón. V. Platón, 1. *Aprendizaje y viajes de estudios de Platón*. p.261. Nota 1. Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

<sup>1156</sup> Cfr. Estrabón, XVII, 29.

<sup>1157</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. II. *Los sofistas, Sócrates y el primer Platón. Segunda época y la Academia*. II. *Platón. Viajes e influencias filosóficas* p. 518. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

estuviera en Egipto, muchos son los factores que apuntan a ello, pero, no obstante, poco se puede afirmar al respecto, a excepción de meras especulaciones.

Con lo que no se puede especular es con la relación de Platón con la Magna Grecia<sup>1158</sup>. La *Carta VII*, 326b, nos informa que Platón tenía unos cuarenta años cuando llegó a Sicilia por primera vez<sup>1159</sup>, y que el estilo de vida itálico no era para nada de su agrado. Las motivaciones para que Platón visitara Sicilia<sup>1160</sup> (más allá de su relación con Dion y todos los hechos de Siracusa) deben encontrarse en la necesidad de seguir el rastro del conocimiento matemático que con Teodoro de Cirene comenzó a seguir. La Magna Grecia era la tierra de los pitagóricos (cuya secta arcaica hacía más de un siglo que había sido combatida y casi del todo aniquilada) y de los eleatas, también la del Etna y el Vesubio, y de Escila y Caribdis, la tierra del culto a Deméter y a Perséfone (las principales divinidades de los misterios eleusinos), lugar donde se hallaba, al menos, una puerta al Hades. Platón visitó Sicilia en tres ocasiones; en la primera de ellas tuvo que entablar relaciones con Arquitas de Tarento, relaciones que duraron hasta el final de la vida de Arquitas, que murió un año después del tercer viaje de Platón a Sicilia, esto es, en el año 361 a. C.; Platón moriría unos catorce años después.

Tarento, sin duda alguna, fue un destino importante en su periplo siciliano. En esta ciudad itálica el legado pitagórico estaba muy presente. De hecho, el listado de pitagóricos que nos da el de Calcis en su colección de nombres de pitagóricos (declarados) refiere muchos nombres en Tarento<sup>1161</sup> (lo mismo ocurre con Metaponto). Existen comedias áticas que mostraban con escarnio el carácter pitagórico de los de Tarento, como resultan las comedias de Cratino Menor y de Alexis, las cuales tienen el

---

<sup>1158</sup> Aún hoy en día, en algunos lugares de Sicilia, en especial, cerca del Etna, en aldeas como Milo, se dice eufemísticamente que Sicilia es el lugar donde Platón pasaba sus vacaciones.

<sup>1159</sup> Tres fueron las veces que Platón visitó Sicilia, una con cuarenta años, en concreto, entre el 388 y el 387 a. C.; la segunda fue veinte años después, y la tercera seis años después de la anterior.

<sup>1160</sup> Cicerón, como ya señalamos, señala que el motivo principal fue estudiar junto a los Pitagóricos. Cfr. Cicerón, *Fin.* V, 29, 87; *Rep.* I, 10, 16; *Tusc.* I, 17, 39.

<sup>1161</sup> Cfr. Jámblico, *Vida pitagórica*, XXXVI, 267.

mismo título, a saber: *Los Tarentinos*. De esta ciudad se originaba Arquitas. Personaje singular. Sobre él señala Gomperz: “Entre sus trabajos científicos ocupan el primer lugar los matemáticos y físicos. Puede decirse que el fundador de la mecánica como rama de la física matemática. Le pertenece asimismo la invención del primer autómatas de que nos ha llegado noticias: una paloma construida de madera, que estaba equilibrada por un peso colgado del otro extremo de un rodillo, y era impulsada a levantar el vuelo por la acción del aire comprimido que se escapaba de una válvula. (...) geómetra (...) Hizo adelantar la doctrina de las proporciones y resolvió el problema, tantas veces discutido, de la duplicación del cubo. (...) desarrolló la acústica y la ciencia musical.”<sup>1162</sup>. En Tarento Platón se hizo pitagórico; allí aprendió que el Cosmos está estructurado, interpretado y descrito acorde con las entidades matemáticas; conoció profundamente la doctrina transmigracionista y de la inmortalidad del alma; allí pudo comprobar la relación estrecha e inseparable entre la filosofía y la matemática; así como el sentido absoluto de una vida comunitaria regida por la inclinación mística al conocimiento forjada esencialmente por una fe teológica total.

Platón vio en Arquitas un matemático, un geómetra, un astrónomo, un hombre de estado (recordemos, que fue siete veces elegido Estratego de Tarento), un filósofo; posiblemente, vio en él el arquetipo de su ideal de arconte-filósofo, arquetipo que aún en sí mismo la inteligencia filosófica y la autoridad política. Sobre el de Tarento señala Guthrie: “Arquitas de Tarento lleva el pitagorismo hasta la época de Platón y la Academia. Más aún, con él pitagorismo produce un impacto directo y personal sobre el propio Platón, porque los dos hombres compartieron una amistad duradera. Él pudo

---

<sup>1162</sup> Gomperz, T, (1910) *Pensadores griegos*. Tomo II. *Sócrates y Platón*. V. *Platón*, 1. *Aprendizaje y viajes de estudios de Platón*. p.272. Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.



*haber contribuido perfectamente a la tesis central de la República de que los filósofos deberían gobernar, (...).”<sup>1163</sup>.*

**Figura 45**<sup>1164</sup>:



Con Arquitas Platón abrazó el pitagorismo. Fue con Arquitas que el pensamiento platónico alcanzó una concepción de la matemática (concepción que, posiblemente, comenzó a atisbar con Teodoro de Cirene) por la cual el mundo de los hombres puede ser ordenado, y, además, garantizar propedéuticamente el conocimiento de lo más elevado. Platón, después, y no antes, de conocer a Arquitas de Tarento tuvo la seguridad

---

<sup>1163</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. IV. *Pitágoras y los pitagóricos*. 6. Arquitas. p. 316. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>1164</sup> **Figura 45**: Busto identificado con Arquitas de Tarento. Hallada en la Villa de los Papiros de Herculano. Copia romana de un original heleno del primer siglo a. C. Imagen: Sailko. Licencia: Creative Commons.

y el empeño de fundar una institución donde se pudiera formar, quizás, a sus ideales reyes-filósofos: la Academia de Atenas<sup>1165</sup>. Ahora, en aquella ancha Grecia donde se podían hallar “conjuradores” para el alma, habrá un nuevo emplazamiento: el jardín de Academos en Atenas, y, un nuevo conjurador, el mismísimo Platón. Platón se convertirá en el máximo catalizador de lo más grueso y grave de la especulación filosófica<sup>1166</sup>, la investigación geométrica-matemática y, entre otros asuntos, la confección de leyes y constituciones de su época, y mucho más allá. Junto a él muchas mentes brillantes se educaron; mentes que serán relevantes en el devenir histórico griego que fomentará y conformará la Época Helenística. No cabe duda de que con Arquitas de Tarento, representante del pitagorismo más científico, se cierra el círculo de influencias primordiales sobre Platón y su filosofía<sup>1167</sup>.

---

<sup>1165</sup> Si se puede decir que tanto Pitágoras como Sócrates, cada cual a su manera, de sus seguidores hicieron una ciudad dentro de una ciudad, podemos decir de Platón que hará una escuela de ciudadanos para la ciudad fuera de la ciudad. Al fin y al cabo, la Academia, novecientos años después de su fundación, acabó desapareciendo por cuestiones religiosas.

<sup>1166</sup> Por supuesto, no todo el mundo comparte esta opinión. Veamos algunos ejemplos. El historiador de la ciencia Francisco Vera dice lo siguiente sobre Platón y sus acólitos de la Academia a tenor del papel de la geometría en la cosmogonía platónica: “*La autoridad de Platón, el prestigio de la Academia y el grupo de aristócratas holgazanes que le admiraba, hicieron que tan disparatadas opiniones se consideraran indiscutibles, sin pararse a pensar que, encerrada en ellas, la geometría se convertía en un estéril ejercicio mental, en una curiosidad infecunda cuyo único objeto era llenar las horas vacías de una casta social, económicamente privilegiada, que creía tener derecho a vivir al margen de la inquietud que no fuese el cosquilleo de sutilezas que impidieron el desarrollo de la ciencia positiva, porque contemplaron el mundo con ojos de poeta en vez de contemplarlo con ojos de científico. Miraron, pero no vieron, y a tanto llegó su ceguera mental que Platón hizo de la geometría de la esfera una explicación mágica del origen del hombre.*”. Vera, F. (1963) Breve Historia de la geometría. p. 42. Losada. Buenos Aires, 1963. Por su parte, L.W. H. Hull también tiene una opinión desfavorable del papel e influjo de Platón sobre la matemática; señala el historiador inglés de la ciencia: “*Platón consideraba la matemática como una disciplina académica y estableció un código que precisaba lo que no debe hacer un matemático respetable: no debe rebajarse al cultivo de la matemática aplicada. (...). El hombre que crea dificultades a la investigación, en vez de abrirle nuevo suelo, merece justamente el calificativo de pedante. Las restricciones en cuestión no tenían más justificación que la voluntad de Platón. En cuestión de matemáticas, Platón ha sido un influyente maestrillo que no ha permitido más libro que el pésimo suyo.(...) La reputación de Platón era tan considerable en otros terrenos que pudo ejercer esta esterilizadora influencia en el de la matemática, influencia aumentada por el hecho de que Euclides aceptó en líneas generales el código matemática de Platón.*”. Hull, L. W. H. (1965) *Historia y filosofía de la ciencia*. p. 72. Traducción de Manuel Sacristán Ariel. Barcelona, 1981.

<sup>1167</sup> Señala Bertrand Russell sobre las influencias que recibió Platón: “*Las influencias de índole filosófica que experimentó Platón (...), hablando en general, fueron: Pitágoras, Parménides, Heráclito y Sócrates. Platón extrajo los elementos órficos de su filosofía, de Pitágoras (por medio de Sócrates, o sin él): la tendencia religiosa, la creencia en una inmortalidad, el otro mundo, el tono sacerdotal y todo lo que encierra la metáfora de la cueva; también su respeto a las matemáticas y a la manera de mezclar el intelecto con el misticismo. De Parménides derivó a creencia de que la realidad es eterna e intemporal, y que lógicamente todo cambio tiene que ser ilusorio. Extrajo de Heráclito la doctrina negativa de que no*

La Academia de Platón (recordemos que según el Laercio en el tiempo de Platón se denominaba. “Hecademia”<sup>1168</sup>) estaba ubicada a unos 1500 metros de Atenas, era un jardín que disponía de huerto, gimnasio, y de varios edificios, que estaban consagrados al héroe Ἀκάδημος<sup>1169</sup>. El lugar era sagrado y santo para los atenienses, pues en el recinto ajardinado se realizaban y practicaban distintos cultos religiosos. En el aspecto legal se requería que toda asociación con locales y territorio propio debía ser instaurada como *thíassos*. Este tipo de asociación se conformaba acorde a una cofradía cultural que veneraba especialmente a alguna divinidad en concreto. Platón eligió a las Musas (recordemos que las Musas están relacionadas con el pitagorismo, y que fue Damón el pitagórico el que introdujo su culto en Atenas). Sobre esta elección señala Guthrie: *“Platón eligió a las Musas, que ejercían el patronazgo de la educación, quizá no tanto porque creyera que la “la filosofía era la “música” más elevada” (Fedón, 61a), sino porque un Museion o capilla de las Musas era en aquellos días una característica normal de las escuelas.*”<sup>1170</sup>.

---

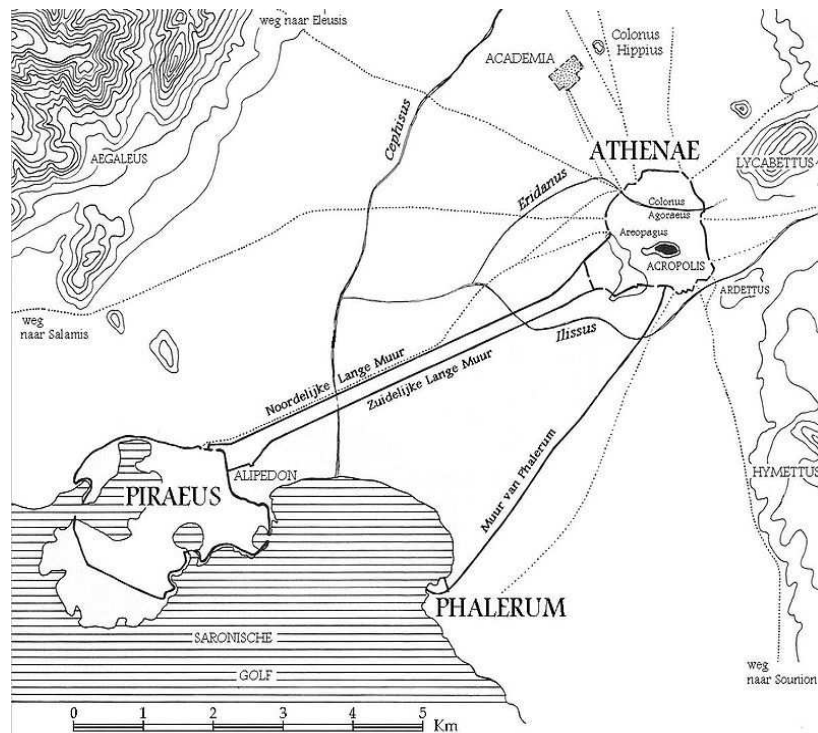
*hay nada permanente en el mundo sensible. Esto, junto con la doctrina de Parménides, le condujo a la conclusión de que el conocimiento no se puede deducir de los sentidos, sino solamente se forma por el intelecto. Y esta manera de pensar se conformaba bien, a su vez, con el pitagorismo. De Sócrates aprendió, probablemente, a meditar sobre problemas éticos y a buscar más bien explicaciones teleológicas que mecánicas del mundo. “Lo bueno” dominaba en sus ideas más que en los presocráticos, y difícilmente nos podemos sustraer a atribuirlo a la influencia de Sócrates.”. Russell, B. (1945) *Historia de la filosofía occidental*. XIII. *Las fuentes de las Ideas de Platón*. p.133. Traducción Julio Gómez de la Serna y Antonia Dorta. RBA. Barcelona, 2004.*

<sup>1168</sup> Cfr. *supra* nota 1136.

<sup>1169</sup> *“A unos veinte minutos de distancia de la Puerta Doble que conducía de la magnífica avenida residencial, llamada Dromos (Corso), al Suburbio de los Alfareros hallábase el gimnasio en cuestión. A él se llegan por un camino densamente cercado de monumentos públicos de toda clase, en especial, cenotafios (entre ellos el de Pericles, el de los tiranicidas Harmodio y Aristogitón, etc.) En sus cercanías alzábanse los más diversos santuarios, ante todo un altar consagrado a Atenea, rodeado por doce olivos. Mediante un sistema de riego artificial, el recinto sagrado había prados exuberantes que circundan amplios caminos esmeradamente cuidados; arboledas sombreadas y rincones escondidos bajo árboles gigantescos que contaban entre las cosas más notables de Atenas. (...) En la cercanía de los santuarios y el gimnasio adquirió aquel terreno donde, en medio de un jardín de extensión moderada, levantábase un edificio que durante mucho tiempo siguió siendo el centro de la escuela. Fue elegido como domicilio por el mismo Platón, y allí paso el resto de sus días en estrecha convivencia con un grupo de alumnos preferidos.”. Gomperz, T. (1910) *Pensadores griegos*. Tomo II. *Sócrates y Platón*. V. *Platón*, 1. *Aprendizaje y viajes de estudios de Platón*. pp.282-283. Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.*

<sup>1170</sup> Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. II. *Los sofistas, Sócrates y el primer Platón. Segunda época y la Academia*. II. *Platón. Viajes e influencias filosóficas* p. 522. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

Figura 46<sup>1171</sup>:



a.



b.

<sup>1171</sup> **Figura 46:** a. Plano de la antigua Atenas. Autor: De Napoleon Vier - Tekenning zelf gemaakt, Dominio público, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=2452262> . b. Plano de la Academia y alrededores. Imagen de dominio público.

Los planes de estudio filosófico de la Academia, de manera general, se centraban en la dialéctica, la teoría política (legislación y jurisprudencia), las matemáticas, donde se incluían la geometría, el estudio de la armonía, el cálculo, la música, y la astronomía<sup>1172</sup>, como parte preparatoria de cierta elevación mística: la contemplación del Bien<sup>1173</sup>, un vislumbrar místico y espiritual que no se podía dar antes de los cincuenta años. Podemos conjeturar, sin mucho peligro de errar, que los planes de estudios filosóficos de la Academia están consignados en la *República*; aritmética, *República*, 525a-526c; geometría, *República*, 526d-528b; astronomía, *República*, 528e-530c; y música *República*, 530d-531c (también en *Epinomis* se refiere la educación siguiendo el mismo plan que hallamos en el Libro VII de *República*). Este plan de estudios está claramente relacionado con el *Quadrivium* pitagórico, pero, bajo la perspectiva del Platón académico estas disciplinas alcanzarán trascendencia filosófica. Proclo en su *Comentario al libro I de los Elementos de Euclides* señala que los matemáticos de la Academia realizaban sus investigaciones acorde con los planteamientos filosóficos de Platón. Sin embargo, desde la época de su fundación hasta la muerte de Platón, período que abarca unos cuarenta años, los planes de estudio de la Academia, seguramente, tuvieron que ir variando y ampliándose con estudios centrados en el mundo físico como la botánica, o la biología. No sería tampoco equivocado señalar que la Academia estaba integrada en su inmensa mayoría por un alumnado que provenía, esencialmente, de las clases con más posibles de la Hélade, y, no todos estos

---

<sup>1172</sup> “Éstas eran inseparables para Platón, porque sabemos por sus propios escritos que consideraba las ciencias exactas como fase preliminar necesaria al proceso dialéctico, que era el único que podía conducir a la visión final del Bien; y que idealmente esta intelección filosófica debía ser alcanzada para que un hombre fuese apto para el gobierno del Estado.”. Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. II. *Los sofistas, Sócrates y el primer Platón. Segunda época y la Academia*. II. *Platón. Viajes e influencias filosóficas*. p. 524. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004

<sup>1173</sup> “Para Platón, la filosofía es una especie de visión, la “visión de la verdad”. No es puramente intelectual, no es sólo sabiduría, sino amor a la sabiduría. “El amor intelectual de Dios” de Spinoza es la misma unión íntima de ideas y sentimientos.”. Russell, B. (1945) *Historia de la filosofía occidental*. XV. *La teoría de las ideas*. p.149. Traducción Julio Gómez de la Serna y Antonia Dorta. RBA. Barcelona, 2004.

alumnos iban a la institución de las Musas en Atenas para dedicarse a la filosofía o a la matemática, sino que muchos acudían para tener una general formación intelectual y moral para poder dedicarse a la vida política<sup>1174</sup> y pública. La pertenencia a la Academia se notaba en el aspecto y vestimenta de la juventud académica; señala Gomperz: *“Los jóvenes académicos ostentaban una elegancia algo rebuscada en su indumentaria y ademanes (lo sabemos gracias a las burlas de los cómicos). Se les conocía por sus peinados esmerados, sus gorros vistosos y sus bastones finamente labrados, siendo probable que lo hicieran adrede para manifestar su oposición al abandono de los cínicos en materia de atavío, que imperaba en la rival escuela de Antístenes.”*<sup>1175</sup>.

Resumidamente, en la Academia de Atenas culminó, pensamos, el proceso del desarrollo y evolución de la filosofía griega inaugurada con Tales de Mileto. En la Academia la herencia pitagórica, eleática, heraclítica y socrática se configuró, bajo el pensamiento y guía de Platón no sólo en una escuela filosófico-científica, sino que también fue un escuela místico-filosófica donde el conocimiento y reflexión de los entes matemáticos y sus distintas y variadas relaciones fueron comprendidos desde su relación y estructuración de los distintos niveles de lo real, llegando a la teoría que la realidad e inteligibilidad del mundo del devenir, el mundo de lo físico, eran aprehensibles sólo por el mundo de la Ideas y de sus matemáticas inmutables y divinas.

El panmatematismo pitagórico, la universalidad de lo ético, con el Bien a la cabeza,

---

<sup>1174</sup> *“Ciertamente (Platón) tenía la intención de que muchos de sus discípulos dejaran la Academia para dedicarse a la política, no para participar ellos mismo en la lucha por el poder, sino para legislar o aconsejar a los que estaban en posesión de él, y conocemos los nombres de algunos que así lo hicieron. Los mejor atestiguados son Erasto y Corisco, ciudadanos de Escepsis en la Tróade, que después de un período de estudio en la Academia volvieron a su ciudad natal, donde atrajeron la atención de Hermias, que gobernaba en Atarneo. Bajo su influencia y la de Aristóteles y Jenócrates, estudió la filosofía de Platón y adoptó una forma más moderada de gobierno con resultados satisfactorios. Posteriormente, Plutarco declara que Platón envió a sus discípulos Aristónimo, Formio y Menedemo a los arcadios, eleatas y pirrenos, respectivamente, para reformar sus constituciones, y que Eudoxo y Aristóteles establecieron leyes para sus propias ciudades, y que Alejandro recurrió a Jenócrates para que le diera consejos acerca de la realeza. (...) También se dice que el mismo Platón fue invitado por más de una ciudad para redactar una nueva constitución, pero éste rehusó.”* *Ibid.* p. 524.

<sup>1175</sup> Gomperz, T. (1910) *Pensadores griegos*. Tomo II. *Sócrates y Platón*. V. *Platón*, 1. *Aprendizaje y viajes de estudios de Platón*. p.284. Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

socrática, la ontología metafísica parmenídea, y la sospecha heraclítica sobre el mundo físico, alcanzaron con Platón unos vuelos filosóficos y religiosos que alzaron a la Academia a un trayecto ascendente donde la contemplación filosófica configuró el comienzo del estudio de la matemática pura. Esta impronta académica no sólo impregno de su espíritu a la filosofía, a la matemática o a la geometría, sino que las artes, lo estético en sí, se configuraran sobre los preceptos platónicos sobre armonía y proporción, conceptos estos que son la base esencial del cosmos pitagórico-platónico; un cosmos bello, simétrico y regular, un Cosmos hijo del Bien.

Serán, precisamente, los empeños de la Academia por definir, demostrar y reflexionar los objetos y principios matemáticos los que con el tiempo ayudarán a que exista una obra tan crucial en matemáticas como resulta ser los Elementos de Euclides. La teoría de la proporción y el método de exhaustión nacieron en la Academia platónica. Señala González Urbaneja: *“A través de los Elementos de Euclides, la influencia de Platón en las matemáticas y la educación matemática ha sido inconmensurable. Pero este influjo de la obra euclidiana se extiende a toda la historia de las d, al ser el punto de partida de casi todas las investigaciones matemáticas hasta por lo menos el siglo XVII, en que aparecen en escena la geometría analítica como poderoso instrumento algorítmico de resolución de problemas geométricos. (...) La Academia de Atenas fue durante el período clásico helénico el núcleo principal de la especulación filosófica y matemática del mundo griego, y aunque el centro de gravedad de la actividad matemática se desplazó en la época helenística, en torno al año 300 a.C. hacia Alejandría, la Academia siguió ostentado su preminencia en filosofía durante todo el período alejandrino.”*<sup>1176</sup>.

---

<sup>1176</sup> González Urbaneja, P. M. (2006) *Platón y la Academia de Atenas*.20. *La influencia de Platón*. pp. 225-227; 19; 24. Nivola. Madrid, 2006.

## II. V. II. Nuestra pruebas del pitagorismo platónico.

### II.V. I. La cuestión según los estudios clásicos. Muy Breve esbozo.

La estrecha relación entre el pitagorismo y el Platón no puede ser negada. Hay quien piensa que no se trata propiamente de que Platón, y, por extensión, la Academia, fueran pitagóricos, sino más bien lo atribuyen a una propensión (¿ociosa?) pitagorizante más que a una clara identificación filosófica con lo pitagórico. Sin embargo, desde los estudios clásicos se ha puesto siempre de manifiesto, detectados en los diálogos platónicos, ciertos puntos en contacto entre ambas escuelas que hace que el pensamiento de éstas sea más que afines. Así, podemos señalar, en firme, hasta seis puntos de contacto en los diálogos de Platón entre el pitagorismo y el filósofo ático<sup>1177</sup>.

1. La doctrina del alma y el Allende, y mitos escatológicos en los diálogos: *Apología, Critón, Fedón, Fedro, República y Gorgias*.
2. El orden y conformación del Cosmos y del alma (cosmogonía pitagórico-platónica) en el *Timeo*.
3. La concepción del microcosmos-macrocosmos en el *Fedro*, 270c.
4. Que el número es conocido mediante la observación del cielo, y que éste es el comienzo de la filosofía. *Timeo*, 47a-c.
5. En protología: πέρας y ἄπειρον en *Filebo*, 24a-25b.
6. El principio de τάξις en *Gorgias*, 506d; el principio de identidad geométrica tanto en *República* como en *Gorgias*; la definición de salud en *Gorgias*, 504b; la doble μετρητική en *Político*, 284e-285c.

En efecto, en términos generales podemos señalar, por ejemplo, que el mismo sentido del término “filosofía” aúna a Platón con el pitagorismo; la purificación y salvación de tintes religiosos que anida en la concepción de la filosofía entre los

---

<sup>1177</sup> Seguimos en esto la exposición de De Vogel. Cfr. De Vogel. C. J. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. VIII. *Pythagoras and Plato*. p. 192. Royal Van Gorcum. Utrech, 1966.



pitagóricos es la misma que se desprende en los diálogos platónicos. La concepción de la ciencia matemática<sup>1178</sup> como un acceso a la verdad eterna e inmutable fuera del mundo de lo sensible; la concepción transmigracionista del alma, y del cuerpo como tumba de la misma (en la Alegoría de la Caverna se va más allá y se denomina al mundo físico: “morada-prisión” -no sabemos si esto es parte de la escatología pitagórica, o es propia a la escatología platónica, o a ambas, que son una-); la utilización, para describir el estado de alma, de términos propios a la música; la composición matemático-musical del alma del mundo en *Timeo*; el sentido del término “harmonía”; la doctrina de la música de las Esferas en el Mito de Er; el parentesco de todo lo que está animado en la naturaleza; todo, sin duda, al menos para nosotros, apunta a la filiación pitagórica de Platón (que como nos dijo Aristóteles, siguió a los pitagóricos, a pesar de tener sus propias concepciones). Bien dice Guthrie que es difícil separar la filosofía de Platón de la de los pitagóricos<sup>1179</sup>.

Herbert señaló una vez que: “*Divide la creación de Heráclito por la existencia de Parménides y tendrás la idea de Platón*”<sup>1180</sup>. Por muy acertada e ingeniosa que resulte la máxima anterior, no debemos olvidar que no hallaremos en todo el *corpus platonicum* ningún parricidio ejecutado sobre Pitágoras, pero, sí sobre Parménides (de hecho, podríamos conjeturar, además, que en la Magnesia de las *Leyes* difícilmente hubiera sobrevivido el buen Sócrates; y que con Heráclito ya acabaron sus extraños -y para Platón antifilosóficos- seguidores). En efecto, tal y como señala Giovanni Reale

---

<sup>1178</sup> “Para Platón, (...) en el reino de la verdad matemática que había sido tan extensamente revelada por los pitagóricos y que, por medio de su aplicación a la música, era considerada por ellos como causa primordial de orden y la armonía del universo. (...) en las matemáticas, (...) Platón tenía antes sus ojos un ejemplo de la existencia de la verdad fuera del mundo sensible.” Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. II. *Los sofistas, Sócrates y el primer Platón. Segunda época y la Academia*. II. *Platón. Vida de Platón e influencias filosóficas*. p. 537. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

<sup>1179</sup> Cfr. *Ibid.* p. 536.

<sup>1180</sup> Citado por Gomperz. Cfr. Gomperz, T. (1910) *Pensadores griegos*. Tomo II. *Sócrates y Platón*. V. *Platón*, 8. *La doctrina platónica del alma y de las ideas*. p.407. Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

las lecturas del *Sofista* y del *Político* denotan el momento en el que el pensamiento de Platón es consciente de haber superado al eleatismo, y de haber “revolucionado” el pensamiento pitagórico. Precisamente, la revolución del pensamiento pitagórico por parte de Platón la sitúa Reale en la doble μετρητική del *Político*, 284e-285c (uno de los elementos resaltados en el punto seis de nuestra lista anterior). Señala Reale: “*Platón tiene plena conciencia de que se ha situado también por encima del plano de pensamiento pitagórico, del mismo modo que se había situado también por encima del plano del discurso eleático. (...) es evidente que si Platón, en vez de adoptar el disfraz de Extranjero de Elea, hubiera adoptado el de un Pitagórico, habría tenido que hablar de un “parricidio de Pitágoras” porque la introducción a laimetrética axiológica da un vuelco a las posturas de los Pitagóricos, (...)*”<sup>1181</sup>. De hecho, el mismo “padre” Parménides y su bardaje (según Platón) y discípulo Zenón serán parte de un diálogo platónico, el *Parménides*. Sin embargo, si tomamos a Timeo de Locri como pitagórico (pues su discurso así lo parece) no hallaremos un debate o una discusión en el *Critias* ni en el *Timeo*, como acaecerá cuando el eleatismo protagoniza coloquialmente los diálogos de Platón. Por otra parte, si la trilogía *Sofista*, *Político* y *Filósofo*, tiene su plan de desarrollo inacabado, al menos escrituralmente, lo mismo ocurrirá con la trilogía, *Critias*, *Timeo*, *Hermógenes*, pues ni el *Filósofo* ni el *Hermógenes* serán escritos nunca. ¿Nos llevan estos anuncios dialógicos de Platón directamente a la enseñanza oral, no escritural, de Platón, las “doctrinas no escritas”?

Hay quien ve una radical diferencia entre el pitagorismo y el platonismo, a saber, que mientras los seguidores del samio practican una enseñanza esotérica el platonismo, en cambio, no. Craso error, para nosotros. A este tenor señala González Urbaneja: “(...) *la Academia desarrolló una gran liberalidad intelectual, con una gran amplitud de*

---

<sup>1181</sup> Reale, G. (1998) *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. XIII. *La trilogía Sofista- Político- Filósofo interpretada desde la perspectiva del nuevo paradigma*. p. 414, y nota 32. Traducción de Roberto Herald Bernet. Herder. Barcelona, 2002.

*miras y una transparencia opuesta al secretismo, esoterismo y dogmatismo de los pitagóricos.*”<sup>1182</sup>. No estamos de acuerdo con nada de lo expresado por el matemático español en la cita anterior; sólo lo estamos con la expresión: “(...) *la Academia desarrolló una gran liberalidad intelectual, con una gran amplitud de miras (...)*”, pero en nada más (de hecho, hay algo en el pitagorismo, el sectarismo, que la Academia sí abandonó, pero no es advertido por Urbaneja). Resulta que de la aparente “transparencia” de la Academia podemos decir que de lo que se hacía allá no tenemos más que nociones harto generales. De hecho, como veremos *a posteriori*, se nos dicen cosas desde la antigüedad que se realizaban en la Academia que, o bien no aceptamos, o bien no acabamos de comprender del todo.

La Academia era un reflejo de su fundador, como lo son los mismos diálogos<sup>1183</sup>, y éstos, precisamente, no es que sean “transparentes”<sup>1184</sup>. Decir que los pitagóricos dogmatizaban y que Platón no, es un error. Sabemos por el Laercio, por ejemplo, que los editores antiguos de Platón seguían ciertas pautas de puntuación para ayudar al mejor estudio y comprensión de los diálogos, y, señaladamente, dos de estos signos servía para advertir cuando Platón refería una tesis filosófica o dogmatizaba, entre otras cosas<sup>1185</sup> (además, se nos informa que cuando se hicieron copias de estas ediciones, para

---

<sup>1182</sup> González Urbaneja, P. M. (2006) *Platón y la Academia de Atenas.2. La Academia*. pp. 30-31. Nivola. Madrid, 2006.

<sup>1183</sup> Cfr. *infra* nota 1198.

<sup>1184</sup> “*Las composiciones platónicas en la forma dramática del diálogo alcanzaron un éxito literario inmenso, pero el uso que hizo de esta forma, en el que nunca apareceré él mismo, crea formidables dificultades para la interpretación de su pensamiento. El anonimato de la forma diálogo pone al intérprete ante un problema que no tiene parangón en ningún otro filósofo. De acuerdo con una doctrina platónica que se sugiere en muchos lugares y cristaliza en la República, la perspectiva filosófica tiende a una visión de conjunto, a buscar unidad en medio de la diversidad y la pluralidad; pero. ¿dónde se encuentra la unidad en la propia visión platónica?*” Kahn, Ch. H. (2010) *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. II. La interpretación de Platón. p. 63. Traducción de Alejandro García Mayo. Escolar y Mayo. Madrid, 2010.

<sup>1185</sup> Lo signos marcaban críticamente asuntos como expresiones particulares o figuras retóricas o el uso idiomático de Platón; los dogmas y principios platónicos; lugares de gran belleza estilística; correcciones de editores; exclusiones arbitrarias; repeticiones y transposiciones de palabras; tesis filosóficas; concordancias entre doctrinas; y exclusiones (*atétesis*). Y los signos, respectivamente; la *chi* (X); *diplé* (>); la *chi* punteada; la *diplé* punteada; el *ceraunio* (T); el asterisco \*; y el *óbelo* (-).

leerlas había que pagar a los poseedores de la mismas)<sup>1186</sup>. Así, el signo que hallaríamos en aquellas ediciones, así puntuadas críticamente al margen, de los diálogos para señalar los dogmas de Platón sería el signo llamado: “*diplé*”, éste es: (>). Diógenes deja bien claro que no estaba en la mente de Platón ser en exceso “transparente” en sus diálogos, como también manifiesta que Platón dogmatizaba cuando daba sus propios principios. Nos dice el Laercio: *“Puesto que hay una gran controversia al respecto y los unos dicen que Platón es dogmático, y otros que no, (...), tratemos el asunto. Eso de ser dogmático consiste en establecer dogmas, así como el legislar es establecer leyes. Los dogmas se aplican a dos objetos: a lo opinado y a la opinión misma. De esto, lo opinado es una proposición, y la opinión, una concepción. Ahora bien, Platón en lo que tiene un concepto lo expone, refuta lo falso, y en los temas inciertos suspende la opinión. (...) Platón expone sus propios principios (dogmatiza).”*<sup>1187</sup>. El mismo Estagirita, como ya se vio, se queja de que Platón dogmatiza, como lo hacían los pitagóricos, cuando el uno hablaba de “participación”, y los otros de “imitación”, sin explicar en qué consistían tales acciones. El sistema filosófico platónico (que en esencia es místico y teológico en su racionalidad) aboga por la existencia de las Ideas y del Alma como principios básicos y capitales de todo el entramado de su doctrina.

La filosofía platónica es esotérica, como lo fue la pitagórica, y como también lo fue la “*sebait*” egipcia. Conviene volver a citar a Jámblico, a este tenor: *“El modo de enseñanza por medio de símbolos era en su escuela (la pitagórica) especialmente importante. Esta forma era cultivada por casi todos los griegos con carácter ancestral,*

---

<sup>1186</sup> “χῖ περιεστιγμένον πρὸς τὰς ἐκλογὰς καὶ καλλιγραφίας· διπλῆ περιεστιγμένη πρὸς τὰς ἐνίων διορθώσεις· ὀβελὸς περιεστιγμένος πρὸς τὰς εἰκαίους ἀθετήσεις· ἀντίσιγμα περιεστιγμένον πρὸς τὰς διττὰς χρήσεις καὶ μεταθέσεις τῶν γραφῶν· κεραύνιον πρὸς τὴν ἀγωγὴν τῆς φιλοσοφίας· ἀστερίσκος πρὸς τὴν συμφωνίαν τῶν δογμάτων· ὀβελὸς πρὸς τὴν ἀθέτησιν. Τὰ μὲν σημεῖα ταῦτα καὶ τὰ βιβλία τσαῦτα· ἄπερ (Ἀντίγονός φησιν ὁ Καρύστιος ἐν τῷ Περὶ Ζήνωνος) νεωστὶ ἐκδοθέντα εἴ τις ἤθελε διαναγνῶναι, μισθὸν ἐτέλει τοῖς κεκτημένοις.” Diógenes Laercio, II, 67.

<sup>1187</sup> Diógenes Laercio, III, 63. Introducción, traducción y notas de Carlos García Gual. Alianza. Madrid, 2007.

*pero era especialmente venerada entre los egipcios en sus más variadas formas*”<sup>1188</sup>. Y este asunto, precisamente, es lo que vamos a utilizar para introducir nuestras pruebas sobre el pitagorismo de Platón. Pretender que el esoterismo no es parte del platonismo, es perderse, posiblemente, la grandeza que aporta Platón a la trasmisión codificada del conocimiento, tan arraigada a la antigüedad como lo está el pitagorismo o el mismo Platón. Sin embargo, hay algo que va a nuestro favor, a saber, conservamos todos los diálogos de Platón. Todo lo que veamos, aprendamos o sintamos sobre la filosofía platónica tiene su origen en los diálogos. Por ende, si hablamos de esoterismo platónico podemos remitirnos a sus diálogos; pues, de la misma manera que no nos contestaran si les preguntamos, ni se defenderán si les atacamos, tal y como se nos dice que ocurre en los textos escritos en el *Fedro*<sup>1189</sup>, si en ellos algo se esconde, sólo en ellos lo hallaremos.

Desde luego, no vamos a tratar sobre los asuntos ya destacados y señalados por el grueso general de los estudios clásicos sobre la relación entre el pitagorismo y el platonismo; a lo largo de la tesis hemos ido hallando, precisamente, muchas de esos puntos en comunión. No; vamos a intentar aportar nuestras observaciones al respecto, pensando, después de haber estudiado el tema con cierta profundidad, que son aportes originales, no contemplados por los estudios clásicos hasta el momento (bien pudiera ser que hablemos de algo que alguien ya vio anteriormente, pero, nosotros, tras nuestros arduos estudios, no hemos hallado signo de ello; si fuera así, indudablemente, seríamos lo primeros, con suma alegría y curiosidad, en querer cotejar dichas hipotéticas

---

<sup>1188</sup> Jámblico, *Vida Pitagórica*, XXIII, 30. Introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. Etnos. Madrid, 1991.

<sup>1189</sup> “δεινὸν γάρ που, ὃ Φαῖδρε, τοῦτ’ ἔχει γραφή, καὶ ὡς ἀληθῶς ὅμοιον ζωγραφία. καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἔστηκε μὲν ὡς ζῶντα, ἐὰν δ’ ἀνέρη τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾷ. ταῦτόν δὲ καὶ οἱ λόγοι: δόξαις μὲν ἂν ὡς τι φρονούντας αὐτοὺς λέγειν, ἐὰν δέ τι ἔρη τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἐν τι σημαίνει μόνον ταῦτόν ἀεὶ. ὅταν δὲ ἅπαξ γραφῆ, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαῖουσιν, ὡς δ’ αὐτὸς παρ’ οἷς οὐδὲν προσήκει, καὶ οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μὴ. πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ: αὐτὸς γὰρ οὔτ’ ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὐτῷ.” Platón, *Fedro*, 265e-d. Ed. John Burnet.

similitudes y concomitancias). Nuestra base, digamos, de datos son los diálogos de Platón. Es en ellos donde también lo esotérico dentro de lo exotérico se hace presente. Y es en ellos donde el filósofo británico Jay Kennedy en el año 2010 dijo haber descodificado una estructura matemático-musical, que está relacionada con las doctrinas pitagóricas, en el *Banquete* platónico, así como en otros diálogos. El desarrollo de su investigación está consignado en su obra *The Musical Structure of Plato's Dialogues - A Quick Guide to the Strongest Evidence*<sup>1190</sup>, de más que recomendable lectura; como tan recomendable es leer la respuesta que los musicólogos John Z. McKay y Alexander Rehding dieron en el 2011, en el artículo: “The Structure of Plato's Dialogues and Greek Music Theory: A Response to J. B. Kennedy”<sup>1191</sup>.

Tampoco vamos a basar nuestro análisis en la “música” de Platón, descubierta por Kennedy. Nuestro estudio esencial se basa en geometría, en concreto, en la sección áurea. Vamos a mostrar como en el Símil de la Línea de *República* hay una enseñanza esotérica de orden místico-matemático-geométrico. Además, con ello, creemos, se pone fin a cierta controversia que de tiempo ha se ha suscitado en los estudios platónicos sobre si Platón trabajó, o no, la sección áurea. Cosa que Proclo no sólo dice, sino que además señala que fue Platón el primero que generó teoremas y estudios geométricos sobre ella. Pero antes de tan apasionante asunto, hay que señalar algo más (algo que como veremos está estrechamente ligado con lo anterior), y que nos servirá, además, de introducción a lo anterior. Debemos señalar, pues, que Platón en ciertos diálogos, de manera codificada, se identifica como pitagórico ocultando los dos signos por antonomasia que identifican a todo pitagórico (arcaico, moderno, y, ahora, platónico, según nuestra clasificación del pitagorismo), éstos son: la Sagrada Tetraktys y la Hygeia. Sin dilación, vamos a ello.

---

<sup>1190</sup> McGill-Queen's University Press. Montreal, 2011

<sup>1191</sup> <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:1271285> Consultado el 18 de abril de 2017.

## II. V. II. II. Tetraktys y Pentagrama ocultos en el *Fedón* y en el *Fedro*.

Platón, como señala en el *Fedro*<sup>1192</sup>, considera a la escritura como a la pintura; y es cierto, Platón a lo largo del *corpus platonicum* se nos muestra como un gran artista, un pintor-escritor en palabras, no sólo de situaciones, sino de personas, lugares, sentimientos y pensamientos, etc., que sabía muy bien de los límites de las palabras y los verbos, y de las figuras y los colores. Es digno de resaltar, más allá de su significación geométrica-filosófica, que en el *Menón*, 82b-85c, se “dibuje” en la “arena” de las palabras una demostración geométrica; esto, por sí mismo, en lo que al arte literario se refiere, en la literatura occidental, posiblemente, sea un hito de imaginación artística. Platón lleva un ejercicio geométrico a una “tragedia filosófica” más allá de lo explicativo que surge de las palabras; el filósofo ático hará que las palabras se conviertan en la arena del suelo del jardín del tesalio Menón, donde el joven esclavo (que habla y entiende griego) tendrá su momento de reminiscencia (en griego, por supuesto). Lo dicho, gran artista es Platón; posiblemente, de todos los filósofos (y esto es nuestro sentir) el más artista. Platón es ese artista que nos dice: “*Pero, eso sí, con que algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos que no les importan en absoluto, sin saber distinguir a quien conviene hablar y a quienes no.*”<sup>1193</sup>. De lo que podemos concluir, indefectiblemente, aquello de: “lo escrito, escrito está”, para entendidos o desentendidos.

Sin embargo, en los diálogos de Platón, con “ayuda” extradiológica, podemos ver como algunas de las cosas que se nos dicen en ellos, dicen más de lo que el lenguaje expresa de manera exotérica. Así, con la ayuda de la música Kennedy halla en los diálogos pautas musicales relacionadas con la filosofía platónica; con la ayuda de la

---

<sup>1192</sup> Cfr. *supra* nota 1190.

<sup>1193</sup> Platón, *Fedro*, 275d. Introducción, traducción y notas de E. Lledó. Gredos. Madrid, 1992.

astronomía vemos el sentido que tiene parte del Mito de Er; y con la ayuda de la geometría nosotros analizaremos el Símil de la Línea. Platón deja bien claro, sin embargo, que los diálogos platónicos son un tipo de *logos* que: “(...) *se escribe con ciencia en el alma del que aprende; capaz de defenderse a sí mismo, y sabiendo con quienes hablar y ante quiénes callarse.*”<sup>1194</sup>. Los diálogos de Platón son discursos: “(...) *llenos de vida y de alma, que tiene el que sabe y del que el escrito se podría decir que es el reflejo.*”<sup>1195</sup>. Vamos a verlo.

En el *Fedón* hallamos las siguientes palabras (que citamos en griego y en castellano), cuando el mismo Fedón relata a Equócrates quiénes y cuántos asistieron *in situ* a la última conversación en el último día de Sócrates:

“**Ἐχεκράτης**

ἔτυχον δέ, ὦ Φαίδων, τίνες παραγενόμενοι;

**Φαίδων**

οὗτός τε δὴ ὁ Ἀπολλόδορος τῶν ἐπιχωρίων παρῆν καὶ Κριτόβουλος καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἔτι Ἑρμογένης καὶ Ἐπιγένης καὶ Αἰσχίνης καὶ Ἀντισθένης· ἦν δὲ καὶ Κτήσιππος ὁ Παιανιεὺς καὶ Μενέξενος καὶ ἄλλοι τινὲς τῶν ἐπιχωρίων. Πλάτων δὲ οἶμαι ἡσθένει.”

“*Equ.- ¿Quiénes eran, Fedón, los allí presentes?*

*Fed.- De los del país estaba ese Apolodoro, y Critobulo y su padre, y además Hermógenes, Epígenes, Esquines y Antístenes. También estaba Ctesipo el de Peania, y Menéxeno y algunos más de sus paisanos. Platón estaba enfermo, creo.*”<sup>1196</sup>.

En lo que a lo dramático se refiere, recordemos, nos hallamos ante la rememoración de Fedón de aquellos que estuvieron con Sócrates en el día de su ejecución, aquellos que eran de Atenas. Así, se nos dan nueve nombres propios y uno por alusión, éste es, el

---

<sup>1194</sup> *Ibid.* 276a

<sup>1195</sup> *Ibid.* 276b.

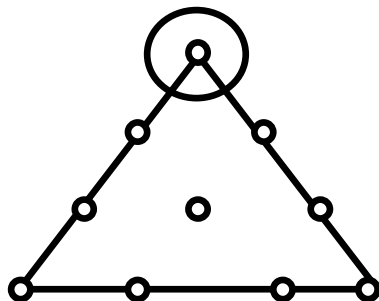
<sup>1196</sup> Platón, *Fedón*, 59b. Introducción, traducción y notas de C. García Gual. Gredos. Madrid, 1992.



padre de Critobulo, pero, de estos diez hombres uno no estaba presente: Platón. También se nos dice que aparte de éstos había más gente, en concreto, paisanos de Menéxeno, pero ni se dan sus nombres ni se nos da su número determinado; por tanto, de atenienses había más de los nombrados y numerados por Fedón. Se sobreentiende que Fedón los conoce y los recuerda, pero los numera indeterminadamente y menciona alusivamente: “(...) *Menéxeno y algunos más de sus paisanos*”. Vamos a ver de nuevo la lista de los compañeros atenienses de Sócrates nombrados y aludidos por Fedón:

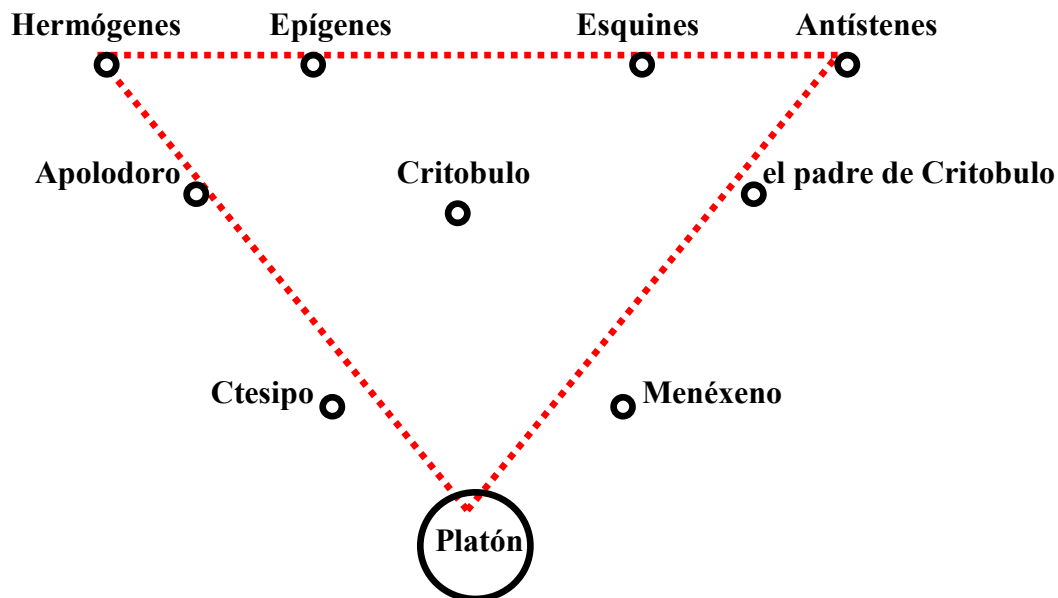
1. Apolodoro.
2. Critobulo.
3. El padre de Critobulo.
4. Hermógenes.
5. Epígenes.
6. Esquines.
7. Antístenes.
8. Ctesipo.
9. Menéxeno.
10. Platón (que estaba enfermo/ausente).

Recordemos que la Tetraktys se forma con diez puntos, siendo que el Uno aun siendo conformador del Sagrado número no es parte de él (está ausente).



Así, Platón en la lista que nos da (y lo que es más importante, cómo nos la da) esta “dibujando” la Sagrada Tetraktys pitagórica, en la que el mismo Platón

(enfermo/ausente) representa la figura del Uno, y los demás compañeros: la Díada (Ctesipo y Menéxeno), la Tríada (Apolodoro, Critobulo y su padre) y la Tétrada (Hermógenes, Epígenes, Esquines y Antístenes). Nos la da, además, de manera desordenada: primero la Tríada, luego la Tétrada, después la Díada y por último la Mónada: *“De los del país estaba ese Apolodoro, y Critobulo y su padre, y además Hermógenes, Epígenes, Esquines y Antístenes. También estaba Ctesipo el de Peania, y Menéxeno y algunos más de sus paisanos. Platón estaba enfermo, creo*



Pero, tras dar la lista de los atenienses presentes con Sócrates, Fedón/Platón nos dará el número y nombres de los foráneos que estaban junto al hijo de Sofronisco. Ésta es la cita:

“**Ἐγκεράτης**

ξένοι δέ τινες παρήσαν;

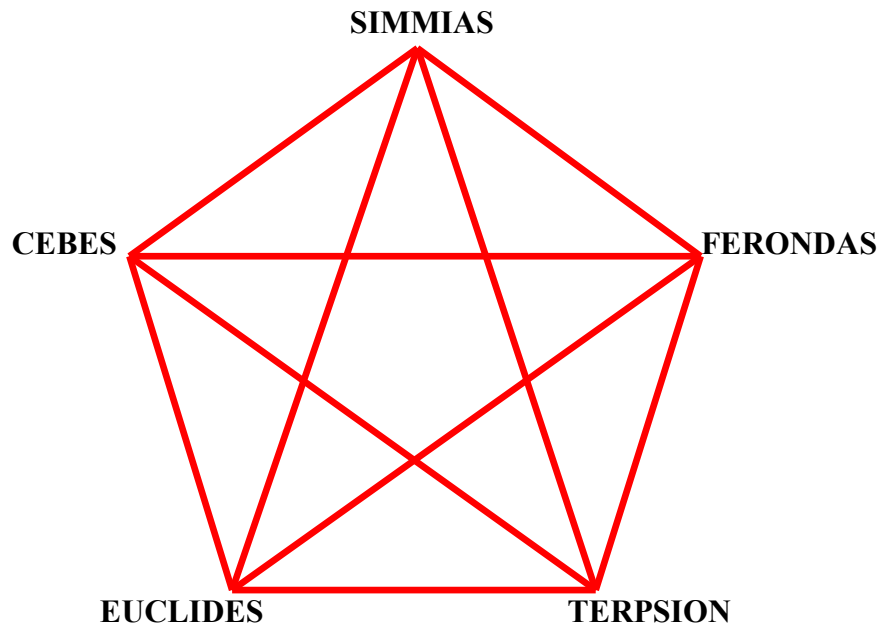
**Φαίδων**

ναί, Συμμίας τέ γε ὁ Θηβαῖος καὶ Κέβης καὶ Φαιδώνδης καὶ Μεγαρόθεν Εὐκλείδης τε καὶ Τερψίων.”

“Equ.- ¿Estaban algunos forasteros?

Fed.- Sí, Simmias el de Tebas, y Cebes y Fedondas; y de Mégara, Euclides y Terpsión.”<sup>1197</sup>.

Aquí Platón “dibuja” la Hygeia (incluida, por supuesto, en un pentágono)



Significativamente, se nos dan después dos nombres más; pero no dentro del bloque de información que corresponde al grupo de forasteros/pentágono. Dice el texto:

“**Ἐχεκράτης**

τί δέ; Ἀρίστιππος καὶ Κλεόμβροτος παρεγένοντο;

**Φαίδων**

οὐ δῆτα· ἐν Αἰγίνῃ γὰρ ἐλέγοντο εἶναι.

**Ἐχεκράτης**

ἄλλος δέ τις παρῆν;

**Φαίδων**

σχεδόν τι οἶμαι τούτους παραγενέσθαι.”

“Equ.- ¿Qué más? ¿Estuvieron Aristipo y Cleómbroto?

Fed.-No, ciertamente. Se decían que estaban en Egina.

---

<sup>1197</sup> *Ibid.* 59c.

*Eque.- ¿Algún otro estaba presente?*

*Fed.- Creo que éstos fueron, más o menos, los que allí estaban.*"<sup>1198</sup>.

Por tanto, desde que Equócrates pregunta: “¿Quiénes fueron los allí presentes?” Fedón/Platón nos da tres bloques de información. El primer bloque lo forman los que estaban de Atenas (más Platón, que no estaba). Es reseñable que se nos dé el nombre de Platón cuando no era necesario para contestar a la pregunta realizada, pues él estaba ausente. Sabido es que ésta es una de las tres veces que se nombra a sí mismo Platón en el *corpus platonicum*, ésta que comentamos y dos en la *Apología* (34b; 38b), y se suele considerar que la auto cita del *Fedón* es porque: “Platón se cita a si mismo (...) para señalar su ausencia en el momento de la muerte de Sócrates.”<sup>1199</sup>. Podemos aceptar esto, por qué no; pero, es significativo que la información se podría haber dado de otra manera, por ejemplo, con la misma forma de proceder que se dará en el tercer bloque de información en el que se menta a Aristipo y Cleómbroto. Este sería el ejemplo que articulamos libremente (esperamos no ofender a Platón por desordenarle sus palabras tan bien colocadas):

*“Equ.- ¿Quiénes eran, Fedón, los allí presentes?*

*Fed.- De los del país estaba ese Apolodoro, y Critobulo y su padre, y además Hermógenes, Epígenes, Esquines y Antístenes. También estaba Ctesipo el de Peania, y Menéxeno y algunos más de sus paisanos. ~~Platón estaba enfermo, creo.~~*

*Equ.- ¿Qué más? ¿Estuvo Platón?*

*Fed.-No, ciertamente. Se decía que estaba enfermo, creo.”*

Lo mismo ocurriré con el bloque segundo de información, el que aborda los extranjeros. Este sería el ejemplo que, también, articulamos libremente:

*“Equ.- ¿Estaban algunos forasteros?*

---

<sup>1198</sup> *Ibíd.*

<sup>1199</sup> *Ibíd.* nota 6.

*Fed.- Sí, Simmias el de Tebas, y Cebes y Fedondas; y de Mégara, Euclides y Terpsión. Aristipo y Cleómbroto, no, ciertamente. Se decían que estaban en Egina.”*

Platón, como pintor-escritor, nos da la información dramática, pero nos la da bajo su concepción y voluntad artística (digamos: demiúrgica). El segundo bloque de información nos da el nombre y número de forasteros que se quiere nombrar. Este bloque “dibuja” la estrella pitagórica. Y el tercero, simplemente menta a dos ausentes: Aristipo y Cleómbroto. Hemos de notar, de nuevo, que se nos informa de que todos los nombrados, en los tres bloques de información, no son todos los que estuvieron con Sócrates; recordemos que esta sección finaliza con la afirmación: “*Creo que éstos fueron, más o menos, los que allí estaban.*”; lo que significa que no todos los presentes en aquel día y momento (dramático) son nombrados y numerados de manera exacta e infalible. Platón, en uno de los diálogos más místicos y pitagóricos de su obra, el *Fedón*, se muestra como pitagórico, no sólo por el texto y las ideas que encierra el mismo, sino que utiliza de manera esotérico-simbólica los signos identificativos más sagrados del pitagorismo para presentarse (y a su Diálogo) como tal, esto es, como pitagórico; esto lo hace a la vista de todos en muy pocas líneas y describable en cualquier idioma de cultura al que se haya vertido la traducción (correctamente) del griego original. Pues, “lo escrito, escrito está”. Sin embargo, no decimos con esto que los nombres que nos da Platón pertenecían, o no, al pitagorismo. Éste no es el objeto de nuestro estudio. Sólo mostramos como Platón se reconoce pitagórico de manera simbólico-esotérica, esto es, criptográficamente, mediante el “dibujo” de los signos más característicos de la escuela-secta pitagórica en el texto “arena” introductorio del *Fedón*.

El siguiente ejemplo que vamos a abordar está en el *Fedro*<sup>1200</sup>, y, artísticamente, es aún más elaborado, si cabe, que el anterior ejemplo que hemos analizado. En efecto, todo el tiempo dramático, que va de la salida del Sol, al mediodía, a la puesta de aquél (orto, cenit, nadir), del *Fedro* es parte esencial de lo que vamos a decir, como esencial es que sabemos qué día exacto (más no el año) es la jornada dramática de aquella conversación a la sombra del plátano: el día del solsticio de verano, el 21 de junio; pronto lo veremos. Pero, hemos de señalar otra peculiaridad, harto curiosa y asaz dramática, éste es el único diálogo platónico en el que Sócrates deje preterida, junto al joven Fedro, a su amada Atenas, sus gimnasios y sus hombres, para marchar junto a los árboles, de los cuales dice nunca aprender nada, durante un día de verano. Este marco dramático es del todo pitagórico, así se intuye de las siguientes palabras del de Calcis: *“Los pitagóricos daban paseos matutinos en solitario y por parajes en que había calma y tranquilidad adecuada, donde había templos, bosques y otros elementos que provocaban deleite. Pues creían que no debían encontrarse con nadie antes de disponer bien sus almas y poner en orden sus mentes, y que para disponer bien de la mente era adecuada la tranquilidad. En efecto, el meterse en medio del gentío nada más levantarse lo tenían por perturbador. Por este motivo todos los pitagóricos escogían siempre los lugares de carácter eminentemente sagrados.”*<sup>1201</sup>. Hablemos, pues, del *Fedro*.

El *Fedro* es un discurso sofisticado, elegante y sutil en lo filosófico pero no es menos en lo literario. El *Fedro*, desde su cenit expresivo, en forma y contenido, requiere ser contemplado a través de la irradiación filosófica ínsita en su literatura, simulacro artístico del lenguaje vivo, de la oralidad filosófica; construido sobre la palabra y

---

<sup>1200</sup> Lo que vamos a mostrar a continuación fue el núcleo central de nuestra tesina final para el Máster universitario de Filosofía y Estudios Clásicos, la cual ostentó el Premio Extraordinario de Máster 2010/2011.

<sup>1201</sup> Jamblico, *Vida Pitagórica*, XXI, 96. Introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. Etnos. Madrid, 1991.

mediante sus hermanos mayores: el discurso y el diálogo. El *Fedro* es incuestionable reflejo del genio no sólo filosófico de su autor, sino también de su enorme talento artístico. Desde las páginas del *Fedro*, Platón muestra mediante la palabra escrita su compromiso con la filosofía, aun en el hostil y aparentemente inane medio escritural, tras depurar el arte exacto y preciso que hace que la palabra escrita pueda ser aceptada como pretendido reflejo útil de aquello que es verdaderamente supremo y que irradia por su ideal naturaleza a todo lo demás.

Platón, en su “contrato con las Musas” que es el *Fedro*, nos descubre que desde la vía poética, madre de imágenes del pensamiento visibles para la razón a la luz de las palabras, la filosofía escrita, aunque insinuada como artefacto del hombre, como “re-creación” humana, aunque “re-presentada” cual recordatorio, puede y debe cobrar la forma que más propenda ascendentemente al Bien, ésta es, la Belleza: expresión estética del Bien. El orden geométrico (proveniente del canon pitagórico), como hemos visto, que desprenden las obras arquitectónicas o esculturales griegas revelan la búsqueda helena de la expresión de la Belleza mediante proporciones y relaciones armónicas que remedan las divinas proporciones de la naturaleza. Lo estructurado en esas proporciones y relaciones es imagen de la Belleza; Platón, que creció en esa concepción de lo bello, amplificada, si cabe, por cierta influencia pitagórica, hizo suyo tal principio estético; orden y proporción son Belleza, y ésta es, como antes dijimos, la expresión estética del Bien. El diálogo platónico es quehacer filosófico y su excelsa expresión un uso literario, que debe estar ordenado, según la medida de la Belleza, mediante proporciones y relaciones armónicas en la expresión literaria de la filosofía. Los diálogos platónicos son, ante todo, imagen de vida, de vida filosófica, que entre otras muchas cosas es un

desembarazarse, en aras de la constante búsqueda de la verdad<sup>1202</sup>, de la mera opinión. Dice, a este respecto, Sales i Coderch: “*El diàleg platònic promou la vida com a filosofia, això és, primerament com a purificació de la doxosofia mitjançant la refutació.*”<sup>1203</sup>. Quizás por ello, por ser una invitación a la vida filosófica desde la representación platónica de la misma, las mejores palabras y las mejores proporciones, las más bellas, de los diálogos platónicos deben estar escritas en nosotros. Pues, fueron escritas “*(...) con ciencia en el alma del que aprende*”<sup>1204</sup>, y, como resulta obvio, es crucial tarea de vida el aprender, y aún más, si cabe, en la vida de propensión filosófica. Quizás por ello, también, el *Fedro* desprende esa nota alta de vitalidad filosófica; porque en él se habla del habla, se da una plática sobre el lenguaje como algo vivo, capaz, bajo el domo del buen arte, de recrear la mejor de las vidas: la vida filosófica. Ya lo dice Sócrates, posiblemente, el “Sócrates” menos moldeado poéticamente por su distinguido alumno Platón, en la *Apología*: “*(...) mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar (...)*”<sup>1205</sup>.

A tenor de esta excelsa obra literario/filosófica, que es el *Fedro*, ya desde antiguo, ha existido como problema consustancial a cualquier exégesis del susodicho diálogo, la cuestión de la unidad temática central del mismo; sirviendo esto a muchos para poner en entredicho, por añadidura, la coherencia de lo que parece se nos dice de manera clara en sus páginas: “*Sóc.- Pero creo que me concederás que todo discurso debe estar compuesto como un organismo vivo de forma que no sea acéfalo ni le falten los pies, sino que tenga medio y extremos, y que al escribirlo, se combinen las partes entre sí y*

---

<sup>1202</sup> “Entonces, ¿a quiénes llamas tú entonces “verdaderamente filósofos”? -A quienes aman el espectáculo de la verdad.” Platón, *República*, 475 e. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Gredos, 1999.

<sup>1203</sup> Sales i Coderch, J. (1992) *Estudis sobre L'ensenyament platonic. I. Figures y desplaçaments; .I Què és un diàleg platònic? 2. El diàleg com a purificació i encanteri respecte a educadors, polítics i acadèmics.2.1. El diàleg com a purificació*, p. 36. *Estudis de filosofia. Anthopos*. Barcelona 1992.

<sup>1204</sup> Platón, *Fedro*, 276 a. Introducción, traducción y notas de E. Lledó Íñigo. Madrid. Gredos, 1999

<sup>1205</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, 29a. Introducción, traducción y notas de E. Lledó Íñigo. Madrid. Gredos, 1999.



con el todo.”<sup>1206</sup>. A propósito del presunto problema de la unidad temática en relación con las palabras antes citadas de Sócrates/Platón en el *Fedro*, leemos en un artículo del director de nuestra tesis: “(...) que en el *Fedro*, sostienen algunos (Raeder, *Platos philosophische Entwicklung*), el Académico habría infringido sus propias normas pues, a primera vista, no se sabe con exactitud el contenido del diálogo ni el hilo de oro que enhebra la variación temática.”<sup>1207</sup>. Así, esos “algunos” junto con Raeder, tal y como nos notifica Alegre Gorri, vienen a decirnos que, o bien el *Fedro*, que es un discurso compuesto, es acéfalo, o bien le faltan los extremos o el medio, o bien no combina las partes entre sí con el todo, esto es, el *Fedro* no está compuesto como un organismo vivo. Nos preguntamos a qué clase de organismo vivo alude Platón, y, también, qué clase de organismo vivo esperan ver en el *Fedro* los partidarios de la “incoherencia” dada por la hipotética falta de unidad temática del diálogo. La cuestión no es baladí en absoluto; personalmente, nos inclinamos a valorar mucho la analogía platónica del discurso como imagen de un organismo vivo<sup>1208</sup>, preferentemente, armonioso en la morfología propia a su naturaleza. Ése es, posiblemente, el detalle principal que no han barajado los partidarios de la “incoherencia”, a saber: la naturaleza del organismo vivo de la que se nos habla en el *Fedro*. Sin duda, lo dicho por Platón en el texto que nos ocupa es y debe ser (porque si no todo el *Fedro* sería casi incomprensible) aplicable a los discursos en términos generales, y al *Fedro* en particular, pues la naturaleza del mismo es en esencia la de aquéllos. Mas cabe señalar, que el *Fedro* de Platón no es

---

<sup>1206</sup> Platón, *Fedro*, 264 c. Introducción, traducción y notas de E. Lledó Íñigo. Madrid. Gredos, 1999.

<sup>1207</sup> Alegre Gorri, A. (1989) “El *Fedro*: Diálogo de un largo día de verano. Un modo griego de hacer filosofía. La filosofía como totalidad estética y dialéctica. Historia, Lenguaje y Sociedad” *Homenaje a Emilio Lledó*. p.69. Barcelona, Crítica.

<sup>1208</sup> Como de seguro valoró y aprendió Aristóteles tal como denotan aquellas palabras suyas en *Poética* (1450, b 35) que comenta García Bacca; “Y así dice Aristóteles que la tragedia, y, en general todo lo bello que ha sido compuesto o complejo, es como un animal viviente; como animal superior, cuyas partes han de tener un determinado orden y una proporcionada magnitud. Su esqueleto es la trama, intriga o argumento; y habrá que rellenarlos con otros elementos como elocución episodios, reconocimientos que hagan de carne de tal animal literario.”Aristóteles, *Poética*, 1450, b 35. Introducción p. 9. Versión directa de D. García Bacca. Universidad de Venezuela. Caracas, 1945.

acéfalo y que está combinado entre sus partes y el todo que conforman, como sólo un creador de gran talento puede realizar, resultando que no hay incoherencia, y, en consecuencia, el hilo áurico que hilvana la variedad temática del diálogo no sólo es, sino que siempre fue. En esta sutil disquisición del discurso como organismo vivo, ¿nos invita Platón, quizás, a ver qué imagen de organismo vivo simboliza el *Fedro*? Quisiéramos hacernos fuertes en las siguientes palabras del *Crátilo*:

*“Sóc- Pero es más, amigo mío: el que Pán sea un hijo doble de Hermes no carece de sentido.*

*Herm.- ¿Pues cómo?*

*Sóc.- Tú sabes que el discurso manifiesta la “totalidad” (tò pân) y que se mueve alrededor y no deja de hacer girar; y que es doble, verdadero y falso.*

*Herm.- Desde luego.*

*Sóc.- Por consiguiente, su carácter verdadero es suave y divino y habita arriba, entre los dioses, mientras que su carácter falso habita abajo, entre la mayoría de los hombres y es áspero y trágico. Pues es ahí, en el género de vida trágico, donde residen la mayoría de mitos y mentiras.*

*Herm.- Desde luego.*

*Sóc.- Por consiguiente el que manifiesta “todo” (pân) y siempre hace girar sería justamente Pân Aipólos, el hijo doble de Hermes, suave en sus partes superiores, y áspero y cabruno en las inferiores. Conque Pán es o bien la palabra o hermano de la palabra, dado que es hijo de Hermes; que nada tiene de extraño que un hermano se parezca a su hermano. Pero como te decía, feliz Hermógenes, dejemos a los dioses.”<sup>1209</sup>*

---

<sup>1209</sup> Platón *Crátilo*, 408c-d. Introducción, traducción y notas de J. L. Calvo. Madrid. Gredos, 1999.

En estas palabras, y, por extensión, en todo el *Crátilo*, no se pretende la búsqueda de la etimología propia a la sensibilidad filológica más seria, pues el empeño intelectual del mencionado diálogo, plaza fuerte por ahora de nuestros argumentos, parece oscilar entre mostrar que los nombres imitan a las cosas<sup>1210</sup>, o lo que es lo mismo, señalar que el lenguaje depende de las cosas, como imagen de éstas, y no al revés, con todas las profundas implicaciones filosóficas que se derivan de ello, y, por otro lado, advertir que se puede conocer la realidad a partir de ella misma, siendo éste el conocimiento más excelso en comparación a conocer mediante una imagen, en este caso, la del lenguaje<sup>1211</sup>. Pero hemos de ir con extremo cuidado, pues estas palabras las dice Sócrates, ese Sócrates declarado en el *Fedro* como el verdadero “filólogo”. Además, Platón es un filósofo poeta; por tanto, la tensión filosófica que vierte al nombrar (verdadero ejercicio del poeta) implica que el sentido de los nombres giran y giran a gusto, arte y servicio de su intención filosófica, y, por supuesto, dramática, pues ambas, en el fundador de la Academia, alcanzan una mixtura inseparable, y más en el diálogo que nos ocupa. No tener en cuenta esta particularidad platónica implica obviar parte de la idiosincrasia filosófica poética del ateniense, siendo que toda visión sobre su obra filosófica, que también es literaria, que adolezca de tal desconsideración, de seguro, no puede pretender alcanzar cierta perspectiva poliédrica de la totalidad del quehacer filosófico platónico y de sus altas cotas de significación intrínseca.

Harto acertadas nos parecen las palabras de Charles H. Khan, el cual, sin duda, se ha ejercitado como nosotros en adjudicar una naturaleza al *Fedro*, dice Khan: “*Así, el Fedro aparece como una especie de diálogo-Jano, como una figura con dos rostros,*

---

<sup>1210</sup> *Ibíd.* 430b.

<sup>1211</sup> *Ibíd.* 439b.

que mira adelante y atrás.”<sup>1212</sup>. La imagen que nos brinda el platonista, sin duda, conlleva ciertas connotaciones al respecto del orden de los diálogos, así como, del Platón filósofo y escritor del “antes del *Fedro*” y del “después del *Fedro*”, pero aparte de esta inteligente cuestión, en la que por ahora no toca entrar, la imagen del dios latino Jano, el dios bifaz, como imagen del Fedro, es en su plasticidad y simbolismo tan acertada como potente, pues, manifiesta a las claras la real naturaleza del diálogo, así como en qué forma está combinado, ésta es, lo doble. Podemos ya decir (habiendo abierto la veda de las analogías Khan) que bajo nuestra interpretación el *Fedro* tiene la forma y la naturaleza de Pàn Aipólos. Esto es, el diálogo que tratamos es en sí un discurso doble, divino en lo superior, en lo que rige (esto es a la manera del filósofo), y cabruno (esto es a la manera del trágico) en lo inferior, en lo que sustenta. Vamos a mostrar la radical importancia de Pan, como imagen del *Fedro*, el cual no sólo es citado en varias ocasiones en sus páginas, sino que, además, el diálogo concluye con una oración dedicada a este dios, y, como decir doble, inmerso en un discurso doble, a aquello que su imagen simbolice en el imaginario literario filosófico de Platón, que como ya nos señaló Sócrates desde el *Crátilo* no es otra que la imagen platónica para el discurso doble. Pero, recordemos, además que la misma imagen de Pan para los pitagóricos, como para Platón (como hemos visto en nuestra interpretación del *Fedón*), es también, en su imagen doble, la Sagrada Tetraktys, por ende, la oración final del *Fedro*, es una oración pitagórica; una plegaria doble.

Vérselas, interpretativamente hablando, con el diálogo que estudiamos, obliga, previo a todo pensar ulterior, a clarificar que estamos ante un simulacro, en tanto práctica significadora y, cuando ésta es objeto de estudio, estamos, a su vez, ante una realización significativa. Esto cobra mayor tensión hermenéutica al considerar que la

---

<sup>1212</sup> Kahn, Ch. H. (1996) *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. XII. *Fedro y los límites de la escritura*. p. 376. Traducción de Alejandro García Mayo. Escolar y Mayo. Madrid, 2010.

filosofía platónica pone por delante en su estratagema teórica la predisposición intelectual a identificar, para seguidamente erradicar, en cualquier ámbito de la realidad pensada, todo simulacro<sup>1213</sup>, apuntando con más fineza y sagacidad, ya apartado el obstáculo de lo aparente, a los puros modelos. Lo simulado es apariencia y representación, y apariencia y representación es la forma literaria que escogió Platón: el diálogo. El *Fedro* como diálogo es representación en la forma, es filosofía en forma de drama y no un drama con forma filosófica; dice Friedländer: “*También podría llegar a estar colocado el diálogo, como forma artística, sin romper la ilusión o la estructura.*”<sup>1214</sup>. Asimismo, y centrándonos en lo que a la estructura del diálogo/simulacro concierne, el orden y la composición de las partes determinan la totalidad del discurso, doble en el caso del *Fedro*, como parte esencial de la construcción de la representación y la apariencia, así como del decir filosófico expresado en el uso de lo representativo. La estructura interioriza el discurso, pues éste, a primera vista, siempre es “un estar por fuera”; ésa es una de sus más remarcables dosis de ilusión. No son ingenuas, ni tienen un único sentido, las siguientes declaraciones de la oración a Pan en el *Fedro*: “(...) concédeme que llegue a ser bello por dentro, y que

---

<sup>1213</sup> Aunque no es asunto a tratar en esta tesis no podemos dejar de considerar la propuesta interpretativa que hace Deleuze, movido sin duda por la voluntad nietzscheana de “dar la vuelta al platonismo”, en la que se nos dice que la esencial y tradicional distinción especulativa entre las copias y sus modelos, imágenes e Ideas, en Platón es radicalmente más profunda de lo que la tradición advierte. Según Deleuze, la distinción, en su carga de sentido profundo, señala dos tipos de *eidolon*, a saber, las copias más auténticas de las Ideas, legitimadas aquéllas por su semejanza con éstas, y las copias más falsas, esto es, *phantasmata*, éstas eludirían el orden impuesto por las Ideas, mas obtendrían los mismos resultados que las copias auténticas mediante subterfugios. ¿En qué clase de imágenes, según el filósofo francés, deberíamos incluir al diálogo platónico? Nosotros, que no seguimos a Nietzsche en ese encargo suyo de dar la vuelta a Platón (parece que Nietzsche quiere ser a Platón lo que Marx a Hegel), siguiendo a Platón, diremos que en tanto los escritos son artefactos de factura humana, por ende, nos hallaríamos en la segunda sección de la línea dividida de *República*, 509d-510c, esto es, “ (...) ésta ofrece imágenes, a la que corresponden los animales que viven en nuestro derredor, así como todo lo que crece, y también el género íntegro de cosas fabricadas por el hombre(...) de modo tal que lo opinable es a lo cognoscible como la copia es a aquello de lo que es copiado.”

Deleuze, G. (1968) *Diferencia y repetición*. Traducción de Alberto Cardín. Júcar. Madrid, 1988.

Deleuze, G. (1969) *Lógica del sentido*. Traducción Ángel Abad. Barral. Barcelona, 1971.

Platón, *República*, 509d-510c. Introducción, traducción y notas C. Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1999.

<sup>1214</sup> Friedländer, P. (1928) *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*. VIII. *La obra escrita*. p. 127. Traducción de S. González Escudero. Tecnos. Madrid, 1989.

*todo lo que tengo por fuera se enlace en amistad con lo de dentro; (...)*<sup>1215</sup>. En el diálogo platónico *Fedro* lo filosófico junto con lo dramático, lo divino y lo cabruno, devienen uno por lo compositivo; esta unidad de lo doble es obligadamente totalidad. Los elementos diferenciales, en contenido y forma, son expresados a tenor de la relación estructural que delimita y compone el *Fedro*, reflejando la genial tarea del Platón escritor, experto en el “enlace en amistad”<sup>1216</sup>. El engarce poético ayuda a coadunar al pensamiento filosófico con la palabra escrita, y a ésta y a aquél con “*el alma del que aprende*”. En el *Ión*<sup>1217</sup> Platón nos hace partícipes de su conocimiento sobre la fuerza misteriosa y poderosa del “magnetismo poético”, a la cual le tiene bien tomada la medida, y en el *Fedro* se nos muestra el uso de ese “algo misterioso” al servicio de la filosofía, con la cual se le dará la buena medida, ésta es, la de la Belleza. De hecho, ¿el corpus platónico, en su forma/contenido, como totalidad, qué otra cosa es sino eso?

En el *Fedro* la filosofía viene dada por el signo dramático, y, asimismo, el verdadero personaje principal del diálogo es el lenguaje, y, *mutatis mutandis*, la palabra, oral y escrita (la una, por genealogía, primera a la otra). Ése nos parece el verdadero signo de significado del diálogo; y el *Fedro*, en cuanto diálogo pánico, es doble, pues su signo filosófico es también su signo literario, y viceversa. Nuestra interpretación del diálogo se fundamenta en señalar los elementos estructurales compositivos y su funcionalidad en aras de la totalidad del significado filosófico que transmiten, siempre sin descuidar, lo que haría todo este análisis baldío, la premisa hermenéutica fundamental que hemos procurado seguir a rajatabla, ésta es: el *Fedro* es una totalidad de sentido estructurada en dos aspectos, poesía y filosofía, en el que la una expresa lo que la otra pensó de ella; y que dicha totalidad, en cuanto obra literaria “(...) *es un signo más, con su realización formal, su significante, y su significado correspondiente. Como*

---

<sup>1215</sup> Platón *Fedro*, 279c. Introducción, traducción y notas de E. Lledó. Gredos. Madrid, 1999.

<sup>1216</sup> *Ibid.*

<sup>1217</sup> Platón *Ión*, 533d-e. Introducción, traducción y notas de E. Lledó Íñigo. Gredos. Madrid, 1999.

*tal signo complejo, puede estudiarse, perfectamente, su constitución interna atendiendo a los cuatro niveles de la lingüística; el de la forma, el del contenido, el de la distribución y el de la función.*”<sup>1218</sup>.

En el *Fedro* se entiende que para Platón cualquier *lógos* (hablado, escrito, dialógico, monológico, preparado o improvisado) debe ser compuesto conforme a un arte, y, por tanto, conforme a las proporciones de belleza armónica que le rigen como canon teórico/formal. Es por ello que creemos tan relevante atender a la estructura de nuestro diálogo, ya que en ella se calibran las proporciones del decir filosófico del *Fedro*, pues éste, por obligada coherencia, es fiel reflejo de los pensamientos que alberga, planteados en su forma de discurso según la medida del arte al que pertenece y al pensamiento que lo configura, éste es el de Platón y aquél el literario/filosófico que conforman los diálogos platónicos.

Hasta la estructura dramática temporal de la acción del *Fedro* es “cabruna”, como pasará en *Leyes*, tal y como acaecía en las tragedias presentadas al certamen del “canto del macho cabrío”, la acción filosófica transcurre con una vuelta del Sol. Empero, hay que considerar que el *Fedro* y las *Leyes* transcurren en el día de solsticio de verano, al contrario del concurso trágico, cuya celebración se inauguraba cuando el día es “el de la noche igual”, esto es, en las fiestas a Dioniso, en pleno invierno. El solsticio estival conlleva multitud de celebraciones simbólicas religioso-agrícolas. De hecho, rara sería la cultura antigua que no celebrará tal evento, como tampoco, sin duda, hay que pasar por alto lo importante que resultaría ese “divino” día para cierta escuela filosófica vestida de blanco lino y enamorada de la matemática (más que de los discursos o las tragedias) de la que hizo teología y filosofía. Como, sin duda, tal día de esplendor solar sería una jornada de júbilo y solemne relevancia en algún “*delicioso recodo del*

---

<sup>1218</sup> Bádenas de la Peña, P. (1984) *La estructura del diálogo platónico; Introducción*, p.2. Manuales y anejos de “Emerita” XXXV. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto “Antonio de Nebrija”. Madrid, 1984.

*Nilo*<sup>1219</sup>. El día del “sol quieto”, sin duda, era celebrado y es celebrado. Platón, enamorado de la matemática y de la dialéctica, de la astronomía y de la poesía, de Urania y Calíope, filósofo pánico, también lo hace, al plasmar la quietud del Sol perenne en un cielo de palabras que corona una estación estival de pensamientos filosóficos en el bello jardín griego de letras que es el *Fedro* (tan distinto a todo en el acervo literario heleno clásico<sup>1220</sup>). Y así remedar, en lo posible, la perfección observable del tiempo sidéreo y sus movimientos ordenados y bellos. Y mientras todas estas poéticas cosas ocurren en el *Fedro*, ante todo, lo verdadero, que es lo filosófico, prevalece; es lo filosófico, la “luz” que irradia nuestro diálogo, y el lenguaje vivo, “el mundo” que es iluminado. El bello *Fedro* lleva oculto, en el lado izquierdo, bajo el manto, el discurso de Lisias<sup>1221</sup>, e intentaremos mostrar que bajo el manto de la totalidad del diálogo *Fedro*, Platón oculta otro “discurso” repleto de símbolos pitagóricos. La estructura del *Fedro* nos lo dice. Es “*lo de dentro*” lo que el Sócrates de nuestro diálogo, en el nombre de la totalidad (tò pân), desea que esté unido en amistad, léase en armonía, con “lo de fuera”. Quede esto también enunciado: el *Fedro* algo tiene por fuera y algo tiene por dentro, y está engarzado con arte, con gran arte.

El *Fedro*, a primera vista, es un *agón* entre la oratoria y la filosofía donde el tema del Amor no es más que un tema retórico; lo que está en juego no son los temas de la retórica, sino lo que está en buena lid es la retórica en sí; está siendo, además, puesta en liza la forma de expresión adecuada de la oratoria, si la escrita o la hablada. De esto se nos “habla”, por “escrito”, en el *Fedro*. Dice Friedländer: “*La retorica non è il tema del*

---

<sup>1219</sup> Platón, *Fedro*, 257e. Introducción, traducción y notas de E. Lledó. Gredos. Madrid, 1999. Hay que señalar, quizás anecdóticamente, que la ciudad egipcia de Heliópolis se hallaba en un recodo del Nilo.

<sup>1220</sup> “*Esta descripción romántica de la naturaleza no tiene parangón en la obra platónica, y es rara en la literatura griega.*” Kahn, CH. H. (1996) *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. XII. *Fedro y los límites de la escritura*. p. 375. Traducción Alejandro García Mayo. Escolar y Mayo. Madrid, 2010.

<sup>1221</sup> Platón *Fedro*, 228b. Introducción, traducción y notas de E. Lledó Íñigo. Gredos. Madrid, 1999.



*Fedro, ma l'argomento che sta in superficie.*"<sup>1222</sup>. Luego, ¿cuál es el tema del *Fedro*?, pensamos que "(...) *el hilo de oro que enhebra la variación temática*" es el de la transmisión esotérica o acroática de la filosofía. En el *agón* entre la oratoria y la filosofía, los discursos de Sócrates cumplen en la forma, cosa que en el de Lisias no se da, fallando en el contenido los unos y el otro; discursos terribles son. En cambio, lo que se nos dirá, a partir del momento más crucial en el tiempo dramático del diálogo, en la epifanía virtual, *Fedro*, 242 a, ya finalizado el *agón*, es presentado en la forma y en el contenido justo de la elocuencia escritural filosófica platónica. Asimismo, no hemos de olvidar que estamos ante un simulacro-diálogo, y, por ende, todo está pertrechado por Platón; en verdad, no hay certamen alguno, ni plátano, ni día de verano, ni agnocasto en flor, en realidad, el *agón*, el diálogo todo, es una recreación subjetiva y artística con unos fines filosóficos determinados, que, como discurso "por fuera", debe estar enlazado con amistad con lo "de dentro". En el *Fedro* sólo es real la filosofía, todo lo demás es cabrino. Vamos a tratar, primeramente, lo que tiene "por fuera" nuestro diálogo (que no es poco).

Contemplemos la estructura general del diálogo en cuestión:

### **1. Prólogo: (227 a-c)**

La mañana saluda a nuestros personajes y al lector. El prólogo del *Fedro* está confeccionado con reducidos elementos, siendo el elemento más capital la frase, 227a: "Sóc.- *Mi querido Fedro, ¿adónde andas ahora y de dónde vienes?*". Esta frase se halla también en el comienzo del *Lisis* Pero con la salvedad que allá le es formulada a Sócrates por Hipotales (lo más curioso es la respuesta que da Sócrates en el *Lisis*<sup>1223</sup>; y es curioso porque vamos a ver en ella cuál es el punto esencial del *Fedro*: la

---

<sup>1222</sup> Friedländer, P. (1928) *Platone; Gruppo A; Teeteto-Parmenide-Fedro-Sofista-Politico-Filebo*; 25. *Fedro*; p. 973. Introduzione G. Reale. Traduzione, note e aparato de Andrea Le Moli, Bompiani, il pensiero occidentale. Milano, 2004.

<sup>1223</sup> Esta es la respuesta: "*De la Academia, le dije, (...)*". Esto, pensamos, no puede ser una casualidad. Platón, *Lisis*, 203a. Introducción, traducción y notas de E. Lledó. Gredos. Madrid, 1992.

Academia), siendo, además, la forma de ese diálogo en estilo indirecto, en el *Fedro*, que es de estilo directo, la pregunta la realiza Sócrates a Fedro; su radical función es la de escenificar un encuentro casual<sup>1224</sup>. Parte de esta pregunta, la que concierne al pasado, formulada por Sócrates, la hallamos también en *Íón*<sup>1225</sup>, diálogo en estilo directo, lo cual nos servirá para cuestionarnos si con ello: ¿se nos quiere decir, sutilmente, que el rapsoda no tiene futuro alguno, y que el del retórico es bastante incierto e indeterminado? Quede esto en el aire. Además, hay que mencionar que el diálogo, que como hemos señalado, comienza con una cuestión relacionada con el pasado y el futuro, termina con una oración imperativa relacionada con el presente, ésta es: “*Sóc.- Vayámonos.*”, *Fedro*, 279 c.

No se da la figura del narrador, que aparecerá, sin embargo, en el grupo de diálogos denominados, generalmente, “de madurez”, y entre los que se agrupa el *Fedro*, éstos son: *Banquete*, *Fedón* y *República*, de estilo indirecto los tres (parece que de todo el grupo, *Fedro* es el más díscolo en muchas cosas a tenor de sus “congéneres” de madurez y las relaciones entre ellos). Por ejemplo, haciendo momentáneamente un breve alto en nuestro rumbo al plátano, en los tres diálogos, antes citados, se dan las siguientes particularidades y similitudes dramáticas: los tres parten de memoraciones, pero éstas memoran, en relación al tiempo en que el narrador emite su recuerdo, sucesos que se ubican temporalmente en lapsos de un día, caso de *República* (donde Sócrates nos narra lo que le pasó en el “día de ayer”: “*Ayer baje al Pireo ...*”<sup>1226</sup>); de meses, a lo mucho, en el caso del *Fedón*: “*Eque.-: “¿Qué es entonces, lo que dijo el hombre antes de su muerte? ¿Y cómo murió? Que me gustaría mucho escuchártelo. Pues ninguno de los ciudadanos de Fliunte, por ahora, va de viaje a Atenas, ni ha*

---

<sup>1224</sup> De la importancia del encuentro fortuito para los griegos, y en especial para Sócrates, es menester leer a Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, Libro I, 3.

<sup>1225</sup> Platón. *Ion*, 530 a. Introducción, traducción y notas de E. Lledó. Gredos. Madrid, 1999.

<sup>1226</sup> Platón. *República*, 327 a. Traducción de C. Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1999.

*llegado de allí ningún extranjero que nos pudiera dar noticias claras acerca de esos hechos, de no ser que él murió después de haber bebido el veneno.*”<sup>1227</sup> (ese: “(...)ninguno de los ciudadanos de Fliunte, por ahora, va de viaje a Atenas, ni ha llegado de allí ningún extranjero que nos pudiera dar noticias claras acerca de esos hechos”, parece indicar que en el tiempo dramático de la acción, el evento de la muerte de Sócrates ha acaecido con el tiempo justo para que el eco de la noticia haya cruzado los muros de Atenas, pero no el suficiente para saber todos los detalles del mismo, en relación a la distancia de la ciudad de Fliunte a la de Atenas); de años, en el caso del *Banquete*, encuentro de Apolodoro con amigos, entre los años 405 y 399 (año del *Banquete*: 416; el año 416 es la fecha de la primera victoria de Agatón en el certamen de teatro de las fiestas Leanas<sup>1228</sup>). El *Fedro* ni tiene narrador ni rememora nada, su estilo es directo y su acción también, y se circunscribe, en su devenir dramático, de una mañana a una tarde en un día de verano. ¿Por qué en todos los llamados “diálogos de madurez” se sigue cierta pauta narrativa conjunta y en el *Fedro* no?

Volviendo al prólogo del *Fedro*, diremos que el encuentro entre el lector, Sócrates y Fedro se da de sopetón, esto es, no hay preparación ambiental alguna; el lector nada más abrir el libro ya está, muy de mañana, delante de Fedro y Sócrates, en Atenas, completamente abducido ante una pregunta que indaga sobre el de dónde y sobre el adónde; promesa de gran “aventura filosófica” en ciernes, es el inicio de nuestro diálogo. Fedro deviene personaje secundario y coro, no oponente ni antagonista, y Sócrates es personaje principal y director de coro, y sus discursos son oposición al de Lisias, resultando el discurso de éste elemento dramático, que en algunos momentos, lo que dura el simulacro-*agón* entre filosofía y retórica, adquiere tintes de “personaje

---

<sup>1227</sup> Platón, *Fedón* 57 b. Introducción, traducción y notas de C. García Gual. Gredos. Madrid, 1999.

<sup>1228</sup> Sigo la cronología que se nos indica en la introducción de M. Martínez Hernández al *Banquete*. Platón. *Banquete. Introducción. 4. Acción dramática y fecha de composición del diálogo*. p 179 y ss. Traducción de M. Martínez Hernández. Gredos. Madrid, 1992.

antagónico”, pero, al ser un discurso escrito no puede dialogar, ni prestarse ayuda a sí mismo, ni mostrarse antagónico más allá de las palabras que lo conforman.

### **1.1 Párodos: (227d-229b)**

Sócrates y Fedro abandonan el bullicio de la ciudad dirigiendo sus pasos a la quietud de los campos; parecen seguir un consejo médico. El párodos se apoya en un diálogo estíquico<sup>1229</sup> que dramáticamente sirve de preámbulo introductorio al acto primero, así como, al diálogo en su totalidad. Se presenta el “antagonista” de Sócrates, que estaba oculto en el manto de Fedro, el presunto discurso erótico de Lisias. La acción dialógica transcurre en tránsito, finalizando en esta sección con el desvío hacia el río Iliso, rumbo al plátano, a propuesta de Fedro.

## **2. Acto I. (229b-241d)**

### **2.1.Proagón: (229b-230b)**

Se abre el primer acto con un breve diálogo asimétrico<sup>1230</sup> que versa sobre el mito y los mitógrafos, y que culmina con una resis<sup>1231</sup> por parte de Sócrates.

De 230b-e, se da un diálogo estíquico que sirve de prolegómeno para la lectura del discurso de Lisias.

---

<sup>1229</sup> “Con este término, utilizado por analogía con el de esticotomitía, propio de los análisis del teatro, se alude siempre a las intervenciones dialogadas constituidas por frases o periodos de extensión reducida, no necesariamente una línea, entre dos o varios personajes. No debe verse ninguna relación con el verso, simplemente se quiere indicar, con el nombre estíquico, la expresión de un contenido mínimo dentro de una conversación. Esto puede funcionar como un elemento aislado o como una frase específica dentro de un período dialogado. Lo que se quiere marcar es que se trata de un molde formal muy claro, que comporta una significación especial y concreta en al marcha de una discusión dialéctica”

Bádenas de la Peña, P. (1984) *La estructura del diálogo platónico; Indicaciones metodológicas de análisis*, pp.21-22. Manuales y anejos de “Emerita” XXXV. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto “Antonio de Nebrija”. Madrid.

<sup>1230</sup> “Es uno de los elementos empleados con mayor frecuencia en el diálogo platónico. Consta de una intervención larga. Su extensión, más o menos amplia, está habitualmente a cargo de un personaje principal (personaje principal o oponente). La responsión al elemento dilatado es breve, en ocasiones simples monosílabos, y corre a cargo del interlocutor correspondiente.”. *Ibid.* p. 22.

<sup>1231</sup> “Es un elemento importante, y lo tomamos en préstamo de la terminología dramática. Con ello nos referimos a cualquier intervención prolongada a cargo de cualquier tipo de personaje, independientemente de su función en el peso de la acción. Por lo que se refiere a su duración, no hay necesidad de precisar unos límites fijos y rígidos, simplemente prolongada para diferir del parlamento largo de una unidad dialogada. Además, y esto es lo relevante, su contenido debe resultar suficientemente significativo por oposición al de la acción. Su significado concreto puede, naturalmente, ser de diverso signo. Pudiendo señalar la postura de un personaje, ser simplemente expositiva, de persuasión, etc.”. *Ibid.* p. 23.

## **2.2. Agón: (231a-234b)**

Lectura del discurso de Lisias; única intervención del elemento dramático: discurso de Lisias, que realiza algunas funciones específicas de antagonista.

De (234d -237a), interludio, se da un diálogo asimétrico que considera el discurso de Lisias y antecede al/los discurso/s de rectificación que pronunciará Sócrates a continuación.

De (237b-238c), discurso de Sócrates con la testa cubierta; voz ditirámica.

De (238c-238d), intermedio de la corrección oral al discurso de Lisias, configurada por el discurso en voz ditirámica, diálogo breve de corte asimétrico.

De (238c-241d), Sócrates reanuda el discurso interrumpido por él mismo; ahora la voz es épica.

De (241e-241d), fin del discurso de Sócrates corrigiendo el de Lisias, fin del *agón* y fin del acto primero.

## **3. Acto II: (242a-257b)**

De (242a-243e), el elemento dramático es un diálogo asimétrico que antecede a la Palinodia, (244a-257b), ésta, en lo dramático, se configura en resis.

El Sol del mediodía irradia su calor. Parece que Sócrates, (242a), un tanto incómodo con sus discursos (un resquemor incierto, debido, quizás, a lo dicho, aflige el alma del Sócrates del *Fedro* en este momento dramático), siente que ha llegado el momento de poner fin al asunto retórico, de hecho, considera y advierte a Fedro, que la suerte de sus discursos anteriores, tildados de terribles (junto con el de Lisias), ya se han separado, cada cual tiene su propio destino, además, si Fedro se obstina en forzar a Sócrates a cosas más difíciles, éste vuelve *ipso facto* a Atenas, dejando atrás los discursos, el plátano, el Iliso y la compañía de excursión, plantados al sol del verano y a la canícula. Viene a continuación el *tópos* dramático más importante de nuestro diálogo,

el cual es piedra angular o clave de nuestra interpretación hermenéutica, pero que en este momento dedicado al estudio estructural del diálogo también marca algo muy importante en lo que a la acción y al tiempo dramático concierne, a saber, el punto en el que el Sol está al mediodía; recordemos que el diálogo se abrió de mañana, luego, por tanto, el mediodía es la marca catastásica temporal dramática, o punto esencial que demarca la mitad de la acción temporal del *Fedro* en su totalidad. De 242a-e, diálogo estíquico que sirve de prolegómeno a la palinodia, núcleo central del acto segundo.

### 3.1. Palinodia: (244a-257b).

Emitida por Sócrates, ya sin velo cubriéndole la faz, a cara descubierta. A continuación, enumeraremos los temas de la palinodia, que resulta una resis de índole acromática, esto es, una enseñanza dada a través de una narración o discurso, en voz poética-filosófica, en este caso. Su función dramática es de canto de purificación dedicado a Eros<sup>1232</sup>. Ésta es una enumeración posible de los temas de la palinodia, que es de una composición harto intrincada y compleja; los puntos 3.1.1 y 3.1.11 marcan la introducción y la conclusión de la palinodia:

- 3.1.1 Falsedad del discurso de Lisias. ....(244a-b)
- 3.1.2 Cuatro formas de manía.....(244b-245c)
- 3.1.3 Psicología órfico-pitagórica..... (245c-246a)
- 3.1.4 Analogía de la yunta alada. ....(246a-c)
- 3.1.5 Las alas. ....(246d-e)
- 3.1.6 La procesión de los dioses. Ousía.....(247a-c)
- 3.1.7 Canto al lugar supraceleste.....(247d-248b)
- 3.1.8 El precepto de Adrastea.....(248e-249b)
- 3.1.9 Reminiscencia y entusiasmo.....(249c-d)

---

<sup>1232</sup> ¿Podríamos considerar que la palinodia del *Fedro* es, quizás, un himno platónico a Eros (pero al Eros enunciado en *Banquete* por Sócrates/Diotima/Platón)?

- 3.1.10 Belleza y deseo.....(249e-257a)
- 3.1.11 Oración a Eros.....(257a-b)

#### 4. Acto III. ( 257-279c)

Acto final, y es todo él un diálogo asimétrico, donde se intercala una resis, “el discurso de Egipto”<sup>1233</sup>, en palabras de Fedro, además, de un epigrama<sup>1234</sup>, que “(...)según dicen, está inscrito en la tumba de Midas”, y una fábula, digamos, a la manera de Esopo, la denominada: “el canto de las cigarras” (dicha fábula, nos parece, guarda alguna similitud con el mito de los cisnes en *Fedón*, 84e-85b) que sirve de interludio para el tema del lenguaje y la escritura ubicado al final del diálogo; concluye el acto y el diálogo con una plegaria a Pan. La función filosófica, de superficie, resulta una crítica formal de la retórica, así como, el planteamiento de la utilidad filosófica de la misma; el lenguaje y la escritura son el trasunto filosófico sobre el que orbita todo el acto, y la fuerza de gravedad, invisible pero siempre latente, que influye en la atracción entre los argumentos, fábula, pensamientos, epigrama, relatos y oración del acto que nos ocupa, es, sin duda, la consideración entre memoria y olvido, en tanto crucial rasero para verificar la verdaderas (y abismales) consecuencias del uso de la escritura.

Tras un diálogo breve, que hace de interludio para el tal acto tercero, podemos dividir el diálogo asimétrico que configura la última parte del *Fedro* en cuatro secciones

<sup>1233</sup> Platón *Fedro*, 275 b. Introducción, traducción y notas de E. Lledó Íñigo. Gredos. Madrid, 1999.

<sup>1234</sup> El epigrama en cuestión es atribuido por Diógenes Laercio, L.I, (89), a Cleobulo; del que cita Platón al que se dice de Cleobulo difieren dos versos. Éste es el de Cleobulo:

\*“*Virgen de bronce soy, y en la tumba de Midas reposo.*

*Mientras el agua corra y lozanos los árboles crezcan,  
mientras el sol en saliendo reluzca y la luna esplendente,  
y corran los ríos y el mar se estremezca de bravo oleaje,  
yo no me muevo de aquí, de su tumba mil veces llorada,  
y a los que pasan diré que aquí Midas está enterrado.*”

Y éste es el que Platón cita:

+ “*Broncínea virgen soy, y en el sepulcro de Midas yazgo.*

*Mientras el agua fluya, y estén en plenitud los altos árboles,  
Clavada aquí, sobre la tan llorada tumba,  
anuncio a los que pasan: enterrado está aquí Midas.*”

\*Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*. L. I., 89. p. 57. Traducción de L. A. Bredlow. Zamora. Lucina, 2010. + Platón *Fedro*, 264 a; p. 383. Diálogos III. Introducción, traducción y notas de E. Lledó Íñigo. Madrid. Gredos, 1999.

o bloques determinados por sus temáticas dialécticas correspondientes; estos bloques, y el diálogo, tras ellos, ya concluso, se cierra con la oración a Pan.

**Primera sección: (257 b -262 c)**

Se trata de la contraposición entre el discurso sónico y el fónico. Se comienza valorando el valor de la palabra escrita, en un momento dramático en que se nos recuerda que Lisias ha sido tachado de, al fin y al cabo, mero “logógrafo”, según nos cuenta Fedro, por un político de aquella época. Da la sensación que esta parte del Fedro alberga cierta controversia propia de su tiempo y de su contexto. Sócrates reclama la atención de Fedro sobre cierto tipo de discurso escrito que sí es del buen parecer y de gran consideración por parte del político, a saber, la redacción de leyes. El ejemplo de destacados legisladores helenos y persas muestra que no hay nada de deshonroso en escribir discursos. Sócrates parece, en un primer momento, defender a Lisias, o, quizás, mejor expresado, defiende a la logografía, eso sí, siendo el fin y la forma de desarrollo de esta actividad lo que determine si ha sido realizada de manera correcta o no. En este momento, superada la particular cuestión de la controversia de aquella época que acabamos de referir, el diálogo cobra un talante de análisis más general: se considera que un discurso puede estar destinado, ora a un círculo reducido de destinatarios, ora a un gran público, además, de poder estar expresado en forma versificada o tal que en prosa. Se aborda si el orador debe conocer con veracidad absoluta los argumentos que usa, o bien si con un conocimiento somero de los mismos le es más que suficiente; este punto enlaza directamente con el diálogo entre Gorgias y Sócrates en la obra platónica en la que el hijo de Sofronisco se enfrenta al sofista de Leontino<sup>1235</sup>, donde el maestro

---

<sup>1235</sup> Creemos conveniente recoger las siguientes palabras de Ateneo: “Se cuenta que Gorgias de Leontino, cuando leyó el diálogo que lleva su nombre, dijo a sus íntimos. “Qué bien sabe burlarse Platón. (Y Hermipo en su libro “Sobre Gorgias” cuenta: “Cuando Gorgias visitó Atenas, después de haber efectuado en Delfos la ofrenda de su propia estatua de oro, al comentario que Platón hizo al verlo. “El bello y dorado Gorgias ha llegado a nosotros”, respondió: “En verdad que Atenas ha dado a un nuevo y bello Arquiloco (poeta del siglo III a C. que elevó a rango literario el yambo, género en el cual la sátira de



de retórica acaba renunciando a decir que su arte se basa en un real conocimiento de lo justo y de lo injusto, y, de esta forma, viene a decir que con una noción aproximativa de éstos, para el arte de la retórica, le es bastante<sup>1236</sup>. En esta sección, la cuestión *radical* es considerar que la relación interna entre la filosofía y la retórica, según la concepción platónica, debe culminar en la exigencia de una retórica filosófica. Concluye así la sección primera.

### **Segunda sección: (262c-26e)**

Versa sobre el contraste entre dos especies de discursos retóricos, éstos son: el uno es con rigor definido y estructurado en proyecto retórico serio, y, el otro, indefinido y sin estructura. Este último, el discurso indefinido, es el que practica y recomienda la sofística. Se resalta la importancia señera del correcto uso de los conceptos, y, por tanto, de la semántica. Dice Platón-Sócrates:

*“Sóc.- Cuando alguien dice el nombre de hierro o de la plata ¿no pensamos todos en lo mismo?”*

*Fed.- En efecto.*

*Sóc.-¿Y qué pasa cuando se habla de justo y de injusto? ¿No anda cada uno por su lado, y disentimos unos de otros y hasta con nosotros mismos?”<sup>1237</sup>.*

El discurso retórico serio deviene en medio para encauzar a la inteligencia hacia las Ideas. El discurso debe ser configurado como un organismo vivo y no como una serie arbitraria de partes intercambiables.

---

personajes coetáneos es característica general)” Sofistas. *Testimonios y fragmentos*. 15 a Ateneo, X, 505d; p. 163. Introducción, traducción y notas de A. Melero. Gredos. Madrid, 1996. Ante esta anécdota, cabe señalar las siguientes palabras ínsitas en el *Fedro*: “*FED.- “(...) Has prometido decir cosas mejores y no menos enjundiosas y distintas que las que están en este escrito. Y te prometo, como los nueve arcontes, erigir en Delfos una estatua de oro de tamaño natural, no sólo mía, sino también tuya.”* Platón, *Fedro*, 235 d. Introducción, traducción y notas de E. Lledó. Gredos. Madrid, 1999.

<sup>1236</sup> “*Sóc.- Luego la retórica según parece, es artífice de la persuasión que da lugar a la creencia, pero no a la enseñanza sobre lo justo y lo injusto.*

*Gor.- Sí.”* Platón. *Gorgias*, 455a. Traducción de J. Calonge Ruiz. Gredos. Madrid, 1999.

<sup>1237</sup> Platón, *Fedro*, 263a. Introducción, traducción y notas de E. Lledó Íñigo. Gredos. Madrid, 1999.

### **Tercera sección: (268a-272b)**

Se aborda la contraposición entre una teoría artística que considere únicamente los elementos formales del discurso, y otra que tenga tan sólo en consideración el estado de ánimo de la audiencia y, de esa manera, emitir un discurso adecuado al estado de ánimo receptivo del público. Dialéctica de estructura formal y dialéctica, digamos, psicológica, son contrastadas; la retórica filosófica debe considerar a ambas en su investigación.

### **Cuarta sección: (272b-278e)**

Se considera cómo el médico, el poeta o el músico, para ser verdaderos expertos y competentes en sus respectivas artes, deben adquirir el conocimiento previo de sus técnicas correspondientes, así, de igual manera, debe acaecer con el retórico. El retórico debe ser por naturaleza elocuente; debe conocer la dialéctica<sup>1238</sup> de tal manera que mediante ésta llegue a conocer y a definir a la retórica misma; debe tomar conciencia de aquellas ciencias que son útiles para la retórica.

En la teoría y en la práctica de la retórica que Platón-Sócrates critica, de hecho, se acepta lo “verosímil”, pero se nos advierte, desde la crítica platónica, que lo que se

---

<sup>1238</sup> Atendamos a estas palabras del *Filebo*, para hacernos una idea del conocimiento dialéctico que debe aprehender, en este caso, el retórico: “Sóc.-(...) *No hay ciertamente mejor camino, ni podría haberlo, que aquél del que yo estoy enamorado desde siempre, pero, muchas veces ya, me ha abandonado y me ha dejado solo y sin salida.(...) Señalarlo no es nada difícil, pero seguirlo es difícilísimo; pues todo lo que se haya descubierto alguna vez que tenga que ver con la ciencia, se ha hecho patente por él. Atiende al camino que digo. (...) Don de los dioses a los hombres, según me parece al menos, lanzado por los dioses antaño por medio de un tal Prometeo junto con un fuego muy brillante. Y los antiguos, que eran mejores que nosotros y vivían más cerca de los dioses, transmitieron esta tradición según la cual lo que en cada caso dice que es, resulta de lo uno y lo múltiple y tiene en sí por naturaleza límite y ausencia de límite. Así pues, dado que las cosas están ordenadas de este modo, es menester que nosotros procuremos establecer en cada caso una sola forma que abarque el conjunto –hay que encontrar, en efecto, la que está presente. Y si nos hacemos con ella, que examinemos, después de esa única forma, dos, si las hay o no, o tres, o cualquier otro número, y de nuevo igualmente cada una de ellas, hasta que uno vea no sólo que la unidad del principio es una y múltiple e ilimitada sino también su número. Y no aplicar la forma de lo ilimitado a la pluralidad antes de ver su número total entre lo ilimitado y la unidad, y después dejar ya ir hacia lo ilimitado cada una de las unidades de los conjuntos. Como he dicho, los dioses nos han dado así el examinar, aprender y enseñarnos unos a otros. Pero de los hombres, los que ahora son sabios, hacen lo uno como les sale, y lo múltiple más deprisa o más despacio de lo debido, y después de lo uno, inmediatamente las cosas ilimitadas, y se les escapan a las de en medio, en las que queda demarcado el que desarrollemos nuestras conversaciones dialéctica o erísticamente.” Platón. *Filebo*, 16b. p. Traducción de M<sup>a</sup> Ángeles Durán. Gredos. Madrid, 1999.*

tiende a denominar de esa manera (“lo verosímil”), es nombrado tal que así por su intrínseca relación de afinidad con la verdad; la filosofía busca siempre la verdad, luego por tanto, la retórica, en su debida afinidad con la verdad, debe orientarse a lo filosófico. Eso sí, la filosofía no debe ser usada como mero utensilio pragmático de la retórica.

Tras el asunto de la retórica, aparece la reflexión (de más altos vuelos) sobre la oralidad y la escritura, y sobre la memoria y el olvido, coronada por el mito de Theuth y Thamus y la comparanza de los “jardines de Adonis”, que acompaña a las consideraciones sobre el escritor y sus escritos.

### **Conclusión:(279c)**

La tarde cobija a Fedro y Sócrates, mientras el Sol se oculta. Oración a Pan; nuestros amigos regresan con sus cosas a Atenas. Finaliza el *Fedro*.

Finalizaremos este análisis dedicado a la estructura formal dramática, considerando cómo el *Fedro*, en cuanto obra poético-dramática, combina, muy a la usanza de su autor, con arte e inteligencia creativa, distintas unidades compositivas de manera harto compleja, donde las jerarquizaciones y segregaciones de las susodichas, en su interrelación combinativa, devienen en estructura formal, y, así, en totalidad de sentido. El diálogo es de una complejidad insólita, en lo que al signo literario formal concierne (y no es menos en lo filosófico). Variados los temas: medicina, erótica, oratoria, escritura, religión, el mito y los mitos, la escritura, crítica literaria y poética y, enlazándolo todo, la filosofía. Hay en la estructura del *Fedro* la intención, compartida por todos los diálogos de madurez, de hacer del diálogo mismo protagonista absoluto, esto es, la verdadera máscara de Platón es el diálogo. Dice Bádenas: “*Concretamente, en el período intermedio de su producción, cuando nuestro autor está en plena madurez de su arte, y el objetivo básico no es el de dar a conocer un sistema unitario y cerrado de pensamiento, sino el plantear interrogantes para proveer de un método riguroso de*

*examen. Platón adopta una estructura adecuada: la del diálogo, precisamente por las posibilidades ilimitadas que permite*<sup>1239</sup>. El *Fedro* es Platón, su reflejo.

Grande es el esfuerzo creativo de Platón de presentar un diálogo, impregnado de sensualidad, reflexión y de misticismo, por un sendero campestre y bajo un árbol, en un verano siempre lejano y siempre cercano. Deberíamos considerar, nosotros, al menos, lo consideramos, que tras este ejercicio descriptivo y sensual, por mor a la naturaleza del aquende, parece existir la intención del autor de preparar psicológicamente a sus lectores/audiencia en un estado de percepción inducido que, creemos, parece que nos lleva, mediante el ejercicio de la imaginación, a través de las palabras escritas, a elaborar ciertas imágenes representativas (un bosque, la fresca corriente de un río, una hierba a la espera de ser mullida, etc.), que resultan del todo necesarias para el posterior ejercicio de alta imaginación que se nos reclamará, a saber, la yunta alada, la procesión de las almas y de los dioses tras los que desfilan, esto es, por mor a la supranaturaleza del Allende. Nos parece barruntar, tras los elementos poéticos que usa Platón, desde el “divino” simulacro de las palabras del diálogo, cierta ascensión gradual, que parte de lo sensible cercano a lo ideal elevadísimo (puro “territorio del cielo”); vía directa ascensional transfísica, por la senda de la imaginación y dirigida a las supremas “figuras” que sólo puede contemplar la inteligencia.

Asimismo, el *Fedro* viene lleno, sin duda, de referencias a la arboricultura sagrada ritual (“jardines de Adonis”, “semillas inmortales”, “jardines de letras”, “encinas sagradas”; y botánico-naturales: descripción del Iliso, el soto de las Musas, el sauzgatillo, nuestro estimado plátano). No se hallará en el *corpus platonicum* una propensión, moderadamente exaltada, por la naturaleza y su belleza silvestre como en el *Fedro*. Este ardid dramático no es un mero adorno compositivo, es, sin duda, una

---

<sup>1239</sup> Bádenas de la Peña, P. (1984) *La estructura del diálogo platónico; c. VI Estructura de las unidades de composición. 1.3 El agón en Platón*. p. 216. Manuales y anejos de “Emerita” XXXV. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto “Antonio de Nebrija”. Madrid.

manera de predisponer al alma-mente de los dialogantes silentes del diálogo, los lectores, hacia la belleza; ésta es una manera de hacerse Eros presente. La fuerza de las imágenes del *Fedro*, en su correlación entre la naturaleza del aquí y la del lugar supraceleste, que poeta alguno de los de aquí abajo nunca ha cantado, a excepción de Platón, es de un altura artística excelente. ¿Cómo serían recibidas estas imágenes de la naturaleza en el contexto temporal del *Fedro*? ¿Tienen la misma proyección y valía para nosotros, enamorados de lo platónico en el siglo XXI, que para aquellos hombres del siglo IV a.C.? Pensando mucho en ello, recordamos unas palabras de Robert Graves que, de alguna manera, parecen dar respuesta a estas preguntas; dice Graves: *“La actual es una civilización en la que son deshonrados los principales emblemas de la poesía. En la que la serpiente, el león y el águila corresponden a la carpa del circo; el buey, el salmón y el jabalí a la fábrica de conservas; el caballo de carreras y el lebrél a las pistas de apuestas; y el bosquecillo sagrado al aserradero. En la que la Luna es menospreciada como un apagado satélite de la Tierra (...) En la que el dinero puede comprar casi todo menos la verdad y a casi todos menos al poeta poseído por la verdad.”*<sup>1240</sup>. Resumiendo, todo lo que participa de lo bello, por este lar bajo el Sol, es un peldaño ascensional hacia la Belleza misma; esto es, muy someramente, la erótica platónica. *El Fedro*, atendiendo a lo formal, en su decir “por fuera” (que hemos tratado *in extenso*), es un diálogo-*agón* sobre la retórica muy sofisticado. Toca, ahora sí, hablar sobre lo de “dentro”.

Nuestra interpretación hermenéutica del *Fedro* pasa por distinguir dos estructuras en el *Fedro*; estructura matriz y estructura general. La matriz resulta la entidad estructural principal compositiva que es generadora de la general. Ello conlleva una pregunta que apunta directamente a la razón de ser de nuestro diálogo, a saber: ¿fue

---

<sup>1240</sup> Graves, R. (1948) *La diosa blanca. Prólogo*. pp. 16-17. Traducción de Luis Echévarri. Alianza. Madrid, 1998.

escrito el *Fedro* para mostrar que el diálogo, entre su “campo dialógico”, puede cobijar un “jardín de letras sagrado”, que al igual que el silvestre campo puede albergar un recinto dedicado a lo sagrado, también arbóreo, “el soto de la Musas,”? O, formulando la pregunta con las palabras de Platón-Sócrates: ¿está escrito el *Fedro* como ejemplo de un discurso de totalidad, que enlaza en amistad lo de dentro con lo de fuera, siendo que lo de fuera y lo de dentro son menos importantes que el modelo mismo del tal discurso, que no es otra cosa que “la técnica de enlazar en amistad”? Si esto fuera así, el discurso “por fuera” del *Fedro*, el tema retórico, y casi todo lo demás que consideremos tema, si es visto a primera vista, es temática de superficie. Al decir “temas de superficie” no estamos diciendo, en absoluto, que esos temas sean superficiales, sino que si hay un nivel de superficie, esto es, exterior, es que también hay un nivel interior (exotérico-esotérico). Parece que el uno se muestra a las claras, y el otro permanece latente, pero no aparente. Lo de fuera está relacionado con la Musa de la elocuencia Calíope, y lo de dentro con la Musa del cielo Urania. “*Precisamente éstas, por ser de entre las Musas las que tienen que ver con el cielo y con los discursos divinos y humanos, son también las que dejan oír la voz más bella. De mucho hay, pues, que hablar, (...), al mediodía.*”<sup>1241</sup>. Mucho se nos dice aquí sobre la verdadera voz de la filosofía, y del sentido filosófico del *Fedro* mismo; la marca del mediodía indica que el discurso se torna celeste y sideral, pero está expresado a la manera cabruna, como todo el diálogo. No es tarea fácil, si esto resulta como decimos, sino trabajo renuente, la composición creativa, así como la comprensión filosófica, del maravilloso diálogo que es el *Fedro*. Hablemos, pues, de la estructura matriz.

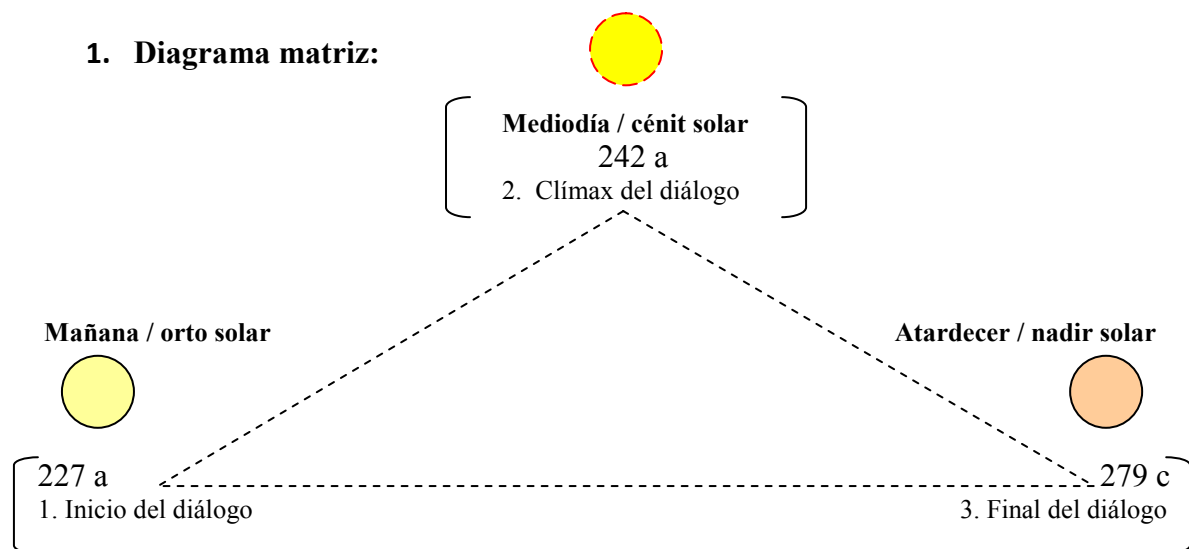
La tal estructura es triangular, o tripartita, y viene marcada de manera doble, a saber, por un lado, está presente en el tiempo dramático del diálogo: inicio/de mañana,

---

<sup>1241</sup> Platón, *Fedro*, 259 d. Introducción, traducción y notas de E. Lledó Íñigo. Madrid. Gredos, 1999

227a; clímax/mediodía, 242a; conclusión-atardecer, 279c; Asimismo, el periplo celeste del Sol marca lo cabruno, esto es, la trama dramática/dialógica; por otro lado, todas estas marcas dialógicas vienen expresadas explícitamente de una manera determinada, así, cada vez que estamos en uno de esos lugares emblemáticos de presencia solar, se da que Fedro, el personaje, profiere cierto decir, y Sócrates asiente complacido con las palabras de su amigo; cada vez que Fedro expresa uno de esos decires, tras ellos, está un lema o refrán de origen pitagórico, esto, en el punto dramático en que el Sol está al mediodía, es más sofisticado y marca el comienzo de la parte más elevada y más importante, en lo filosófico, del *Fedro*. Vamos a intentar mostrar esto que expresamos diagramáticamente.

### 1. Diagrama matriz:



#### 1. Inicio del diálogo. Orto solar, de mañana, 227 a:

Vamos a analizar, en primer lugar, el comienzo del diálogo, 227 a, mostrando lo que dijimos más arriba sobre los lemas pitagóricos, y la manera de ser expresados. A la pregunta que abre el diálogo:

“*Mi querido Fedro, ¿adónde andas ahora y de dónde vienes?*”, contesta Fedro:

“*De con Lisias, Sócrates, el de Céfalo, y me voy fuera de las murallas, a dar una vuelta. Porque me he entretenido allí mucho tiempo, sentado desde temprano.*”

*Persuadido, además, por Acúmeno, compañero tuyo y mío, voy a dar un paseo por los caminos, ya que, afirma, es más descansado que andar por los lugares públicos.”*

Responde Sócrates:

*“Y bien dice, compañero. Por cierto que según veo, estaba Lisias en la ciudad.”*

Vamos, ahora, a cribar este fragmento del *Fedro* de lo cabruno, resultando que:

~~*“Mi querido Fedro ¿adónde andas ahora y de dónde vienes?”*~~

~~*“De con Lisias, Sócrates, el de Céfalo, y me voy fuera de las murallas, a dar una vuelta. Porque me he entretenido allí mucho tiempo, sentando desde temprano. Persuadido, además, por Acúmeno, compañero tuyo y mío, voy a dar un paseo por los caminos, ya que, afirma, es más descansado que andar por los lugares públicos.”*~~

~~*“Y bien dice, compañero. Por cierto que según veo, estaba Lisias en la ciudad.”*~~

Sabemos que:

1. *“Acúmeno, -es- compañero tuyo y mío.”*
2. *“Dar un paseo por los caminos es más descansado que andar por lo lugares públicos.”*
3. Sócrates está del todo de acuerdo en lo que dice Acúmeno, y, además, Sócrates llama “compañero” a Fedro, y Fedro dice que Acúmeno es compañero de Sócrates y de él mismo. El término “compañero” se dice en dos ocasiones, por los dos dialogantes.

Asimismo, antes de analizar estas tres cosas que sabemos, hemos de señalar la importancia e idiosincrasia del uso de los decires pitagóricos de índole simbólica. Dice Jámblico (al que obligadamente volvemos a citar): *“Estaba acostumbrado (Pitágoras) a exponer inspiradamente a sus discípulos sus numerosos y variados conceptos con expresiones sumamente breves, al estilo simbólico, al igual que proporciona indicios el*



*Pitio con sus manejables oráculos o la naturaleza misma con sus semillas, pequeñas de volumen: una abundancia inagotable y difícil de comprender de pensamientos el primero, y de efectos la segunda.*”<sup>1242</sup>. En el libro XXII, dice Jámblico, a tenor de la forma de transmisión filosófica simbólica atribuida a los pitagóricos: “(...) sus discursos, coloquios, comentarios y anotaciones, sus propias obras y todas sus publicaciones,(...) no han sido compuestas de forma inteligible para los oyentes en un primer momento en un lenguaje común, popular y habitual a todos los demás, procurando que sus pensamientos puedan seguirse con facilidad, sino que adoptaron, fieles a las ordenes de Pitágoras de guardar silencio sobre los misterios divinos, modos de expresarse arcanos para los no iniciados y recubrían con símbolos sus conferencias y escritos. Y si nadie, seleccionando los propios símbolos, los hace inteligibles e intenta comprenderlos con una exégesis irreprochable, sus palabras podrían dar la impresión a cualquiera de ridículas y cuento de viejas, plenas de necedades y charlatanería. Pero cuando estos símbolos son hechos inteligibles de una forma apropiada a ellos y llegan a ser claros y patentes para la mayoría en vez de oscuros, se asemejan a las profecías y oráculos de Apolo Pítio, manifiestan un pensamiento admirable y llenan de divina inspiración a los estudiosos que los han comprendido.”<sup>1243</sup>.

Vamos a comparar, ahora, lo que se nos dice que aconsejaba Acúmeno con el siguiente dicho pitagórico que nos transmite Jámblico -el subrayado es nuestro-: “*De camino no debes de paso ni entrar en el templo ni adorar en forma alguna, ni siquiera si pasaras por las mismas puertas. Sacrifica y adora descalzo. **Evitando los caminos públicos camina por los senderos.** No hables de los pitagóricos sin luz.*”<sup>1244</sup>. Sin duda,

---

<sup>1242</sup> Jámblico, *Vida pitagórica*, XXIX, 161. p. 103. Traducción Enrique A. Ramos Jurado. Etnos. Madrid, 1991.

<sup>1243</sup> *Ibíd.* XXIII, 104-105. pp. 75-76.

<sup>1244</sup> *Ibíd.* XXIII, 105. p. 76.

lo que dicen Acúmeno y el refrán pitagórico (subrayado), es, en su decir de superficie, lo mismo. En cuanto a la parte del dicho pitagórico que dice: “**No hables de los pitagóricos sin luz**”, como veremos, cuando más “luz” desprenda el *Fedro* (el mediodía dramático), quizás, se nos hable de los pitagóricos. Quedémonos, también, con ese: “*Sacrifica y adora descalzo*”, y pongámoslo en relación, sin profundizar en ello, con estas palabras que dice Fedro a Sócrates, (229 a): “*Por suerte que, como ves, estoy descalzo. Tú lo estás siempre. Lo más cómodo para nosotros es que vayamos cabe el arroyuelo mojándonos los pies, cosa nada desagradable en esta época del año y a estas horas.*” Si aceptamos cierto lenguaje simbólico, o pítico, de forma doble (tal y como es el lenguaje de los dichos pitagóricos), en el *Fedro*, bien habremos de considerar que se nos está diciendo que el personaje Sócrates, en los diálogos de Platón, siempre “Sacrifica y adora”, esto es, filosofa “descalzo”<sup>1245</sup>. En nuestro diálogo, desde 229 a, en adelante, Fedro estará “descalzo”. Señalaremos, además, que cuando Fedro dice: “(...) *esta época del año y a estas horas*”, y sabiendo, como sabemos, “*que todo huele a verano*”, y que el calor, como dicen, en el diálogo, cae a plomo, nos encontramos dramáticamente inmersos en la canícula de verano. Y como, de seguro, bien sabrían en la Academia, fundada por Platón, y en algún “dulce recodo del Nilo”, la canícula, para el vivir cotidiano, es el período del año en que más profuso es el calor, y, en la vida astronómica-filosófica, marca el tiempo del nacimiento heliaco de la estrella Sirio vista desde la Tierra (vista desde la “inmóvil” Hestia, nuestro “hogar” subcelestial).

En cuanto al compañerismo entre Acúmeno, Sócrates y Fedro, más allá de las personas reales que fueron y de sus interrelaciones personales, en el diálogo son, además, compañeros de dramaturgia, esto es, en esas páginas, personajes de Platón.

---

<sup>1245</sup> A excepción manifiesta del *Banquete*, donde Apolodoro-Platón se ocupan diligentemente de advertirnos que Aristodemo, “*un hombre bajito, siempre descalzo*” contó que éste se encontró con Sócrates, “(...) *lavado y con las sandalias puestas, lo cual éste hacía pocas veces (...)*” Platón. *Banquete*. 174 a. Traducción de M. Martínez Hernández. Gredos. Madrid, 1992

Pero, dejando de lado esta sutileza, sin duda, este compañerismo al que se alude es la expresión misma de la amistad, que aparecerá mencionada al final del diálogo, a saber, que las cosas de los amigos son comunes (decir, también, pitagórico). Asimismo, lo que es común, lo que hace compañeros a estos tres personajes, es un decir que alberga algo bueno, algo bello, para el alma y para el cuerpo, este algo es la filosofía, y, bajo nuestro criterio, en este caso, la pitagórica. En lo dramático, aunque ficción, se sigue el decir de Acúmeno, se abandona la ciudad de muros de papel de Atenas, plena de bullicio público, dirección a los solitarios e imaginados pasajes del campo y sus senderos, donde se dará un *agón* entre la retórica y la filosofía, y se cantará al lugar supraceleste, en el simulacro-diálogo. Así, de esta manera, creemos que hemos mostrado como en la introducción al diálogo se cumple lo que se expresaba en el inicio de este análisis dedicado a la estructura matriz. Asimismo, el *Fedro* señala en la obra y en la filosofía platónica un desmarcarse del “transitado” lugar “público” que representaba la literatura socrática y el filosofar de los socráticos, así como del rumor de las escuelas de retórica, para encaminarse a un lugar más apartado y solitario, el de la literatura y filosofía, diremos, académica.



## **2. Mediodía/cenit solar, 242 a:**

Estamos en el momento crucial del diálogo, donde más “luz” se irradia, a partir de él se dará la palinodia en la que Platón-Sócrates emitirá su discurso más elevado y “divino”. Se nos dice en el texto:

*“Fed.- ¿No ves que ya casi es mediodía, y que está cayendo, como suele decirse, a plomo el sol? Quedémonos, pues, y dialoguemos, y tan pronto como sople un poco de brisa, nos vamos.”*

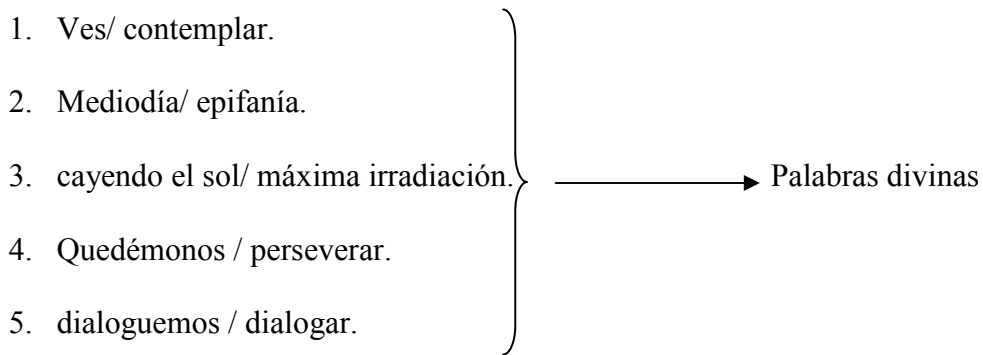
*Sóc.- Divino eres con las palabras, Fedro; sencillamente admirable.”*

Cribemos, como antes hicimos, el texto; resultando que:

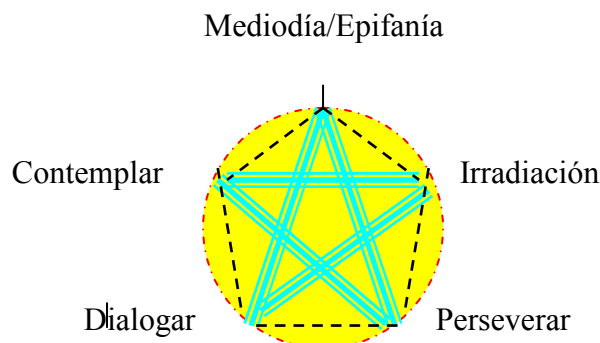
*“Fed.- ~~¿No ves que ya casi es mediodía, y que está cayendo, como suele decirse, a plomo el sol? Quedémonos, pues, y dialoguemos, y tan pronto como sople un poco de brisa, nos vamos.~~*

*Sóc.- Divino eres con las palabras, Fedro; sencillamente admirable.”*

En las palabras de Fedro se manifiestan los siguientes términos: “ves”, “mediodía”, “cayendo a plomo el sol”, “quedémonos”, “dialoguemos”, que Sócrates tilda de admirables y divinas, pues a Fedro se le adjetiviza con tales epítetos, por decir esas palabras:



Cinco son los ángulos de un pentágono y de un pentagrama, como sabemos; vamos a colocar la tal figura geométrica en nuestro alto Sol imaginario, irradiante en la cúspide del firmamento que cubre el *Fedro* en 242 a, añadiendo las “admirables” y “divinas” palabras de Fedro, que, al unir las, trazan el pentagrama, símbolo pitagórico por antonomasia.



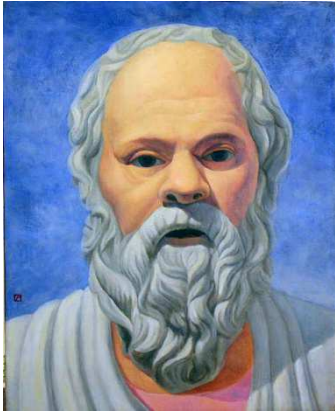
*Fedro*, 242 a, es el momento de la epifanía: poética, mística y filosófica; tiempo de la manifestación de la Hygeia pitagórica. A partir de ese momento de altura solar, con

el símbolo de la salud pitagórica, símbolo de vida, por bandera, lo que sigue de inmediato en el diálogo, la Palinodia, es un discurso repleto de símbolos. Símbolos que bajo la máscara de la poesía, ya libre del “velo” de la mala oratoria sofística, cuando nos “hablan”, en “el rito de purificación” que permitirá a Sócrates no sufrir la “ceguera” de Homero, de dioses y almas en procesión celeste (absoluta expresión en sentido literal de psicogogía), se nos habla de los planetas y de sus proyectadas influencias en esta confusa latitud de la realidad, esto es, se habla por “dentro” de “astrosofía”, la verdadera y arcana teología, y no la olímpica a visos pitagóricos. La Hygeia en el *Fedro* manifiesta la “deslumbrante” aparición de la Filosofía en mayúsculas. Para cerrar este análisis dedicado al emblemático momento del cenit solar y filosófico del *Fedro*, quisiéramos reparar en cierto detalle dramático (y que de ser tal y como decimos, sería una prueba más de la versucia artística de Platón) que nos parece vislumbrar en el diálogo. La cuestión es: ¿se oculta tras el envelamiento/desvelamiento de la testa de Sócrates, más allá de la trama de superficie, un rito pitagórico de veneración al Sol<sup>1246</sup> en el día en el que nuestra estrella está más elevada en el horizonte? Vamos a seguir la secuencia de los hechos dramáticos que aludimos:



Sócrates bajo el velo; *Fedro* 237a: “¿Sabes qué voy a hacer? (...) Voy a hablar con la cabeza tapada, para que galopando por las palabras, llegue rápidamente hasta el final, y no me corte, de vergüenza, al mirarte (...)”. Falta muy poco para 242a, esto es, para que el Sol del diálogo esté en lo más alto de su epifanía dramática-esotérica. Sócrates interrumpe su soflama en 238c hasta 238d, para continuar su discurso en 238e hasta 241d; en ningún momento se nos dice que se destape la cabeza.

<sup>1246</sup> Deseamos citar unas palabras del Sócrates de las *Nubes* de Aristófanes, las cuales, con Platón, parecen persistir en algo de su decir en el Sócrates del *Fedro*, a pesar de estar escritas muchos, muchos años antes. Leemos en *Nubes*: “Sóc.: “Hollo el aire y aprecio al sol”. Aristófanes, *Nubes*; 225. p. 41. Traducción de F. Rodríguez Adrados. Cátedra. Madrid, 2006.



Sócrates des-velado; *Fedro*, 237b: “Por tanto, antes de que me sobrevenga una desgracia por haber maldicho del Amor, le voy a ofrecer una palinodia, a cara descubierta, y no tapado, como antes, por vergüenza.” Platón-Sócrates además de “dibujar”, en la “tablilla” que es el diálogo, la Hygeia hace que su voz dramática profiera la Palinodia poco después de que el Sol comience su rumbo al, aún lejano, atardecer, y es en ese momento, al entonar la Palinodia, que se destapa la cabeza Sócrates; habiendo recibido al Sol con la misma cubierta, creemos, en señal de veneración.

Esto que decimos no es más que una hipótesis que se basa en considerar: ¿cuánto de necesario y urgente hay en la urdimbre dramática y filosófica del *Fedro*, para que Platón dedique un tiempo narrativo-dialógico a estos empeños que referimos? ¿Estamos ante un elegante adorno literario, o, estamos ante una sutileza simbólica encriptada, o, viendo en el *Fedro* la morfología del dios Pan, estamos ante ambas posibilidades en una, esto es, estamos ante lo “doble”? Todas estas cuestiones deben plantearse teniendo muy en cuenta cuándo está velado y cuándo desvelado Sócrates, así como qué se nos dice cuando está cubierto y qué cuando está descubierta. Además, debemos hacer orbitar todas estas cuestiones alrededor del Sol en su cénit en el diálogo, a sabiendas del crucial momento dramático. Nosotros, ante tal zozobra, queremos guiarnos por estas palabras de Platón, conocedor inigualable, a nuestro sentir y a nuestro entender, del secreto sublime que debe seguir todo amante del buen arte de hacer discursos, que no es otro que: “(...) adorne el discurso de manera que dé al alma compleja discursos complejos y multisonoros, y simples al alma simple,(si no) no será posible que se llegue a manejar con arte el género de los discursos; (...), ni para enseñarlos ni para persuadir.” Así, creemos, en el elemento dramático que estamos señalando se da lo complejo y lo simple.



### 3. Atardecer / nadir solar, 279 c:

Nos hallamos ante la singular oración a Pan/totalidad, que como discurso doble tiene una significación doble, por un lado, la oración al dios Pan, esto es, un significación de aparente talante religioso tradicional, y, por otro lado, una declaración a “todos”, y este “todos” refiere a los que son amigos, compañeros en lo común compartido, a nuestro entender, la filosofía pitagórica, unidos en el sacro misterio de la Sagrada Tetraktys, llamada “Pan” entre los pitagóricos. Ruega Sócrates:

*“Sóc.- Oh querido Pan, y todos los dioses que aquí habitéis, concedeme que llegue a ser bello por dentro, y todo lo que tengo por fuera se enlace en amistad con lo de dentro; que considere rico al sabio; que todo el dinero que tenga sólo sea el que pueda llevar y transportar consigo un hombre sensato, y no otro. ¿Necesitamos de alguna cosa, Fedro? A mí me basta con lo que he pedido.*

*Fed.- Pide todo esto también para mí, ya que son comunes las cosas de los amigos.”*

La plegaria es “multisonora” y “simple” a su vez. Si hacemos una lectura, digamos, tradicional, estamos ante una plegaria piadosa en la que se apela al equilibrio interior y al buen discernimiento de considerar a la sabiduría la única y verdadera riqueza. Lo que no casa con el diálogo, aparentemente, es ese: *“que todo el dinero que tenga sólo sea el que pueda llevar y transportar consigo un hombre sensato, y no otro”*. De hecho, esta expresión en el Sócrates del *Fedro*, y, por extensión, con la figura del “héroe filosófico” que es Sócrates en el *corpus platonicum*, tan poco prosaico, resulta, (al menos, a nosotros así nos parece) un tanto forzada y extraña; aunque si la sopesamos con la historia del pitagórico muerto en la posada aquella que nos transmite Jámblico<sup>1247</sup> el

---

<sup>1247</sup> *“Se dice que los pitagóricos trataban de llevar a cabo actos de amistad incluso hacia quienes no conocían y nunca habían visto, cuando tenían algún indicio de que pertenecía a la misma escuela, de forma que por tales acciones no se puede poner en duda el dicho aquel de que los hombres virtuosos, aunque habiten en lugares más lejanos, son amigos entre sí, antes de conocerse o de dirigirse la palabra.*

asunto cobra más sentido. Podríamos especular sobre si Platón, con estas palabras encubiertas, está invitando a “todos” a ser “sensatos”, y viajar con lo justo, en lo crematístico, y visitar la Academia, donde las cosas son comunes, o lo que es lo mismo: ¿se nos dice, veladamente, que la Academia es la casa ateniense de los pitagóricos?

Después está la intervención de Fedro, que siguiendo la pauta que hemos mostrado en este análisis dedicado a la estructura matriz del diálogo, alberga un decir pitagórico; dice Fedro: “*son comunes las cosas de los amigos*”, así, lo de todos es único para todos; pero, ¿qué es la amistad pitagórica? Fijémonos en las siguientes palabras de Jámblico: “*De una manera muy clara enseñó Pitágoras la amistad de todos con todos, de los dioses con los hombres a través de la piedad y ciencia contemplativa, amistad de las doctrinas entre sí y, en general, del alma con el cuerpo, de lo racional con la clase irracional por medio de la filosofía y de la contemplación que le concierne, de los hombres entre sí, de los ciudadanos por medio de una correcta fisiología, amistad del hombre con la mujer, hijos, hermanos y parientes por medio de la justicia, la relación y la solidaridad natural. Amistad del cuerpo mortal consigo mismo, la pacificación y conciliación de los latentes poderes opuestos por medio de la salud, las correspondientes formas de vida y temperancia en imitación del saludable estado de los elementos cósmicos.*”<sup>1248</sup>.

---

*Se cuenta, por ejemplo, que uno de los pitagóricos, que estaba realizando un largo y solitario viaje, se hospedó en un albergue, y por fatiga o por alguna otra causa cayó en una larga y grave enfermedad, de forma que se le agotaron los recursos. El posadero, sin embargo, ya sea por compasión hacia esa persona ya sea por el deber de hospitalidad, le procuró todo, sin escatimar ayuda ni gasto alguno. Cuando la enfermedad se agravó, el pitagórico, a punto de morir, trazó en una tablilla un símbolo y encargó al posadero que, si le pasaba algo, colgase la tablilla cerca del camino y observase si alguno de los que pasaban reconocía el símbolo. Dijo que esa persona le abonaría los gastos que le había supuesto y que le demostraría su agradecimiento en su lugar. Tras su muerte el posadero lo enterró y se ocupó del cadáver, aunque no tenía esperanza alguna de recuperar el dinero empleado, y menos aún de obtener alguna recompensa por parte de alguien que reconociera la tablilla. Sin embargo, tremendamente impresionado por el encargo, quiso hacer la prueba, y diariamente exponía la tablilla públicamente. Mucho tiempo después un pitagórico que pasaba se detuvo, captó el símbolo expuesto, indagó lo sucedido y recompensó al posadero con mucho más dinero que el que había gastado.”. Jámblico, *Vida pitagórica*, XXXIII, 237- 238. pp. 136-137 Introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. Etnos. Madrid, 1991.*

<sup>1248</sup> *Ibid.* Introducción, traducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado. Etnos. Madrid, 1991.



¿No es esta la amistad platónico-socrática, también? Nosotros diramos que sí. Diógenes Laercio atribuye el dicho que profiere Fedro a Pitágoras; dice el Laercio: “Y dijo por primera vez, como refiere Timeo<sup>1249</sup>, que los bienes son comunes entre los amigos.”<sup>1250</sup>. De hecho, el dicho aparece mencionado cuatro veces en el corpus platónico, una es en el *Fedro*, y las restantes en: *Lisis*, 207c; *República*, 424a, 449c; *Leyes*, 739c. Resumiendo lo dicho, la estructura matriz alberga todo lo que se dice en el *Fedro*, siendo ésta principal y todo lo demás secundario, quizás, por ello cuesta tanto vislumbrar el “hilo de oro que enhebra el diálogo”, precisamente, por que el tema del *Fedro* no son sus temas sino su forma misma y simbolismo, esto es, su forma pánica.

Sin duda, el *Fedro* es uno de los diálogos platónicos que, a nuestro entender (quizás, como tiende a pasar en los denominados diálogos de madurez) presenta un trabajo compositivo y dramático de los más elaborados e intrincados de Platón. Dice Luis Gil: “Uno de los rasgos más notables de nuestro diálogo es el de que a primera vista no destaca cuál fue el objetivo que persiguió Platón al escribirlo”<sup>1251</sup>. A lo mejor, y es una hipótesis que hemos intentando defender y mostrar en el transcurso de esta sección de nuestra tesis, el objetivo que persiguió Platón al elaborar el *Fedro* fue, precisamente, que a primera vista no se denotará el objetivo que buscaba al escribirlo, y a fe que lo consiguió con creces. El objetivo principal del *Fedro* resulta la declaración encriptada de Platón de su conversión filosófica al pitagorismo y la consagración de la Academia a tal fin; ésta, *grosso modo*, es la tesis de nuestra interpretación hermenéutica sobre este diálogo. Jámblico nos dice en su *Vida pitagórica*, antes de darnos la retahíla de numerarios no anónimos del pitagorismo: “Que de todos los pitagóricos muchos son

---

<sup>1249</sup> Leemos en la nota 2 del Libro IV de la República en la edición de Gredos: “Este proverbio ya citado en *Lisis* 207 c (y luego por Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII 9, 1159B) es atribuido -es probable que correctamente- a Pitágoras y a los primeros pitagóricos por el historiador Timeo de Tauromenio (frs. 13 a y 13 b Jacoby)”. Platón. *República*, IV, nota 2. Traducción y notas C. Eggers Lan. Gredos, Madrid 1992

<sup>1250</sup> Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*. III., 5. p. 118. Traducción de L. A. Bredlow. Zamora. Lucina, 2010.

<sup>1251</sup> Platón, *Fedro. Introducción al Fedro*. p. 247. Introducción y traducción de Luis Gil. “Instituto de estudios constitucionales” Guadarrama. Madrid, 1969.

*desconocidos y anónimos, es natural, (...)”* y, en consecuencia, más natural, creemos, es que Platón no se declarase abiertamente como tal. Muchas son las causas de esto: el execrable contexto político que su familia, por mediación de Critias y de Cármides, originó; el terrible juicio y la no menos lastimosa muerte de uno de sus maestros y, de seguro, buen amigo: Sócrates; la muerte del pitagórico Filolao<sup>1252</sup> (del cual se nos presentan en el *Fedón* dos alumnos suyos: Cebes y Simmias<sup>1253</sup>, este último también nombrado en el *Fedro*<sup>1254</sup>) aparentemente porque sobre él se cernía la sospecha de la tiranía, sospecha que le llevó a la muerte. De hecho, no nos equivocamos al pensar que eran convulsos tiempos para la filosofía, más si ésta tenía cierta propensión política, como era el caso de la pitagórica, y, como, sin duda, es el caso de la aspiración política que desde su juventud acompañó a Platón. Dice Giorgio Colli: “(...) *si pudiera crearse un grupo de expertos, la justicia divina y lo “igualmente igual” serían realizados políticamente en la vida terrena. Según parece, los pitagóricos habían logrado dicha realización con su sociedad de filósofos. En su vida en común, ese vínculo político universal de igualdad se llama “philia”. (...) Cuando Platón llegó a Italia, la sociedad pitagórica había perdido toda importancia política, y sólo permanecía Arquitas al frente de Tarento. (...)”*<sup>1255</sup>.

Quizás, por todos estos avatares, y por otros, que el paso del tiempo enterró bajo la negra losa del olvido, la Academia, fue una escuela de filósofos y de ciudadanos, y no una “ciudad” dentro de otra ciudad (como fue el pitagorismo arcaico). Pero a ojos del

---

<sup>1252</sup> De Filolao de Crotona sabemos que después de ser expulsada la secta-escuela pitagórica del sur siciliano, tras la ola “democrática” que inundó el mundo heleno desde la última mitad del siglo V a. C., fundó una escuela en Tebas. Cicerón, en *De orat.* III 13, 9 nos dice que Filolao fue maestro de Arquitas, y que éste a su vez lo fue de Platón nos lo dice Focio. De Filolao nos dice el Laercio: “*Murió culpable de aspirar a la tiranía.*” Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*. L. VIII., 85. p. 325. Traducción de L. A. Bredlow. Zamora. Lucina, 2010.

<sup>1253</sup> Dice Sócrates en el *Fedón*: “*¿No habéis oído tú y Simmias hablar de tales temas, habiendo estudiado con Filolao?*” Platón *Fedón*, 61d. Introducción, traducción y notas de C. García Gual. Gredos. Madrid, 1999.

<sup>1254</sup> Platón *Fedro*, 242 b. Introducción, traducción y notas de E. Lledó. Gredos. Madrid, 1999.

<sup>1255</sup> Colli, G. (1937) *Platón Político*. III. *El sistema político de los Pitagóricos*. pp. 80-81. Traducción Jordi Raventós, notas de Miguel Morey. Biblioteca de ensayo 43 (serie menor) Siruela. Madrid, 2008.

ateniense de a pie, como ya vimos, era una cofradía religiosa, que, como toda organización de tal calibre en aquella Grecia, incumbía a cualquier asociación que buscara, en su unión y labor, el beneficio del interés de la comunidad por entero. Dice Colli: *“Es evidente que en la Atenas de aquella época no era posible fundar una secta que tuviese tanta amplitud y tanta influencia como la pitagórica, y sobre todo no era posible modelar a esa aristocracia mediadora entre sensibilidad y racionalidad (...). Lo que en Atenas podía ser admitido de las instituciones pitagóricas fue conservado, si bien con limitaciones, como, por ejemplo, la vida comunitaria, que presenta correspondencias con los banquetes celebrados periódicamente por los discípulos de la Academia, o el carácter religioso que se pone de manifiesto por medio de la propia constitución jurídica de la Academia en forma de “thiassos”, o sea, en forma de asociación religiosa, pero es incuestionable que todo esto estaba muy alejado de un modo de vida que, como el pitagórico, despojase al individuo de sus relaciones privadas para reabsorberlo en un organismo posterior.”*<sup>1256</sup>. Así, el pitagorismo de Platón es como su socratismo, esto es, platónico; ya se dijo que uno de los elementos más significativos y significadores del perfil humano e intelectual de Platón es su constante vocación de reformación y transvaluación, esa propensión platónica a la reforma, creemos, no deja expresión religiosa, filosófica, artística, política, científica, libre de su “amplia” sombra iluminadora. Platón abandonó el bullicioso ágora, que tanto amó Sócrates, y no siguió el sectarismo<sup>1257</sup> privativo relacional de los pitagóricos, que tan caro le resultó a la secta-escuela, quedándose ubicado en un término medio, rodeado de olivos sagrados: la Academia.

---

<sup>1256</sup> *Ibid.* IV *La República*. pp. 89 y 90.

<sup>1257</sup> Algo lúcido hay en las siguientes palabras de Ghyka: *“El pitagorismo era una religión de fraternidad, pleno de igualdad. El principio de las religiones iniciáticas no puede armonizarse sinceramente con la democracia. El cristianismo y el Budismo sí que son esencialmente democráticos.”*. Ghyka, M. (1952) *El número de oro*. II. *Los ritos*. Conclusión. p. 205. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1992.

El sendero intelectual de Platón se alejó, sin duda, del de sus compañeros socráticos, pues éstos tenían la tendencia a revelar su pensar filosófico en sus diálogos socráticos, haciendo (si es que esto es realizable en verdad) aparentemente plausible la ingenua intención de la transmisión exitosa de la filosofía a través de la palabra escrita en tanto doctrina, en cambio, uno de los puntales de la filosofía platónica es la concisa reticencia a que esta transmisión sea posible, y menos a través de la escritura. Los mismos diálogos de Platón están repletos de “lugares de omisión”<sup>1258</sup> y, por supuesto, de “ocultación”<sup>1259</sup>, y, de hecho, estos “lugares” deben ser los asideros donde el lector debe mostrar su esfuerzo e interés filosófico, siendo que lo que no está escrito, ya por omitido ya por oculto, es verdadera transmisión filosófica, como deber de pensar. En esos *tópos* se halla el “nudo gordiano” de la filosofía platónica. Paupérrimas quedan las letras escritas ante la magnificencia del pensamiento reverberado por la oralidad. La escritura resulta un plano inferior de la comunicación verbal, pues en el caso de Platón ésta recrea, cual simulacro, el plano superior de la misma, a saber, la oralidad. Si la dialogicidad del pensamiento vivo es en Platón un diálogo interior del alma consigo misma, así, el diálogo platónico es una elegante y sofisticada invitación a pensar como forma e instrumento del vivir, pues una vida no pensada no es vida. ¿Y una vida adoctrinada, es acaso vida? Filosofía para Platón es la forma divina de vida humana<sup>1260</sup>. El *Fedro*, a nuestro entender, nos remite más allá de sus palabras, imágenes y argumentos, nos remite a nuestra interioridad pensante; la memoria no es el recuerdo de lo pasado sino que es un constante autodefinirse en el presente como hombre, tal que ser pensante; en las palabras escritas no hay memoria, pues en ellas no hay vida alguna,

---

<sup>1258</sup> Szlezák, T. A. (1993) *Leer a Platón; V. Lo que no se conoce no se ve*. p. 79 y ss. versión de J. L. García Rúa. Alianza. Madrid, 1997.

<sup>1259</sup> *Ibid.*

<sup>1260</sup> Dice Alegre Gorri: “*El hombre es mitad divino, mitad humano*”, nosotros añadiremos que la mitad divina del hombre es la que le hace mitad humano, y no al revés. Alegre Gorri, A. (1989) *El Fedro: Diálogo de un largo día de verano. Un modo griego de hacer filosofía. La filosofía como totalidad estética y dialéctica. Historia, Lenguaje y Sociedad. Homenaje a Emilio Lledó; 4. Contra la retórica sofisticada*. p. 80. Crítica. Barcelona, 1989.

como tampoco la hay en el extinto ayer. La memoria vive siempre en el presente, no hay recuerdo sin el hoy. Y si el *Menón*<sup>1261</sup> nos dice que saber es recordar, el *Fedro* parece indicarnos que recordar es vivir, pues sólo el que sabe recuerda, y sólo el que sabe vive, además, atendiendo al *Fedón*<sup>1262</sup> el que vive, esto es, el filósofo, vive como si estuviera muerto.

Puede resultar paradójico, a primera vista, que un escritor-filósofo de la talla de Platón vea en las palabras escritas un útil del olvido, antes que de la memoria, pero es precisamente esa valía poética la que le permite, sin duda, considerar el asunto de esa manera. No obstante, no son las letras en sí la causa del olvido, todo apunta, sin remisión, al método con el que son empleadas, pues todo mal uso de ellas deviene en abuso. La palabra considerada y revelada como “semilla divina” implica que el orador, el escritor, el filósofo y el maestro en cuestión que pretenda ser un “agricultor divino”, debe atender a cuatro cuestiones capitales, a saber: debe, en primera instancia, ser conocedor experto de aquello sobre lo que versen sus palabras; debe tener un “campo” fértil para ellas, esto es, una audiencia adecuada; a su vez, debe componer sus palabras acorde con la idiosincrasia intelectual y psicológica de su auditorio; debe considerar necesario la posibilidad, a través del diálogo configurado con preguntas y respuestas, de defender sus propias palabras. Asimismo, es obvio que de tales cuestiones capitales, aparentemente, poniendo el *corpus platonicum* en nuestro punto de mira, sólo se cumple la primera premisa de las anteriormente citadas, esto es, Platón conocía lo que decía. En cambio, las otras premisas, como pasa con toda obra escrita, no se cumplen nunca. Paradójico puede resultar también esto, pero, si lo pensamos bien, habremos de discernir que es por eso que la filosofía platónica se presente en la forma del diálogo, pues el diálogo simula un campo fértil para la filosofía, además recrea, desde la

---

<sup>1261</sup> Platón. *Menón* 86b. Traducción de F. J. Oliveri. Gredos. Madrid, 1992

<sup>1262</sup> Platón. *Fedón* 66a-b. Traducción C. G. Gual. Gredos. Madrid 1992

verosimilitud, distintos “campos” para sembrar tales “semillas inmortales”, presentando, a este respecto, distintos interlocutores con distintas valías y con distintas cargas inquisitoriales, y, además, sus respectivas respuestas funcionales, acordes siempre con el espíritu filosófico del interlocutor. Si hay máscara para Platón, hay máscara para la audiencia, y si hay máscara para la audiencia, hay máscara para las preguntas de ésta. Todo esto que expresamos se cumple en la obra platónica por entero, creemos, a excepción manifiesta de la *Apología de Sócrates*, donde la “semilla divina” es ver, por un lado, parafraseando con cierta licencia poética al *Fedón*<sup>1263</sup>: “¿*Qué es, entonces, lo que dijo el “héroe filosófico ante los jueces?”*”; y, por otro lado, mostrar un fiel reflejo de la perversa y hostil malquerencia de ciertos mezquinos ignorantes, moviendo con felonía los resortes del poder, ejerciendo el mal de manera abominable bajo los auspicios de la Ley, ante la lastimosa inercia pusilánime de toda una ciudad, Atenas, ciudad no sólo derrotada por Lacedemonia, sino, también, por ella misma al condenar a Sócrates. La luz de la razón enloqueció a los atenienses, sumiéndolos en la más negra oscuridad.

Estos argumentos que hemos presentado, en su trasfondo filosófico no explícito, van en contra de la muy errada concepción de que la filosofía platónica debe ser cribada de lo poético en busca de algo tal que un sistema filosófico. Hay que sopesar que todo filósofo que brinde a la humanidad su pensamiento en forma de sistema, por añadidura brinda, además, cierto lenguaje técnico, cierto léxico especializado que acompaña a su sistema, en cambio, Platón en sus diálogos se atiene al lenguaje usual dentro del contexto de una adecuada conversación, evitando a toda costa que cualquier término derive en palabra técnica. Dice Conford: “*No ha habido escritor alguno que haya*

---

<sup>1263</sup> Allá se nos habla de cómo afrontó la muerte Sócrates, pero nosotros hemos querido utilizar lo que allí se nos dice como una inversión de lo dicho acorde con nuestros trintereses argumentativos. La cita sin manipulación es: “¿*Qué es, entonces, lo que dijo el hombre antes de su muerte?*” Platón, *Fedón*, 57a. Introducción, traducción y notas de C. García Gual. Gredos. Madrid, 1999.

*alcanzado la habilidad de Platón para disimular una rigurosa e intrincada estructura de razonamientos bajo las inocentes líneas de una conversación en la cual la fuerza de sugestión de cada pensamiento, a medida que se va manifestando parece conducir de pronto a conclusiones insospechadas.*”<sup>1264</sup> .

En esta amada facultad hemos oído la estólida expresión: *“De los diálogos de Platón hay que cribar el grano de la paja”*, viniendo a decir que lo poético en Platón no es filosofía, craso e insano error para entender a Platón, pensamos. Sin duda, esto es un ejemplo de una “mala tierra” para sembrar “semillas inmortales”. Y no es éste un error que se circunscriba a nuestros tiempos, sino que de antiguo viene tal desatinada actitud antifilosófica; en las deliciosas *Noches Áticas* de Aulo Gelio hallamos constancia de tales cosas que referimos. Dice Gelio: *“Se procedía a la lectura del “Sinposium” de Platón en casa del filósofo Tauro. Aquellas palabras de Pausanias que hacía el elogio del amor entre los comensales cuando le llegó el turno, aquellas palabras nos proporcionaron tal placer que pusimos todos interés en aprenderlas de memorias. En la medida que me acuerdo, estas palabras son sus palabras. “Toda acción por sí misma no es bella ni fea. Lo que hacemos ahora, comer, beber, discurrir, nada de esto es bello por sí mismo, pero puede serlo según se haga: bello si se hace con rectitud y honorablemente; feo si se hace contra estas reglas. Y lo mismo se puede decir del acto de amar. Todo amar en sí mismo no es ni bello ni digno de elogio; pero sí lo es el que nos incita a amar de manera bella.” Cuando se leyó este pasaje, Tauro me dijo allí mismo: “¡Ea! tú joven retórico -pues así era como me llamaba al principio cuando fui admitido en sus charlas, pensando que había venido a Atenas únicamente a forjarme en la elocuencia- ¿ves el entimema consistente, brillante y rotundo, ritmos breves y*

---

<sup>1264</sup> Conford, F. M. (1935) *La teoría platónica del conocimiento. Introducción*, p. 14 Traducción de L. Cordero y M<sup>a</sup> D. del Carmen Ligatto. Paidós Básica. Barcelona, 1991.

*cadenciosos, ceñido de una cierta cobertura simétrica? ¿Puedes decirnos en qué libros de vuestros rétores hay una prosa tan apropiada y compuesta con tanta modulación? Pues -continuó diciendo- sin embargo, debes ver estos ritmos como vituallas de viaje. Hay que procurar penetrar en lo más íntimo de Platón, en el peso y en la dignidad de sus ideas, no hay que distraerse con la amenidad de sus palabras y la dulzura de sus expresiones.*"<sup>1265</sup>. Pensamos, muy al contrario que Tauro, que precisamente la forma poética de la expresión filosófica de Platón es una forma de Eros, además, es, sin duda, pura belleza en forma escritural que nos incita a amar lo bello. De hecho, para cualquiera que estudie la filosofía platónica (con amor filosófico, que es un doble amor) los diálogos del ateniense son el primer peldaño ascensional hacia la idea del Bien. Dejemos, pues, el *Fedro*, y analizemos nuestra última prueba del pitagorismo platónico. Prueba geométrica y mística. Nuestra prueba de "oro".

#### **II.V.II.I. El símil de la Línea como muestra del pitagorismo de Platón. La sección áurea como proporción geométrica-metafísica entre el mundo de las Ideas y el mundo del devenir.**

Ha quedado lo suficientemente manifiesto, en nuestros estudios al respecto<sup>1266</sup>, la importancia de la sección áurea<sup>1267</sup> en el arte clásico, como aquella razón que daba la justa proporción de belleza ideal a la belleza, en lo físico, representada: escultóricamente, pictóricamente, arquitectónicamente, etc. Sobre ella dice Ghyka: "*Esta razón, este invariante algebraico, puede nacer de una manera abstracta y directa*

<sup>1265</sup> Aulo Gelio. *Noches áticas*, L. XX, I. p. 643. Edición de Santiago López Moreda. Akal. Madrid, 2009.

<sup>1266</sup> Cfr. *supra* II.I.II.II. Una cuestión introductoria y determinativa. La matemática: esplendor estético y anhelo místico. pp. 1155-1181

<sup>1267</sup> El matemático alemán Heinrich Carl Franz Emil Timerdin en su artículo: *Goldene Schnitt*, Teubner, Leipzig, señala sobre la sección áurea: "*La sección áurea se impone, pues, cuando se trata de conseguir -por una nueva subdivisión- que dos porciones consecutivas iguales formen parte de una progresión geométrica y reunir así el triple efecto de la equipartición, de la sucesión y de la proporción continua. El empleo de dicha sección no es más que un caso particular de una regla general, la del retorno de la misma proporción en los detalles de un conjunto*". Citado por Ghyka. Ghyka, M. (1927) *Estética de las proporciones*. 2. *De la proporción*. p. 42. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1992.



de una operación lógica muy sencilla, la más sencilla que puede hacerse, acercándose al concepto platónico de proporción. (...). Este “número de oro” resume aritméticamente y algebraicamente las propiedades de la dominante geométrica (el pentagrama) (...)”<sup>1268</sup>. Este concepto de proporción platónico-pitagórica es la ἀναλογία; sobre ella continúa diciendo Ghyka: “La ἀναλογία de Platón y de los aritmólogos pitagóricos no es otra cosa que la Proporción igualdad, equivalencia o concordancia de dos o más relaciones). La proporción geométrica, especialmente, συμμετρία, significaba en ellos, (...), la commensurabilidad entre el todo y las partes, correspondencia determinada por una medida común entre las diferencias partes del conjunto, y entre esta partes y el todo (...)”<sup>1269</sup>. A este respecto recordemos la descripción que da Platón/Critias del templo a Poseidón en la acrópolis de la Atlántida, dice el filósofo ático: “Había un templo de Poseidón de un estadio de longitud y trescientos pies de ancho. Su altura parecía proporcional a estas medidas, puesto que tenía una forma un tanto bárbara (...)”<sup>1270</sup>. “τοῦ δὲ Ποσειδῶνος αὐτοῦ νεῶς ἦν, σταδίου μὲν μῆκος, εὔρος δὲ τρίπλεθος, ὕψος δ' ἐπὶ τούτοις σύμμετρον ἰδεῖν, εἶδος δὲ τι βαρβαρικὸν ἔχοντος.”. Platón nos da la relación entre longitud: un estadio, la anchura: 300 pies de ancho, y, la altura la proporción entre esas dos medidas.

Platón heredó de los matemáticos pitagóricos (y éstos de los sacerdotes egipcios) la matemática esotérica y mística: la aritmética, la geometría sagrada, la euritmia, la armonía musical que ordena el cosmos y que puede ser conocida por el hombre, la proporción áurea que anida y conforma geoméricamente la estrella pitagórica de cinco puntas (en ella, como vimos, se dan una sucesión de proporciones áureas). Señala Ghyka: “(...) la “analogía” cuya teoría matemática expuso ya Arquitas de Tarento en

<sup>1268</sup> Ghyka, M. (1952) *El número de oro*. I. *Los ritmos*. 3. *Prefacio*. p. 15. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1992.

<sup>1269</sup> *Ibid.* p. 14.

<sup>1270</sup> Platón, *Critias*, 116d. Introducción, traducción y notas de C. García Gual. Gredos. Madrid, 1992.

los términos que Platón reproducirá en el *Timeo*, y cuyo tipo más sencillo y más fecundo es justamente la analogía o proporción continua por excelencia, la sección áurea encarnada geométricamente en el diagrama estelar del pentagrama. Su paralelo metafísico es el gran principio de Analogía (con sus diferentes peldaños lógicos: principios de identidad, de lo Mismo y de lo Otro, de la semejanza, de la unidad en la variedad) (...)”<sup>1271</sup>. Esta verdad está manifiestamente velada en unos versos del *Hieros Logos*, atribuidos a Pitágoras: “Γνώση δ’ ἢ θέμισ ἐσεὶ φύσιν περὶ παντὸς ὁμοίην”. La naturaleza es igual a sí misma, se mire por donde se mire, y el hombre (iniciado) puede conocerla. Y esto en la filosofía platónica tiene su origen en lo metafísico, en el mundo donde habitan jerárquicamente las Ideas (el Bien en lo alto de todo lo alto) y los entes matemáticos: κόσμος νοητός. Todos se proyecta desde aquel sitio supraceleste al aparente y cambiante Aquende.

En el *Timeo* se nos da una de las “leyes de áureas” (ya citada y tratada con anterioridad) de la filosofía pitagórica-platónica, a saber: “*Pero no es posible unir dos elementos aislados sin un tercer, ya que es necesario un vínculo en el medio que los una. El vínculo más bello es aquél que puede lograr que él mismo y los elementos por él vinculados alcancen el mayor grado posible de unidad. La proporción es la que por naturaleza realiza esto de la manera más perfecta.*”<sup>1272</sup>. “δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρικοῦ δυνατόν: δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίγνεσθαι. δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὅς ἂν αὐτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι μάλιστα ἐν ποιῇ, τοῦτο δὲ πέφυκεν **ἀναλογία** κάλλιστα ἀποτελεῖν.”. Platón, a lo largo de sus diálogos, más o menos abiertamente, nos da claves sobre la secreta (secreta hasta el momento en que el filósofo ático escribe) matemática pitagórica (ahora, académica) en especial,

<sup>1271</sup> Ghyka, M. (1952) *El número de oro*. II. Los ritos. 1. Pitágoras. p. 17. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1992.

<sup>1272</sup> Platón, *Timeo*, 31b-c. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Gredos. Madrid, 1992.

sobre la teoría de las proporciones (geométrica, aritmética y armónica); los cinco sólidos regulares; la teoría de las gamas musicales; la simetría dinámica, etc., pero la tradición doxográfica parece mostrarnos que los grandes secretos de la filosofía pitagórica eran la construcción del pentágono regular (sobre el secreto pitagórico desvelado de las proporciones irracionales en un pentagrama, los pitagóricos culparon de ello a Hipócrates de Quíos) y la del dodecaedro (junto a esta figura geométrica estará siempre unida la de Hípaso de Metaponto, y su traición y “muerte”). El dodecaedro albergaba el conocimiento esotérico del universo, y el pentalfa, el del Eros y la Hygeia y la euritmia viva. Como ya sabemos, tanto el pentagrama como los sólidos platónicos, en especial, el dodecaedro y el icosaedro, están relacionados con la sección áurea.

Sabemos, también, que se considera a Euclides el primer geómetra que estudió formalmente la sección áurea. En efecto, la Definición 3 del Libro Sexto de los Elementos reza: “*Se dice que una recta ha sido cortada en extrema y media razón cuando la recta entera es al segmento mayor como el segmento mayor es al segmento menor*”<sup>1273</sup>. Como ya se apuntó, los trabajos de Euclides son el resultado de la alta labor geométrica de la Academia sobre el trabajo previo de los pitagóricos, acrecentado, depurando y mejorando éste no sólo en lo concreto, sino, también, en lo metodológico. Sin embargo, no fue Euclides el primero en trabajar la sección áurea, mentada por el Padre de la Geometría como: “división de un segmento en extrema y media razón”. No; fue Platón, y le siguió Eudoxo de Cnido (ambos según cierta tradición doxográfica, como ya se señaló, estuvieron juntos en Egipto). Esto nos lo dice, como veremos enseguida, Proclo al hablar de Eudoxo de Cnido en su comentario al primer libro de los Elementos de Euclides. De hecho, nos da los nombres puntuales de los diez académicos (otra vez diez) (“*Questi convivevano tutti insieme nell’Academia e conducevano in*

---

<sup>1273</sup> Euclides, *Elementos*. Introducción general de Luis Vega. Traducción y notas de María Luisa Puertas Castaño. Gredos. Madrid, 1991.

*comune le ricerche.*”<sup>1274</sup>) que hicieron progresar la geometría en la complejidad y forma final que Euclides nos presentará, éstos son: Eudoxo de Cnido; Amiclas de Heraclea (familiar de Platón); Menecmo y Dinostrato (hermanos y discípulos de Eudoxo y de Platón); Teudio de Magnesia; Ateneo de Cizico, Teeteto; Hermitino; Filippo de Mende (el cual se centró en el estudio de la matemática que podía contribuir al desarrollo de la filosofía de Platón); y Platón, que inició, según Proclo, las proposiciones a tenor de la sección áurea. Además, esta corriente académica tienen otros nombres de matemáticos y geómetras asociados (aunque no estaría de más decir: “hermanados”) como son: Arquitas de Tarento, Teodoro de Cirene, Leodomante de Tasos; Neoclides; León; y Leodamante<sup>1275</sup>.

Sobre la sección áurea y Platón nos dice Proclo: “*Ma Eudosso di Cnido, (...), e che fu compagno dei discepoli di Platone, per primo aumentò il numero dei problema detti generali, e aggiunse altre tre progressioni alle tre già note* (esto es, a la ἀναλογία de los pitagóricos, con sus tres progresiones: harmónica, geométrica y aritmética, Eudoxo añadió su propia teoría de la proporcionalidad que, al contrario de las proporcionalidad pitagórica -arcaica-, permite el tratamiento de cantidades continuas no exclusivamente propias a los números enteros, o racionales); *inoltre aumentò il numero delle proposizioni sulla “sezione” iniziate da Platone, servendo per esso del método dell’analisi.*”<sup>1276</sup>. El término heleno que usa Proclo para “sección” es: “τομή”, que, entre otras acepciones, en castellano significa “corte”, “separación”. Sin embargo, dicho término, sobre todo desde el siglo XIX, ha dado pie a una fuerte controversia, en tanto se decía que tal término no hacía alusión a la sección áurea, y, por ende, nada tenía que ver Platón. Esto haría, aparentemente, que fuera Euclides el primero que abordará el

<sup>1274</sup> Proclo, *Commento al I Libro degli Elementi di Euclide*. Introducción, traducción al italiano de Maria Timpanaro Cardini. Prologo: parte II, III. 67. p. 73.

<sup>1275</sup> Cfr. Proclo, *Comentario al primer libro de los Elementos de Euclides*, III. 67-68.

<sup>1276</sup> Proclo, *Commento al I Libro degli Elementi di Euclide*. Introducción, traducción al italiano de Maria Timpanaro Cardini. Prologo: parte II, III. 67. pp. 72-73.

estudio formal de la “sección”; cosa, por otra parte, del todo falsa. Sobre el término “τομή”, nos dice Timpanaro Cardini lo siguiente: “*Questa parole “sibilline” (...) restano tali anche dopo la spiegazioni del Bretschneider (...) perché, se si tratta della sezione aurea, questa era già conosciuta dai solidi, questa ricerca era già cominciata con Democrito. Perciò Platone non sarebbe iniziatore di nessuna delle due. Riguardo a Eudosso, io propendo per la seconda ipotesi, perché, a testimonianza di Archimede, egli trovò i teoremi dei rapporti tra cono e cilindro, e tra pirámide e prisma.*”<sup>1277</sup>. No obstante, es innegable, que Platón consideró a los números incommensurables, o irracionales, como la piedra esencial del cosmos. Estamos con Timpanaro cuando dice que Platón no fue el iniciador del estudio de los sólidos<sup>1278</sup>, como tampoco lo fue de la sección áurea (ésta, como hemos estudiado, ya estaba presente en el Horizonte luminoso de Jufú, unos dos mil años antes del nacimiento de Platón) en el pentagrama pitagórico, pero, Proclo no dice exactamente eso, sino que expresa que las proposiciones sobre la sección fueron aumentadas por Eudoxo, y que Platón, por tanto, fue el iniciador de las proposiciones sobre la sección, y no del estudio o descubrimiento sobre la sección áurea, que son cosas muy distintas. Ahora bien, qué hallamos sobre la sección áurea en Platón.

Son varios los diálogos que hacen alguna alusión a la sección. Así, por ejemplo, podemos enumerar los siguientes pasajes del *corpus platonicum* donde se hace mención a la media y extrema razón. Menciones enmarcadas y traídas a colación, obviamente, en sintonía dramática y de argumentación filosófica, al menos, en la superficie de los diálogos, con las distintas temáticas que vertebralizan los distintos textos platónicos:

---

<sup>1277</sup> *Ibid.* nota 26. p. 73.

<sup>1278</sup> “*El fet que a l’Acadèmia de Platò, es coneguessin els cinc poliedres regulars -els “sòlids platònics”- planteja el dubte sobre el seu coneixement del “segment auri”.*”. Pla i Carrera, J. (2016) *Historia de la matemàtica: Grècia I. (de Tales i Pitàgores a Plató i Aristòtil) Resultats, textos i contextos*. 4. Plató i Aristòtil. 4.2.4. *Les matemàtiques atribuïdes a Platò. h)*. p. 308. I.E.C. Secció de Ciències i Tecnologia. Barcelona, 2016.

1. *Banquete*, 203e: (sobre la posición de Eros, al medio, entre la ignorancia y la sabiduría) “*No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia.*”<sup>1279</sup>.

“καὶ οὐτε ὡς ἀθάνατος πέφυκεν οὐτε ὡς θνητός, ἀλλὰ τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει τε καὶ ζῆ, ὅταν εὐπορήσῃ, τοτὲ δὲ ἀποθνήσκει, πάλιν δὲ ἀναβιώσκει διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν, τὸ δὲ ποριζόμενον ἀεὶ ὑπεκρεῖ· ὥστε οὐτε ἀπορεῖ Ἔρως ποτὲ οὐτε πλουτεῖ, σοφίας τε αὖ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν.”

2. *Fedón*, 110b (sobre el dodecaedro): “*Pues bien amigo mío -dijo él- se cuenta que esa tierra en su aspecto visible, si uno la contempla desde lo alto, es como las pelotas de doce franjas de cuero, variopinta, decorad por los colores, de los que los colores que hay aquí, esos que usan los pintores, son como muestras. Allí toda la tierra está formada con ellos, que además son mucho más brillantes y más puros que los de aquí.*”<sup>1280</sup>.

“- λέγεται τοίνυν, ἔφη, ὃ ἑταῖρε, πρῶτον μὲν εἶναι τοιαύτη ἡ γῆ αὐτὴ ἰδεῖν, εἴ τις ἄνωθεν θεῶτο, ὥσπερ αἱ δωδεκάσκυτοι σφαῖραι, ποικίλη, χρώμασιν διειλημμένη, ὧν καὶ τὰ ἐνθάδε εἶναι χρώματα ὥσπερ δείγματα, οἷς δὴ οἱ γραφῆς καταχρῶνται. Ἐκεῖ δὲ πᾶσαν τὴν γῆν ἐκ τοιούτων εἶναι, καὶ πολὺ ἔτι ἐκ λαμπροτέρων καὶ καθαρωτέρων ἢ τούτων.”

---

<sup>1279</sup> Platon, *Banquete*, 203e. Introducción, traducción y notas de M. Martínez Hernández. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>1280</sup> Platon, *Fedón*, 110a. Introducción, traducción y notas de C. Garucía Gual. Gredos. Madrid, 1992.

3. *Fedro*, 242a; 259a. (mediodía): “No Sócrates, todavía no; no antes de que se pase este bochorno. ¿no ves que casi es mediodía, y que está cayendo, como suele decirse, a plomo el sol? Quedémonos, pues, y dialoguemos sobre lo que hemos mencionado, y tan pronto como sople un poco de brisa, nos vamos.”<sup>1281</sup>.

“μήπω γε, ὃ Σώκρατες, πρὶν ἂν τὸ καῦμα παρέλθῃ. ἢ οὐχ ὀρᾶς ὡς σχεδὸν ἤδη **μεσημβρία** ἴσταται ἢ δὴ καλουμένη σταθερά; ἀλλὰ περιμείναντες καὶ ἅμα περὶ τῶν εἰρημένων διαλεχθέντες, τάχα ἐπειδὴν ἀποψυχῆ ἴμεν·”

“Bien, creo que tenemos tiempo. Y me parece además, como si, en este calor sofocante, las cigarras que cantan sobre nuestras cabezas, dialogasen ellas mismas y nos estuvieran mirando. Porque es que si nos vieran a nosotros dos que, como la mayoría de la gente, no dialoga al mediodía, sino que damos cabezadas y que somos seducidos por ellas debida a la pereza de nuestro pensamiento, se reirían a nuestra costa, tomándonos por esclavos que, como ovejas, habían llegado a este rincón, cabe la fuente, a echarse la siesta.”<sup>1282</sup>.

“Σχολὴ μὲν δὴ, ὡς ἔοικε· καὶ ἅμα μοι δοκοῦσιν ὡς ἐν τῷ πνίγει ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν οἱ τέττιγες ἄδοντες καὶ [ἀλλήλοις διαλεγόμενοι καθορᾶν καὶ ἡμᾶς. Εἰ οὖν ἴδοιεν καὶ νῶ καθάπερ τοὺς πολλοὺς ἐν **μεσημβρία** μὴ διαλεγόμενους ἀλλὰ νυστάζοντας καὶ κηλουμένους ὑφ’ αὐτῶν δι’ ἀργίαν τῆς διανοίας, δικαίως ἂν καταγελῶεν, ἡγούμενοι ἀνδράποδ’ ἅττα σφίσιν ἐλθόντα εἰς τὸ καταγώγιον ὥσπερ προβάτια·”

4. *Filebo*, 45d-e (término medio/nada en exceso): “He comprendido lo que dices y veo que difieren mucho. En efecto a los moderados siempre los va frenando también la máxima tradicional que exhorta al “Nada en exceso”, a la que

<sup>1281</sup> Platón, *Fedro*, 242a. Introducción, traducción y notas de E. Lledò. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>1282</sup> *Ibid.* 259a.

*obedecen; en cambio, a los insensatos y desmedidos el violento placer que los domina hasta la locura les hace dar gritos de posesos.*”<sup>1283</sup>.

“ἀλλ’ ἔμαθον ὃ λέγεις, καὶ πολὺ τὸ διαφέρον ὄρω. τοὺς μὲν γὰρ σώφρονάς που καὶ ὁ παροιμιαζόμενος ἐπίσχει λόγος ἐκάστοτε, ὁ τὸ **μηδὲν ἄγαν** παρακελευόμενος, ᾧ πείθονται: τὸ δὲ τῶν ἀφρόνων τε καὶ ὑβριστῶν μέχρι μανίας ἢ σφοδρὰ ἡδονὴ κατέχουσα περιβοήτους ἀπεργάζεται.”

5. *Parménides*, 151b-c (las medidas del Uno): “-*En consecuencia, lo uno es igual y es más grande y más pequeño que él mismo y que las otras cosas.*

*-Así parece.*

*-Pero, si es más grande y más pequeño e igual, será de iguales medidas y de más menos medidas que él mismo y que los otros; y si de medidas, también de partes.*

*-¿Cómo no?*

*-En consecuencia, al ser de medidas iguales y de más y de menos medidas, tendría que ser numéricamente menor y mayor que él mismo y que las otras cosas.*”<sup>1284</sup>.

“-τὸ ἐν ἄρα ἴσον τε καὶ μείζον καὶ ἔλαττόν ἐστιν αὐτό τε αὐτοῦ καὶ τῶν ἄλλων.

-φαίνεται.

-καὶ μὴν εἶπερ μείζον καὶ ἔλαττον καὶ ἴσον, ἴσων ἂν εἶη μέτρων καὶ πλειόνων καὶ ἐλαττόνων αὐτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις, ἐπειδὴ δὲ μέτρων, καὶ μερῶν.

-πῶς δ’ οὐ;

---

<sup>1283</sup> Platón, *Filebo*, 45d-e. Introducción, traducción y notas de M<sup>a</sup>. Ángeles Durán. Lledò. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>1284</sup> Platón, *Parménides*, 151b-c. Introducción, traducción y notas de M<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz. Gredos. Madrid, 1992.



-ἴσων μὲν ἄρα μέτρων ὄν καὶ πλειόνων καὶ ἐλαττόνων, καὶ ἀριθμῶ ἔλαττον ἂν καὶ πλεόν εἴη αὐτό τε αὐτοῦ καὶ τῶν ἄλλων καὶ ἴσον αὐτῶ τε καὶ τοῖς ἄλλοις κατὰ ταῦτά.”

6. *Timeo*, 31b-c (ἀναλογία) “*Pero no es posible unir dos elementos aislados sin un tercer, ya que es necesario un vínculo en el medio que los una. El vínculo más bello es aquél que puede lograr que él mismo y los elementos por él vinculados alcancen el mayor grado posible de unidad. La proporción es la que por naturaleza realiza esto de la manera más perfecta.*”<sup>1285</sup>.

“δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν: δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίγνεσθαι. δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὅς ἂν αὐτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι μάλιστα ἐν ποιῇ, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν”

7. *Hippias mayor*, 303b<sup>1286</sup> (igualdad, equivalencia o concordancia de dos o más relaciones): “*¿Cuál de esta dos cosas, Hippias, te parece a ti que es lo bello? ¿Aquella de la que tu hablabas: si yo soy fuerte y tú también, los somos los dos; si yo soy justo y tú también, los somos los dos, y si los somos los dos, lo es cada uno; y del mismo modo, si tú y yo somos bellos, los somos también los dos, y si lo somos los dos, lo es cada uno? ¿O bien, nada impide que sea de ese modo: siendo los dos conjuntamente par, cada uno de ellos es quizá impar, quizá par; y también siendo cada uno de los dos indeterminado, el conjunto de los dos es*

---

<sup>1285</sup> Platón, *Timeo*, 31b-c. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>1286</sup> No podemos entrar en ello; pero, debemos resaltar que este texto presenta un problema (posiblemente todo el diálogo en sí se nos presenta como un problema), éste es: si de este texto se infiere la media y extrema razón, entonces en el período de juventud (según los estudios clásicos de marcada influencia socrática) Platón ya está mostrando elementos pitagóricos antes de sus viajes a Sicilia. De hecho, el *Hippias mayor* y su discusión aporética sobre lo bello parece apuntar ya a la Teoría de las Ideas. ¿Problema de datación? ¿No es auténtico el diálogo en cuestión (asunto, hoy por hoy, ya superado)? ¿La teoría de las Ideas y el contacto con teorías pitagóricas fue más temprano de lo que se tiende a pensar? Interesantísima cuestión.

*quizá determinado, quizá indeterminado; así otros infinitos ejemplos de este tipo que ya dije que se presentan ante mi mente? ¿En cuál de los dos colocas lo bello? ¿O lo que para mí es evidente acerca de esto lo es también para ti? A mí me parece muy contrario a la razón que nosotros seamos bellos los dos, pero que no lo seamos cada uno, o que lo seamos cada uno, pero no los dos, así como cualquier otra cosa de este tipo. ¿tomas este punto de vista o el otro? ”<sup>1287</sup>.*

“ποτέρων οὖν, ὦ Ἱππία, δοκεῖ σοι τὸ καλὸν εἶναι; πότερον ὧν σὺ ἔλεγες: εἴπερ ἐγὼ ἰσχυρὸς καὶ σύ, καὶ ἀμφοτέροι, καὶ εἴπερ ἐγὼ δίκαιος καὶ σύ, καὶ ἀμφοτέροι, καὶ εἴπερ ἀμφοτέροι, καὶ ἐκάτερος; οὕτω δὴ καὶ εἴπερ ἐγὼ καλὸς καὶ σύ, καὶ ἀμφοτέροι, καὶ εἴπερ ἀμφοτέροι, καὶ ἐκάτερος; ἢ οὐδὲν κωλύει, ὥσπερ ἀρτίων ὄντων τινῶν ἀμφοτέρων τάχα μὲν ἐκάτερα περιττὰ εἶναι, τάχα δ’ ἄρτια, καὶ αὖ ἀρρήτων ἐκατέρων ὄντων τάχα μὲν ῥητὰ τὰ συναμφοτέρα εἶναι, τάχα δ’ ἄρρητα, καὶ ἄλλα μυρία τοιαῦτα, ἃ δὴ καὶ ἐγὼ ἔφην ἐμοὶ προφαίνεσθαι; ποτέρων δὴ τιθεῖς τὸ καλόν; ἢ ὥσπερ ἐμοὶ περὶ αὐτοῦ καταφαίνεται, καὶ σοί; πολλὴ γὰρ ἀλογία ἐμοιγε δοκεῖ εἶναι ἀμφοτέρους μὲν ἡμᾶς εἶναι καλοῦς, ἐκάτερον δὲ μή, ἢ ἐκάτερον μὲν, ἀμφοτέρους δὲ μή, ἢ ἄλλο ὅτιοῦν τῶν τοιούτων. οὕτως αἰρή, ὥσπερ ἐγὼ, ἢ κείνως;”

8. *República*, 509d-510e (Símil de la Línea): “-Piensa entonces, como decíamos, cuáles son los dos que reinan: uno, el del género y ámbito inteligibles; otro, el del visible, y no digo ‘el del cielo’ para que no creas que hago juego de palabras. ¿captas estas dos especies, la visible y la inteligible?  
-Las capto.

---

<sup>1287</sup> Platón, *Hippias mayor*, 303b-c. Introducción, traducción y notas de J. Calonge. Gredos. Madrid, 1992.

*-Toma ahora una línea dividida en dos partes desiguales; divide nuevamente cada sección según la misma proporción, la del género de lo que se ve y otra la del que se entiende, y tendrás distinta oscuridad y claridad relativas, así tenemos primeramente, en el género de los que se ve, una sección de imágenes. Llamó 'imágenes', a la que corresponden los animales que viven en nuestro alrededor, así como todo lo que crece, y también el género íntegro de cosas fabricadas por el hombre.*

*-Pongámoslo.*

*-¿Estás dispuesto a declarar que la línea ha quedado dividida, en cuanto a su verdad, de modo tal que lo opinable es a lo cognoscible como la copia es a aquello de lo que es copiado?*

*-Estoy muy dispuesto.*

*-Ahora examina si no hay que dividir también la sección de lo inteligible.*

*-¿De qué modo?*

*-De éste. Por un lado, en la primera parte de ella el alma, sirviéndose de las cosas antes imitadas como si fueran imágenes, se ve forzada a indagar a partir de supuestos, marchando no hasta un principio sino hacia una conclusión. Por otro lado, en la segunda parte, avanza hasta un principio sino hacia una conclusión. Por otro lado, en la segunda parte, avanza hasta un principio no supuesto, partiendo de un supuesto y sin recurrir a imágenes –a diferencia del otro caso-, efectuando el camino con Ideas mismas y por medio de Ideas.*

*-No he aprehendido suficientemente esto que dices.*

*-pues veamos nuevamente; será más fácil que entiendas si te digo esto antes. Creo que sabes que los que se ocupan de geometría y de cálculo suponen lo impar y lo par, las figuras y tres clases de ángulos y cosas afines, según lo que*

*investigan en cada caso. Como si las conocieran, las adoptan como supuestos y de ahí en adelante no estiman que deban dar cuenta de ellas ni a sí mismos ni a otros, como si fuesen evidentes a cualquiera; antes, bien, partiendo de ellas atraviesan el resto de modo consecuente, para concluir en aquello que proponían al examen.*

*-Sí, esto lo sé.*

*-Sabes, por consiguiente, que se sirven de figuras visibles y hacen discursos acerca de ellas, aunque no pensando en éstas sino en aquellas cosas a las cuales éstas se parecen, discurrendo en vista al Cuadrado en sí y a la Diagonal en sí, y no en vista de que al que dibujan, y así con lo demás. De las cosas mismas que configuran y dibujan se sirven de imágenes en el agua, y de estas cosas que dibujan se sirven como imágenes, buscando divisar aquellas cosas en sí que no podrían divisar de otro modo que con el pensamiento.*

*-Dices verdad.*

*-A esto me refería como la especie de inteligible. Pero en esta su primera sección, el alma se ve forzado a servirse de supuestos en su búsqueda, sin avanzar hacia un principio, por no poder remontarse más allá de los supuestos. Y para eso usa como imágenes a los objetos que abajo eran imitados, y que habían sido conjeturados y estimados como claros respecto de los que eran sus imitaciones.*

*-Comprendo que te refieras a la geometría y a las artes afines.*

*-Comprende entonces que la otra sección de lo inteligible, cuando afirmo que en ella la razón misma aprehende, por medio de la facultad dialéctica, y hace de los supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es no supuesto, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de*

*él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas.*

*-Comprendo, aunque no suficientemente, ya que creo que tienes en mente una tarea enorme: quieres distinguir lo que de lo real e inteligible es estudiado por la ciencia dialéctica, estableciendo que es más claro que lo estudiado por las llamadas 'artes', para las cuales los supuestos son principios. Y los que los estudian se ven forzados a estudiarlos por medio del pensamiento discursivo, aunque no por los sentidos. Pero a raíz de no hacer el examen avanzado hacia un principio sino a partir de supuestos, te parece que no poseen inteligencia acerca de ellos, aunque sean inteligibles junto a un principio. Y creo que llamas 'pensamiento discursivo' al estado mental de los geómetras y similares, pero no inteligencia; como si el 'pensamiento discursivo' fuera algo intermedio entre la opinión y la inteligencia.*

*-Entendiste perfectamente. Y ahora aplica a las cuatro secciones estas cuatro afecciones que se generan en el alma; inteligencia, a la suprema; pensamiento discursivo, a la segunda; a la tercera asigna la creencia y a la cuarta la conjetura; y ordénalas proporcionalmente considerando que cuanto más participen de la verdad más participan de la claridad.*

*-Entiendo, y estoy de acuerdo en ordenarlas como dices.”<sup>1288</sup>.*

“-νόησον τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ὥσπερ λέγομεν, δύο αὐτῶ εἶναι, καὶ βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου, τὸ δ' αὖ ὄρατοῦ, ἵνα μὴ οὐρανοῦ εἰπὼν δόξῃ σοι σοφίζεσθαι περὶ τὸ ὄνομα. ἀλλ' οὖν ἔχεις ταῦτα διττὰ εἶδη, ὄρατόν, νοητόν;

---

<sup>1288</sup> Platón, *República*, 509d- 510e. Introducción, traducción y notas C. Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1992.

-ἔχω.

-ὥσπερ τοίνυν γραμμὴν δίχα τετμημένην λαβὼν ἄνισα τμήματα, πάλιν τέμνε ἑκάτερον τὸ τμήμα ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τό τε τοῦ ὀρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου, καὶ σοι ἔσται σαφηνεῖα καὶ ἀσαφεία πρὸς ἄλληλα ἐν μὲν τῷ ὀρωμένῳ [τὸ μὲν ἕτερον τμήμα εἰκόνες-λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὄσα πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ συνέστηκεν, καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον, εἰ κατανοεῖς.

-ἀλλὰ κατανοῶ.

-τὸ τοίνυν ἕτερον τίθει ᾧ τοῦτο ἔοικεν, τά τε περὶ ἡμᾶς ζῶς καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος.

-τίθημι, ἔφη.

-ἦ καὶ ἐθέλοις ἂν αὐτὸ φάναι, ἦν δ' ἐγώ, διηρηῆσθαι ἀληθεία τε καὶ μή, ὡς τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστὸν, οὕτω τὸ ὁμοιωθὲν πρὸς τὸ ᾧ ὁμοιώθη;

-ἔγωγ', ἔφη, καὶ μάλα.

-σκόπει δὴ αὖ καὶ τὴν τοῦ νοητοῦ τομὴν ἢ τμητέον.

-πῆ;

-ἦι τὸ μὲν αὐτοῦ τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένη ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν, τὸ δ' αὖ ἕτερον-τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον-ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη.

-ταῦτ', ἔφη, ἂν λέγεις, οὐχ ἰκανῶς ἔμαθον.

-ἀλλ' αὐθις, ἦν δ' ἐγώ: ῥᾶον γὰρ τούτων προειρημένων μαθήσει. οἶμαι γάρ σε εἰδέναι ὅτι οἱ περὶ τὰς γεωμετρίας τε καὶ λογισμῶν καὶ τὰ τοιαῦτα πραγματευόμενοι, ὑποθέμενοι τό τε περιττὸν καὶ τὸ ἄρτιον καὶ τὰ σχήματα καὶ γωνιῶν τριτὰ εἶδη καὶ ἄλλα τούτων ἀδελφὰ καθ' ἐκάστην μέθοδον, ταῦτα μὲν ὡς εἰδότες, ποιησάμενοι ὑποθέσεις αὐτά, οὐδένα λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις ἔτι ἀξιοῦσι περὶ αὐτῶν διδόναι ὡς παντὶ φανερῶν, ἐκ τούτων δ' ἀρχόμενοι τὰ λοιπὰ ἤδη διεξιόντες τελευτῶσιν ὁμολογουμένως ἐπὶ τοῦτο οὗ ἂν ἐπὶ σκέψιν ὀρμήσωσι.

-πάνυ μὲν οὖν, ἔφη, τοῦτό γε οἶδα.

-οὐκοῦν καὶ ὅτι τοῖς ὀρωμένοις εἶδεσι προσχρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται, οὐ περὶ τούτων διανοοῦμενοι, ἀλλ' ἐκείνων πέρι οἷς ταῦτα ἔοικε, τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ἕνεκα τοὺς λόγους ποιοῦμενοι καὶ διαμέτρου αὐτῆς, ἀλλ' οὐ ταύτης ἦν γράφουσιν, καὶ τᾶλλα οὕτως, αὐτὰ μὲν ταῦτα ἂν πλάττουσιν τε καὶ γράφουσιν, ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασι εἰκόνες εἰσὶν, τούτοις μὲν ὡς εἰκόσιν αὐτῶν χρώμενοι, ζητοῦντες δὲ αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν ἂν οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῆς διανοίας.

-ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις.

-τοῦτο τοίνυν νοητὸν μὲν τὸ εἶδος ἔλεγον, ὑποθέσεις δ' ἀναγκαζομένην ψυχὴν χρῆσθαι περὶ τὴν ζήτησιν αὐτοῦ, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν ἰούσαν, ὡς οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν, εἰκόσι δὲ χρωμένην αὐτοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσιν καὶ ἐκείνοις πρὸς ἐκεῖνα ὡς ἐναργέσι δεδοξασμένοις τε καὶ τετιμημένοις.

-μανθάνω, ἔφη, ὅτι τὸ ὑπὸ ταῖς γεωμετρίαις τε καὶ ταῖς ταύτης ἀδελφαῖς τέχναις λέγεις.

-τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμήμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο οὐδ' αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἀγόμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίῃ, αἰσθητῷ παντάπασι οὐδενὶ προσχρόμενος, ἀλλ' εἶδεν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη.

-μανθάνω, ἔφη, ἱκανῶς μὲν οὐ-δοκεῖς γάρ μοι συχνὸν ἔργον λέγειν-ὅτι μέντοι βούλει διορίζειν σαφέστερον εἶναι τὸ ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ θεωρούμενον ἢ τὸ ὑπὸ τῶν τεχνῶν καλουμένων, αἷς αἰ ὑποθέσεις ἀρχαὶ καὶ διανοία μὲν ἀναγκάζονται ἀλλὰ μὴ αἰσθήσεσιν αὐτὰ θεᾶσθαι οἱ θεώμενοι, διὰ δὲ τὸ μὴ ἐπ' ἀρχὴν ἀνελθόντες σκοπεῖν ἀλλ' ἐξ ὑποθέσεων, νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτὰ δοκοῦσί σοι, καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς. διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιούτων ἕξιν ἀλλ' οὐ νοῦν, ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὔσαν.

-ικανώτατα, ἦν δ' ἐγώ, ἀπεδέξω. καὶ μοι ἐπὶ τοῖς τέτταρσι τμήμασι τέτταρα ταῦτα παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα λαβέ, νόησιν μὲν ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ, διάνοιαν [δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ, τῷ τρίτῳ δὲ πίστιν ἀπόδος καὶ τῷ τελευταίῳ εἰκασίαν, καὶ τάξον αὐτὰ ἀνὰ λόγον, ὥσπερ ἐφ' οἷς ἐστὶν ἀληθείας μετέχει, οὕτω ταῦτα σαφηνείας ἡγησάμενος μετέχειν.

-μανθάνω, ἔφη, καὶ συγχωρῶ καὶ τάττω ὡς λέγεις.”



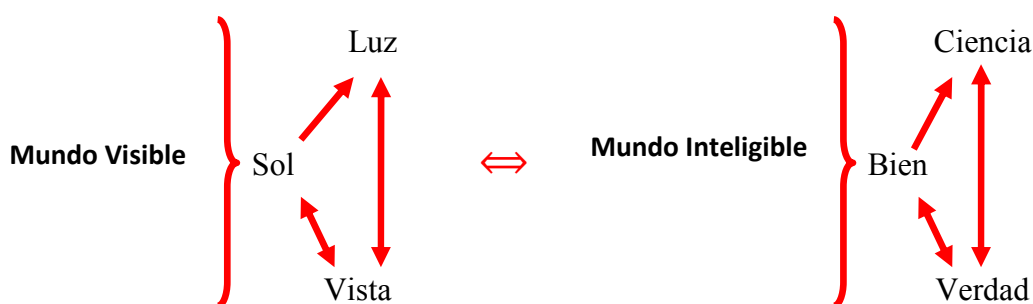
Lo primero que hemos de señalar del Símil de la línea es que éste, tal y como reza la ley de la ‘analogía’ que hallamos en el *Timeo*: “(...) *no es posible unir dos elementos aislados sin un tercer, ya que es necesario un vínculo en el medio que los una. El vínculo más bello es aquél que puede lograr que él mismo y los elementos por él vinculados alcancen el mayor grado posible de unidad.*”, está uniendo, dentro de la estructura dialógica de la *República*, dos elementos aislados de sentido, sin el concurso del Símil de la Línea, a saber, el Símil del Sol<sup>1289</sup>, y, la Alegoría de la Caverna. De hecho, cada una de estos modelos de explicación presenta un punto de vista proyectivo distinto, que entre los tres cobran un sentido completo significativo. Por otra parte, tal y como vamos a mostrar en breve, cada uno de estos tres símiles guarda la clave de su interpretación esotérica en palabras concretas, que resultan claves hermenéuticas. Así, el Símil de Sol presenta una visión teológica-gnoseológica, pero que sólo puede ser expresada, en su esencia de sentido, mediante un símil. El Símil de Sol es una forma de hablar de un tema mayor el tema del Bien (Padre del Sol), tema que queda ocultado por Platón (lugar de ocultación doctrinal platónico): leemos en *República* 506a: “(...) *Pero dejemos por ahora, dichosos amigos, lo que es en sí mismo el Bien; pues me parece demasiado como para que el presente impulso permita en este momento alcanzar lo que juzgo de él. En cuanto a lo que parece un vástago del bien y lo que más se le asemeja,*

---

<sup>1289</sup> *Sobre el Símil del Sol y de la opinión de algunos estudiosos (que por supuesto, no vislumbraban la esencial ligazón entre el susodicho símil, el de la línea y el de la caverna), señala Jaeger: “Platón no sólo parece detenerse en el aspecto metafísico de la idea del bien. Parece como si hubiese perdido completamente de vista la relación que guarda con la misión de la cultura del hombre. Es esto lo que mueve constantemente a los intérpretes a desgajar el símil del sol del marco en que está encuadrado, ya a concebirlo como un símbolo autárquico de la metafísica o teoría del conocimiento de Platón, sobre todo teniendo en cuenta que constituye el final del libro sexto, con lo cual aparece (contra el propósito de Platón) como la cúspide de su exposición, separad de lo que viene después. Sin embargo, el saber cuya aparición en el alma explica esta alegoría es precisamente el conocimiento del bien y se halla directamente relacionado con el problema de la virtud. (...) Una ontología que culmina en la idea del bien: eso es la metafísica del paideia.”. Jaeger, W (1944) *Paideia*. III. *La república* II. p. 689. Traducción de Wenceslao Roces. FCE. Madrid, 2004.*

en cambio, estoy dispuesto a hablar, si os place a vosotros, si no dejamos la cuestión.”<sup>1290</sup>.

En efecto, los contertulios de Sócrates aceptan posponer para otra ocasión hablar del Bien, así como tratar sobre su hijo (el Sol) en esa misma ocasión, como preludeo a la conversación venidera. Resumidamente, podríamos esquematizar diagramáticamente la explicación comparativa entre el Bien y el Sol (notemos que el Sol por sí mismo no es la luz ni la vista, pero es la causa de ambas; como el Bien, no es la ciencia ni la verdad en sí mismo, pero sí la causa de las dos<sup>1291</sup>) tal que así:



El tema esotérico del Símil de la Línea, que no es otro que identificar qué es la Idea del Bien, está enunciado en el siguiente fragmento de conversación (y, específicamente, en una palabra clave), a saber, dice Sócrates: *“Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto dignidad y a potencia.*

*Y Glaucón se echó a reír:*

<sup>1290</sup> Platón, *República*, 506e. Introducción, traducción y noras C. Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1992.506e.

<sup>1291</sup> “Entonces lo que aporta verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien. Y por ser causa de la ciencia y la verdad, concíbela como cognoscible; y aun siendo bellos tano el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos la Idea del Bien por algo distinto y más bello por ellas. Y así como dijimos que era correcto tomar a la luz y a la vista por afines al sol pero que sería erróneo creer que son el sol, análogamente ahora es correcto pensar que ambas cosas, la verdad y la ciencia, son afines al Bien, pero sería equivocado creer que una u otra fueran el Bien, ya que la condición del Bien es mucho más digna de estima.”. *Ibíd.* 508d-509a.

-¡Por **Apolo** [**A-polo** = el Uno]!, exclamó. ¡Qué elevación demoniaca!

-Tú eres el culpable –repliqué-, pues me has forzado a decir lo que pensaba sobre ello.”<sup>1292</sup>.

“-καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

-καὶ ὁ Γλαῦκων μάλα γελοίως, Ἄπολλον [**Ἄ-πολλον** = τὸ ἓν], ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς.

-σὺ γάρ, ἦν δ’ ἐγώ, αἴτιος, ἀναγκάζων τὰ ἐμοὶ δοκοῦντα περὶ αὐτοῦ λέγειν.”

Así, la Idea del Bien es el Uno; eso es lo que señala esotéricamente el Símil del luminoso vástago del Bien, una indicación a la protología teológica platónica<sup>1293</sup>, a saber, la henología pitagórico-platónica. Justo acaba el Símil del Sol comienza el Símil de la Línea<sup>1294</sup>, consiguiendo “*él mismo que los elementos* [Símil del Sol, Alegoría de la Caverna] *por él vinculados alcancen el mayor grado posible de unidad.*” Habiendo establecido que el Sol, que da luz y permite que el mundo visible sea visto y pueda verse, así como el Bien, permite el conocimiento y genera la verdad, en el Símil de la línea se van a establecer las relaciones y los objetos que pertenecen a cada ámbito de la realidad; una realidad dual (como en la lista de los contrarios pitagóricas, que sería la

---

<sup>1292</sup> *Ibid.* 509b-c.

<sup>1293</sup> Cfr. *supra* nota 273.

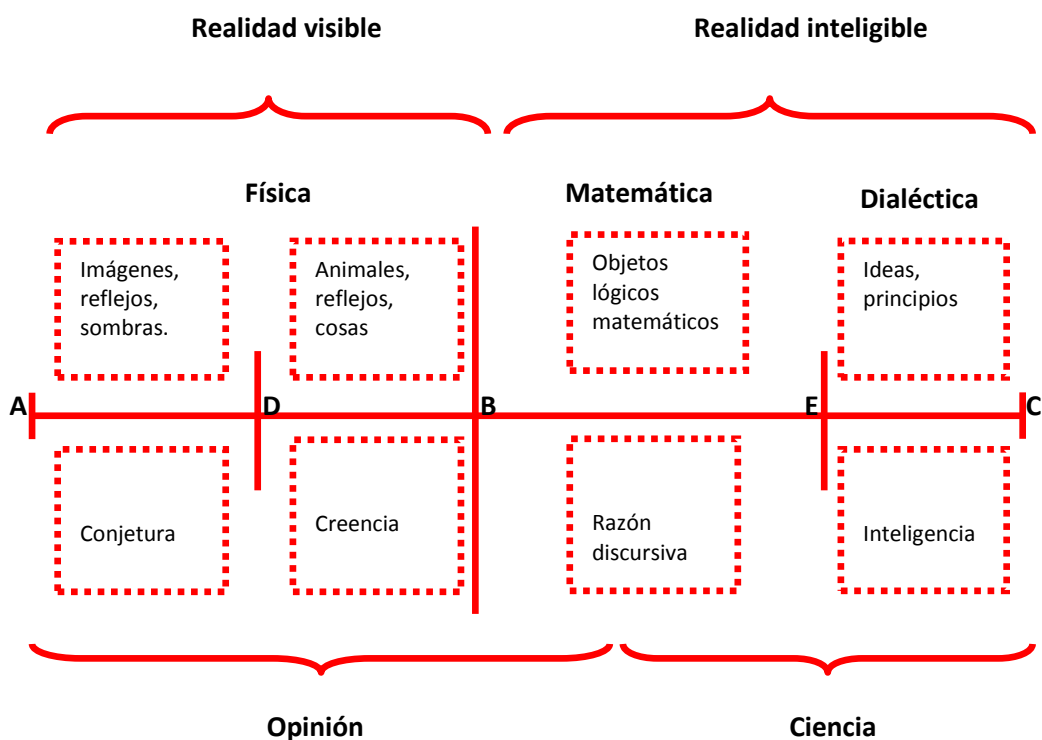
<sup>1294</sup> “Por eso Platón hace que el símil del sol desemboque en una imagen de las fases del conocimiento que se remonta desde la apariencia despojada de toda esencia hasta la contemplación del supremo ser. Coincide, en una representación matemática del grado de aproximación de nuestro conocimiento al ser, una línea dividida en dos segmentos desiguales (...) Cada una de sus partes se subdivide a su vez en la misma proporción que la línea de su conjunto.”. Jaeger, W (1944) *Paideia*. III. *La república* II. p. 689. Traducción de Wenceslao Roces. FCE. Madrid, 2004. Debemos señalar que el esquema gráfico que presenta Jaeger del Símil de la Línea es del todo incorrecto, pues pasa por dividir el segmento mayor, así como los dos consecuentes, no en media y en extrema razón, sino sólo en media razón.

protología de la escuela del Samio -o de una parte de su escuela-) jerarquizada: una realidad visible (por el Sol), que existe como imagen/reflejo de la realidad superior; la realidad de lo inteligible. Además, se distingue una gradación de formas de conocimiento de las realidades antes citadas que es ascendente, y, por ende, jerarquizado. Éstas son, ordenadas de menor a mayor relevancia en cuanto al tipo de conocimiento: la Física, que bajo la figuración conoce imágenes, sombras y reflejos, y mediante la creencia conoce a las plantas, a los animales o los objetos artificiales creados por el hombre, así, el objeto/s del conocimiento de la Física está en la realidad sensible, y el tipo de conocimiento que se genera de ello es el de la opinión; ya en el la realidad de lo inteligible se halla la Matemática que estudia los objetos lógico-matemáticos mediante la razón discursiva y, superior a ésta está la Dialéctica que estudia las Ideas y los principios primeros mediante la inteligencia, tanto la Matemática como la Dialéctica pertenecen al ámbito del conocimiento propio a la ciencia. Ahora bien, cuál es la palabra clave para la exégesis esotérica que vamos a proponer ulteriormente. No es una palabra, son dos. Y las hallamos en esta sección del texto: “- *Sabes, por consiguiente, que se sirven [los geómetras y los que se ocupan del cálculo] de figuras visibles se y hacen discurso acerca de ellas, aunque no pensando en éstas sino en aquellas cosas a las cuales éstas parecen, discurrendo en vista al **Cuadrado** en sí y a la **Diagonal** en sí, y no en vista de la que dibujan, y así con los demás.*”<sup>1295</sup>.

“οὐκοῦν καὶ ὅτι τοῖς ὀρωμένοις εἶδεσι προσχρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται, οὐ περὶ τούτων διανοοῦμενοι, ἀλλ’ ἐκείνων πέρι οἷς ταῦτα ἔοικε, τοῦ **τετραγώνου** αὐτοῦ ἔνεκα τοὺς λόγους ποιούμενοι καὶ **διαμέτρου** αὐτῆς, ἀλλ’ οὐ ταύτης ἢν γράφουσιν, καὶ τᾶλλα οὕτως, αὐτὰ μὲν ταῦτα ἃ πλάττουσιν τε καὶ γράφουσιν, ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασι εἰκόνες εἰσίν, τούτοις μὲν ὡς εἰκόσιν αὐτῶν χρώμενοι,

<sup>1295</sup>Platón, *República*, 510d-e. Introducción, traducción y noras C. Eggers Lan. Gredos. Madrid, 1992.

ζητούντες δὲ αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ.”. Notemos que Platón podría haber hablado del Triángulo en sí, o del Cateto en sí, etc., pero, los ejemplos que pone son muy concretos: el cuadrado y la diagonal<sup>1296</sup>. Así, si la enseñanza exotérica del Símil de la Línea es gnoseológica-protológica; la esotérica, en cambio, debe ser de orden geométrico; algo relacionado con el cuadrado y con la diagonal, y, lo que es más importante, con la sección áurea. No olvidemos que Platón, para explicar los dos cosmos, τὰ δοξαστά, y, νοητά, nos está haciendo dibujar una línea dividida en media y extrema razón. Esto es, en esta argumentación filosófica Platón geometriza. Pero, más allá de eso, vamos a recrear el Símil de la Línea acorde con las instrucciones que nos da el filósofo ático.



<sup>1296</sup> Recordemos lo que nos decía González Urbaneja sobre la Diagonal y el Cuadrado: “(...) el cuadrado, que es una de las figuras geométricas más simples, proporciona un terrible ente geométrico, en el que hay un segmento, la diagonal, que no es conmensurable con otro segmento, el lado; es decir, no hay un submúltiplo de ambos, la diagonal y el lado, que pueden tomarse como unidad, para medir a ambos segmentos. Igualmente sucede entre la diagonal y el lado en el emblemático pentágono regular. (...) La diagonal del cuadrado de lado unidad debía ser considerada como número si no queremos negar la validez del teorema de Pitágoras, lo que contradice la cosmovisión pitagórica fundamentada en los enteros. Demostrar el carácter informulable (alogón, que está fuera de la inteligibilidad) de magnitudes fáciles de construir y cuya existencia espacial resultaba evidente, era poner fin a una gran sueño de aritmética universal.”. González Urbaneja, P. M. (2006) Platón y la Academia de Atenas. 14. La crisis de los inconmensurables. p. 142 Nivola. Madrid, 2006. Cfr. *supra* nota 316.

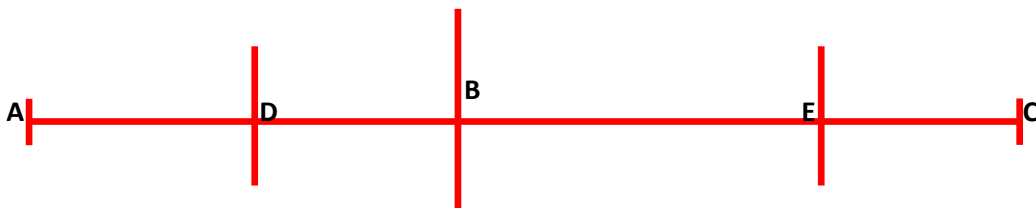
De dicho esquema podemos distinguir las siguientes equivalencias acorde con la partición y distribución que refiere Platón:

AB = Mundo sensible/Opinión.	}	LO VISIBLE = FÍSICA	
AD = Imágenes, reflejos, sombras/Conjetura.			
DB = Animales, reflejos, cosas/Creencia.			
BC = Mundo inteligible/Ciencia.	}	LO INTELIGIBLE	
BE = Objetos lógicos-matemáticos/Razón discursiva.			} MATEMÁTICA
EC = Ideas principios/Inteligencia.			} DIALÉCTICA

Más allá de las connotaciones filosóficas del Símil de la Línea, es obvio que Platón nos está mostrando, o sugiriendo (sin explicarlo, eso es cosa de lector/discípulo de los diálogos), mediante la división de la línea y las relaciones entre los grados de aproximación de nuestro conocimiento del ser, las propiedades geométricas propias a la división de un segmento en media y extrema razón, o lo que es lo mismo: la “sección” (“τομή”).

Así:

$$\frac{AB}{BC} = \frac{AD}{DB} = \frac{BE}{EC}$$



Como hemos estudiado la Academia platónica trabajará y desarrollará, de la mano de Eudoxo de Cnido, la teoría de la proporción que vendrá a solventar la crisis pitagórica de los inconmensurables. En la Proposición V. 18 de los *Elementos* de

Euclides se halla, precisamente, enunciada una de las propiedades de las proporciones que se estudiaron en la Academia; en ella se afirma que:

$$\text{Si } \frac{a}{b} = \frac{c}{d}, \text{ entonces se confirma que: } \left\{ \begin{array}{l} \frac{a+b}{b} = \frac{c+d}{d} \\ \frac{a}{a+b} = \frac{c}{c+d} \end{array} \right.$$

En efecto, al aplicar al Símil de la Línea a esta propiedad de la Proposición V. 18 se obtiene que:

$$\frac{AD}{DB} = \frac{AB}{BC} \Rightarrow \frac{AD + DB}{DB} = \frac{AB + BC}{BC} \Rightarrow \frac{AD}{DB} = \frac{AC}{BC} \Rightarrow DB = \frac{AB \cdot BC}{AC}$$

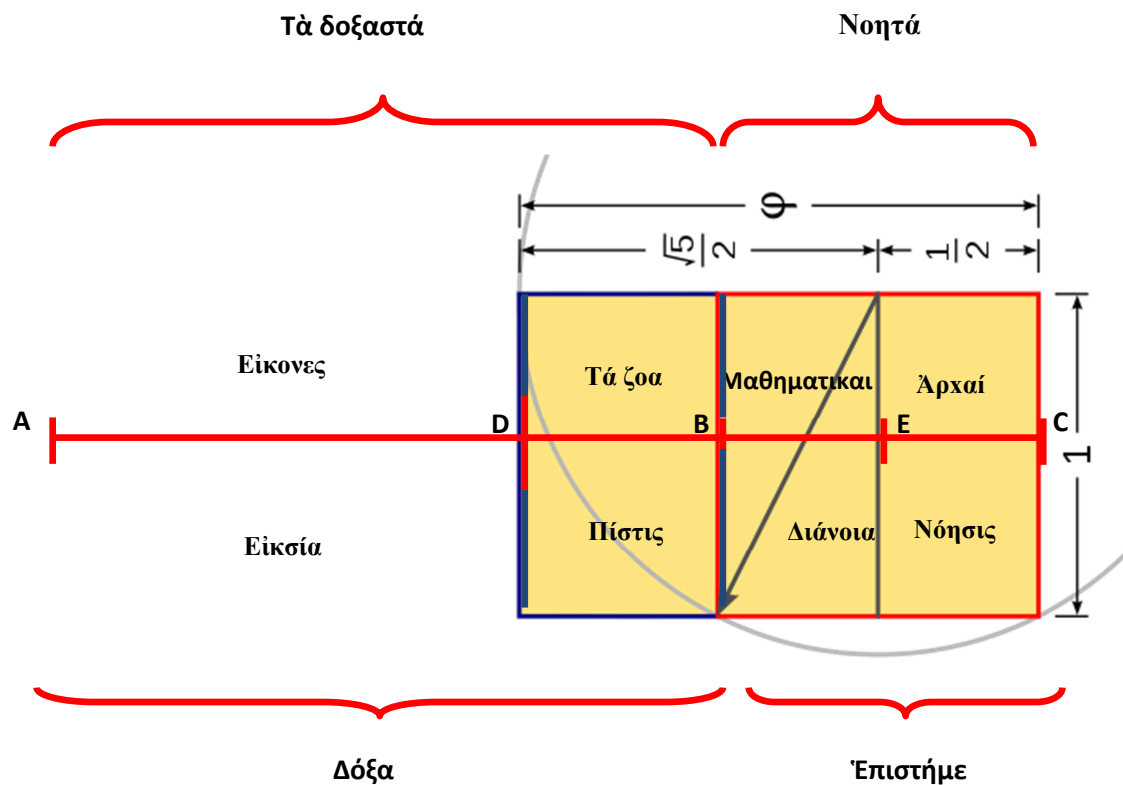
$$\frac{BE}{EC} = \frac{AB}{BC} \Rightarrow \frac{BE}{BE + EC} = \frac{AB}{AB + BC} \Rightarrow \frac{BE}{BC} = \frac{AB}{AC} \Rightarrow BE = \frac{AB \cdot BC}{AC}$$

Ahora bien, vamos a mostrar a continuación nuestra interpretación personal de la enseñanza esotérica relacionada con la geometría, que, en realidad, son dos, y que vamos a enunciar ya: la primera tiene que ver con la construcción de un rectángulo áureo; y la segunda tiene que ver con el pentagrama pitagórico como símbolo de vida, como símbolo de que lo inconmensurable para Platón es la esencia que fundamenta, en su proyección desde el Mundo de lo Inteligible, al mundo de lo Visible. Para ello vamos a recordar la lista de los contrarios pitagóricos que nos da el Estagirita en *Metafísica*, pues nos va a servir para dividir el segmento en media y extrema razón que nos sugiere Platón en *República* acorde con la tradición pitagórica, ésta es:

. Infinito	Finito
. Par	Impar
. Pluralidad	Unidad
. Izquierda	Derecha
. Femenino	Masculino
. Móvil	Estático
. Curvo	Recto
. Oscuridad	Luz
. Malo	Bueno
. Rectangular	Cuadrado

Así, la columna de la derecha, que es a donde pertenece el Cuadrado, la Unidad, lo Estático, etc., (esto es, los principios propios al mundo de lo inteligible deben ser adscritos en la división de la línea en su parte derecha. Por supuesto, el segmento AD, el que corresponde a los Εἰκονες (lo menos real de ambas realidades), éstos, al estar carentes de vida no pueden relacionarse en la construcción del rectángulo áureo que, no olvidemos, proviene del Bien, esto es, el Uno. Recordemos que el rectángulo áureo se forma mediante un cuadrado (una de aquellas palabras claves que antes anunciábamos como esenciales para la interpretación esotérica del Símil de la Línea), y señalemos, aun a fuerza de pecar de reiterativos, que el cuadrado pertenece en la lista pitagórica anterior a los modelos perfectos, el rectángulo, no, por ello éste se genera en el segmento DB . Veámoslo.





Hete aquí que hallamos en el Simil de la Línea un gnomon geométrico de un rectángulo áureo, esto es, un cuadrado de lado igual a la dimensión del mismo, el cual posee una proporcionalidad entre sus lados igual al de su lado menor, el rectángulo resultante es igualmente un rectángulo áureo. Euclides en la Proposición 2. 11 de sus *Elementos* nos da una demostración, una de las demostraciones más afamada de la antigüedad, y, que, presumiblemente, hemos de retrotraer y contextualizar en el ámbito de estudios geométricos de la Academia. La demostración pasa por mostrar que un rectángulo cuyos vértices estén definidos por los puntos  $A E F D$  es áureo debido a que su lado mayor  $A E$  y su lado corto  $A D$  presentan la proporción del número áureo. Así, siendo el triángulo  $G B C$  pitagórico, se obtiene que la Hipotenusa  $G C$  tiene como valor:

$$CG = \sqrt{5}$$

Con centro en G, prolongando hasta la recta AE, se obtiene por intersección el punto E, y, por ende:

$$GE = GC = \sqrt{5}$$

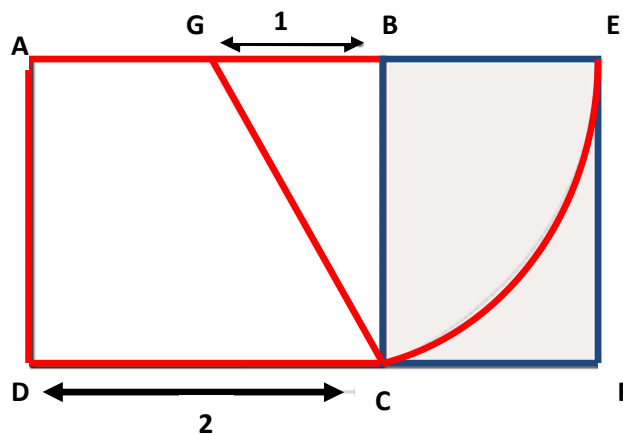
con todo ello se puede ver que resulta evidente que los lados:

$$AE = AG + GE = 1 + \sqrt{5}$$

de donde, finalmente:

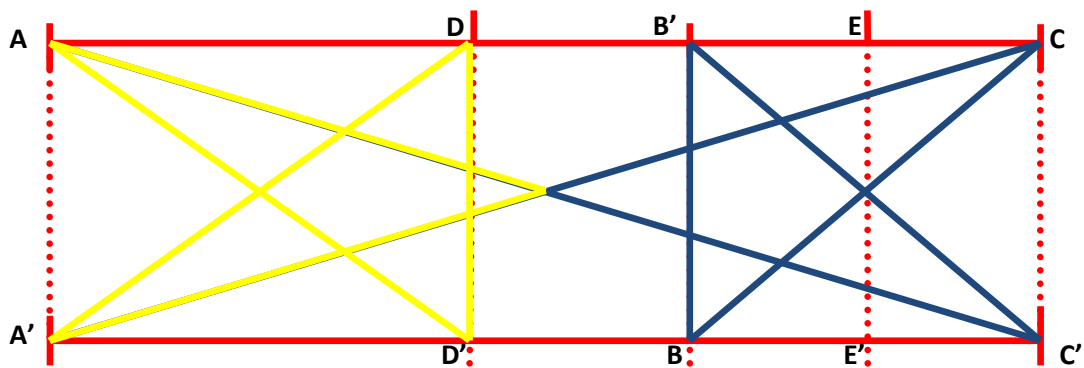
$$\frac{AE}{AD} = \frac{1 + \sqrt{5}}{2} = \varphi$$

Además, los rectángulos AEFD y BEFC son semejantes, de modo que este último es asimismo un rectángulo áureo. Veámoslo gráficamente.

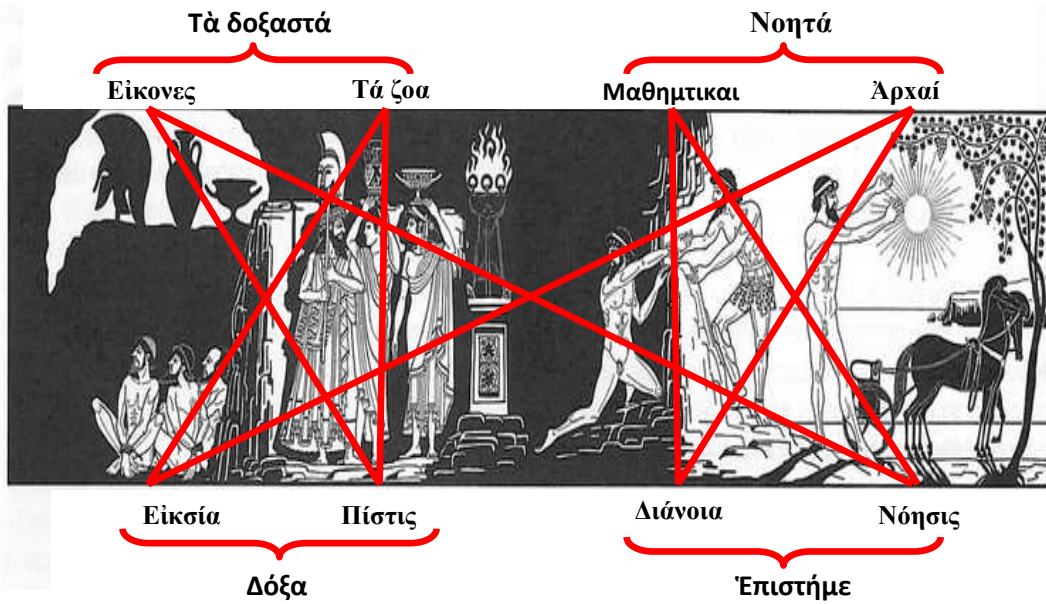


No vendrá mal recordar, por si existiese alguna duda sobre si Platón conoció o no el rectángulo áureo (y siendo auspiciador del estudio de la geometría en la Academia, sin duda, trabajó sobre él) que el rectángulo que conforma la fachada central del Partenón está construida acorde con el rectángulo áureo.

Vamos a comentar y mostrar la siguiente exégesis geométrica que citamos anteriormente, aquella relacionada con el pentalfa pitagórico; en la que la palabra “diagonal” en el Símil de la Línea resulta clave en nuestra interpretación. Si por simetría trazamos un segmento  $A'C'$  acorde con el segmento  $AC$ , y añadimos a aquél los puntos  $D'$ ,  $B'$   $E'$ , acorde con los puntos  $D$ ,  $B$ ,  $E$  obtenemos un rectángulo mayor, éste es,  $ACA'C'$  comprendido por cuatro rectángulos menores, a saber:  $ECE'C'$ ;  $BEB'E'$ ;  $DBB'D'$ ;  $ADA'D'$ , así como un cuadrado  $BCB'C'$ , que es dividido en dos rectángulos por los puntos  $EE'$ , éstos son:  $EC'E'C'$ ;  $BE B'E'$ . Así, unimos  $B$  con  $B'$ , y si trazamos una línea diagonal en el cuadrado  $BB'CC'$  que una  $B$  con  $C'$ , y otra diagonal que una  $B'C$ , y a su vez trazamos dos diagonales en el rectángulo mayor que una  $CA'$ , y,  $C'A$  obtenemos un pentagrama pitagórico en el Mundo de lo Inteligible que se proyecta sobre el Mundo visible generando una imagen (gnomon) de sí mismo, no ya sobre un cuadrado, sino sobre un rectángulo. Así, si unimos  $D$  con  $D'$ , y,  $A'D$ ;  $AD'$ , se obtiene la proyección del pentagrama del Mundo Inteligible sobre el visible.



Esto, obviamente, se repite en la Alegoría de la Caverna, veámoslo gráficamente:



Ahora bien, cuáles son las palabras claves que, bajo nuestro criterio, encierran la enseñanza esotérica de la Alegoría de la Caverna. Están en esta sección del texto: “Pues, bien, querido Glaucón, debemos aplicar íntegra esta alegoría a lo que anteriormente ha sido dicho, comparando la región que se manifiesta por medio de la vista con la **morada-prisión**, y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol; compara, por otro lado, el ascenso y contemplación del alma hacia el ámbito de lo inteligible, y no te equivocarás en cuanto a lo que estoy esperando, y que es lo que desear oír. Dios sabe si esto es realmente cierto; en todo caso, lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve el final, y con la dificultad, es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público.”<sup>1297</sup>. “Morada-prisión”; eso mismo es lo que es el mundo de lo visible, y lo

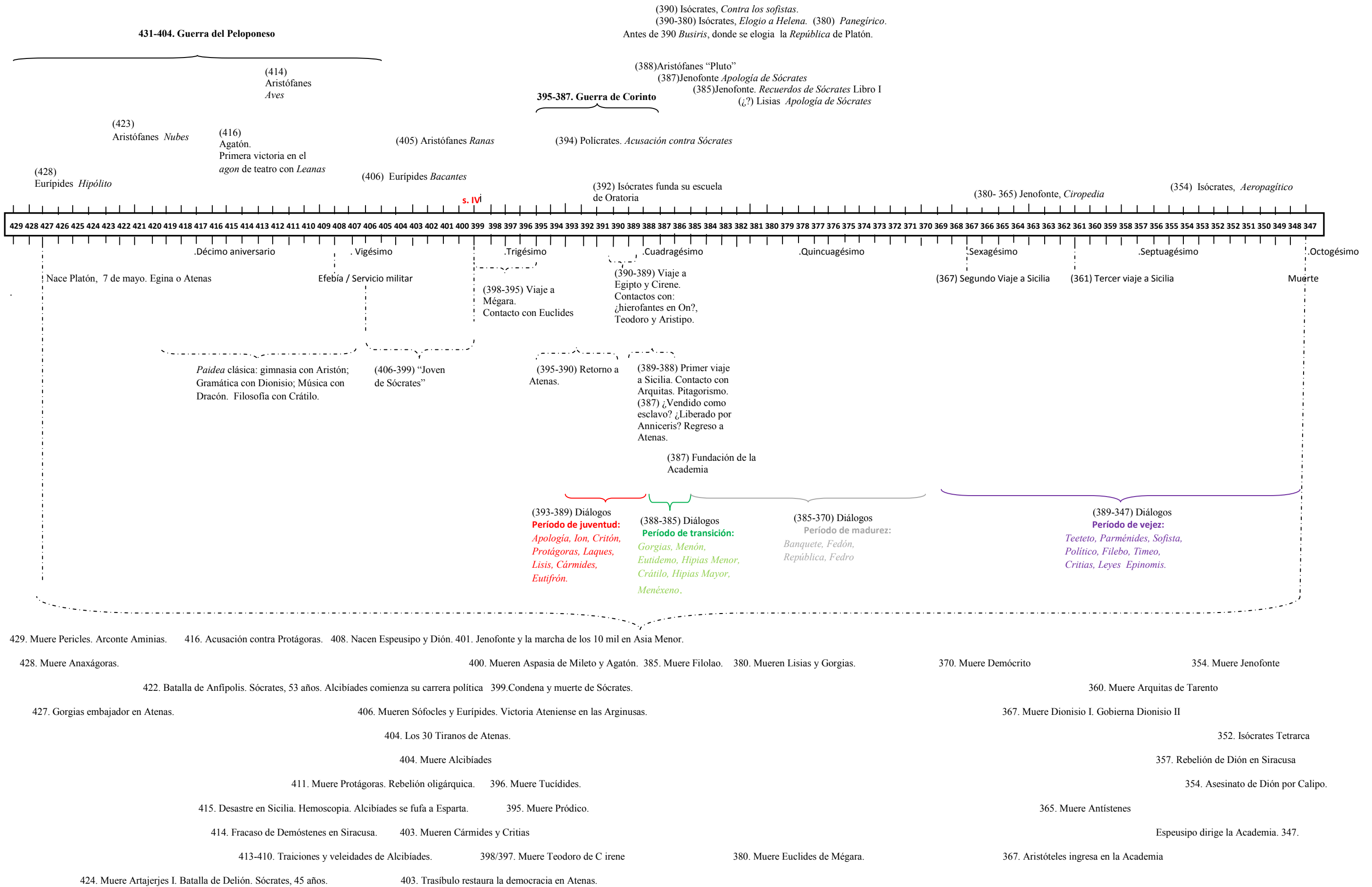
<sup>1297</sup> *Ibid.* 517b.

es esencialmente para el alma. Sólo la educación filosófica puede hacer ascender nuestras almas a lo inteligible. La enseñanza de la Alegoría de la Caverna es místico-pedagógica. Mientras que en el Símil del Sol pone énfasis en los dos ámbitos de la realidad, el visible y el inteligible, y el Símil de la Línea denota las gradaciones del ser y los tipos de conocimientos que a él nos elevan, la Alegoría de la Caverna trata de la esperanza de poder ascender de lo visible a lo inteligible, aún en esta morada-prisión. Sin duda, hay una trasposición de las doctrinas místicas de órficos y pitagóricos que refieren un paso del alma del Aquende al Allende, así, Platón, ve en la educación el posible tránsito de lo Visible a lo Inteligible. Señala Jaeger: *“El concepto de la esperanza se emplea aquí refiriéndose especialmente a las expectativas que abriga con respecto al más allá el iniciado en los misterios. La idea del tránsito de lo terrenal a la otra vida se transfiere aquí al tránsito del alma del reino de lo visible al reino de lo invisible. El conocimiento verdadero representa también el paso de lo temporal a la eternidad. Lo último que el alma aprende a ver “con esfuerzo” en la relación del conocimiento puro es la idea del bien.”*<sup>1298</sup>.

Ponemos, con estas palabras de Jaeger, fin al desarrollo de nuestras tesis sobre el pitagorismo en relación a Platón, y viceversa. Vamos a dar paso, pues, a las conclusiones.

---

<sup>1298</sup> Jaeger, W. (1944) *Paideia*. III. *La república* II. p. 689. Traducción de Wenceslao Roces. FCE. Madrid, 2004.



## Conclusiones:

Este es el listado de nuestras conclusiones generales<sup>1</sup>:

- 1. Existió un conocimiento matemático-geométrico transcontinental en el Neolítico, estructurado en religión, en religión solar. Este culto, este conocimiento, se basa en la astronomía, y, plausiblemente, las observaciones astronómicas derivaron en conocimientos matemáticos y geométricos, y, finalmente en la filosofía (esto último lo enuncia Platón en *Timeo*, 47a-c).**

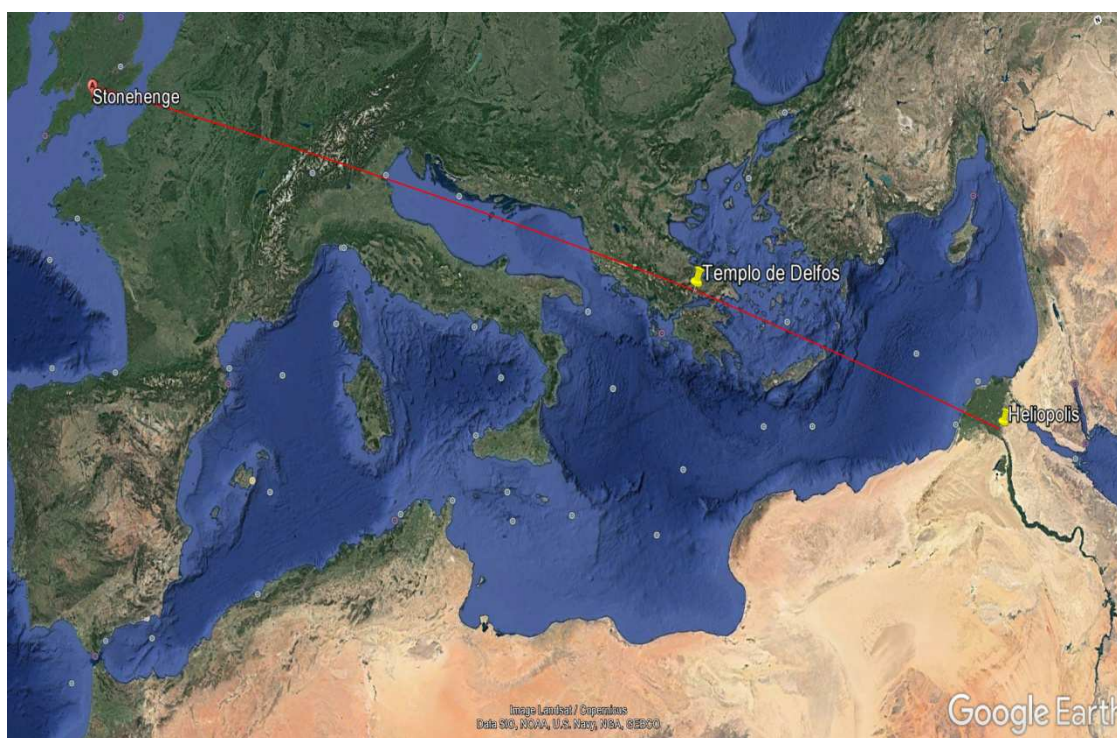
Ésta, en parte, no es una tesis propia, sino que deviene de los matemáticos: Van der Waerden y Abraham Seidenberg. Sin embargo, nosotros, mediante nuestros estudios de la sección I, dedicados a Apolo y los hiperbóreos, añadimos la siguiente hipótesis a esta teoría, a saber: Este culto solar aúna sitios tan dispares como Stonehenge (templo-observatorio megalítico, vinculado con la religión apolínea, y usado en la antigüedad como autoridad astronómica para verificar -entre otros ciclos astronómicos- el llamado, con el tiempo, “ciclo metónico”), el templo de Delfos y Iunu, la Heliópolis egipcia. Estos lugares (para cada uno de los pueblos a los que pertenecían los respectivos templos, éstos representaban la máxima autoridad en cuestiones de fijación calendárico-astronómica) tenían betilos sagrados; en el caso de Stonehenge, la denominada “piedra del altar”, en Delfos, la piedra Ónfalos, y en Heliópolis la piedra Benben. Es de resaltar que la piedra Ónfalos (que estaba ubicada en el *ádyton* del templo de Delfos) para los helenos marcaba, según el mito, la mitad del mundo, pues, Zeus hizo volar dos águilas, desde los puntos opuestos del mundo encontrándose, en la mitad de su recorrido, en Delfos; allí se marcó el punto medio del mundo con la piedra Ónfalos, la piedra “ombligo”; tanto Pausanias como Píndaro<sup>2</sup> recogen esta noticia. Pausanias, en su

---

<sup>1</sup> Lo extenso de nuestro estudio nos permitiría plantear algunas conclusiones más de las que vamos a mostrar, pero, por mor a la brevedad, vamos a señalar las más esenciales y significativas.

<sup>2</sup> Píndaro, *Píticas* IV.74; VIII 59.

*Descripción de Grecia* X.16, 3 dice que: “Lo que los délficos llaman el Ónfalos está hecho de mármol blanco y dicen los délficos que es el centro de la tierra, y Píndaro en uno de sus cantos dice la misma cosa.”<sup>3</sup>. De la esplendorosa y sofisticada Iunu, nada nos queda (hoy sobre sus ruinas crece un barrio de la ciudad del El Cairo), pero sabemos las coordenadas donde estaba ubicada, sobre un gran obelisco, la sagrada piedra Benben. Así, nosotros proponemos que las “águilas de Zeus” partieron de Stonehenge, la una, y la otra de Iunu. Vamos a verlo con datos geográficos e imágenes (hemos utilizado el programa *Google Earth*, cartografiado con base satelital, para corroborar nuestra hipótesis).



BETILO	UBICACIÓN	COORDENADAS	CULTO
Piedra del altar	Stonehenge (Salisbury)	51° 10' 43.84" N 1° 49' 34.28" E	“Hiperbóreo” (Borbón)
Ónfalos	Templo de Delfos (Fócida)	38° 29' 0" N, 22° 30' 0" E	Apolíneo (Apolo)
Benben	Templo solar de Iunu/Heliópolis (El Cairo)	30° 7' 46.3" N 31° 17' 20" E, o, 30° 08' N 31° 18' E	Solar (Amón-Ra)

<sup>3</sup> Introducción general de F. Javier Gómez Espelosín; traducción y notas de María Cruz Herrero Ingelmo. Gredos. Madrid, 2002.



- Distancia Stonehenge – Delfos: 2.374 km
- Distancia Delfos – Heliópolis: 1.212 km
- Distancia total 3.586 km.

En efecto, hallamos una línea recta de 3. 586 Km entre tres puntos geográficos que en la antigüedad albergaban tres cultos solares. Además, la leyenda de las águilas de Zeus da consistencia mitográfica a esta relación. Nuestro estudios sobre los Sombreros-Calendarios y otros artefactos neolíticos propios a la Europa Occidental ponen de manifiesto la existencia de un pueblo, o grupo, (a éstos los hemos identificado con los hiperbóreos de los que nos hablaban los griegos; recordemos que por tener un muslo de oro -de oro como las Sombreros-Calendarios y sus registros astronómicos- Pitágoras, que era un seguidor de Apolo, fue llamado: “Apolo Hiperbóreo”) de avanzados conocimientos astronómicos, a los que asociamos con los constructores de Stonehenge. Estudiando, de la mano de Petrie, de Thom, de Niel y de Chippendale, el templo circular, parece que hay en él una medida estándar constructiva que se relaciona con los fenicios, o los egipcios (ambos pueblos interrelacionados). Este es nuestro hallazgo; de su repercusión (si es que tiene alguna) bien sería menester el concurso de otros especialistas en varios campos para poder calibrar con propiedad el verdadero sentido del mismo. Pensar que esto es algo casual, no nos parece idóneo; muchos factores apuntan a lo contrario.

Para poner punto final a esta primera conclusión, nos gustaría conjeturar, sin desarrollar (quede esto abierto como un posible vector de estudio), lo siguiente: ¿Tuvo el hombre antiguo la necesidad de medir el tiempo, no sólo por cuestiones, digamos prosaicas, sino por algún evento, o eventos, que modificara, quizá, el curso normal del tiempo terrestre -que se mide, esencialmente, por la Luna y el Sol- (sin necesidad de que

se tratará de un cataclismo)? A esto vamos a contestar con la voz de Heródoto<sup>4</sup>, el cual nos narra como los sacerdotes egipcios le relataron que en los tiempos históricos de Egipto había acaecido en varias ocasiones cierto desorden astronómico; dice el de Halicarnaso: “Contaban, empero, que en el tiempo mencionado, el sol había invertido por cuatro veces su carrera natural, saliendo desde el punto donde regularmente se pone, y ocultándose otras dos en el lugar de donde nace por común, sin que por este desorden del cielo se hubiese alterado cosa alguna de Egipto, (...)”<sup>5</sup>. Interesante cuestión, y más interesante, si cabe, resulta si comparamos las palabras del de Halicarnaso con las siguientes del *Político* de Platón: “(...) aquel otro [mito] relativo al cambio de la puesta y la salida del sol y de los demás astros, ya que en el punto del que ahora salen antes se ponían, y salían precisamente por el lado opuesto. (...)”<sup>6</sup>. Platón da respuesta a la causa de ello unas líneas después (*Político*, 269 c-270b): el movimiento retrogrado que en ocasiones sufre el Universo (ser viviente dotado de inteligencia).

Los hombres de Delfos, los de Stonehenge y los de Iunu fueron *cronomensudores*, y estaban interrelacionados.

**2. El túnel de Eupalino demuestra que el uso de soluciones matemático-geométricas (campo triangulares) aplicadas a difícilísimos problemas de ingeniería eran puestas en práctica en Samos contemporáneamente a la juventud de Pitágoras, durante la tiranía de Polícrates (aliado de Egipto).**

Hasta el gran Herón de Alejandría se preguntaba por el método empleado por Eupalino. Sólo hoy en día se ha asociado este método con los egipcios (en concreto con el problema 51 del papiro de Rhind). La obra de Eupalino (que tuvo que ser lo más

---

<sup>4</sup> Muy parecida noticia da Pomponio Mela, Cfr. *De situ orbis*, V, 9,8.; posiblemente, siguiendo la de Heródoto.

<sup>5</sup> Heródoto, II, 142. Traducción P. Bartolomé Pou. Edaf. Madrid, 1972.

<sup>6</sup> Platón, *Político*, 269a. Introducción, traducción y notas de Fernando García Romero.

secreta posible en su realización, y en su planteamiento) da fe de que ésta se basó en fundamentos teóricos matemáticos y geométricos -que presumimos no helenos-, y que se realizó técnicamente con alta precisión y con la impronta jónica del nuevo espíritu técnico-científico heleno. Los trabajos del ingeniero y matemático Tom M. Apostol nos ayudaron a concluir lo anterior.

**3. El nacimiento de la Filosofía helena corre parejo a la relación geopolítica de la Hélade (en especial de Jonia) con las civilizaciones persa y egipcia; y es del todo necesario tener esto en cuenta a la hora de explicar o estudiar el surgimiento del pensamiento heleno.**

Esta situación permitió que Mileto tuviera acceso a dos mundos el persa y el egipcio. El conflicto y tirantez entre Persia y Egipto hará, con la derrota de los fenicios (el mayor aliado naval y comercial de los egipcios) por los persas, que Polícrates de Samos se convierta en el mayor aliado estratégico de Egipto. Es en este momento, y no antes ni después, cuando es más que plausible que el samio Pitágoras (posiblemente con altos credenciales de Polícrates) entrara en contacto con el mundo egipcio, en concreto, con la casta sacerdotal. De este mundo nilota, esencialmente, Pitágoras se aplicó en religión, ética y matemáticas. Sobre el aspecto religioso cultivado por Pitágoras en Egipto, valoramos con mucho el testimonio de Isócrates en su *Busiris*.

**4. Egipto para los antiguos era la cuna de la civilización y de la sabiduría.**

Siguiendo las tesis de Martin Bernal se puede señalar, entre otras cosas, que en el siglo V a.C. muchos helenos creían que Grecia había sido colonizada por Egipto a comienzos de la Edad Heroica, y que en muchos aspectos los egipcios y los helenos estaban relacionados por antiguos lazos de colonización y, también de servidumbre. Nosotros hemos mostrado como estos asuntos también eran considerados por los egipcios, los cuales durante cierta parte de su historia fueron señores de *Keifu* (Creta), y

de *Tanaya*, que era el nombre que daban los egipcios al territorio continental heleno. Por otra parte, de la mano del Estagirita, de Isócrates, de Heródoto y de Platón hemos podido verificar que ya en la Época Clásica se consideraba a Egipto como la cuna de las matemáticas, de la música y de la religión. Pensar que alguien como Pitágoras no estuvo en Egipto (más si le sumamos lo que hemos argüido en la conclusión tercera), no nos permitiría entender la esencia e idiosincrasia del pitagorismo arcaico.

**5. El siglo VI a.C. gracias a la política Aqueménida, inaugurada por Ciro II, de no someter a la esclavitud a los pueblos vencidos, así como de devolver a sus lugares de origen a las poblaciones esclavizadas por el vencido imperio neobabilónico, fue un tiempo crucial en la historia de la humanidad.**

En efecto, el gran tránsito de personas por todas las zonas bajo el influjo del trasiego de poder de los distintos imperios que se suceden en esa época, hacen de ese tiempo uno de los momentos de la antigüedad en el que más aprisa y más lejos llegan nuevas ideas, no solo matemáticas o sapienciales, sino también religioso-escatológicas.

**6. La necesidad de matizar el dualismo zoroástrico a la hora de asemejarlo al pitagórico.**

Se suele asociar el dualismo pitagórico con el dualismo zoroástrico (especialmente la tabla de principios contrarios), ahora bien, en nuestros estudios señalamos que el sistema zoroástrico no es un sistema filosófico, sino religioso (el pitagórico es un sistema filosófico-religioso). Este sistema religioso se basa en una escatología apocalíptica, mientras que el pitagorismo (y Platón) presenta una escatología privativa. Esto es, mientras que la escatología privativa pone el acento en el destino del ser humano individual, la escatología apocalíptica se refiere al destino entero de la humanidad, y, a veces, del Universo en sí. Así, el dualismo zoroástrico acaba cuando al final de los tiempos (que son el principio de otros tiempos, o, incluso la repetición

eterna de un mismo tiempo) el Bien, absorbe al Mal, el cual es perdonado, o asimilado, restaurándose así lo prístino. Esta idea se parece al concepto de Apocatástasis<sup>7</sup> de Orígenes (también el misticismo hebreo, encarnado por la Cábala, tiene la misma doctrina religiosa -como secreto último-). En efecto, el zoroastrismo es dualista, pero de un dualismo no perenne, éste es, caduco. Este matiz es importante.

**7. La filosofía helena presocrática va más allá de la especulación filosófica, a la que llega, posiblemente, precedida por su labor práctico-experimental anterior.**

Los presocráticos utilizaron la experimentación y la práctica, digamos, científicas. Pongamos por caso el monocordio de Pitágoras (o de los pitagóricos) los gnómones atribuidos a Anaximandro (uno en Lacedemonia), la realización de mapas de navegación (Tales), o de esferas terrestres (Anaximandro). O, en el caso de un *post-socrático*: Arquitas de Tarento, la realización de una paloma voladora (autómata). Perder de vista estos logros de aquellos pensadores, así como la idea puramente milesia (una sociedad la milesia tan rica, como un tanto atea y antropocéntrica) de que el hombre puede dominar la naturaleza mediante las técnicas y el conocimiento, es perder el sentido poliédrico de aquellos magníficos hombres, y, posiblemente, el verdadero alcance de su autoridad filosófica.

**8. La matemática pitagórica (la matemática helena) es parte -una parte más- del desarrollo y evolución de esta ciencia, originada en Oriente (y según nuestros estudios en el Occidente europeo neolítico). Lo que llamamos, refiriéndonos a la matemática, el milagro heleno, en verdad debe llamarse “un episodio del milagro matemático -civilizador- de la humanidad”.**

---

<sup>7</sup> Este término sólo aparece una vez en el Nuevo testamento, Cfr. Hechos 3: 20 y ss. Es necesario matizar que este término proviene del lenguaje astronómico, y significa, o nombra, el retorno periódico de un planeta o planetas a sus posiciones orbitales primeras. Así, el baile de los planetas que se observaba cada 19 años en Stonehenge era una apocatástasis astronómica.

Siguiendo las tesis del matemático e historiador la matemática Gheverghese y las teorías de Seidenberg y de Van der Waerden, así como nuestros propios estudios (Cfr. Conclusión 1) hemos llegado a esta -obvia- conclusión. Podríamos señalar al comienzo del colonialismo europeo (esto se hará más grave con las ideologías nazis) como el principio de un etnocentrismo (incluso racismo -ver la cita ulterior-) que ha alterado e infravalorado los logros matemáticos, y de otras índoles, de civilizaciones como la persa, y, especialmente, la egipcia. Es significativo que un matemático como Ghyka (al cual hemos seguido con atención y cariño en esta nuestra tesis) diga algo sobre Pitágoras como lo que vamos a citar a continuación: *“Porque del magnífico tronco dejado por el Maestro de Samos, han brotado ramas poderosas que forman el noble abanico de la palmera del viajero. Y la idea-savia de este árbol gigantesco, más de dos veces milenarios, árbol del Conocimiento y el árbol de la Vida, ha sido la que he llamado (según Flaubert) la “Ley del Número”, idea matriz, base vivificante, tanto que fue comprendida no sólo por el Arte mediterráneo, sino por toda la “Aventura” intelectual (...) de la Raza Blanca.”*<sup>8</sup>. La “Ley del Número” de la que nos habla Ghyka, como mínimo se remonta al epígrafe del Papiro de Rhind, que en verdad era del egipcio Ahmes (poco sospechoso de ser de origen caucásico), aquel que profiere: *“Cálculo exacto para entrar en conocimiento de todas las cosas existentes y de todos los oscuros secretos y misterios.”*<sup>9</sup>. Por otra parte, a tenor de ciertas informaciones antiguas, habría que ver cuánto de “blanco puro” tenían gentes como Tales, o el mismo Pitágoras, relacionados ambos, en lo consanguíneo, con los fenicios.

---

<sup>8</sup> Ghyka, M. (1931) *φ El número de oro. I. Los ritmos. Prefacio*. p. 17. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1978.

<sup>9</sup> Cfr. Berciano Alcaraz, A. *Matemáticas en el antiguo Egipto. Un paseo por la Geometría. 1. Tipos de escrituras y papiros*, p. 122. Euskal Herriko Unibertsitatea, Facultad de Ciencia y Tecnología. Dpto. de Matemática Aplicada, Estadística e Investigación Operativa. Fuente: <http://www.ehu.es/aba/div/paseo06-07.pdf>.

**9. El estudio del pitagorismo debe diferenciar entre un pitagorismo arcaico y otro posterior a éste; nosotros a éste le denominamos: “pitagorismo moderno”.**

El pitagorismo nace y se desarrolla como cuerpo político y social, esta característica será del todo truncada, afectando al desarrollo natural de la escuela en sí, con las revueltas pitagóricas. El pitagorismo que se da *a posteriori* está marcado, inexorablemente, por la cesura violenta que se originó en el triunfo de aquellas revueltas antipitagóricas. El pitagorismo arcaico en su planteamiento político fracasa. Este fracaso modificará en sí mismo el pitagorismo ulterior.

**10. Platón era un pitagórico.**

Decir que Platón no era un pitagórico, a pesar de las abundantes señales exotéricas diseminadas por sus diálogos, en el fondo es pensar que el pitagorismo era un sistema doctrinal cerrado, y, por ende, no abierto a evolución, del todo superado en los tiempos de Platón. Pero, muy al contrario, el pitagorismo fue un pensamiento dinámico y muy vivo (a pesar de su secretismo primero) prueba de ello es la crisis de los inconmensurables y la solución académica platónica. En favor de Platón, se podría señalar que el filósofo ático llegó a lo pitagórico habiendo sido primeramente heraclíteo convencido, luego, socrático buscador de definiciones de lo verdaderamente trascendente, pero también fue, a su manera, eleático; habiendo sido, primeramente, estas cosas abrazó después el pitagorismo, pero su abrazo era transformativo. De esta transformación y de esos fundamentos nace el platonismo; y el platonismo siempre fue, y siempre será, un poco heraclíteo, un mucho socrático, un algo eleático, y esencialmente pitagórico; de la justa proporción de todos estos elementos, sumados al propio, y abundante, genio filosófico de Platón, se dará el platonismo todo. Ahora bien, no era lo mismo ser un pitagórico (y nos referimos siempre a los pitagóricos

matemáticos) del siglo VI en la Magna Grecia que serlo en la Atenas (mejor dicho, en las cercanías boscosas de la Academia) del siglo IV a. C., muchos factores y vicisitudes habían matizado aquello que fuera ser un pitagórico durante ese lapso temporal. No se puede, ni se debe, decir que Platón sea un epígono de la filosofía presocrática, ni tan siquiera de la pitagórica; no; en Platón, como mucho, culmina la tradición presocrática (sea por ello, quizá, que aparezca como aparece en el libro *Alfa maior* de la *Metafísica* aristotélica), pero también, con él, se origina una filosofía que piensa el todo, lo visible y lo invisible, y su real estructura. El platonismo (de Platón), su filosofía, posiblemente, es la que ha ido más lejos en su mirada filosófica entre todas las miradas que le precedieron (y, más que seguramente, de las que le sucedieron<sup>10</sup>). Sin embargo, este alcance platónico debe ser entendido bajo el impulso y dinamismo de la filosofía pitagórica, de la cual sólo fracaso su vocación política, todo lo demás seguía vivo y en desarrollo; la Academia se ocupó de ello. Y seguía así, precisamente, porque el verdadero motor del pensamiento pitagórico es la matemática, es la geometría, y éstas son inextinguibles, como lo es alma, el otro tesoro del pitagorismo.

Por otra parte, al prestar atención a las señales esotéricas que abundan en los diálogos platónicos (nosotros hemos mostrado algunas que hemos encontrado; ¿cuántas más habrá?) el pitagorismo de Platón se hace más pitagórico que nunca; pues, consigue llenar de ocultos símbolos apabullantemente pitagóricos (y de construcciones geométricas, como hemos mostrada en nuestra interpretación del Símil de la Línea) los diálogos, haciéndolo de una manera que bien se podría tildar de *metaliteraria*, o, posiblemente, mejor expresado, de codificación *metaescritural*. Se cumple, pensamos, en esto que decimos de Platón cierta parábola que Orígenes dijo escuchar de un rabino judío; ésta es: “*toda la escritura divisísimamente inspirada, debido a la oscuridad que*

---

<sup>10</sup> Estamos con Whitehead (tan matemático, como filósofo) cuando dice: “*The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato.*”



*contiene, se asemeja a un gran número de habitaciones cerradas en un palacio; en la puerta de cada habitación hay una llave, pero no es la correcta, y así, al final, todas las llaves están dispersas, de forma que ninguna corresponde a la puerta en la que se encuentra.*”<sup>11</sup>. La escritura de Platón está inspirada por la filosofía, y por la filantropía más bella, aquella que llena de los mejores tesoros al alma humana (prueba de esta vocación e inspiración platónica son estas palabras de la Carta VII: “(...) *¿qué otra tarea más hermosa habría podido llevar a cabo en mi vida que manifestar por escrito lo que es un supremo servicio a la humanidad y sacar a la luz en beneficio de todos la naturaleza [el ser] de las cosas?*”<sup>12</sup>). Ésta es la más crucial de nuestras conclusiones: Platón fue un pitagórico.

**11. La necesidad de ampliar el espectro de estudio de los Estudios Clásicos, mucho más allá de la doxografía y de la filología (por supuesto, sin descuidar éstas ni los frutos ya consolidados por éstas).**

Pensamos que en beneficio de la filosofía (más cuando está prefiriendo denominarse Historia de la Filosofía -es cierto que la misma filosofía se ha desarrollado, desde sus orígenes, historiándose a sí misma, pero siempre, filosofando<sup>13</sup>, no meramente dejándose llevar por la mera historicidad-) es menester ampliar los vectores de estudio de la Filosofía griega Antigua. Así, humildemente, consideramos que en los departamentos dedicados a la Historia de la Filosofía y de la Cultura es menester la presencia del matemático, del geómetra (y no sólo nos referimos a los historiadores de esas ciencias, que también), del orientalista (que en portugués se denomina bellamente: “*persólogo*”), del egiptólogo, del historiador de la religiones y de la estética y del arte

---

<sup>11</sup> Citado por Giorgio Agamben, Cfr. Agamben, G. (2014) *El fuego y el relato. 3. Parábola y reino*. p. 29. Traducción de Ernesto Kavi. Sexto piso. Madrid, 2016. Cfr. Origène, Philocalie 1-20, Sur les écritures, Les Éditions du Cerf (“Sources Chrétiennes”, 302), París, 1938, p. 244.

<sup>12</sup> Platón, Carta VII, 341e. Introducción, traducción y notas de J. Zaragoza. Gredos. Madrid, 1992.

<sup>13</sup> “(...) *Todo lo demás es historicismo sin filosofía.*” Gadamer, G. (1996) *El inicio de la filosofía occidental*. I. El significado del inicio. p. 14. Traducción de Juan Josep Mussarra. Paidós. Barcelona, 1999.

antiguos, pero también del astrónomo, del arqueólogo o del *astroarqueólogo*. Con el concurso de todas estas especialidades, sumadas al trabajo del historiador de la filosofía antigua y del filólogo, creemos, podremos descubrir un mundo antiguo nunca estanco ni cerrado, sino dinámicamente entrelazado y mucho más poliédrico de lo que podemos imaginar. Un mundo antiguo que en muchas cosas no sólo es sorprendente, sino también aún desconocido y, verdaderamente, misterioso. Hete aquí nuestra última conclusión, que es en sí misma una apasionada y cortés invitación al saber.

Ponemos fin a nuestra Tesis, agradeciendo al tribunal su atención y dedicación a nuestro (por necesidad) extenso trabajo; gracias, pues, estimados doctores.

## **Bibliografía del Estudio I, sección I: Hélade.**

Alsina, C. (2010) *La secta de los números. El teorema de Pitágoras*. RBA. Barcelona, 2011.

Apostol, T. M. (2004) “The Tunnel of Samos, Engineering and Science”. *Engineering and Science* Vol. LXVII, Nº1. California Institute of Technology. California, 2004.

Bacon, F. (1620) *Novum Organum: aforismos sobre la nueva interpretación de la naturaleza y el reino del hombre*. Orbis. Barcelona, 1984.

Bautista Carrasco, J. (1864) *Mitología universal. Historia y explicación de las ideas religiosas y teológicas de todos los siglos*. Biblioteca Ilustrada de Gaspar y Roig. G. y R. Madrid, 1864.

Bernabé, A. (2003) *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses el alma y el más allá*. Edición de A. Bernabé. Akal. Madrid, 2003.

Bernabe, A. (2004) *Poetae Epici Graeci Testimonia et fragmenta*, Pars II. Fasc.I, 648. *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, Monachii et Lipsiae, 2004-2005. Bibliotheca Teubneriana. K.G. Saur. Munich- Leipzig, 2004.

Bernabé, A. (2011) *Platón y el orfismo*. Abada. Madrid, 2011.

Boardman, J. (1964) *Los griegos en ultramar. Comercio y expansión antes de la Grecia Clásica*. Alianza. Madrid, 1986.

Boyer, C. B. (1991) *Historia de la Matemática*. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1986.

Buffet, B., y, R. Evrard. (1950). *L'Eau Potable a Travers Les Ages*. Editions Soledi, Liege, 1950.

Burkert, W. (1972) *Lore and Scinece in Ancient Pythagoreanism*. Harvard University Press. Cambrige, Massachussttes, 1972.

Burkert, W. (1977) *Religión griega arcaica y clásica*. Traducción Helena Bernabé; revisión Alberto Bernabé. Abada. Madrid, 2007.

Burkert, W. (1984) *De Homero a los Magos la tradición oriental en la cultura griega*. Traducción X. Riu. El Acantilado. Barcelona, 2002.

Burnet, J. (1908) *Early Greek Philosophy*. A&C Black. Londres, 1920.

Colli, G. (1998) *Zenón de Elea. Lecciones 1964-1965*. Traducción y posfacio de Miguel Morey. Sexto Piso. Madrid, 2006.

Cunliffe, B, (1955) *Iron Age Britain*. English Heritage. Londres, 1995.

Chamoux, F. (1965) *La civilización griega en las épocas arcaica y clásica*. Traducción de J. De C. Serra Ràfols. Juventud. Barcelona, 1967.

Chippendale, C. (1983) *Stonehenge. En el umbral de la historia*. Traducción Jesús Pardo. Destino. Barcelona, 1989.

De Renzi, S. (1858) *Della storia della medicina e delle dottrine d'Ippocrate.. Dalla Stamperia del Vaglio*. Nápoles, 1858.

De Ste. Croix, G.E.M (1981) *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*. Traducción de Teófilo de Lozoya. Crítica. Barcelona, 1988.

Detienne, M. "Héraclès, héros pythagoricien" *Revue de l'histoire des religions*, Tomo: 158, n°1,1960.

Detienne, M. (1972) *Los jardines de Adonis*. Traducción de J. C. Bermejo Barrera. Akal. Madrid, 1983.

Domínguez Monedero, A. J. (1993) *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI*. Síntesis. Madrid, 1993.

Dumézil, G., Charmet, R. (1935) *Flamen-brahman*. Genthner. París, 1935.

Echandi, S. (1993) *La fábula de Aquiles y Quelone. Ensayos sobre Zenón de Elea. La dicotomía del estadio*. Universidad de Zaragoza. Zaragoza, 1993.

Eliade, M. (1950) *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. FCE. México, 2009.

Farrington, B. (1947) *Mano y cerebro en la antigua Grecia*. Traducción de E.M. de V. Ayuso. Madrid, 1974.

Frazer, J. (1922) *La rama dorada. Magia y religión*. Traducción de Elisabeth y Tadeo I. Campuzano- FCE. Madrid, 1981.

Gadamer, G. (1996) *El inicio de la filosofía occidental*. Traducción de Juan Josep Mussarra. Paidós. Barcelona, 1999.

García Iglesias, J. L. (2000) *Los orígenes del pueblo griego*. Síntesis. Madrid, 2000

García Quintela, M. V. (2002) “La destrucción de Síbaris y la mitopoesis pitagórica”. *Dialogues d’Histoire Ancienne*. 28-2, 2002.

Gigon, O. (1968) *Los orígenes de la Filosofía Griega. De Hesíodo a Parménides*. Versión española M. Carrión. Gredos. Madrid, 1994.

Gillins, R. J. (1972) *Mathematics in The Time of Pharaohs*. Mit Press. Cambridge, Ma

Gomperz, T. (1896-1909) *Pensadores griegos*. Vol. I. Traducción de Carlos Guillermo Körner; J.R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

Guthrie, W. K. C. (1952) *Orfeo y la religión griega*. Traducción J: Valmard. Siruela. Madrid, 2003.

Guthrie, W. K. G. (1962) *Historia de la Filosofía Griega. I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Versión española de Alberto Median González. Gredos. Madrid, 2004.

Graves, R. (1955) *Los mitos griegos*. v. I. Traducción L. Echávarri. Alianza. Madrid, 1993

Graves, R. (1968) *Los mitos Griegos*. v. II. Traducción de Lucía Graves. Heracles. Alianza. Madrid, 1988.

Graves, R. (1948) *La Diosa Blanca*. Traducción de L. Echávarri. Alianza. Madrid, 1998.

Grimal, P. *Diccionario de Mitología griega y romana*. Traducción F. Payarols. Paidós. Barcelona, 1981.

Hawkins, G., y, White, J.B. (1965) *Stonehenge Decoded*. Doubleday, Garden city. New York, 1965.

Hernández de la Fuente, D. (2011) *Vidas de Pitágoras*. Atalanta. Girona, 2011

Jaeger, W. (1933) *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Traducción de J. Xirau. F. C. E. Madrid, 2004.

Jaeger, W. (1947) *La teología de los primeros filósofos griegos*. Traducción José Gaos. Fondo de Cultura económica. México, 2011.

Jiménez San Cristóbal, A. I, y, Bernabé, A. (2002) *Instrucciones para el más allá: laminillas órficas de oro*. Ediciones Clásicas. Madrid, 2002.

Kehoe, A. (2000) *Shamans and Religion: An Anthropological Exploration in Critical Thinking*. Long Grove IL: Waveland Press. Illinois, 2000.

Kienast, H. J. (1977) *Der Tunnel des Eupalinos auf Samos, Architectura, Zeitschrift für Geschichte der Architektur*, Berlin, 1977.

Kingsley, P. (1999) *En los oscuros lugares del saber*. Atalanta. Girona, 2006.

Kirk, G. S., Raven, J. E, Scholfield, M. (1957) *Los filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Versión española de J. García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

Lacalle Rodríguez, R. (2011) *Los símbolos de la prehistoria. Mitos y creencias del Paleolítico Superior y del Megalítismo europeo*. Almuzara. Cordoba, 2011.

Lebedynsky, I. (2006). *Les Indo-Européens*. Errance. París, 2006.

Llorente Díaz, Marta (2000) *El saber de la arquitectura y de las artes. La formación de un ámbito de conocimiento desde la antigüedad hasta el siglo XVII*. U.P.C. Barcelona, 2000. Madrid, 1977.

Marx-Engels. *Obras escogidas*. Akal. Madrid, 1975.

Ménard, R., y, Sauvgeot, C. (1925) *El trabajo en la antigüedad*. Traducción D. Vaca. Maxtor. Valladolid, 2003.

Moreno Gallo, I. (2006) *Ars Mensoria. Dioptra. Nuevos Elementos de Ingeniería Romana*. III. Congreso de las Obras Públicas Romanas. Astorga, 2006. Junta de Castilla y León. T. de Op. TRAIANUS, 2006.

Moreno Gallo, I (2004) *Topografía Romana*. III. Congreso Europeo de Obras Públicas Romanas. Tarragona, octubre de 2004. Libro de Ponencias. Tarragona, 2004. Colegio de Ingenieros. T. de Op. TRAIANUS, 2004.

Nestle, W. (1940) *Von Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Kröner. Stuttgart, 1940.

Nestle, W. (1940) *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta finales del siglo V*. Traducción de Manuel Sacristán. Ariel. Barcelona, 2010.

Newham, C. A. (1972) *The Astonomical Siginificance of Stonehenge*. Moon Publication. ShireNewton, 1972.

Niel, F. (1970) *Stonehenge: el templo misterioso de la Prehistoria*. Traducción J. M<sup>a</sup> Martínez Monasterio. Plaza y Janes. Barcelona, 1976.

Oliveri, A. (1931) *Civiltà Greca nell'e Italia Meridionale*. Loffredo. Nápoles, 1931.

Padró, J. (1996) *Historia del Egipto faraónico*. Alianza. Madrid, 2006.

Reale, G. (1997) *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las "Doctrinas no escritas"*. Traducción de M. Pons Irazazábal. Herder. Barcelona, 2003.

Renfrew, C.; Bahn, P. (1988) *Arqueología. Teorías, Métodos y práctica*. Akal. Madrid, 1993.



Rhode, E. (1890/94) *Psique. La idea de inmortalidad entre los griegos*. Traducción de W. Roges. F.C.E. Madrid, 1994.

Rodríguez López, M. I (2007) *La música de las Sirenas. La formación de la iconografía*. Historiográficas y Arqueología. Publicado en Cuadernos de Arte e Iconografía. Fundación Universitaria Española. Madrid, Tomo XVI, N.32, segundo trimestre de 2007).

Sánchez Rodríguez, A. (2000) *Astronomía y Matemáticas en el antiguo Egipto*. Aldebarán. Madrid, 2000.

Santos Yanguas, N. y Picazo, M. (1980) *La colonización griega*. Akal, 1980

Stamatellos, G. (2007) *Plotinus and the Presocratics: a philosophical study of presocratic influences in Plotinus' Enneads*. SUNY series in ancient Greek philosophy: State University of New York Press. New York .2007.

Talamo, C. (1987) “Pitagora e la τρύφη”. *Rivista de Filologia e di Istruzione Classica*, 115. Loescher. Torino, 1987.

Teresa de Jesús (1577) *Las moradas o el Castillo interior*. Espasa Calpe, colección Austral, nº 86. Madrid, 1976.

Thesleff, H. “An introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period”. *Acta Academiae Aboensis*. Human I ora 24.3, Abo, 1961.

Van Der Waerden, B. L. (1983) *Geometry and Algebra in Ancient Civilization*. Springer. Berlin-Heidelberg-New york-Tokio, 1983

Vernant, J.P. (1974) *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Traducción de C. Gázquez. Siglo XXI. Madrid, 2004.

Vernant, J-P. (1989) *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Traducción J. Palacio. Paidós. Barcelona, 2001.

Vintró, E. (1945) *Hipócrates y la nosología hipocrática*. Ariel. Barcelona, 1973.

VV.AA. *Clases y luchas de clases en la Grecia Antigua*. Fernández Ubiña, J. (1977) “Aspectos sociales de la antigua Grecia”. Akal. Madrid, 1977.

VV.AA. *Clases y luchas de clases en la Grecia Antigua*. Vidal-Naquet, P. (1963) “¿Constituían los esclavos griegos una clase social?”. Traducción española de J. Fernández Ubiña. Akal. Madrid, 1977.

VV.AA. *Clases y luchas de clases en la Grecia Antigua*. González Román, C. (1977) “Los metecos atenienses: un punto de vista sobre las clases sociales en la Antigua Grecia”. Akal. Madrid, 1977.

VV.AA. *Historia de la Filosofía Antigua*. Vega Reñon, L. (1997) El desarrollo de la Matemática. Edición de C. G. Gu VV. AA. Vian, F. (1970) *Historia de las Religiones*, v. 2. Traductores: J. L. Balbé y A. Cardín Garay. Siglo XXI. Madrid, 1981.

VV. AA. *Historia de las Religiones*, v. 2. Varenne, J. (1970) Traductores: J. L. Balbé y A. Cardín Garay. Siglo XXI. Madrid, 1981. al. Trotta. CSIC. Madrid, 1997.

VV. AA. *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, v. II. Vernant, J.P. (1972) *Figuras de la máscara en la antigua Grecia*. Traducción de A. Iriarte. Paidós. Madrid, 2001.

VV.AA (2008) *Orfeo y la tradición órfica*. I. *Un reencuentro*. Alberto Bernabé. Akal. Madrid, 2008.

VV.AA (2008) *Orfeo y la tradición órfica*. I. *Un reencuentro*. Herrero, M. Akal. Madrid, 2008.

VV. AA *Veinte años de Filología griega, 1984-2004*. Bernabé, A., (2008) “Religión” Consejo Superior de Investigaciones Científicas. España, 2008.

Will, É. (1972) *El mundo griego y el oriente*. Tomo I. El siglo V (510-403). Traducción Francisco Javier Fernández. Akal. Madrid, 1997.

Zucconi, “La tradizione dei discorsi di Pitagora in Giamblico, Vita Pythagorica 37-57”, *Rivista di Filologia e Istruzione Classica*, 98. Loescher. Torino, 1970.

### **Bibliografía Estudio I, sección II: Persia.**

Bergua. J.B. *El Avesta. Textos relativos al Mazdeísmo o Zoroastrismo, primera de las grandes religiones*. Traducción de Juan B. Bergua. Clásicos Bergua. Madrid, 1992.

B.G. P. (1835) *Diccionario universal de la mitología o fábula*. Tomo II. Imprenta José Tauló. Barcelona, 1935.

Bernabé, A.; Khalo, M.; Santamaría, M.A. (2011) *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Abada. Madrid, 2011.

Bottéro, J. (1998) *La religión más antigua: Mesopotamia*. Traducción de Marta Tabuyo y Agustín López. Trotta. Madrid, 2001.

Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

Burkert, W. (1972) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Translated by Edwin L. Minar, Jr. Harvard University Press.

Caratini, R. (2004) *Los matemáticos de Babilonia*. Arqueología Bellaterra. Barcelona, 2004.

Cheverghese; J. (1991) *La cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no europeas*. Traducción de Jacobo Cárdenas. Pirámide. Madrid, 1996.

Del Rincón, F. M. *Frínico o la primera etapa de la tragedia griega*. Actas del IX Congreso español de Estudios Clásicos. Sociedad española de Estudios Clásicos, SEEC. vol. IV. Literatura griega. Madrid, 27 al 30 de septiembre de 1995

Dumarcet, L. (2000) *Zaratustra ¿Chamán o filósofo?* Traducción M. A. Pujol i Foyo. De Vecchi. Barcelona, 2000.

Finegan, J. (1963) *Esplendores de las antiguas religiones*. Versión española de Domingo Manfredi Cano. Luis de Caralt. Barcelona, 1964.

G. Wagner, C. (1999) *Historia del Cercano Oriente*. Universidad de Salamanca. Salamanca, 2005.

Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos. Pitágoras y los Pitagóricos*. Versión española de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

Heidegger, M. *El origen de la obra de arte. Caminos en el bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza. Madrid, 1996.

Heidegger, Martin. *"El origen de la obra de arte"*. En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial. 1996.

Hernández de la Fuente, D. (2011) *Vidas de Pitágoras, según Porfirio, Jámblico, Diodoro de Sicilia y Focio de Constantinopla*. Atalanta. Girona, 2011

Huart, C.; Delaporte, L. (1957) *La evolución de la humanidad. El Irán antiguo (Elam y Persia) y la civilización irania*. Traducción de Pablo Álvarez Rubiano. UTEHA. Méjico, 1957.

Julve, E. (2012) *Historia de las Matemáticas y de la Astronomía..* E.J.S. Barcelona, 2012.

Kirk, Raven, Schofield (1957) *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Versión española de Jesús García Fernández*. Gredos. Madrid, 1987.

Neugebauer, O. (1957) *Le scienze esatte nell'Antichità*. Traduzione dall'inglese di Adriano Carugo. Giangiacomo Feltrinelli Editore. Milano, 1974.

Paduano, G. (1978) *Sui persiani di Eschilo. Problemi di focalizzazione drammatica..* Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri. Roma, 1978.

Pritchard, J. B (1950) *La sabiduría del antiguo Oriente*. Traducción de J.A. G. Larraya. Garriga. Barcelona, 1966.

Sachs, A., y, Neugebauer, O. (1945) *Mathematical Cuneiform Texts*, American Oriental Series, vol. 29: American Oriental Society. New Haven, 1945.

Will, E. (1972) *El mundo griego y el Oriente. Tomo I. El siglo V (510-403)*. Traducción de F. J. Fernández Nieto. Akal. Madrid, 1997.

## **Bibliografía Estudio I, sección II: Egipto.**

Ares, N. (2003) *La Historia Perdida*. I. Edaf. Madrid, 2003.

Bernal, M. (1987) *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Traducción de Teófilo de Lozoya. Crítica. Barcelona, 1993.

Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. Traducción de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

Burkert, W. (1962) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Translated by Edwin L. Minas, Jr. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 1972.

Castel, E. (1995) *Diccionario de mitología Egipcia*. Alderabán. Madrid, 1995.

Champollion, J.-Fr. (1836) *Grammaire égyptienne ou principes généraux de l'écriture sacrée égyptienne*, Didot frères. Paris, 1836.

Danzig, T. (1955) *Mathematics in Ancient Greece*. Dover Publications. Mineola, Nueva York, 2006.

Dantzig, T. (1967) *Le nombre langage de la science*. Traducción al francés de George Cros. Albert Blanchard. París, 1974.

Desroches Noblecourt, C. (2004) *La herencia del Antiguo Egipto*. Traducción de Manuel Serrat Crespo. Edhasa. Madrid, 2006.

Drioton, E.; Vandier, J. (1938) *Historia de Egipto*. Traducción de Yole De Vázquez-Presedo. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires, 1981.

Frankfort, H. (1970) *La religión del Antiguo Egipto*. Estudio preliminar, notas y traducción de Francesc Ballesteros Balbastre. Laertes. Barcelona, 1998.

Flinders Petrie, W. M.(1883) *The Pyramids and Temples of Guizeh*. Histories & Mysteries of Man, LTD. London, 1990.

Friedländer. P. (1964) *Platone*. A cura di Andra Le Moli. Introduzione di Giovanni Reale. Bompiani. Milán, 2004.

George Gheverghese, J. (1991) *La Cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no Europeas*. Traducción Jacobo Cárdenas. Pirámide. Madrid, 1996.

Ghyka, M. C. (1927) *Estética de las proporciones en la naturaleza y en las artes*. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1977.

Ghyka, C.M. (1931)  $\phi$  *El número de oro. Ritos y ritmos pitagóricos en el desarrollo de la civilización occidental. vol. I. Los ritmos*. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1968

Gil, L. (1959) “El lógos vivo y la letra muerta. Entorno a la valoración de la escritura en la Antigüedad.”. Emerita 27.

Gomperz, T. (1896-1909) *Pensadores griegos*. Tomo I. Traducción de Carlos Guillermo Körner. Herder. Barcelona, 2000.

Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Versión española de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. V. *Platón, segunda época y la Academia*.. Versión española de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004

Hernández de la Fuente (2011) *Vidas de Pitágoras según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio, Diodoro de Sicilia y Focio de Constantinopla*. Atlanta. Girona, 2011.

Hernández De la Fuente, D. (2012) “Egipto como utopía: sobre el Busiris de Isócrates y su posible relación con el pensamiento político de Platón.”. Estudios griegos e indoeuropeos. 2013, 32 189-205. UNED. Madrid, 2013.

Hani, J. (1976) *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque..* Societe d'Editions Les Belles lettres. París, 1976.

Harrison, J. E. (1903). *Prolegomena to the Study of Greek Religion.* University Press. Princeton, New Jersey, 1991.

Hornung, E. (1976) *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad.* Traducción de Julia García Lenberg. Trotta. Madrid, 1999.

Jacq, C. (1981) *Poder y sabiduría en el Antiguo Egipto.* Traducción de María José Furió. Planeta. Barcelona, 2001.

Jacq, C. (1983) *El saber mágico en el Antiguo Egipto.* Traducción de Pilar Gómez Bermejo. Edaf. Barcelona, 2001.

Jacq, C. (1993) *Las máximas de Ptahhotep. El libro de la sabiduría egipcia.* Traducido por Manuel Algora. Arca de la sabiduría. Madrid, 1998.

Jaeger, W. (1933) *Paideia: los ideales de la cultura griega.* Traducción de Joaquín Xirau. FCE. Madrid, 2004.

Kirk, G.S.; Raven, J. E.; Scholdfield, M. (1957) *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos.* Traducción de Jesús García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

Marx; K. (1867) *El Capital.* Vol. I. Traducción Pedro Scaron. Siglo XXI. Méjico.



Moreno García, J. C. (2004) *Egipto en el Imperio Antiguo*. Bellaterra arqueología. Barcelona, 2004.

Muntz, C. E. (2008) *Diodorus Siculus, Egypt, and Rome*. UMI. Michigan, 2009.

Muñiz Grijalbo, E. (2006) *Himnos a Isis*. Trotta. Madrid, 2006.

Neugebauer, O. (1957) *La scienze esatte nell'Antichità*. Traducción de Libero Sosio. Giangiacomo Feltrinelli Editore. Milán, 1974.

Padró, J. (1996) *Historia del Egipto Faraónico*. Alianza. Madrid, 2006.

Pochan, A. (1971) *El enigma de la Gran Pirámide*. Traducción Aurora Rodríguez. Plaza & Janes. Barcelona, 1973.

Reale, G. (1997) *Por una nueva interpretación de Platón*. Traducción de María Pons Irazábal. Herder. Barcelona, 2003.

Rohde, E. (1890-1894) *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Traducción de Wenceslao Roges. FCE. Madrid, 1994.

Seco Álvarez, M. (1997) *El niño en las pinturas tebanas de la Dinastía XVIII*. Koiaios. Sevilla, 1997.

Solís Miranda, J. L. (2008) *Faraonas. Las mujeres que gobernaron el antiguo Egipto*. El arca de papel. La Coruña, 2008.

Schelling, F.-W. (1841) *Philosophie de la mythologie*. Traducción al francés de Alain Pernet. Millon. Grenoble, 1994.

Schoch, R. M., y, McNally, R. (2005) *El misterio de la Pirámide de Keops. Los secretos de la Gran Pirámide y el nacimiento de la civilización*. Traducción de Isabel Pérez. Edaf. Madrid, 2008.

Vidal Manzanares, C. (1994) *La sabiduría del antiguo Egipto*. Alianza. Madrid, 1994.

Vivas Sainz, I. (2013) “Las pinturas egipcias de Malkata: ¿arte egipcio con sabor minoico? Una nueva perspectiva sobre las pinturas del Palacio de Amenofis III y las influencias del Egeo. *Anales de Historia del Arte*”. pp. 2013. Vol. 23. Núm. Especial. pp. 125-138. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2013.

VV. AA. (1989) *Egipte i Grècia. Fonaments de la cultura occidental*. Cors, J. (1989) Les concepcions funeràries gregues i les seves relacions amb les egípcies. Fundación Caixa de Pensions. Barcelona, 1989

VV. AA. *Grecia ante los imperios*. V Reunión de historiadores del mundo griego. M<sup>a</sup> Soledad Milán De Quiñones. (2011) *Relaciones de Egipto con la civilización minoica*. SPAL, Monografías XV. Secretariado de publicaciones Universidad de Sevilla. Sevilla, 2011.

VV.AA. *Historia de la Filosofía Antigua*. Edición de Carlos García Gual. Bernabé, A. (1997) *Orfismo y pitagorismo*. CSIC. Madrid, 1997.

Wallis Budge E. A. (1908) *Ideas de los egipcios sobre el más allá*. Traducción de Esteve Serra. El barquero. Palma de Mallorca, 2006.

Will, E. (1972) *El mundo griego y el Oriente*. Tomo I. Traducción de F. J. Fernández Nieto. Akal. Madrid, 1997.

## **Bibliografía del Estudio II: Pitágoras.**

A. Thompson, H. (1943) "*The Tholos of Athens and Its Predecessors*". The American Journal of Philology. Vol. 64, No. 3. The Johns Hopkins University Press.

Alegre Gorri, A. (1989) "El Fedro: Diálogo de un largo día de verano. Un modo griego de hacer filosofía. La filosofía como totalidad estética y dialéctica. Historia, Lenguaje y Sociedad" Homenaje a Emilio Lledó. Barcelona, Crítica.

Alsina, C. (2010) *La secta de los números. El teorema de Pitágoras*. RBA. Barcelona, 2011.

Álvarez Gómez, A. (2005) "Interpretación y texto. El modelo de Gadamer ante el modelo de Aristóteles y sus comentadores.". *Éndoxa*. Revista de filosofía. núm. 20, (2005) UNED.

Bádenas de la Peña, P. (1984) "La estructura del diálogo platónico". Manuales y anejos de "Emerita" XXXV. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Antonio de Nebrija". Madrid, 1984.

Bernabé, A. (2011) *Platón y el Orfismo. Diálogos entre Religión y Filosofía*. Abada. Madrid, 2011.

Bernabé, A. (2012) "Un libro sobre Pitágoras". RDL. *Revista de libros* (Segunda Época) nº 183. Noviembre/diciembre, 2012.

Boyer, C. B. (1968) *Historia de la matemática*. Versión española de Mariano Martínez Pérez. Alianza. Madrid, 1987.

Burkert. W., (1962) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Translated by Edwin L. Minar, Jr. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 1972.

- Böckh, A. (1819) *Philolao des Pythagorees Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes*. Berlín, 1819.
- Camparelli, V. (1944) *Il mesaggio de Pitagora*. Mediterranee. Roma, 2004.
- Centrone, B. (1989) *Pseudopythagorica Ethica. I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifano*. Bibliopolis. C.N. Roma, 1990.
- Cendrone, B. (1996) *Introduzione ai Pitagorici*. Laerta. Roma-Bari, 1996.
- Conford, F. M. (1935) *La teoría platónica del conocimiento*. Traducción de L. Cordero y M<sup>a</sup> D. del Carmen Ligatto. Paidós Básica. Barcelona, 1991.
- Cornelli, G. (2011) *O pitagorismo como categoria historiográfica. II. O pitagorismo como categoria historiográfica*. Centro de Estudios Clásicos y Humanísticos de la Universidad de Coímbra. Coímbra, 2011.
- Crithlow, K. (1979) *Time Stands Still: New Light of Megalithic Science*. Gordon Fraser Gallery, Londres, 1979.
- Dantzig, T. (1954) *Mathematics in Ancient Greece*. Dover Publications, INC. Mineola, New York, 1983.
- De Vogel. C. J. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Royal Van Gorcum. Utrech, 1966.
- Dellatte, A. (1915) *Études sur la littérature pythagoricienne*. Champion. París, 1915.
- Diels, H. (1849) *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*. Weidmann. Berlín, 1960.

Dodds, E. R. (1951) *Los griegos y lo irracional*. Traducción de María Araujo. Alianza. Madrid, 1997.

Eliade, M., y, Kitagawa, J. M. *Metodología de la historia de las religiones*. Traducción de Saad Chedid y Eduardo Masullo. Paidós. Madrid, 2010.

Eliade, M. (1963) *Mito y Realidad*. Traducción Luis Gil. Labor. Barcelona, 1991.

Eliade, M. (1976) *Historia de las creencias religiosas*. Vol. I. Traducción de Jesús Valiente Malla. RBA. Barcelona, 2004.

*Enciclopedia de Filosofía Oxford*. (1991). Edición de Ted Honderich. Traducción de Carmen García Trevijano. Tecnos. Madrid,

Field, G. C. (1949) *The Philosophy of Plato*. Oxford, 1949.

Friedländer, P. (1928) *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*. Traducción de S. González Escudero. Tecnos. Madrid, 1989.

Gadamer, G. (1996) *El inicio de la filosofía occidental*. Traducción de Juan Josep Mussarra. Paidós. Barcelona, 1999.

Gigon, O. (1945) *Los orígenes de la filosofía griega*.. Traducción de Manuel Carrión Gútiérrez. Gredos. Madrid, 1980.

Gómez Pin, V. (1999) *La tentación pitagórica*. Síntesis. Madrid, 1999.

Gomperz, T, (1910) *Pensadores griegos*. Tomo I. *De los comienzos a la época de las luces*. Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

Gomperz, T, (1910) *Pensadores griegos*. Tomo II. *Sócrates y Platón*. Traducción Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Herder. Barcelona, 2000.

González Urbaneja, P. M. (2001) Pitágoras. *El filósofo del número*. Nivola. Madrid, 2001.

González Urbaneja, P. M. (2006) *Platón y la Academia de Atenas*. 1. *Las matemáticas y la filosofía en el mundo griego*. Nivola. Madrid, 2006.

Gorman, P. (1978) *Pythagoras, A Life*. Routledge Kegan & Paul . Londres, 1978.

Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. II. *Los sofistas, Sócrates y el primer Platón. Segunda época y la Academia*. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

Guthrie, W.K. C. (1962) *Historia de la Filosofía Griega*. vol. V. *Platón. Segunda época y la Academia*. Traducción de Alberto Medina González. Gredos. Madrid, 2004.

Gheverghese, G. (1991) *La cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no europeas*. Pirámide. Madrid, 1996.

Ghyka, M. (1952) *Filosofía y mística del número*. Traducción Roser Berdagué. Apóstrofe. Barcelona, 1998.

Ghyka, M. (1952) *El número de oro*. I. *Los ritmos*-II. *Los ritos*. Traducción de J. Bosch Bousquet. Poseidon. Barcelona, 1992.

Graves, R. (1948) *La diosa blanca. Prólogo*. Traducción de Luis Echévarri. Alianza. Madrid, 1998.

Hambidge, J. (1920). *Dynamic Symmetry: The Greek Vase*. Reimpresión de la edición original de la Yale University Press edición.: Kessinger Publishing. Whitefish, 2003.

Heath, T. L. (1931) *A History of Greeck Mathematics*. Oxford, 1931.

Hemenway, P. (2005) *Divineini Proportion: Phi In Art, Nature, and Science*. Sterling Publishing Company Inc. New York, 2005.

Hernández De la Fuente, D. (2011) *Vidas de Pitágoras según Porfirio, Jámblico, Diógenes Laercio y Focio de Constantinopla*. Atalanta, Girona, 2011.

Hösle, V. (1994) *I fondamenti dell'aritmética e della geometría in Platone*. Introducción de G. Reale, traducción de E. Cattanei, Milano 1994.

Huffman, C. A. (1993) *Philolaus of Croton; Pythagorean and Presocratic*. Cambridge Univesity Press Cambridge, 1993.

Huffman, C. A. (2005) *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. Cambridge Univesity Press Cambridge, 2005.

Jaeger, W (1944) *Paideia*. Traducción de Wenceslao Roces. FCE. Madrid, 2004.

Jaeger, W. (1947) *The Theology of the Early Greek Philosophers, The Gifford Lectures 1936, 1947*. Edición española: *La teología de los primeros filósofos griegos*. Traducción de José Gaos. FCE. Madrid, 2011.

Joly, R. (1956) *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*. Acad. Royale de Belgique, Cl. d. Lettres et sc. mor. et pol. Mém. In 8º, 51.3. Bruxelles, 1956.

Kahn, C. H. (2001) *Pythagoras and the Pythagoreans: A brief History. Preface*. Hackett Publishing Company. Indianápolis, 2001.

Kahn, Ch. H. (2010) *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. Traducción de Alejandro García Mayo. Escolar y Mayo. Madrid, 2010.

Kingsley, P. (1995) *Filosofía antigua, misterio y magia: Empédocles y la tradición Pitagórica*. Traducción de Alejandro Coroleu. Atalanta. Girona, 2010.

Kingsley, P. (1999) *En los oscuros lugares del saber*. Traducción Carmen Francí. Atalanta. Girona, 2006.

Kingsley, P. (1994) "From Pythagoras to the Turba philosophorum: Egypt and Pythagorean Tradition," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, volumen 57. Londres, 1994.

Kirk, G. S.; Raven, J. E; Schofield, M. (1957) *Los filósofos presocráticos*. Traducción de Jesús García Fernández. Gredos. Madrid, 1987.

Körner, S. (1960) *Introducción a la filosofía de la matemática*. Traducción de Carlos Gerhard. Siglo XXI. Méjico, 1967. Melero Bellido, A. (1972) *Atenas y el Pitagorismo (investigación en las fuentes de la comedia)*. Universidad de Salamanca. Salamanca, 1972.

Kuhn, T.S. (1957) *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento*. Traducción Domènec Bergadá. Ariel. Barcelona, 1996.

Levi, B. (1947) *Leyendo a Euclides*. Libros del Zorzal. Buenos Aires, 2001.

Minar, E. L. (1942) *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*. Waverley Press. Baltimore, 1942.



Morrison, J. S. (1958) "The Origins of Plato's Philosopher Statesman." *Classic Quarters* 8, 1958.

Nestle, W. (1949) *Historia del espíritu griego*. Traducción de Manuel Sacristán. Ariel. Barcelona, 2010.

Philip, J. A. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Phoenix. Journal of the Classical Association of Canada. Supplementary Volume VII. University of Totonto Press. Toronto, 1968.

Pla i Carrera, J. (2006) *Una aproximació [εἰσαγωγή] a la filosofia de la matemàtica grega des d'un punt de vista matemàtic. De Tales de Milet als Elements d' Euclides*. Edició a cura de Josep Monserrat i Molas. Barcelonesa d' edicions. Societat Catalana de Filosofia. Barcelona, 2010.

Pla i Carrera, J. (2016) *Historia de la matemàtica: Egipte i Mesopotàmia.)Resultats , textos i contextos*. I.E.C. Secció de Ciències i Tecnologia. Barcelona, 2016.

Pla i Carrera, J. (2016) *Historia de la matemàtica: Grècia I. (de Tales i Pitàgores a Plató i Aristòtil)Resultats , textos i contextos*. I.E.C. Secció de Ciències i Tecnologia. Barcelona, 2016.

Reale, G. (1997) *Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles*. Traducción de J. M. López de Castro. Herder. Barcelona, 2003.

Reale, G. (1997) *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las "Doctrinas no escritas"*. Traducción de María Pons Irazazábal. Herder. Barcelona, 2003.

Reale, G. (1998) *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Traducción de Roberto Heraldo Bernet. Herder. Barcelona, 2002

Riedweg, C. (2002) *Pythagoras: Leben, Lehre; Nachwirkung. Eine Einführung*. Beck. Munich, 2002.

Rostagni, A. (1914) *Scritti minori*. Bottega d'Erasmus. Torino, 1956.

Russell, B. (1945) *Historia de la filosofía occidental*. Traducción de J. Gómez de la Serna. Austral. Madrid, 2010.

Rhode, E. (1925) *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Traducción de Wenceslao Roges. FCE. Madrid, 1994.

Sales i Coderch, J. (1992) *Estudis sobre L'ensenyament platonic*. Estudis de filosofia. Antrhopos. Barcelona 1992.

Sánchez Pérez, J. A. (1954) *La aritmética en Grecia*. CSIC. Madrid, 1954.

Szlezák, T. (1991) *Leer a Platón*. Traducción de José Luís García Rúa. Alianza. Madrid, 1997.

Tatarkiewicz, W. (1970) *Historia de la Estética*. vol. I. Traducción de Danuta Kurzyca. Akal. Madrid, 2000.

Timpanaro, M. (1958-1964) *Pitagorici. Testimonianze e Frammenti*. 3.vols. Firenze, 1958-1964.

Toth, I. (1997) *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria. Prolegomeni alla comprensione dei frammenti non euclidei nel Corpus Aristotelicum nel loro contesto matematico e filosofico*. Introducción de Giovanni Reale. Traducción al italiano de E. Cattanei. Milán, 1997.

Thesleff, H. (1965) *The Pythagorean Texts of Hellenistic Period*. Acta Academiae Aboensis. Serie A, Humaniora, 30, 1. Abo, 1965.

Van Der Waerden, B. L. (1983) *Geometry and Algebra in Ancient Civilization*. Springer. Berlin-Heidelberg-New York-Tokio, 1983.

Vogel, C. J. (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Royal Van Gorcum. Utrecht, 1966.

VV. AA. (1997) *Historia de la Filosofía antigua*. Edición de Carlos García Gual. Alegre, A. (1997) *Los filósofos presocráticos*. Trotta. CSIC. Madrid, 1997.

VV.AA. (2011) *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y occidente*. Edición de Alberto Bernabé, Madayo Khale y Marco Antonio Santamaría. Abada. Madrid, 2011.

VV. AA. (2014) *A History of Pythagoreanism*. Editado por Carl A. Huffman. Cambridge University Press. Cambridge, 2014.

West, M. L. (1971) *Early Greek Philosophy and the Orient*, II-IV. Oxford, 1971.

Zeller-Mondolfo, *La Filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*. La nuova Italia. Florencia, 1961-1967.

Zhmud, L. (1994) *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Traducción al inglés de Kevin Windle y Rosh Ireland. Oxford University Press. New York, 2012.