

categoricamente que existe una influencia personal y directa de Anaximandro en las ideas directivas del orden democrático, como tampoco se puede decir escuetamente que los reformadores políticos calcan las teorías de la *phýsis* para orientar su acción. Lo que sí parece correcto reconocer en esta dinámica de “un nuevo espíritu” es que existe una mentalidad inédita que se extiende y hasta llega a imponerse como horizonte prospectivo de soluciones para los considerables problemas que atenazan a la sociedad. Una mentalidad alternativa cuyo epicentro detectamos en la línea de pensamiento inaugurada por Tales y prolongada, con modificaciones y ampliaciones, por su discípulo Anaximandro. Un espacio epistémico identificado rápidamente con un término que le sirve de armazón en su modo de pensar y de hacer presente ese pensamiento: el *lógos*. El *lógos*, tanto un modo de decir como de pensar en la presencia de ese decir, articula un orden en las representaciones que es más amplio que el de la *phýsis*, así puedan coincidir en sus fundamentos desde el momento en que aparece la filosofía. El *lógos* es un espacio técnico, social, histórico, económico, religioso...: un *ethos*, el de la *pólis*. Y rápidamente empezará a separarse de ese otro modo de pensar y de delimitar lo pensable al que tradicionalmente había sido yuxtapuesto: el *mythos*. El pensamiento de la *phýsis* inicia la dicotomía de dos términos que por el momento se utilizan con bastante indiferencia, como intercambiables semánticamente¹⁹⁸. La dicotomía se prolonga en ruptura entre dos modos-de-ser que llegan a ser considerados como irreconciliables —tal es el caso, en parte, de Heródoto y, especialmente, de Tucídides¹⁹⁹.

3. PITÁGORAS Y LOS ORÍGENES DE LA ANTROPOLOGÍA GRIEGA

En este momento de fluctuación de los signos, Pitágoras encarna, ante todo, una nueva manera de asumir la existencia. Pitágoras señala —como el señor de Delfos— una dirección para superar la incertidumbre de los significados en que una época de estridencias ha situado al hombre. Su teoría se propone como un remedio —un medicamento²⁰⁰— para superar los límites que recortan la vida humana reduciéndola a un deambulamiento de insatisfacción. ¿Podría ser satisfactoria la vida humana?

Para el pitagorismo el problema reside en la perspectiva con que se interroga la existencia para encontrarle un significado. Una cuestión, pues, de enfoque, y consiguientemente de proyección: el pitagorismo se impone la

¹⁹⁸ Cf. Hesíodo, *Erga*, 106; M. Detienne, *L'invention...*, 93 ss.

¹⁹⁹ Cf. M. Detienne, *op. cit.*, cap. III y IV.

²⁰⁰ Es en esta perspectiva que Jámblico define la purificación (identificada con la filosofía) como “una medicina que se ejerce con la música”. Ver I. Gobry, *Pythagore*, París, Seghers, 1973, 55.

4627 (2007)
LORITE, M.J.
2007

p60-73

categoricamente que existe una influencia personal y directa de Anaximandro en las ideas directivas del orden democrático, como tampoco se puede decir escuetamente que los reformadores políticos calcan las teorías de la *phýsis* para orientar su acción. Lo que sí parece correcto reconocer en esta dinámica de “un nuevo espíritu” es que existe una mentalidad inédita que se extiende y hasta llega a imponerse como horizonte prospectivo de soluciones para los considerables problemas que atenazan a la sociedad. Una mentalidad alternativa cuyo epicentro detectamos en la línea de pensamiento inaugurada por Tales y prolongada, con modificaciones y ampliaciones, por su discípulo Anaximandro. Un espacio epistémico identificado rápidamente con un término que le sirve de armazón en su modo de pensar y de hacer presente ese pensamiento: el *lógos*. El *lógos*, tanto un modo de decir como de pensar en la presencia de ese decir, articula un orden en las representaciones que es más amplio que el de la *phýsis*, así puedan coincidir en sus fundamentos desde el momento en que aparece la filosofía. El *lógos* es un espacio técnico, social, histórico, económico, religioso...: un *ethos*, el de la *pólis*. Y rápidamente empezará a separarse de ese otro modo de pensar y de delimitar lo pensable al que tradicionalmente había sido yuxtapuesto: el *mythos*. El pensamiento de la *phýsis* inicia la dicotomía de dos términos que por el momento se utilizan con bastante indiferencia, como intercambiables semánticamente¹⁹⁸. La dicotomía se prolonga en ruptura entre dos modos-de-ser que llegan a ser considerados como irreconciliables —tal es el caso, en parte, de Heródoto y, especialmente, de Tucídides¹⁹⁹.

3. PITÁGORAS Y LOS ORÍGENES DE LA ANTROPOLOGÍA GRIEGA

En este momento de fluctuación de los signos, Pitágoras encarna, ante todo, una nueva manera de asumir la existencia. Pitágoras señala —como el señor de Delfos— una dirección para superar la incertidumbre de los significados en que una época de estridencias ha situado al hombre. Su teoría se propone como un remedio —un medicamento²⁰⁰— para superar los límites que recortan la vida humana reduciéndola a un deambulamiento de insatisfacción. ¿Podría ser satisfactoria la vida humana?

Para el pitagorismo el problema reside en la perspectiva con que se interroga la existencia para encontrarle un significado. Una cuestión, pues, de enfoque, y consiguientemente de proyección: el pitagorismo se impone la

¹⁹⁸ Cf. Hesíodo, *Erga*, 106; M. Detienne, *L'invention...*, 93 ss.

¹⁹⁹ Cf. M. Detienne, *op. cit.*, cap. III y IV.

²⁰⁰ Es en esta perspectiva que Jámblico define la purificación (identificada con la filosofía) como “una medicina que se ejerce con la música”. Ver I. Gobry, *Pythagore*, París, Seghers, 1973, 55.

necesidad de pensar la existencia humana para poder realizarla²⁰¹ En este sentido, el pitagorismo es, indisociablemente, hermenéutica y praxis, interpretación y acción. Por su mismo contexto histórico, la exigencia pitagórica prolonga la antigua incomodidad heroica frente al estrecho recinto de los hechos humanos, pero canalizándola hacia un horizonte donde confluyen unas aspiraciones de origen chamánico, una preocupación órfica y unas estructuras de análisis influida por la racionalidad de los *fsicos* milesios.

La inquietud que parece orientar la actitud vital de Pitágoras, la misma que atraviesa como una corriente de fondo toda la organización de la escuela, está claramente tematizada en la doble interrogación del pitagórico Hipodamas: “¿De dónde viene la humanidad y de dónde viene su maldad?”²⁰². Ahí queda enmarcado el nuevo eje prospectivo de la realidad que va a articular los significados en un orden específico y a determinar que la filosofía incluya en sus preocupaciones planteamientos extra-físicos. Más que una pregunta, la doble inquietud de Hipodamas expresa la síntesis de un programa interpretativo de la realidad. El saber se repliega sobre el hombre, lo toma como eje; pero lo ajusta, lo centra, desde la preocupación por su deficiencia ética. En el encadenamiento de estos dos aspectos se despliega la trama hermenéutica de toda la realidad. Así surge un nuevo espacio epistémico en Grecia: el hombre; puesto en perspectiva desde su más profunda indigencia: la fisura del mal que le impide ser satisfactoriamente. El problema, la perspectiva y consiguientemente la proyección, que determina al pitagorismo como escuela reside en saber cómo esa fisura es constitutiva del ser del hombre, cómo es posible la connaturalidad del hombre y del mal; y a partir de ese conocimiento proponer una práctica de vida, un camino, para realizar satisfactoriamente la existencia humana.

Considerando estos planteamientos globales y al mismo tiempo tan concretos, es difícil pensar una posición más radical y más íntima que el pitagorismo en una situación de crisis de los referentes. Así se podría comprender que, situando sus interrogantes más allá, o más acá, de antagonismos políticos y de rivalidades religiosas, Pitágoras llenara el vacío existencial en que la misma dinámica cultural había situado a los individuos, o que a su llegada a Crotona tuviera una acogida excepcional, siendo identificado con Apolo Hiperbóreo²⁰³. Pitágoras deja de ser muy pronto un

²⁰¹ Cf. I. Gobry, *op. cit.*, 39. Desafortunadamente el aspecto que, con frecuencia, retiene la atención es el “científico”, descuidando así la preocupación vital que anima la escuela, al menos en la primera y segunda generación (Brontinos, Petróon, Hipasos, Alcmeón, Milón, Epicarmo, Theano, Perictioné, Fintys, Myíia, Melissa, Aristeo, Filolaos, Arquitas, Aresas, Brysón, Eurytos, Lysis, Ocellos, Enipo, Zeleucos, Karondas, Clinias, Theages, Metopos, Cebes, Simias).

²⁰² *Apud* Jámblico, *Vita Pythagorica*, 82; Cf. E.R. Dodds, *The Greek...*, cap. V.

²⁰³ Nicómaco de Gerasa indica que, desde su llegada a Crotona, Pitágoras tuvo dos mil seguidores. Diógenes de Laercio, más prudente, restringe la cifra a trescientos. De todas formas, el personaje (el individuo en sus enseñanzas) debió ejercer una seducción considerable sobre la

individuo para ser considerado como el eje simbólico de un espacio de posibilidades: una confluencia de representaciones más que una persona²⁰⁴. Un hombre-dios, que se califica, ante todo, por los interrogantes que plantea al hombre para hacer surgir a través de ellos un horizonte de posibles, por la mirada en que sitúa a cada individuo frente a sí mismo. Pitágoras es un orden de reflejos de preguntas y esperanzas; y esta delimitación señala el origen filosófico del hombre como objeto.

La misma delimitación del problema —una interrogación que sondea las raíces del entrelazamiento del hombre y del mal— hace que el pitagorismo, *fundativamente*, tome consistencia teórica como un rastreo genealógico. No tanto una búsqueda de la génesis del hombre como una arqueo-logía de su limitación óptica, un desentrañamiento de la lógica de los principios que hacen del hombre un ser continuamente truncado por el mal. No se trata, pues, de hacer una historia natural (*física*) del hombre, sino de comprender la génesis de su ser (una ontogonía), y con ese saber impulsar la historia de cada individuo como una relación consigo mismo. En esta focalización del hombre a través de su deficiencia más radical, en esta preocupación por penetrar el abismo más inquietante del ser humano, en esta manera de hacer del mal un eje de interpretación de las cosas y una determinación práctica del mundo, se opera un giro decisivo en el ámbito de la filosofía. Un efecto de paralaje donde E. R. Dodds detecta el resultado de un pesimismo histórico y el origen del puritanismo griego²⁰⁵. El pitagorismo sería el gozne de ese cambio de espectáculo modificando al espectador.

La apreciación de E.R. Dodds es, en gran parte, cierta: los dioses empiezan a alejarse del universo. Y aunque la filosofía puede afirmar por boca de su fundador que “todo está lleno de dioses”, la penumbra en que se tejen los signos deja en la incertidumbre al hombre concreto. La afirmación filosófica no llega a rellenar el vacío que ella misma provoca. Nadie comprenderá mejor que Platón, con su concepción política de la liturgia en las *Leyes*²⁰⁶, esa distancia que puede surgir entre la comprensión teórica y la vivencia cotidiana, y que puede dejar al hombre concreto en la indigencia de un saber-hacer vital insatisfactorio. Pesimismo o confusión, lo cierto es que las inquietudes diarias, esas dolencias de sí mismo que afloran de la piel para convertirse en absolutos angustiantes, no encuentran como eco sino un saber (casi) inaccesible, como es la filosofía, o la convicción religiosa de que el hombre impotente depende

población. Cf. I. Lévy, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, París, 1926; H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo, 1965; J.A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, University of Toronto Press, 1968.

²⁰⁴ Cf. J. Lorite Mena, *Du mythe...*, 355 ss.

²⁰⁵ *The Gr. and the Irrat.*, cap. V.

²⁰⁶ Cf. J. Lorite Mena, *Pourquoi la Métaphysique? La voie de la sagesse selon Aristote*, París, Téqui, 1966, 272 ss.

totalmente de un poder divino arbitrario, tal y como ocurre con la deformación de las instituciones sagradas tradicionales.

Entre el orden general, abstracto, de la filosofía y la arbitrariedad inescrutable de los dioses, el individuo se siente despojado de referentes que guíen su vacío. Así Teognis, no obstante ser un representante nostálgico del antiguo régimen, se inscribe como protagonista en el centro de ese espacio de incertidumbres y empuja la inquietud hasta los límites de la angustia cuando afirma que el hombre puede buscar la virtud (la *aretè*), pero un *daimôn* lo engañará haciéndole obrar indignamente²⁰⁷. Entre la confianza incondicional de Hesíodo en un orden divino y el escepticismo de Teognis ha circulado la desarticulación de un saber mítico y la insatisfacción de un hacer cotidiano.

En la urgencia de la búsqueda, las opciones de respuesta parecen tener dos ejes predominantes. Se trataría de promover las tensiones de la intimidad humana al nivel de objeto del saber, de tal forma que la inquietud del individuo ante sus límites pueda ser comprendida en un orden cósmico; o de cotidianizar el nuevo saber de la *phýsis*, de reintroducir el orden en la incertidumbre del desasosiego humano. Pitágoras asume la posibilidad de la primera opción: la interioridad del individuo será el eje de preocupación del saber cósmico; aunque para soportar esta promoción epistemológica, la interioridad, el lenguaje y el simbolismo que a ella se refiere, deba rearticularse de un plano psicológico a un plano ontológico. Jenófanes asume la posibilidad de la segunda opción: el saber de la *phýsis* penetra en el espacio donde las inquietudes humanas se tejen comunitariamente: los banquetes, las fiestas religiosas, las competiciones atléticas... Una intimidad óptica y una intimidad social —de una forma u otra, el hombre, no tanto como idea referencial, sino como eje de articulación de las preocupaciones de una época, accede al nuevo espacio del saber designado como filosofía. Los sofistas y Sócrates serán los herederos legítimos de este nuevo espacio de preocupaciones y de sus antagonismos.

El pitagorismo emerge, pues, en un clima de inestabilidad de los referentes y se enuncia con un tono “pesimista” en el planteamiento de sus inquietudes. Pero la misma manera de radicalizar el problema para ofrecer una “forma de vida” como solución a la incertidumbre humana le permite presentarse como libertador, con un tono optimista que sólo se alcanza cuando existe el convecimiento de que por fin se ha comprendido la naturaleza humana y se obra en consecuencia. De ahí que el pitagorismo sea uno de los campos de cultivo privilegiados del puritanismo griego. Al situarse interrogativamente frente a la naturaleza humana a través del prisma del mal, la interpretación epistemológica está contaminada, irremediablemente, de una decisión ética, de una práctica moral de sí mismo. Así, las rivalidades sociales, las competencias económicas, las luchas políticas, las intransigencias religiosas..., que ocupan el

²⁰⁷ Teognis de Megara, 402 ss. Cf. E.R. Dodds, *The Gr. and the Irrat.*, cap. II.

primer plano de la acción cotidiana, son desplazadas al nivel óntico que las hace posibles: una lucha, intransigente, del hombre con el mal que lo penetra. El antagonismo público se canaliza como rigor interior; y cuando el rigor consiste en delimitar el mal y aislarlo, su expresión es “purificación”. La vida es una *kátharsis*, una “purgación”, una eliminación de lo que contamina y hace del hombre un ser deficiente en su vida. Una búsqueda interpretativa y una acción práctica que tienen como base de articulación la dicotomía de lo puro y de lo impuro²⁰⁸.

No se trata de justificar el pitagorismo frente a la delimitación de E. R. Dodds, sino de comprenderlo en la coherencia de la dinámica de un mundo interrogativo. Ya que si nos dejamos guiar por la aureola afectiva que determina el campo semántico de términos como “pesimismo” o “puritanismo” en nuestra mentalidad, podemos perder de vista algo tan fundamental para comprender el pitagorismo como lo es su carácter de respuesta vital a una situación de crisis, y así poder vislumbrar el fundamento de su influencia decisiva en Platón —lo cual quiere decir en el pensamiento occidental—. En esta tensión entre pesimismo (indigencia del hombre frente al mal) y optimismo (posibilidad de conocer el origen de esa deficiencia y superarla), en ese espacio que va desde el antagonismo público (como una manera de oponerse a expresiones circunstanciales del mal) hasta el rigor purificador (como procedimiento para separarse del mal), se articula el pitagorismo como una *forma de vida*, no como un saber, sino como un vivir sabiendo.

Constituirse como “escuela de vida” confiere al pitagorismo un carácter (en el sentido etimológico del término) específico: asumir la existencia es la obra del conocimiento. El “pesimismo” que le reconocemos inicialmente al pitagorismo en el planteamiento de la problemática sobre la que centra sus preocupaciones se acentúa y agrava —desde la perspectiva pitagórica— por la negligencia del hombre para comprender su límite más radical. Doble constatación, contenida interrogativamente en la inquietud de Hipodamas, que muestra el horizonte del problema y las posibilidades de superación: el hombre es incapaz de obrar correctamente, lo cual le hace vivir insatisfecho; pero además ignora de dónde proviene esa incapacidad. Mal e ignorancia se inscriben como términos correlativos y coactivos en la dinámica de las inquietudes pitagóricas. La ignorancia hace al hombre un prisionero de sus límites, convirtiéndolo en un ser resignado ante sus deficiencias. El conocimiento es la condición de posibilidad de la superación de los límites. De ahí la configuración fundativa de la filosofía pitagórica: anti-límite, medicamento, instrumento de purificación de la vida.

²⁰⁸ Cf. L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des grecs jusqu'à la fin du Ive s. av. J.C.*, Gap, Louis Jean, 1950; M. Detienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates*, París, Gallimard, 1972, 76 ss., 108 ss. y 229 ss.; W. Jankélévitch, *Le pur et l'impur*, París, Flammarion, 1963.

Aquí podemos detectar los orígenes filosóficos de la íntima relación entre ignorancia y mal, entre conocimiento y bien, que hará fortuna a través de Sócrates y Platón, aunque el tema esté presente en Heráclito, Parménides y Aristóteles. Al hacer girar el conocimiento sobre el hombre —no como realidad *física*, sino como una relación consigo mismo—, el pitagorismo desplaza el eje del saber acaparado en Mileto por la *phýsis*. De la *phýsis* al hombre: una redistribución de las formas de saber y de los ejes de verdad. Esto no quiere decir que el pitagorismo no estudie la *phýsis* —al contrario, sus análisis son excepcionalmente profundos y originales—; pero su preocupación por la *phýsis* está determinada por sus grandes interrogaciones sobre el hombre. Así desbordan la *phýsis*, tanto porque el horizonte de su problemática no es estrictamente *físico* como porque ese horizonte había escapado a los planteamientos hechos hasta el momento en el ámbito de la *phýsis*. Del hombre a la *phýsis*, podría ser la expresión adecuada si se deseara precisar el recorrido en que se procesa el conocimiento pitagórico.

a. Una teoría en una vida

La dirección de este desbordamiento de la *phýsis* está indicada en la manera como el propio Pitágoras, según la leyenda, sitúa —pone en perspectiva y proyecta— su existencia. Antes de ser el individuo concreto designado con el nombre de Pitágoras, su identidad habría revestido las formas, los simples cuerpos, de Apolo Hiperbóreo, de Etalides, de Euforbo, de Hermotimo, de Pyrrhos...²⁰⁹ La identidad del individuo supera los límites de su realidad *física*, desencaja los parámetros espacio-temporales que dan concreción a cada individuo, excede las barreras del nombre personal. Cada individuo está imbuido de una dimensión que lo sitúa antes y lejos de sí mismo. La identidad se estira, se alarga, y proyecta al individuo fuera de lo que sus límites le permitirían pensar que es. Es más, en la manera como la leyenda atribuye a Pitágoras el relato de su propia existencia, se puede pensar que la verdadera identidad trasciende al individuo, que cada uno sólo es un momento, una pausa *física*, donde se expresa una realidad más fundamental, más duradera, más coherente y decisiva. Lo real se prolonga hacia lo invisible, hasta encontrar allí el fundamento de los significados y la posibilidad de permanecer a través de los cambios; y lo *físico*, la corporeidad concreta, visible y limitada, es circunscrita por referencia a esa nueva realidad de reciente emergencia pero que desde ahora define a la materia como el espacio del fenómeno —no una apariencia, pero sí el ámbito del parecer, y que consiguientemente también puede velar, ocultar, encerrar, como una tumba o una simple prisión²¹⁰.

²⁰⁹ Cf. Aristóteles, *Fr.* 191 (V. Rose, *Arist. Frag.*, 3ª edic.: W.D. Ross, *Arist. Frag. Peri tôn Phytagoreiôn*, *Fr.* 1 y 2); Apolonio, *Hist. Mirab.*, (6) (DK. 14.7); Diógenes de Laercio, VIII,4 (Heraclides, *Fr.* 89); Porfirio, *V.P.*, 26; I. Lévy, *Recherches...*, *passim*.

²¹⁰ Cf. J. Lorite Mena, *Du mythe...*, 357 ss.

Se puede pensar que el relato atribuido a Pitágoras sobre la alteridad de su propia identidad, o sobre el conocimiento de la existencia de su identidad antes y lejos de su realidad *física*, constituye el residuo de los “cuentos piadosos” mantenidos en el fervor de la escuela por el Maestro, por Él (*autò*), como era designado para evitar la mención de su nombre²¹¹. Es muy probable. Pero el relato —la configuración del símbolo que determina la organización de la escuela, que dà significado a la “vida pitagórica”— está construido siguiendo unos contornos precisos que fundamentan la teoría pitagórica. El discurso se apoya en la distinción y la integración de lo visible y de lo invisible, de lo limitado y de lo ilimitado, de la *phýsis* y de una dinámica supra-temporal y supra-espacial. El “cuento” se despliega en la contraposición y, al mismo tiempo, la confluencia suplementaria de dos niveles de existencia, para mostrar que esos desniveles, esas diferencias, se tejen como unidad en un recinto determinado: Pitágoras, y por extensión —ya que éste es el alcance del cuento, su generalización en teoría— cada individuo. Por eso E.R. Dodds, siguiendo de cerca las indicaciones de U. von Wilamowitz, tiene razón al considerar los “cuentos” sobre las pre-existencias de Pitágoras como el núcleo de donde surgirá una elaboración teórica²¹². Pitágoras es el arquetipo que se convierte en posibilidad de interpretación universal del hombre. La experiencia vivida por el modelo se constituye en eje hermenéutico de cualquier vida humana. Pitágoras es una posibilidad de mirarse humanamente, y desde ese acto reflejo aproximarse al mundo.

Esta hermenéutica, ese acto reflejo, tiene un nombre preciso: *metempsychosis*, aunque como bien lo indica una antigua tradición el nombre correcto sería *metensomatosis*²¹³. Bajo este nombre se opera una re-distribución de los significados que se refieren directamente a la vida humana, al hombre; y en segundo lugar, por la misma configuración de un nuevo sujeto, de un nuevo espectador, de los significados que se refieren al espectáculo, al mundo donde se integra y opera el individuo. La novedad y la resistencia ante esta nueva perspectiva aparecen claramente en la reacción de Jenófanes: su extrañeza y su ironía expresan un gran desconcierto ante una nueva visión del hombre²¹⁴. Y es lógico. La teoría de la metensomatosis encierra una propuesta radical para el hombre: aceptar lo invisible, lo ilimitado, la dinámica precedente de su propia

²¹¹ Tal y como lo indica Porfirio (*V.P.*, 28), por veneración a su Maestro, los pitagóricos no lo nombraban; su nombre era considerado con tanto respeto como el de un dios (Jámblico, *V.P.*, 255). Ver Theleff, *op. cit.*

²¹² *Op. cit.*, cap. V, n. 58.

²¹³ Siguiendo las indicaciones de Olimpodoro, I. Gobry propone acertadamente utilizar el término *metensomatosis*, “ya que no es el cuerpo el que recibe una nueva alma, sino el alma la que reviste un nuevo cuerpo” (*Pythagore*, 56-57). Ver W. Burkert, *Eishait und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Plato*, Erlanger Beiträge, X, Nuremberg, 1962, 98 ss. y 110 ss.

²¹⁴ Jenófanes, fr. 7 (Diógenes de laercio, VIII, 36).

identidad —aceptar ser anterior a sí mismo, fuera de sí—, y desde ahí, desde esa precedencia y esa exterioridad, proyectarse como realidad, hacer realidad el mundo.

El problema que surge a partir de ese momento es tan radical como la misma propuesta con que se pone en perspectiva la existencia: ¿cómo recuperar, cómo recoger —recolectar en la aparente dispersión— esa existencia anterior a la propia existencia para conseguir la unidad del ser? Recuperar, recopilar, unificar... la precedencia, asumir el propio pasado en otros para poder ser plenamente, satisfactoriamente, en el presente. La propuesta es desconcertante. Una exigencia que sitúa al individuo frente a un procedimiento inevitable: para vivir debe recordar, si no se ignorará, se dispersará en la fluctuación de los signos de su presencia *física*. La memoria se impone como la facultad que permite el ingreso en la vida, a una vida invisible, anterior, pero que habita lo visible desde el interior. Es el sentido originante de la reminiscencia: re-conocerse para poder ser²¹⁵. El hombre se vuelve hacia sí mismo haciendo la travesía de su pasado, recuperándose en onto-génesis. Frente a la perspectiva de los *físicos* de Mileto, el pitagorismo irrumpe como una nueva forma de saber y de significar ese saber. Hay una nueva distribución de los signos que se realiza siguiendo una dicotomía básica y al mismo tiempo novedosa: interior/exterior. No un interior hecho de impulsos y emociones, o que se prolonga como una sombra después de la muerte²¹⁶, sino como una constante de realidad que atraviesa el punteado ocasional de cada vida individual. No un exterior en el cual confluyen los significados sociales o que acapara la perfección de las formas, sino como un receptáculo momentáneo de una vida que lo trasciende. No se trata, pues, únicamente de un desplazamiento de los significados, el esfuerzo consiste en instaurarlos. Es muy probable —así lo hemos abordado en otra ocasión²¹⁷— que esta concepción de la dualidad en el hombre tenga un origen chamánico, y que desde las regiones que bordean el Mar Negro penetrara en Grecia con los contactos comerciales establecidos a través de las colonias. La afinidad de temas y actitudes induce a establecer esta relación; hasta tal punto que E.R. Dodds no duda en afirmar que Pitágoras es “el más grande de los chamanes griegos”²¹⁸, sobre todo si tenemos en cuenta que una de las existencias que preceden al individuo Pitágoras habría sido Hermotimo de Clazómenas, personaje que manifiesta de manera inequívoca rasgos determinantes de la experiencia chamánica²¹⁹, además de la íntima relación establecida por la escuela entre el orfismo y el pitagorismo.

²¹⁵ Cf. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée...*, I, 109 ss.

²¹⁶ Cf. E. Rohde, *Psyche*.

²¹⁷ *Du mythe...*, Quinta parte. Cf. E.R. Dodds, *The Gr. and the Irrat.*, cap. V.

²¹⁸ *Loc. cit.*

²¹⁹ Plinio, *Hist. Nat.*, VII, 174 (trad. J. Beaujeu, Belles Lettres); E. Rohde, *Psyche*, 341, que sirve de base a M. Eliade en *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1974, 306.

No obstante la importancia de la influencia órfica en Pitágoras, éste no es el punto que nos interesa por el momento. El aspecto que retiene nuestra atención es la preocupación que se desprende, “lógicamente”, de una perspectiva dualista que, de alguna manera, ya está presente en el régimen de vida practicado por los chamanes²²⁰. Desde el momento en que se inscribe la dualidad en el hombre, al aceptar la coexistencia de dos niveles asimétricos como componentes determinantes de la realidad humana, el problema que se plantea, inmediatamente, es el de su equilibrio, el de su convivencia. Este es el sentido del término griego *armonía*: ajustamiento, encajamiento, integración de dos, o más, partes: maderas, piedras, huesos, números, caracteres, sonidos... La armonía surge como problema cuando existe la evidencia del desequilibrio, del desajuste, de la fractura. En un primer momento se constata la diferencia entre las partes; en un segundo momento se impone la búsqueda de su articulación. Esta búsqueda se despliega en dos espacios complementarios. En primer lugar a nivel teórico, o epistémico: ¿cómo comprender la totalidad en la dinámica diferencial de lo visible y de lo invisible, de lo limitado y de lo ilimitado, de lo material y de lo espiritual? En segundo lugar a nivel práctico, o ético: ¿cómo obrar para realizar la integración de lo desajustado?

Ahora bien, los aspectos resaltados hasta el momento no parecen tener una relación directa con las inquietudes pitagóricas tematizadas en la doble interrogación de Hipodamas: “¿de dónde viene la humanidad y de dónde viene su maldad?” El horizonte de Pitágoras parece limitarse a una dinámica individual: una búsqueda personal, una recuperación de sí mismo en el pasado para saber realizar el presente; una empresa vital que, en definitiva, es posible porque es personal. ¿Cómo se opera la transición de una búsqueda personal a una preocupación universal, cómo se transforma la reconstrucción del “yo” en una arqueo-logía de la humanidad? En esta prolongación de la identidad en existencias anteriores, presentada en el relato de Pitágoras, se puede detectar un desajuste entre el pasado y el presente, un olvido de sí mismo. Cierto. Pero, ¿cómo se precisa esa a-simetría, esa diferencia consigo mismo, bajo el prisma del mal —cómo el olvido revela el ocultamiento de una fisura óptica en el hombre, una deficiencia radical en la humanidad? El entrelazamiento de la perspectiva personal contenida en el recuento que Pitágoras, según la leyenda, hace de su propia vida y la preocupación universal de Hipodamas —el deslizamiento de lo particular a la totalidad, el anudamiento de la diferencia y del mal— se da, de hecho, porque el desajuste de lo invisible y de lo visible, de lo interior y de lo exterior, del recuerdo y del olvido, del alma y del cuerpo, es percibido como una a-simetría más radical y, de alguna manera, más abismal: lo puro y lo impuro. Es por estas categorías que la dicotomía aparentemente personal e intrasferible que anida en cada individuo (alma/cuerpo,

²²⁰ Cf. M. Eliade, *op. cit.*, y las objeciones de M. Detienne, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, París, Belles Lettres, 1963.

invisible/visible...) se prolonga en una bipolaridad óptica, constitutiva del ser mismo del hecho de ser hombre, que fundamenta y explica todos los desequilibrios.

b. Puro e impuro

Tal y como lo indica I. Gobry, “en el pitagorismo primitivo, el cuerpo es considerado mucho más como un anfitrión pasajero del alma, digno por ello de cuidado y atenciones, que como una naturaleza maldita”²²¹. En este sentido, es más que probable que Pitágoras recogiera aspectos fundamentales de la corriente chamánica que en el siglo VI penetra en Grecia: el cuerpo pierde su aureola de privilegios propios de una tradición guerrera, “física”, pero no es (aún) considerado como una naturaleza negativa. Su misma condición de receptáculo de una realidad espiritual exige que se le cuide, se le controle y se le perfeccione para obtener una colaboración liberadora con la interioridad invisible que lo anima. El cuerpo emerge como un factor de resistencia, pero no aún como el residuo sospechoso de una inercia maligna que se opone al espíritu; y es en el esfuerzo por transformar la resistencia en colaboración que surge una serie de tácticas compensatorias, domesticadoras, para canalizar su energía y su actividad. De ahí la importancia de una acción detallada sobre el cuerpo: ejercicios físicos, respiratorios, relajantes, una disciplina alimenticia..., una preocupación “médica” que acompaña a esta corriente, no obstante reconocer como eje principal de su actividad la liberación de la interioridad²²². La capacidad de controlar el cuerpo, de dominar sus impulsos, de curar —de ahí que una de las facetas de mayor influencia pública del chamán sea su calidad de curandero—, parecen constituir la condición de posibilidad del estado chamánico. Abarís, Epiménides o Hermotimo, representantes privilegiados del chamanismo griego, son purificadores, curadores de *miasmas* que contaminan las ciudades. Así, W. Burkert ha podido establecer una íntima analogía entre el chamán y el *theios anèr*; ambos se inscriben en el mismo espacio interpretativo, y desde ahí operan públicamente con símbolos semejantes²²³. En esta corriente el cuerpo no es condenado, tampoco despreciado, pero ya es relativizado; su valor es una función de servicio a la dimensión espiritual que absorbe las esperanzas humanas. En esta concepción “mitigada” de la dualidad, incide un elemento que I. Gobry precisa de manera escueta: “el cuerpo conserva un aspecto trágico a causa de la herencia órfica recogida por los pitagóricos”²²⁴.

²²¹ *Pythagore*, 56.

²²² Cf. E.R. Dodds, *The Gr. and the Irrat.*, cap. V; M. Eliade, *op. cit.*

²²³ *Weisheit und Wissenschaft...*, 124; *Idem*, “Zum griechischen Shamanismus”, *Rh. Mus.*, 105 (1962), 36-55.

²²⁴ *Loc. cit.* Cf. W.K.C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el” movimiento órfico”*, Buenos Aires, Eudeba, 1970, cap. VII.

Orfeo es un personaje (tracio, probablemente) con claras raíces chamánicas²²⁵, pero que precisa y articula las exigencias planteadas por esta corriente en una dirección más radical y específicamente griega²²⁶. Es así cómo con el orfismo surge una reforma religiosa cuyo eje será la elaboración de un mito sobre los sufrimientos y muerte de Dionisio. En este contexto reformador aparece esa dimensión trágica de la corporeidad (no de la “carne”, que será una modalidad cristiana²²⁷) que incide en la dualidad chamánica, dándole al cuerpo una pesadez de naturaleza maldita que lo envuelve de una sospecha y de un temor de muerte. En el mito órfico se teje una antropogénesis basada en el conflicto, en el crimen, que determina una ética de culpabilidad. Esta “desviación” órfica del chamanismo ha podido ser decisiva —si no directamente por el tema mítico, al menos por el nuevo espacio interpretativo que se configura— en la orientación teórica de Pitágoras para explicar la deficiencia humana²²⁸. No en vano la leyenda anuda el nombre de Orfeo y el de Pitágoras, hasta afirmar, por medio de Ión de Quío —próximo a la primera generación de la escuela²²⁹—, que Pitágoras escribió poemas con el nombre de Orfeo²³⁰.

El mito de la muerte de Dionisio —Zagreos, en la tradición órfica— es tan terrible que provocó la muerte de su fabulador. Tal y como lo indica Pausanias, en ese mito Orfeo “enseñó a los hombres cosas antes desconocidas”²³¹: la muerte de un dios (así se pueda aceptar que el relato recoge elementos cretenses de los “sufrimientos del dios”²³²). La versión del mito, probablemente debida a la recopilación de Onomácritos²³³, puede ser resumida como sigue:

El dios-niño jugaba cuando los Hijos de la Tierra (identificados con los Titanes²³⁴), enmascarados, se le aproximaron y lo sedujeron con juguetes. Cuando Dionisio estaba distraído en el juego, lo golpearon y despedazaron. Sus pedazos fueron cocidos en un caldero, ensartados en un pincho y asados. Una

²²⁵ M. Eliade, *op. cit.*, 308; E.R. Dodds, *loc. cit.*

²²⁶ Cf. A. Boulanger, “Sur les origines de l’orphisme”, *Communic. au Congrès Internat. Des religions*, París, 1925; W.K.C. Guthrie, *Orfeo...*; I.M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley, 1941; F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung. Athene in vorhellenistischer Zeit*, Nueva York, Berlín, 1974.

²²⁷ Cf. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 2: *L’usage des plaisirs*; vol. 3: *Le souci de soi*, París, Gallimard, 1984; J.-L. Flandrin, *Un temps pour embrasser*, París, Seuil, 1983.

²²⁸ Cf. E.R. Dodds, *loc. cit.*; J.A. Philip, *Pythagoras...*, cap. 9.

²²⁹ Nacido, como lo indica W.K.C. Guthrie, “un poco después de la muerte de Pitágoras” (*A History...*, I, 185). Hijo de Ortomenos, apodado Xuthus, muy probablemente pitagórico de la primera generación (M. Timparano-Cardini, *Pitagorici. Test. e Frammenti*, Florencia, La Nuova Italia, 1964). Ver A. von Blumenthal, *Ion von Chios*, Stuttgart, Berlín, 1939.

²³⁰ Diógenes de Laercio, VIII, 8; DK., *Ion*, fr. 2; I.M. Linforth, *The Arts...*

²³¹ Cf. W.K.C. Guthrie, *Orfeo...*, 34.

²³² Cf. W.K.C. Guthrie, *op. cit.*, 114 ss.

²³³ Cf. W.K.C. Guthrie, *op. cit.*, 84 ss.; H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, París, Payot, 1970, 378 ss.; M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, París, Gallimard, 1977 [Taurus]; J. Lorite Mena, *Du mythe...*, 475 ss.

²³⁴ Cf. M. Detienne, *Dionysos...*, 184 ss., 212, n.68.

vez terminada esta preparación, los Hijos de la Tierra se comieron los pedazos. Sólo el corazón fue salvado del sacrificio; y de él, con el concurso de las divinidades femeninas, renacerá el dios. Zeus, enojado por el crimen, golpeó con el rayo a los culpables reduciéndolos a cenizas. De estos restos nacieron los hombres, en quienes conviven una parte terrena (titánica) y una parte divina (dionisiaca) en continua oposición.

De los elementos, múltiples y decisivos, que se entrelazan y despliegan en el mito —en una reinterpretación radical de la tradición religiosa, y consiguientemente cultural, de los griegos²³⁵—, la dimensión que retiene nuestra atención es el eje que integra el dinamismo de los diferentes espacios que componen el mito (rituales, culinarios, antropológicos, sociales, históricos...), y que, al mismo tiempo, parece constituir el puente entre el orfismo y el pitagorismo. Este aspecto es el establecimiento de unas bases (míticas, luego inspiradas, pronunciadas por un “maestro de verdad”) para una nueva interpretación del hombre. El hombre es situado en un espacio significativo desde un origen que lo antecede: el crimen de los Hijos de la Tierra. Un crimen que tiene una particularidad: el criminal incorpora a la víctima, la asimila; de tal forma que la tensión entre criminal y víctima no desaparece con el crimen, sino que aumenta al reducirse totalmente la distancia. El crimen conduce a una nueva unidad, donde, no obstante, se mantiene la diferencia y la tensión entre las partes. Esta nueva unidad es el hombre: un criminal que contiene a su víctima, una terrosidad que ha digerido una divinidad. El ser humano no es sólo dualidad (como en el chamanismo), es una bipolaridad entre la tierra y el cielo. De ahí la diferencia radical con el chamanismo: la distancia que separa a los dos polos es el espacio de la discordia, la posibilidad del crimen, el juego del mal y de sus máscaras.

Así circunscrito el espacio fundativo de la realidad humana, el proyecto más importante que se desprende para el hombre es la transformación de ese espacio de discordia en ámbito de reconciliación, la recomposición de esas relaciones de muerte en conjunción de vida. Este es el sentido radical, onto-lógico, de la purificación: un trabajo sobre la parte titánica para que surja la parte divina, una labor para descartar la muerte y hacer surgir la vida. La purificación es una acción ritual para que el individuo supere en sí mismo la situación criminal que dio origen al hombre como especie; una manera (la única) de recuperar personalmente el origen para limpiar el crimen que lo determinó como división y pugna. Mientras el hombre no asuma este trabajo sobre sí mismo vivirá en la dispersión de los signos. Así, la preocupación por la armonía se conjuga con la necesidad de purificación. No como igualdad de las partes, sino como el horizonte de conquista de una justa proporción: la prioridad de la parte divina sobre la parte terrenal. Este horizonte de conquista determina un modo de vida.

²³⁵ Cf. W. Jaeger, *Paideia*.

Ante este nuevo espacio hermenéutico que surge en Grecia concentrado en un mito, la pregunta más espontánea podría ser: ¿Por qué los Hijos de la Tierra asesinan y, además, se comen a Dionisio? Nuestra búsqueda de razones podría hacernos olvidar la función de la lógica mítica y hacemos invertir el orden de su racionalidad: el mito no se explica, sirve de fundamento de explicación²³⁶. El mito no trata de explicar los Titanes, sino el hombre. Los Titanes son significativos porque dan significado al hombre; a través de ellos, el hombre emerge en una perspectiva. Así, el horizonte interrogativo frente al cual surge el mito como respuesta podría ser semejante al tematizado por Hipodamas: “¿De dónde viene la humanidad y de dónde viene su maldad?” El mito entrelaza las dos dimensiones que en la interrogación pitagórica aparecen en un orden sucesivo: el mal es la génesis del hombre. El mito no sólo responde a una inquietud; en su modo de responder ya están contenidos los parámetros de solución a la angustia que produce la pregunta.

El tema mítico, sin embargo, no está presente en las explicaciones pitagóricas. Su ausencia es significativa. Y a través de este “silencio elocuente” quizás podamos comprender la diferencia de niveles entre el orfismo y el pitagorismo, no obstante la afinidad de los fundamentos hermenéuticos. Pitágoras marca la transición del mito a la filosofía de una preocupación “antropológica”. El orfismo es una corriente religiosa; así, el mito es autosuficiente. El pitagorismo surge como una escuela de sabiduría, que acepta la verdad del mito como necesaria, pero insuficiente para comprender al hombre y al mundo. No hay ruptura; pero sí existe una clara diferencia de niveles en el modo y el ámbito de explicación, aunque el núcleo que soporta la teoría pitagórica se encuentre en el orfismo. Por eso el mito desaparece en el pitagorismo; no tanto en su intuición fundamental de la onto-génesis del hombre como en su estructura exterior de relato, de instrumento explicativo. En este sentido, el pitagorismo se constituye, fundativamente, a partir del mito, apoyándose en un “dato” que sólo puede ser sondeado por un tipo de pensamiento y de palabra de creencia, por una inspiración que excede los límites experienciales del hombre. Pero una vez aceptado ese soporte, el pitagorismo abandona el procedimiento expositivo del mito, deja de recurrir a la creencia, y se acoge a las exigencias comprensivas y explicativas inauguradas con el estudio de la *phýsis* en Mileto. En el pitagorismo, el mito es la *condición de posibilidad* de la explicación del hombre, y desde el hombre del mundo; el punto de apoyo necesario para una perspectiva, o más exactamente: para *la* perspectiva, puesto que arraiga en el ser del hombre; pero no es el modo de explicación de la realidad.

Las palabras de la diosa a Parménides resuenan como un eco histórico, muy próximo, de esta actitud pitagórica: “...discierne con el *lógos* el argumento

²³⁶ Cf. M. Detienne (ed.), *Il mito. Guida storica e critica*, Roma, Bari, Laterza, 1982; *Idem*, *La naissance...*, *passim*.

controvertido enunciado en mi decir” (fr. VII, 5-6). Un decir que la misma diosa determina categóricamente como *mythos* (frs. II, 1 y VIII, 1)²³⁷. Una trampa, o una necesidad, de seducción: en la medida en que el *lógos* es confrontado con una dimensión que le excede ya no podrá replegarse sobre esos límites que fractura para ser exterior a él mismo²³⁸. Pitágoras acepta la fractura para acceder a la totalidad; es el punto de partida de una actitud que se prolonga en Parménides, se sincretiza en Empédocles y alcanza su máxima expresión en Platón: el pensamiento no puede renunciar a lo inexpressable, a lo irrazonable, no puede limitarse a lo experiencial, ya que es en ese espacio exterior a la circunscripción del *lógos* donde el hombre puede encontrar el soporte de su discurso, la posibilidad de que la experiencia y la razón tengan un sentido vital. Esta exigencia no implica, sin embargo, renunciar al *lógos*; al contrario, con ella se impone al *lógos* un espacio de posibilidades que de otra forma le sería inaccesible. Con esta seducción ejercida desde un espacio mítico, desde un espacio de verdad, la filosofía, sin abandonar el estudio de la *phýsis*, se prolonga en un horizonte extra-físico que le impone una perspectiva sobre el mundo. Así surge otro eje de sabiduría en Grecia, paralelo al milesio, pero desarticulando los esquemas de referencia por donde había transitado la filosofía hasta el momento: el hombre.

4. JENÓFANES: ENTRE EL DEAMBULAMIENTO Y EL PEREGRINAJE

M. Foucault atestigua —casi en un tono de confidencia personal—: “El viaje rejuvenece las cosas y envejece la relación consigo mismo”²³⁹. Quizás sea en esta tensión donde se practica el saber de Jenófanes, de esos 67 años de errancia por tierras de la Hélade²⁴⁰. Jenófanes envejece rejuveneciendo las cosas²⁴¹: una trayectoria invertida, la simple constatación de gastarse sin agotar la sorpresa ante las cosas. Se trata del recorrido de una mirada que se desplaza tomando como apoyo una exigencia inusitada: buscar la verdad en la diferencia. La contradicción amenaza; ya que la diferencia: margen, exterioridad, residuo..., jamás podrá ser circunscrita, proliferará en los bordes de cualquier límite, nunca producirá la verdad. Y sin embargo, si oímos a Jenófanes, la diferencia tiene verdad. Su búsqueda —asistir al rejuvenecimiento

²³⁷ Cf. J. Lorite Mena, *Du mythe...*, Octava parte.

²³⁸ Cf. J. Lorite Mena, *El Parménides...*, I.

²³⁹ *Hist. de la sex.*, vol. 2: *L'usage...*, 17.

²⁴⁰ Fr. 8. Diógenes de Laercio, IX, 18 (DK, 21A1).

²⁴¹ Ver la hipótesis de O. Gigon sobre la evolución del pensamiento de Jenófanes: *Los orígenes...*, 175 ss. y las indicaciones de C.M. Bowra, “Xenophanes and the Olympic Games”, en *Problems in Greek Poetry*, Oxford Univ. Press, 1953, 15-37.