

E S T U D I O S

EL PITAGORISMO ANTIGUO

VALORES CIENTIFICOS DE UNA ACTITUD MITICA

I.—EL PITAGORISMO, UNA FILOSOFIA PRESOCRATICA.

Es perfectamente lícito que el lector se pregunte cómo es posible que alguien, a estas alturas, se enfrente con este tema como objeto de investigación. Y ello porque cabe, sí, la divulgación, la síntesis expositiva, pero ¿es posible decir algo que no se haya dicho ya sobre esta escuela presocrática?

A ese interrogante debo responder, a fuer de sincero, que no. Que, aunque la Historia de la Filosofía exige la continua revisión de sus temas, no es posible decir nada *nuevo* sobre tal doctrina, a no ser preguntándose por el sentido que tiene cuando se la considera una más de las doctrinas presocráticas.

No se me entienda mal. Es una doctrina presocrática. Y lo es porque aparece en el tiempo anterior a Sócrates. Pero, ¿tiene algo que ver con las otras doctrinas filosóficas anteriores a Sócrates? ¿Puede el pitagorismo equipararse por su contenido doctrinal con la escuela milésica, parmenidia o con la atomista? O, por el contrario, ¿el movimiento político-científico pitagórico es algo aparte de las *teorías* presocráticas, aunque se dé en su mismo tiempo?

Esta es la cuestión que nos planteamos. Y nos la planteamos porque las características definitorias del movimiento pitagórico no parecen encajar demasiado claramente dentro del marco de las otras *teorías*, que prepararon el advenimiento de las grandes concepciones filosóficas griegas, aunque, de hecho, influyera en ellas.

Ahora bien, para que nuestra investigación tenga fruto será preciso delimitar con extremo cuidado el tema, es decir, referir nuestra

investigación únicamente al contenido doctrinal del primer pitagorismo, porque el otro no es presocrático. Una vez esto alcanzado ver de encontrar en la enseñanza pitagórica aquellos elementos que autorizaron a los historiados a considerarla como una más de las *teorías* presocráticas.

Una más de las *teorías* presocráticas. Una más de las *teorías*. Una *teoría*. Pero, precisamente, quien, según la tradición, da a la *teoría* categoría filosófica es el pitagorismo. Los griegos habían empleado el término, en diversas formas gramaticales, para designar un que-hacer humano, y sólo humano, consistente en el hacer del hombre cuando el hombre no hace nada. Pero, que ese hacer fuera, nada más y nada menos, que filosofía es algo que la humanidad debe al pitagorismo.

Cuando Cicerón, siguiendo la tradición de Heráclides Póntico, nos cuenta que Pitágoras explicó al rey de los fliasios que su *amor a la sabiduría* era equiparable al mero ver, al mero contemplar de los pocos que acudían a los juegos como desinteresados espectadores, atraídos tan sólo por el espectáculo mismo, ansiosos de ver lo que se hacía y de qué modo, explica como Pitágoras llenó de esencias el verbo θεωπέω (1).

Pues bien, parecerá que solamente por ésto es digno ya el pitagorismo de figurar entre las filosofías presocráticas. Sin embargo, cabría preguntarse todavía si las *teorías* presocráticas eran, en el sentido pitagórico, auténticas *teorías*.

Sigue, pues, en pie el interés de la cuestión ¿fue el pitagorismo una de las filosofías presocráticas? ¿Fueron las doctrinas presocráticas *teorías* en el sentido pitagórico?

Para Diógenes Laercio la cosa resultaba obvia. Y por ello, al iniciar el L. VIII de sus *Vidas*, afirmó: "Después que hemos expuesto la filosofía jónica, la de Tales, y que hemos tratado de los célebres varones que continuaron en ella, he aquí que también nos vamos a detener en la (filosofía) itálica, cuyo fundador fue Pitágoras..." (2).

Pero, para Heráclito, mucho más próximo en el tiempo, la cosa no resultaba tan sencilla. El famoso fragmento B40 de Diels parece

(1) Es ésta una de las múltiples enseñanzas que pueden deducirse del famoso texto ciceroniano. Si alguien desea conocer algunas otras, le aconsejo que se lo pregunte a mi maestro el Prof. Muñoz-Alonso.

(2) Ed. de Oxford vol II (reimpresión 1966), pág. 393.

que trataba de apartar a Pitágoras del nuevo movimiento filosófico (3). Adentrémonos, pues, en la cuestión.

II.—EL PITAGORISMO ANTIGUO Y SUS FUENTES.

Según un discutido texto de Diógenes Laercio (4) Pitágoras fue autor de algunas obras, pero éstas no sólo no han llegado a nosotros, sino que no tenemos testimonio alguno evidente de su existencia. Los historiadores han dividido sus opiniones sobre esta cuestión. Gigon (5) afirma, sosteniendo difíciles argumentos de política pitagórica, que las obras existieron, pero que fueron sus propios discípulos los que negaron los escritos del maestro. Otros, como Zeller y Capelle, los niegan.

Para el objeto de nuestra investigación carece de sentido el continuar la discusión, ya que, en cualquier caso, no tenemos testimonios de esas posibles obras. Sin embargo, la tradición nos ha legado algunos escritos, indudablemente apócrifos, atribuidos a Pitágoras.

Uno de ellos lleva el título de *Versos de oro* (6) y se trata de una compilación de sentencias a la que no puede atribuirse más anti-

(3) "El saber muchas cosas no enseña a entender. De lo contrario se lo hubiera enseñado a Hesiodo y Pitágoras, y también a Jenófanes y Hecateo" (DIOGENES LAERCIO, *Vidas*, IX, 1).

(4) El texto VIII, 6-7 dice así: "En efecto, de modo erróneo algunos dicen que Pitágoras no dejó escrito ni un solo libro. En todo caso, Heráclito el físico, puede decirse que clama y afirma: "Pitágoras, hijo de Menesarco, trabajó en la historia mucho más que todos los hombres y escogiendo estos escritos se elaboró su propio saber, su pericia, su astucia". Y dijo así ya que, en efecto, Pitágoras, al comenzar un libro de la naturaleza, dice así: "No, por el aire que respiro; no, por el agua que bebo; no soportaré una censura de odio a causa de este libro". PITAGORAS escribió tres libros, *Educativo*, *Político* y *Físico*. Pero lo que se ofrece como de Pitágoras es de LISIAS TARENTINO, pitagórico que escapó a Tebas y fue maestro de Epaminondas. Dice HERACLIDES, hijo de Sarapión, en el *Compendio de Soción* (FHG, III, 169 y ss.), que aquél ha escrito también *Acerca del Universo* en versos. En segundo lugar *Discurso sagrado*, cuyo comienzo es: "Oh jóvenes, venerad todas estas otras cosas con sosiego". "Tercero, *Acerca del alma*; cuarto, *Acerca de la piedad*; quinto, *Helotal, padre de Epicarmo de Cos*; sexto, *Crotón*, y otros. Dicen que el *Tratado místico* es de Hipaso, escrito por desavenencia con Pitágoras y que también muchos libros escritos por Astón de Crotona fueron atribuidos a Pitágoras". En favor de los posibles escritos de Pitágoras hay que citar el testimonio de Ion de Chíos (frag. B2 de Diels), que afirma que escribió algunas poesías.

(5) Cf. O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*. Basel, 1945.

(6) L. SAINT MICHEL, *Les vers d'or de Pythagore*. Texte, trad. et notes. Bourges, 1950.

güedad que la del siglo III o IV de nuestra era. Por otra parte, los "Tres libros" (τρία βιβλία) —*Educativo, Político y Físico*— que menciona Diógenes Laercio en el texto citado poco ha, son apócrifos del siglo II o I a. de Cristo. Pese a todo ésto, los *Versos de oro* algo tienen que ver con la enseñanza del Maestro, aunque no nos sirvan para establecer su doctrina.

Hay que añadir a éstos algunos otros apócrifos atribuidos a Pitágoras o a pitagóricos del primer período, como el tratado *Sobre la naturaleza del universo* de Ocellus de Lucania, como el Περὶ νόμου, atribuido al mismo autor, como el tratado *Sobre el alma del mundo* atribuido a Timeo de Locres, que es un resumen del *Timeo* de Platón realizado en el siglo I de nuestra era, así como los atribuidos a Ocellus pueden ser, quizá, anteriores al siglo I a. de Cristo (7). Todas estas fuentes, cuya relación no hemos agotado, resultan enormemente peligrosas y es preciso manejarlas con el cuidado y esmero que lo han hecho Diels y Delatte.

La fuente más importante para el pitagorismo antiguo son los fragmentos acumulados por los investigadores sobre Pitágoras y sus sucesores más inmediatos. Aunque la edición DIELS-KRANZ, *Die Fragmenter der Vorsokratiker* (Berlín, 1951-1952, 3 vols.) supone ya un texto casi definitivo, conviene citar el volumen I de la *Greek Philosophy* (Leiden, 1950) de DE VOGEL, y, sobre todo, la extraordinaria edición de MARIA TIMPANARO TARDINI, *Pitagorici* (Firenze, 1958, 1962, 1964, 3 vols.).

Es fuente también importante, aunque deba manejarse con cuidado, la doxografía derivada de Teofrasto, utilizando la edición ya clásica de DIELS, *Doxographi graeci* (2.ª ed., Berlín, 1929) o la edición italiana, desgraciadamente no bilingüe, de LUIGI TORRACA, *I Dosographi greci* (Padova, 1961).

El neopitagorismo es también, indudablemente, una importantísima fuente de referencia. Pasa por ser fundador de la escuela NIGIDIUS FIGULUS (100-44 a. de Cristo), que fue senador con Cicerón

(7) Además del texto de DIOGENES, VIII, 6, hace referencia a los tres libros JAMBlico en *V. P.*, 99. Confróntese sobre este tema H. DIELS, *Ein gefälschtes Pythagorasbuch*. En: "Archiv für Geschichte der Philosophie", n. 3 (1890), pág. 451-472; A. DELATTE, *Etudes sur la littérature pythagoricienne*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études. 1915; IDEM, *Édition critique des traités de la royauté attribués à des Pythagoriciens*. Académie de Belgique, 1940.

el año 63 y pretor el año 59; murió en el destierro al que le condenó Julio César por ser partidario de Pompeyo (8).

Entre los continuadores de la escuela, cuya obra es fuente mediata o inmediata de nuestra tema, debemos citar a APOLONIO DE TIANA, contemporáneo de Cristo, autor de una *Vida de Pitágoras*, perdida para nosotros, pero que conocieron Porfirio y Jámblico. También a MODERATO DE GADES, que vivió su madurez entre los años 68-96 y que, según Porfirio (*V. P.*, 48), escribió una obra sobre doctrina pitagórica en XI libros (9). A NICOMACO DE GERASA, autor del siglo II d. de Cristo, que escribió la *Introductio Arithmetica* (ed. R. HOCHÉ, Leipzig, 1886; también *Introduction in Arithmetic*, translated into English, by F. E. ROBBINS and C. CH. KARPINSKI, Univ. of Michigan Studies, 1926), obra traducida al latín por Apuleyo y por Boecio, y que este último introdujo en el mundo medieval; fue autor también de la *Theologia Arithmetica*, de la que se han conservado amplios fragmentos en Focio y Jámblico (ed. anónima en CHR. WECHELUM, París, 1543), y de la *Armonices manuale*, la fuente más antigua de la teoría musical pitagórica (ed. y trad. latina de M. MEIBOM, Amsterdam, 1652). A TEON DE ESMIRNA, del siglo II d. de Cristo, autor de la obra *De Astronomia* (ed. MARTIN, París, 1849) y de la *Expositio eorum quae in Arithmetice ad Platonis lectionem utilia sunt* (ed. HILLER, Leipzig, 1878; puede consultarse la ed. y trad. francesa realizada por J. DUPUIS, París, 1892). A DIOFANTO DE ALEJANDRIA, autor del siglo III d. de Cristo, que escribió un tratado sobre aritmología pitagórica (ed. TANNERY, Leipzig, 1895: esta edición contiene los VI Libros hoy conservados de su *Aritmética* y lo que se conserva de su tratado sobre los *Números poligonales*). Y, finalmen-

(8) NIGIDIO FIGULO se nos presenta en Aulio Gelio como un gran gramático y uno de los sabios más grandes, con Varro, que Roma haya producido (L. IV, c. 16); en CICERON (*Timaeus seu De Universo*) como restaurador del pitagorismo, Cf. H. ROHRIG, *De Publio Nigidio Figuli capita duo*. Coburgo, 1887; y A. SWOBODA, *P. Nigidii Figuli operum reliquias collegit, emendavit, enarravit, etc.* Praga-Wien-Leipzig, 1881.

(9) El renacer del pitagorismo con NIGIDIO FIGULO representó, como cuando nació con Pitágoras, una transformación de la filosofía en religión, respondiendo a los deseos del pueblo romano, transformación que, al influjo neopitagórico, sufrieron otras filosofías helenísticas arraigadas en Roma. Moderato de Gades supuso el momento de máxima expansión del neopitagorismo y también la doctrina del número más metafísica, que influiría más tarde en Plotino. Hablaremos en su momento de esta metafísica del número (cf. SANTIAGO MONTERO DIAZ, *Moderato de Gades en la crisis del pensamiento antiguo*; en *De Calicles a Trajano*, Madrid, 1948, págs. 161-177).

te, a JUAN PHILOPHON o JUAN DE ALEJANDRIA, que vivió hacia el 530 y ha sido considerado tradicionalmente como el padre griego que, quizá, mejor representa la escuela de Alejandría; este autor escribió múltiples comentarios a las obras de Aristóteles y uno a la *Introductio Arithmetica* de Nicómaco de Geresa (ed. ROCHE, Leipzig, 1864 y 1865 y Berlín, 1867) (10).

Casi todos estos autores repercuten en el neoplatónico PORFIRIO, discípulo de Plotino, muerto hacia el 304, que escribió una *Historia de la Filosofía* (ed. de los frags. conservados NAUCK, *Porphyrio opuscula selecta*, Leipzig, 1866) de la cual era parte importante la *Vida de Pitágoras* (f. H. JAEGER, *Die Kellen Pythagorasbiographie des Porphyrios*, Zürich, 1919).

JAMBlico, discípulo de Porfirio, muerto en el 330, que fue fundador de la escuela neoplatónica siríaca, escribió en X Libros *Conjunto de las doctrinas pitagóricas*, de los cuales era el I una *Vida pitagórica* (ed. L. DEUBNER, Leipzig, 1937) y el IV un comentario a la *Arithmetica de Nicómaco* de Gerasa (ed. PISTELLI, Leipzig, 1894); se considera como L. II la *Adhortatio ad Philosophiam* o *Protrepticus* (ed. PISTELLI, Leipzig, 1888) y como L. III *De Communi mathematica scientia* (ed. N. FESTA, Leipzig, 1891); se le atribuye como L. VII la *Theologoumena Arithmeticae* (ed. DE FALCO, Leipzig, 1922). Fue fuente importante de Jámblico, aparte de los neopitagóricos citados y del propio Porfirio, Aristoxeno, discípulo de Aristóteles y confidente de los últimos pitagóricos de Fliunte, quien escribió una obra con el título de *Sentencias pitagóricas* (cf. MEWALDT, *De Aristoxeni Phytagoricis sententiis et vita phytagorica*; Berlín, 1904; también F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar*, Heft. 2: *Aristoxenos*, Basel, 1945).

Gran parte de esta tradición fue recogida por Diógenes Laercio en el L. VIII de sus *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* (ed. H. S. LONG, Oxonii, 1966, 2 vols.). Una de las fuentes más importantes de este autor, independientemente de la tradi-

(10) La biblioteca del Real Monasterio del Escorial conserva un precioso manuscrito del siglo XVI, sig. R. II, 3, que ha contriguído al establecimiento de los textos correspondientes y que contiene la obra de Diofanto, con los comentarios de Máximo Planudo, monje bizantino del siglo XIII famoso por sus estudios sobre Esopo, y la *Introductio Arithmetica* de Nicómaco de Gerasa con los comentarios de Juan Philopon. En algún momento citaremos por este manuscrito.

ción citada, fue ALEJANDRO POLIHISTOR, que nació en Mileto en el siglo I a. de Cristo y escribió una obra sobre los símbolos pitagóricos y una *Historia de la Filosofía* (*Ἱστορία φιλοσοφῶν*) cf. A. DELATTE, *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles, 1922).

Independientemente de cuanto antecede son fuentes de indudable valor Platón y Aristóteles. Sabida es la estrecha relación, por tantos conceptos, de la obra platónica con la geometría, la matemática, la música y la astronomía. Dos nombres, TEODORO DE CIRENE y su discípulo TEETETOS, nos ponen en relación con el origen de los conocimientos matemáticos del fundador de la Academia. Teodoro de Cirene, que enseñaba en esta ciudad, y a la cual acudió Platón para conocerle, parece tuvo cierta relación magistral con él (11). Pasó Teodoro, quizá por su dedicación a la matemática, por un pitagórico y como tal aparece en el catálogo de Jámblico (*V. P.*, 267), pero aunque este testimonio no sea admitido, lo cierto es que estuvo relacionado con el descubrimiento pitagórico de la inconmensurabilidad de la diagonal del cuadrado.

Por su parte, Teetetos, que debió vivir hacia el año 380 y es citado por Proclo como autor, con Eudoxio, de los investigaciones sobre los números inconmensurables, mantuvo, independientemente de las que el diálogo platónico de su nombre aporta sobre él, relaciones con Platón, sin que ello suponga que sea cierta la relación de maestro a discípulo que Suidas estableció (cf. E. SACHS, *De Theaeteto Atheniensis Mathematico*, Berlín, 1914). Finalmente, el nombre de ARQUITAS DE TARENTO, pitagórico indudable del segundo momento del pitagorismo antiguo, abre un amplio margen de garantía a las doctrinas platónicas pitagorizantes, así como a sus noticias sobre la escuela, pues sabemos de la amistad entre ambos hombres y de las distintas veces que Platón se refugió en Tarento, al abrigo de su amigo, durante sus viajes a Sicilia.

Aristóteles, a su vez, se muestra bien informado de las doctrinas "pitagóricas" (12), sobre las que escribió un libro que llevaba título de *Περὶ τῶν Πυθαγορικῶν*, del que sólo conservamos algunos fragmentos (cf. la ed. de ROSE, Leipzig, 1967). Como fuente de informa-

(11) Cf. DIOGENES LAERCIO, III, 6; ed. o., vol. 1, pág. 123.

(12) Aristóteles nunca hace referencia a la doctrina de Pitágoras, sino, en general, a la doctrina de los pitagóricos.

ción (13), más o menos directa, de Aristóteles es preciso citar a ARISTOXENO DE TARENTO, al que ya hemos mencionado, discípulo suyo, que conoció a los últimos pitagóricos del período antiguo, los fiuntinos Fantón, Execrates, Diocles y Polimnesto, discípulos de Filolao y de Eurito (cf. *DIÓGENES LAERCIO*, VIII, 46). Por cierto que Execrates es el interlocutor de Fedón en el diálogo platónico de este nombre.

Los *Elementos* de EUCLIDES DE ALEJANDRIA son también una fuente muy importante. Euclides perteneció al primer período del *Museo* alejandrino, fundado por Tolomeo I, Soter (360-283), rey de Egipto a la muerte de Alejandro. Indudablemente, no se trata de una obra de creación, sino de una sistematización de la geometría y de la aritmética de su tiempo, aquellas que inspiraban a Aristóteles su lógica, a quien, aunque algunos años mayor que él, podemos considerar como rigurosamente contemporáneo. Los *Elementos*, según hoy los conocemos, son la redacción de TEON DE ALEJANDRIA, matemático del siglo IV d. de Cristo, y constan de XV libros, aunque los dos últimos (XIV y XV), que tratan de los poliedros regulares, son considerados apócrifos y redactados por geómetras posteriores, probablemente por IPSICLES, perteneciente al siglo II a. de Cristo, cuya influencia como fuente pitagórica es, a nuestro juicio, perniciosa. La edición más importante de los *Elementos* es la de J. L. HEIBERG y H. MENGE (*Euclidis opera omnia ediderunt*, Leipzig, 1883), que no incluye los mencionados libros XIV y XV. F. ENRIQUES, con la colaboración de diversos investigadores, realizó una importante edición (*Gli Elementi di Euclide e la critica antica e moderna*, Bologna, 1925-1932), de la cual tradujo el Instituto "Jorge Juan" de Matemáticas del C. S. I. C. el volumen I, correspondiente a los libros I-IV (Madrid, 1954).

(13) De acuerdo con las referencias a los escritos aristotélicos sobre los pitagóricos, parece que estos fueron dos: uno de ellos, de carácter científico, sobre la doctrina pitagórica, al que se referían, entre otros, ALEJANDRO DE AFRODISIA, *In Met.*, pág. 41, 1, Αἱ τῶν πυθαγορικῶν δόξαι, y en otra ocasión, *Idem*, pág. 75, 15. Περὶ τῆς Πυθαγορικῶν δόξης, también SIMPLICIO, *De coelo*, pág. 386, 20. Ἡ τῶν Πυθαγορείους ἀρεσκόντων συναγωγή y en otra ocasión, *Idem*, pág. 511, 26 Περὶ τῶν Πυθαγορικῶν. El otro escrito sería una obra polémica y de tipo histórico, a la que se referiría, entre otros, DIÓGENES LAERCIO, V, 25, Πρὸς τῶν Πυθαγορείων ᾧ. De entre las obras perdidas de Aristóteles sobre investigación histórica de la filosofía y de los filósofos, importarían grandemente a nuestro tema la dedicada a Alameon de Crotona, Πρὸς τὰ Ἀλκμαίωνος, que cita DIÓGENES LAERCIO, V, 25, y la dedicada a las doctrinas de Arquitas de Tarento.

Otra fuente que hay que considerar es PROCLO, autor del siglo V, que, aunque nació en Bizancio, estudió en Alejandría y más tarde en la Academia ateniense, en la cual sucedió a Domninos como escolarca. Proclo comentó los *Elementos* de Euclides (ed. G. FRIEDLEIN, *Procli Diadochi sit primum Euclidis elementorum librum commentarii*, Leipzig, 1873), y al comienzo hace uso de una historia de la geometría conocida por el título de *Sumario de Eudemo*, discípulo de Aristóteles, que, independientemente de la cuestión crítica de si fue o no el autor de dicho sumario, nos proporciona interesantes noticias sobre la historia de la matemática antigua.

La bibliografía sobre el pitagorismo puede encontrarla el lector, muy actualizada, en la edición de fragmentos de María Timpanaro. A lo largo de este trabajo haremos mención de aquellas obras fundamentales, que deben ser tenidas en cuenta para cada uno de los temas que integran la doctrina pitagórica.

III.—¿EL PITAGORISMO, FILOSOFIA ITALICA?

Ya hemos puesto en duda que Pitágoras continuara la filosofía milésica, vamos a dudar ahora de que la filosofía inaugurada por Pitágoras fuera itálica.

De los pocos datos que sobre Pitágoras conocemos con certeza es que vivió la primera parte de su vida en la isla de Samos, bien porque naciera en ella, bien porque se trasladara a ella en su primera juventud (14). Ahora bien, la isla de Samos, además de muy próxima a la ciudad de Mileto, estaba enmarcada en el ámbito de la cultura de las colonias jónicas del Asia Menor. Por tanto, es preciso juzgar como muy estrecho el parentesco de ambas ciudades, pese a la enemistad que reinó siempre entre ambas. Este dato nos permite afirmar, creemos que sin demasiado riesgo, que la primera influencia

(14) Diógenes Laercio afirma que, según Enmipo, era de Samos y, según Aristoxeno, de Tirreno, "de una de aquellas islas que los atenienses ocuparon después de haber expulsado a los tirrenos" (*Vidas*, VIII, 1; ed. c. vol. II, pág. 393). Por otra parte, CLEMENTE en su *Stromata* (frag. 8 de Diels), nos dice que según Hipoboto era de Samos, pero que según Aristoxeno, Aristarco y Teopompo era tirreno. Ahora bien sea como fuere, lo cierto es que la vida de Pitágoras se desarrolla en Samos hasta los cuarenta años y todos los testimonios posteriores parecen no poner en duda esta afirmación Cf. W. BRANDENSTEIN, En la *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, von Pauly-Wissowa-Kroll*, artículo *Tyrrhener*, § 4.

que es preciso reconocer en nuestro filósofo es la de la filosofía desarrollada en Mileto, cabeza, indudablemente, de la cultura jónica.

Por otra parte, su cronología le hace contemporáneo de los maestros de la escuela milésica, es decir, de los componentes que la tradición nos ha legado como fundadores de la misma: Tales, Anaximandro y Anaxímenes.

La única orientación cronológica sobre la vida de Pitágoras es la de Porfirio, quien afirma que: "Contaba Aristoxeno que Pitágoras a los cuarenta años, viendo la tiranía de Polícrates hacerse más dura de cuanto fuera lícito soportar a un hombre libre un gobierno absoluto, partió para Italia" (15). Polícrates gobernó en Samos del 535 al 523/22 a. de Cristo, y si, como parece deducirse del texto, fue el inicio de tal tiranía lo que obligó a Pitágoras a salir de Samos, puede fijarse la fecha del 532, que coincide con el *Computo* de Apolodoro de Atenas (siglo II), como la de su partida hacia otras tierras.

Los cuarenta años eran para los griegos el momento cumbre de la vida de un hombre, es decir, su ἀμνη. Luego esta fecha no está muy alejada de la establecida por Diógenes Laercio cuando afirma: "Pitágoras floreció en torno a la 60ª Olimpiada (540-537)..." (16). Pero aún tenemos otra posibilidad de robustecer la hipótesis de esta cronología, pues Diógenes Laercio afirma que: "Polícrates lo recomendó por cartas a Amasis" (17), cuando Pitágoras partió para Egipto. Ahora bien, Polícrates conoció a Amasis, rey de Egipto desde el 568 al 525, en los primeros momentos de su tiranía, según parece deducirse claramente de este texto de Heródoto: "Al principio de su tiranía dividió en tres partes el estado, repartió una a cada uno de sus dos hermanos, pero poco después reasumió el mando de la isla entera, dando muerte a Pantagnoto, uno de ellos, y desterrando al otro. Silosonte, el más joven de los tres. Dueño ya único y absoluto del estado concluyó un tratado público de amistad y confederación con Amasis, rey de Egipto, a quien hizo presentes y de quien, así mismo los recibió" (18).

(15) *V. de P.*, 9; frag. 8 de Diels.

(16) *Vidas*, VIII, 45; frag. 10 de Diels.

(17) *Vidas*, VIII, 3. Este testimonio, que también lo corrobora Porfirio, plantea muchísimas dificultades históricas, en las cuales no creemos interesante entrar. La relación de este punto con su viaje a Egipto es también discutible, pero tampoco entraremos en esa discusión.

(18) L. III, 39. Cf. BILABEN, *Polykrates von Samos und Amasis von Aegypten*: En: "Neue Heidelberger Jahrbücher", (1934), págs. 129-159.

Tomando, pues, como muy aproximado el año 532 para la ἀκμή de Pitágoras (18 bis), resulta indudable que conoció los últimos años de la vida de Tales y de Anaximandro, y que era sólo un poco más viejo que Anaxímenes. Estos nombres que representan la escuela de sabios de la vecina ciudad de Mileto, en la que abundaban escuelas de otras muchas actividades, escultura, cerámica, tejidos, famosas en todo el orbe griego, debieron ser familiares a Pitágoras. Por ello creemos que es lícito afirmar que la primera influencia que recibió fue la de una escuela (σχολή), un tanto extraña, en la que unos hombres se dedicaban a un menester que hacía honor a la etimología del término que los agrupaba, es decir, que se dedicaban al ocio, al reposo, al entretenimiento del tiempo libre ejerciendo el más humano de todos los ejercicios: pensar.

Las otras influencias primeramente sufridas por Pitágoras, según una tradición plagada de increíbles fantasías, fueron la de Zalmoxis y Ferécides, pero de ellos hablaremos inmediatamente.

IV.—LA PERSONALIDAD DE PITAGORAS.

Las múltiples y pintorescas anécdotas que sobre la vida y la personalidad de Pitágoras nos ha legado la tradición, constituyen una tentación, en la que no caeremos, para presentar un personaje aureolado de virtudes excepcionales, medio mago y medio dios. De todos esos testimonios es preciso entresacar aquellos que ofrezcan una mayor garantía de seriedad y puedan darnos, así, una versión más exacta de nuestro filósofo (19).

(18 bis) En la más importante y reciente obra dedicada a Pitágoras, a la que nos referiremos con más amplitud después, C. J. DE VOGEL, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen, 1966, se establece (pág. 24) el siguiente esquema cronológico de su vida: nacido en el 570; del 558 al 554 fueron sus años de estudio; del 554 al 533 su estancia en Egipto y Babilonia; del 533 al 529 su permanencia en Samos, aunque en este periodo visitó Esparta y Creta; del 529 al 509 despliega su enseñanza en Crotona, y del 509 al 503 o al 490 vive retirado en Metaponto.

(19) La leyenda de Pitágoras habría alcanzado ya importancia en tiempos de Aristóteles, según el testimonio de Apolonio (frag. 191 de la ed. de ROSE, *Aristotelis fragmenta*, Bib. Teubneriana, Leipzig, 1967). Cf. I. LEVY, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, París, 1926; IDEM, *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, París, 1927.

Parece indubitable que viajó por Egipto, ya fuera inmediatamente después de abandonar definitivamente Samos o en los primeros momentos de la tiranía de Polícrates o, en fin, con anterioridad al gobierno del tirano. Dos testimonios importantes confirman esto, a saber, Heródoto e Isócrates.

El testimonio de Heródoto no es explícito, pero se ha venido admitiendo tradicionalmente que sus palabras se refieren a Pitágoras: "Si alguno hubiere a quien se hagan creíbles esas fábulas egipcias, sea enhorabuena, pues no salgo fiador de lo que cuento y sólo me propongo, por lo general, escribir lo que otros me referían. Vuelvo a los egipcios, quienes creen que Ceres y Dionisio son los árbitros y dueños del infierno; y así mismo ellos fueron los primeros que dijeron que era inmortal el alma de los hombres, la cual, al morir el cuerpo humano, va entrando y pasando en uno y otro cuerpo de animal que entonces vaya formándose, hasta que recorrida la serie de toda especie de vivientes terrestres, marinos y volátiles, que recorre un período de 3.000 años, torna a entrar por fin en un cuerpo humano que está ya para nacer. Y es singular que no falten griegos, cual más pronto, cual más tarde, que adoptando esta invención se la hayan apropiado, cual si fueran ellos los autores de tal sistema y, aunque sé quiénes son, quiero hacerles el honor de no nombrarlos" (20).

Este entroncamiento de Pitágoras con las doctrinas egipcias lo confirma Isócrates: "Un hombre que no quisiera apresurarse podría exponer gran número de hechos admirables sobre la piedad de los egipcios, piedad que no soy ni el único ni el primero en haber constatado. Mucha gente lo ha hecho, ya ahora, ya entre nuestros predecesores, entre otros Pitágoras de Samos. Este, llegado a Egipto y habiéndose hecho discípulo de las gentes de allí, fue el primero en traer a Grecia la filosofía e ilustrarse más que cualquier otro, por su interés, en los sacrificios y las ceremonias de los santuarios: pensaba que, aunque de aquellos dioses no fuese a obtener ningún provecho, al menos adquiriría una bella reputación entre los hombres. Es de ésto que le advino su celebridad tan por encima de los otros, hasta el punto de que todos los jóvenes desearon ser sus discípulos y que las gentes de más edad veían con más placer que sus hijos le frecuentaran, que el que se ocuparan de sus negocios domésticos Y

(20) II, 123; frag. 1 de Diels.

nadie puede dudar, pues todavía ahora aquellos que presumen de ser sus discípulos son más admirados en su silencio, que las gentes a quienes la palabra les ha dado la más grande reputación" (21).

Se une a esta influencia de la cultura egipcia la ejercida por algunas personas, representantes igualmente de culturas no helénicas, que estuvieron en contacto con Pitágoras en los años que vivió en Samos. Hablaremos primeramente de Zalmoxis.

De este personaje nos habla Heródoto a propósito de las conquistas de Dario entre los tracios. Realmente corresponde este nombre al de un Dios (22) de la mitología tracia, pero que de manera extraña pasó como esclavo a Samos, en donde "tuvo la suerte, nos dice Heródoto, de servir a Pitágoras" (23). Sin embargo, el propio historiador es escéptico en cuanto a la realidad de las relaciones entre Zalmoxis y Pitágoras (24), pero ello no quita para que esta anécdota nos ponga de relieve el tradicional reconocimiento de la influencia de otra cultura, como la egipcia extraña a la helénica, que pesaba en la formación de nuestro filósofo. Y es interesante constatar que esta influencia se refiere, como en el caso anterior, a la problemática sobre la inmortalidad del alma, en una u otra forma de palinogenesia (25), establecida más tarde por Pitágoras como doctrina propia.

(21) *Busiris*, 28-29; frag. 4 de Diels.

(22) Cf. L. IV, 92-96. Ζάλμοξις, Ζάμολξις ο Σάλμοξις parece ser, indudablemente, una divinidad tracia, que sólo una superchería pudo poner en relación con el esclavo comprado en Tracia, que entró al servicio de Pitágoras. De él nos habla Platón en el diálogo *Cármides* (156d-e) como de un dios, maestro de un médico tracio; y en otro pasaje del mismo diálogo, como de un encantador al estilo de Albaris el Hiperbóreo. Porfirio creía (*V. de P.*, 14) que el nombre venía de la palabra *zalmós*, que en tracio significaba piel (*δορα*), porque Salmoxis fue cubierto al nacer con una piel. Esta etimología aparece confirmada en el topónimo Salmydessos (Σαλμυδησσός), la actual Midia, citado por Heródoto (IV, 93). LUCIANO en *El Escita* (4) se refiere a Salmoxis como un dios patrio. La relación con el término *Gebeleizis* es una extraña equivalencia establecida por Heródoto (IV, 94). Socrón en *DIÓGENES LAERCIO*, I, 1, cita a Zalmoxis como un pionero de la filosofía occidental.

(23) De este parágrafo 95 del L. IV, está tomado el frag. 2 de *DIELS*.

(24) "Esto cuenta que hizo Zalmoxis; yo en realidad no tomo partido acerca de esta historia y de la subterránea habitación; ni dejo de creerlo, ni lo creo tampoco ciegamente; si bien sospecho que nuestro Zalmoxis viviera muchos años antes de que hubiese nacido Pitágoras. Así, que si era Zalmoxis un hombre meramente, o si es un dios geta, o un dios principal para los getas, decídanlo ellos mismos; pues sólo es de este lugar decir que los getas vencidos por Dario le iban siguiendo con los demás del ejército" (L. IV, 96).

(25) En el parágrafo 94 del mismo libro afirma Heródoto que los tracios creen que no mueren y que el que muere en la tierra va a vivir con el dios Zalmoxis, que él identifica con Gebeleizin. Cf. nota 22.

Pero aún otro testimonio pone en contacto a Pitágoras con una cultura foránea. Hipólito, en sus *Refutaciones de todas las herejías* (26) nos dice que "Dionisio de Eretria y el músico Aristoxeno decían que Pitágoras había andado con el caldeo Zarata (*Zapáta* = Zo-roastro), y que éste le había expuesto cómo son dos las causas de los entes, el padre y la madre. Padre es la luz, madre las tinieblas. Partes de la luz son lo caliente, lo seco, lo ligero, lo veloz; parte de las tinieblas son lo frío, lo húmedo, lo pesado, lo lento. Por éstos, femenino y masculino, está compuesto todo el cosmos. Zarata dice además que el cosmos es según una armonía musical, porque el sol, cumpliendo sus revoluciones, produce una armonía". Aclaremos que no nos importa, por el momento, la exactitud del testimonio, sino lo que indica en cuanto a la tradición que supone la formación cultural de Pitágoras varia y extraña.

Ahora bien, la tradición nos muestra también a Pitágoras unido por relaciones personales con la sabiduría helénica. Así, algunos testimonios, como el de Duride de Samos (27), el de Ion de Quios (28) y el del propio Aristoxeno (29), dan por sobreentendida una relación discipular de Pitágoras con Ferécides. Según Diógenes Laercio, Duride habría escrito en los *Anales de Samos* que sobre la tumba de Ferécides se había grabado la siguiente inscripción:

"El término de toda sabiduría está en mí; pero si alguna
(más existe
únelas a mi Pitágoras, porque el primero de todos
es sobre la tierra griega; y no me engaño al hablar así".

Por su parte, Ion de Quios, según el propio Diógenes, decía de Ferécides:

(26) HIPOLITO, I, 2, 12-13; el inicio de este texto compone el frag. 11 de *DIELS*.

(27) *DIOGENES LAERCIO*, I, 119; frag. g de M. *TIMPANARO*. Duride fue un historiador que vivió a fines del siglo IV.

(28) *IDEM, idem*; *idem*. Ion de Quios, como fuente pitagórica, plantea grandes dificultades, ya que es difícil admitir una influencia pitagórica en el siglo V en la isla de Samos.

(29) *DIOGENES LAERCIO*, I, 118; frag. 8 de *Diels*. También Aristóteles en el fragmento 191 de *ROSE*, ya citado, afirma que, aunque se dedicó Pitágoras al estudio de los números, "no se abstenía de hacer milagros al modo de Ferécides".

''Del mismo modo éste, que se distinguía por su virilidad
(y también por su dignidad,
incluso muerto posee una vida agradable para su alma.
Aunque, en verdad, el filósofo Pitágoras acerca de todos
los hombres las opiniones sabía e investigó...''

Aristoxeno contaba en su libro sobre *Pitágoras y su escuela* que, ''cuando Ferécides, enfermo, murió, fue enterrado por Pitágoras en Delos''.

Estos testimonios son importantes porque Ferécides de Siro, que vivió a fines del siglo VI y conoció la filosofía milésica, es el representante de la transición de una teogonía puramente mítica, al estilo de Homero y de Hesiodo, a una teología más o menos racional, inmediatamente emparentada con las teogonías órficas (30). Sus contemporáneos, Hecateo de Mileto y Acusilao de Argos, representan igualmente, cada uno en su plano, este momento de transición de una actitud mítica a un saber con intención científica. Creo que en este sentido es perfectamente clara la interpretación de Aristóteles (31), que sitúa a Ferécides entre aquellos autores que mezclaban la filosofía con la poesía.

Finalmente, algún otro testimonio, como, una vez más, el del propio Aristoxeno (32), afirma que Pitágoras recibió la mayor parte de sus preceptos morales de la sacerdotisa de Delfos, Temistoclea. Este testimonio pondría a Pitágoras en relación con la influencia apolínea, que completaría su formación.

Según cuanto antecede ¿quién era el hombre que llegó un día a Crotona con el propósito de poner en práctica sus concepciones?

Indudablemente, un hombre extraordinario. Un hombre que superaba el tipo de sabio vigente en el siglo VI griego. Pero que lo superaba desde dentro, es decir, no porque hubiera modificado la estructura del saber mismo, sino porque había excedido el nivel que calificaba a un hombre de sabio. Y el punto de apoyo para alcanzar esta superación, como pensara Isócrates, lo había encontrado en el tesoro de otras culturas.

(30) Cf. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. esp. México, 1952; pág. 71-76.

(31) *Metafísica*, XIV, 4; 1.091b, 8.

(32) DIOGENES LAERCIO, VIII, 8; frag. 3 de DIELS.

Considero este punto de partida realmente fundamental. Pitágoras fue un hombre que sabía muchas cosas, muchas más que los otros griegos también considerados sabios, pero aquellas cosas versaban sobre los mismos puntos que preocupaban a todos los griegos: sabía muchas cosas de "política".

Ahora bien, saber de "política" era en la Grecia del siglo VI el más importante de los saberes y algo, desde luego, totalmente distinto a lo que hoy pudiéramos entender por tal cosa. Saber de política era, en definitiva, poseer el saber de la vida. El hombre griego entendía que vivir, lo que se dice vivir, sólo podía vivirse políticamente, es decir, formando una unidad de colaboración que llamaba "polis". La polis es un medio autárquico en el cual, y sólo en el cual, el hombre puede realizar su vida. De aquí que el saber cómo esta comunidad debe estructurarse y las razones por las cuales deba hacerlo de una determinada manera, es el más importante de los saberes griegos. El hombre debía establecer la estructura de la polis, pero de cómo estableciera esta estructura dependía el modo de vida que como individuo debía llevar. Este mutuo condicionamiento determinó el que la política fuese una parte de la ética y el que toda ética debiera comprender, como una de sus partes, la política, ya que sin política no había ética.

En todo momento podremos encontrar esta preocupación sapiencial que culminó en Platón y Aristóteles y perduró, cuando ya la polis había desaparecido, en los pensadores helenísticos. Este saber, por otra parte, era extraordinariamente complejo y, precisamente por ello, exigía saber muchas cosas.

Pitágoras sabía muchas cosas. Consideró que el juicio de Heráclito fue perfectamente exacto. Y también en su segunda parte, es decir, que el saber muchas cosas no le había permitido alcanzar un saber nuevo, o, si se quiere, cambiar la estructura del saber mismo.

Sin embargo, sabía muchas cosas. Y era notorio que las sabía. Quiero decir, que no era un hombre anónimo el que llegó a Crotona, sino alguien que arrastraba tras de sí fama de sabio, la cual se apoyaba, indudablemente, en el conocimiento de cosas que el resto de los griegos desconocía.

Sólo entendiendo así la personalidad de Pitágoras alcanzan sentido los testimonios que poseemos de su llegada a Crotona.

Crotona era en tiempos de Pitágoras una ciudad importante. Había sido fundada hacia el siglo VIII por los colonos griegos que

se establecieron en el sur de Italia y en Sicilia. Los calcídios de Eubea se instalaron en las costas del mar Tirreno (Cumae) y en Sicilia (Naxos y Siracusa), y más tarde fundaron Rhegion; los locrios dieron a sus colonias nombres tomados de su patria; los dorios se instalaron en la Calabria (Tarento); los aqueos, superando las mediocres ciudades de su Acaya, fundaron Síbaris y Crotona, y más tarde Metaponto. En Crotona levantaron el templo a Hera, que fue el centro religioso más importante de la Magna Grecia.

Hoy Crotona es una ciudad de bellas evocaciones: "¡Una ciudad de inolvidable encanto! Junto a su columna, caldeada por el sol y abanicada por el soplo salino del mar Jónico, la contemplación de la ciudad y el valle lleva el pensamiento a través de los siglos, y la fantasía presente ante los ojos la figura del noble Pitágoras y el trágico destino de Aníbal y otros príncipes guerreros y conquistadores" (33).

Pues bien, a esta ciudad llegó Pitágoras y el relato que Porfirio nos hace de su llegada, siguiendo a Dicearco (34), confirma cuanto queda dicho: "Después que llegó a Italia y estuvo en Crotona, cuenta Dicearco que, del mismo modo que si hubiera llegado un hombre vagabundo pero extraordinario y en cuanto a su propia naturaleza bien dotado por la suerte (en efecto, su aspecto era noble y tenía muchísima gracia y moderación en su voz, en sus costumbres y en todas las demás circunstancias), así se estableció en la ciudad de los Crotoniatis, de suerte que, después de cautivar al Consejo de ancianos habiéndoles hablado larga y bellamente, a su vez hizo recomendaciones juveniles a los jóvenes, habiéndoselo pedido los ancianos; después de esto, a los niños que se hablan reunido en grupo procedentes de las escuelas; después a las mujeres e, incluso, la asamblea de mujeres fue preparada por él mismo. Ante estos hechos la fama

(33) HANS VON HÜLSER, *Hallazgos en Magna Grecia*, Trad. esp., Madrid, 1966, pág. 144.

(34) PORFIRIO, *V. de P.*, 18-19; frag. 8a de DIELS. DICEARCO DE MESINA, discípulo de Aristóteles desde el primer momento del Liceo, fue uno de los representantes más importantes de la dedicación erudita de la escuela. Continuó la obra sobre las constituciones helénicas que iniciara el maestro; escribió una obra sobre la civilización griega; un tratado sobre el alma; se ocupó de estudios geográficos, y, también, de la biografía de los autores griegos. Editó por primera vez sus fragmentos M. FUHR, Darmstad, 1841; cf. la obra ya citada de WEHRLI, Heft 1, Basel, 1944. Este relato de Dicearco aparece en Jámblico (*V. P.*, 259), a través de Apolonio. Pero el propio Jámblico altera en otro lugar (37-57) esta tradición, haciéndola más ampulosa.

de éste aumentó en gran manera, y de esta ciudad consiguió muchos amigos, no sólo varones sino también mujeres, una de las cuales, Téano, incluso se hizo famosa; y procedentes del país bárbaro muy cercano se atrajo a muchos reyes y príncipes”.

El texto es, indudablemente, una síntesis perfecta del inicial movimiento pitagórico. Un hombre extraordinario, que había descubierto unos principios que debían determinar la vida de los hombres y que, por ello, tenían un valor político esencial.

A estos puntos iniciales de la enseñanza pitagórica alude la continuación del texto de referencia: “De las cosas que decía, en efecto, a los que trataban con él, ninguno podía decir nada con exactitud. Pues tampoco el silencio entre éstos era casual. Sin embargo, era muy conocido entre todos que en primer lugar decía que el alma es inmortal; en segundo lugar que se cambia a otras especies de seres vivientes; y además de estas cosas que, a lo largo de algunos períodos, los hechos tienen lugar de nuevo otra vez, que ninguna cosa es absolutamente nueva y que es necesario pensar que todos los seres animados son de la misma naturaleza. En efecto, parece que Pitágoras fue el primero que introdujo estas creencias en Grecia” (35).

Esta predicación del maestro llevaba en sí misma el germen de una transformación de la vida de los hombres. Por ello, la sabiduría de Pitágoras exigía de suyo la difusión, pedía el ser compartida, de aquí que desde el primer momento fuese comunicada a todos.

Resulta, pues, que no es accidental a la enseñanza pitagórica la constitución de una comunidad que la comparta. El testimonio de Platón, la única vez que Platón cita a Pitágoras, es enormemente importante en este punto: “Pero, sin embargo, ¿si no en la vida pública, se oye decir que, al menos en la privada, Homero haya sido, mientras vivió, un educador para algunos, los cuales lo hubieran amado por haber vivido con él y, a sus seguidores, hubieran transmitido una norma homérica de vida, así como Pitágoras fue extraordinariamente amado por ellos y sus discípulos, llamando al método de vida pitagórico, aún incluso ahora, de algún modo, parecen ser famosos entre los demás?” (36). Es decir, que en el recuerdo de Platón, Pitágoras perduraba, ante todo, como un reformador

(35) Dicearco en PORFIRIO, *V. de P.*, 19.

(36) *Republica*, X, 3; 600a-b; frag. 10 de DIELS.

de las costumbres, como un educador que, con su enseñanza, abría nuevas perspectivas a la vida del hombre.

Y esta consideración la corrobora el propio Aristóteles, igualmente la única vez que cita su nombre. Cuando en la *Retórica* estudia los tópicos por inducción, pone como ejemplo la afirmación de Alcidas, el discípulo de Gorgias, de que todos rinden honores a los sabios: "los de Paros honraron a Arquíloco, a pesar de ser maldiciente; los de Quíos a Homero, sin ser ciudadano; los de Mitilene a Safo, aún siendo mujer; los lacedemonios hicieron a Quilón del colegio de los gerontes, aún con no ser aficionados a las letras; los de Italia a Pitágoras y los de Lampsaco dieron sepultura a Anaxágoras..." (37).

Pero igualmente confirman este juicio los testimonios que narran la desaparición del primer movimiento pitagórico. Sólo cuando una doctrina pretende convertirse en reformadora de la vida social, encuentra la oposición capaz de llegar a la violencia.

De las múltiples versiones que narran el ataque contra el movimiento pitagórico nos atendremos a la versión de Aristoxeno en Jámblico, que se apoya inmediatamente en la enemistad habida entre Pitágoras y Cílón, promotor de la conjura, llevada a cabo al parecer cuando el Maestro estaba ausente: "Que, en efecto, la conjura había surgido estando ausente Pitágoras, todos lo reconocen, pero se discute a causa de su viaje de entonces, unos diciendo que se había ido al lado de Ferécides, el Sirio, y otros (que se había ido) a Metaponto" (38). Pese a lo que afirma Jámblico no todos los autores están conformes con lo de que la conjura se produjo en ausencia de Pitágoras, pues Dicearco en Porfirio (39) afirmaba que "los autores más exactamente informados decían que también Pitágoras estaba presente cuando se produjo la conjura". En cuanto a su traslado a Metaponto resulta difícil establecerlo con precisión, pero sí parece indudable que murió en esta ciudad. Por supuesto, no pudo ir a reunirse con Ferécides, porque Ferécides había muerto ya; y si efectivamente, como parece ser la hipótesis más acertada, se había trasladado a Metaponto huyendo de la inestabilidad política de Crotona por su guerra con Síbaris, en esta ciudad debió reconstruir, siendo

(37) L. II, 23, X.

(38) V. P., 248-251.

(39) V. de P., 56.

ya muy viejo, su círculo y hasta él debieron llegar los partidarios de Cilón para acabar con el Maestro, que se refugió en el templo de las Musas, aquél al cual quiso peregrinar Ciceron el año 50 a. de Cristo; y en el cual murió de hambre. Todavía hoy la ciudad muestra un templo dórico, períptero hexástilo, de finales de siglo VI a. de Cristo, que von Hülsen considera como uno de los monumentos más impresionantes conservados en la Magna Grecia, como lugar en el cual muriera el Maestro.

Los testimonios que nos aseguran que murió en Metaponto son muchos, pero sobre todo el hecho de que los metapontinos consagraran un templo al recuerdo de Pitágoras lo acredita definitivamente. Jámblico afirma: "los metapontinos que aún tenían en su recuerdo a Pitágoras, incluso después de su época, convirtieron su casa en un templo de Demeter y el callejón en un "Museo" (40). Justino, por su parte, afirma "Pitágoras, después de haber vivido veinte años en Crotona, emigró a Metaponto y allí murió; y fue tan grande la admiración por él que de su casa hicieron un templo" (41). En los *Papiros de Herculano* se afirma: "...y después de haber aprendido las cosas relativas a los dioses de un modo secreto, marchó a Crotona..., acabó su vida a los noventa años y fue enterrado en Metaponto" (42).

Repitamos que el período en que debió producirse la desaparición del círculo pitagórico de Crotona, corresponde a un momento de agitación política en la Magna Grecia, como con toda claridad estableció Polibio: "En el tiempo en que, en aquella parte de Italia llamada ahora Magna Grecia, fueron quemados los círculos de los pitagóricos, había al mismo tiempo que ésto una sublevación política general (lo que era natural, después de la supresión brusca e inesperada de los principales ciudadanos de cada una de las ciudades); de donde todas las ciudades griegas de aquella región se llenaron de estragos, sediciones y tumultos de todo género" (43).

Sin embargo Jámblico intenta una explicación del ataque a los pitagóricos, apoyándose, como ya hemos dicho, en el personaje Cilón (44): "Cilón era crotoniata por naturaleza y era el primero entre

(40) V. P., 170.

(41) XX, 4, 17-18; se apoya en Timeo.

(42) 1.788 (Coll. alt. VIII, fr. 4).

(43) II, 39, 1-3.

(44) FILODEMO, en la *Rethorica* (II, 180) afirmaba que Cilón el crotoniata, "después de imputarle (a Pitágoras) acusaciones, le arrojó de la ciudad y quemó a sus discípulos (que estaban) reunidos".

los ciudadanos por su fama y su riqueza, pero por otra parte era difícil, violento, tumultuoso y tiránico de carácter; habiendo puesto toda clase de buena voluntad para participar de la vida de Pitágoras y acercándose al mismo Pitágoras, que era ya viejo, fue rechazado por los motivos antes dichos. Al suceder ésto se suscitó una terrible guerra, éste y sus amigos, contra el mismo Pitágoras y sus compañeros, y tan violenta y fuerte era la rivalidad de este Cilón y de sus partidarios, que se prolongó hasta los últimos pitagóricos. Y, en efecto, Pitágoras se marchó por esta causa a Metaponto y se dice que allí acabó su vida" (45).

Después de la partida del Maestro continuó la lucha entre ambos bandos, sin que de esta lucha estuviera ausente la rivalidad por el gobierno del Estado. "Finalmente, tanto maquinaron contra estos hombres que, mientras los pitagóricos deliberaban en la casa de Milón en Crotona y se consultaban acerca de los asuntos del gobierno, después de incendiar la casa quemaron a los hombres, excepto a dos, Arquipo y Lisis; éstos que eran los más jóvenes y los más decididos se abrieron paso hacia el exterior como pudieron" (46).

En principio, parece que estos dos hombres, Arquipo y Lisis, ambos de Tarento, fueron los continuadores del pitagorismo. Arquipo volvió a Tarento donde fundó escuela, y Lisis, después de haber permanecido en Acaya, se trasladó a Tebas, donde, igualmente, fundó escuela. "El resto de los pitagóricos, excepto Arquipo de Tarento, —nos dice Jámblico—, habiéndose reunido en Rhegium, vivieron allí todos juntos" (47).

Ahora bien, para juzgar de la perduración de la escuela pitagórica es preciso tener en cuenta la extensión geográfica alcanzada por el movimiento pitagórico, así como la fecha aproximada de la desaparición de la escuela de Crotona, que bien pudo suceder a principios del V o a mediados del mismo siglo. Pero no podemos entrar aquí a plantearnos esta problemática (48).

(45) *V. P.*, 248-249.

(46) *IDEM*, 249.

(47) *IDEM*, 251.

(48) La fuente más importante para determinar las escuelas del pitagorismo es el catálogo establecido por Jámblico (*V. P.*, 267), cuyo origen debe ser Apolonio y Nicómaco o, quizá, Aristoxeno. Hace algunos años Lascaris Commneno y Manuel de Guadán utilizaron la numismática y la arqueología para determinar la existencia de una escuela pitagórica en la isla de Melos. Cf. "La ciudad de Dios", n. 169 (1956), págs. 73-89: *Intento de reconstrucción de una Escuela Pi-*

V.—CARACTERÍSTICAS Y ESTRUCTURAS DE LA COMUNIDAD PITAGÓRICA.

Cuando Delatte, en su obra sobre la política pitagórica, inicia el estudio de la sociedad formada por Pitágoras afirma: "Los esfuerzos del apostolado de Pitágoras abocan a la creación de una sociedad donde se agrupan los creyentes deseosos de practicar en común las reglas de la vida salvadora. Se organiza sin duda sobre el modelo de las Comunidades órficas y de las Escuelas de filosofía" (49). Estas palabras del gran conocedor del pitagorismo hacen referencia a dos aspectos o dimensiones de la comunidad de Crotona: religioso uno, científico otro. El pitagorismo tuvo siempre, en su versión antigua y en su versión nueva, esta ambivalencia.

El aspecto religioso de la comunidad pitagórica está vinculado al orfismo. No podemos dejar algunas palabras sobre este origen de la comunidad pitagórica, pero es preciso que el lector tenga en cuenta que no hay tema, ni más apasionante, ni más peligroso de tratar que el de la religión griega, ya que existe de suyo una extensión y profundidad que no podemos darle en este momento.

La religión griega apolínea, la que pudiéramos llamar religión oficial, se elabora en el período arcaico con el establecimiento de la ciudad. "La religión de la polis se formó sobre la de la familia y del *genos*, absorbiéndola junto con sus derechos hereditarios, a medida que el poder estatal sustituía a la antigua organización patriarcal. El centro religioso de la polis era el hogar existente en el edificio del Consejo, del cual los que partían a tierras extrañas a fundar colonias tomaban fuego para encender el hogar de la nueva ciudad" (50). Esto hizo que, en la época más antigua, el culto estuviera a cargo, en última instancia, de la persona que cuidaba de los asuntos de la polis, es decir, del rey. Al eliminarse el rey (*βασιλεύς*) pasó a ser su encargo, cometido, en algunas ciudades, de un funcionario público, que conservó su denominación.

"Pero como la ciudad es una entidad estricta, en que las sociedades encuentran, bien o mal, acomodo, impone al pensamiento reli-

pitagórica; y "Revista de Filosofía", n. 15 (1956), págs. 181-207: *Contribución a la historia de la difusión del pitagorismo*.

(49) A. DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège-Paris, 1922; pág. 8.

(50) MARTIN P. NILSSON, *Historia de la religiosidad griega*, trad. esp., Madrid, 1963; pág. 15.

gioso una calma, una disciplina, y una especie de impersonalidad que sirven para amortiguar el arranque místico" (51). La Grecia clásica, que heredó esta religiosidad serenamente estructurada, conocía la genealogía de sus dioses por fuentes muy modernas, como ya reconoció el propio Heródoto: "En cuanto a las opiniones de los griegos sobre la procedencia de cada uno de sus dioses, sobre su fama y condición y el principio de su existencia, datan de ayer, por decirlo así, o de pocos años atrás. Cuatrocientos y no más de antigüedad pueden llevarme de ventaja Hesiodo y Homero..." (52).

Todo ésto originó en Grecia una religión, mantenida oficial por las constituciones políticas, que carecía de satisfacción sentimental para el creyente. No existió una relación entre el hombre y los dioses que permitiera a aquél encontrar consuelo en éstos.

Sin que podamos entrar en el sentido originario del culto a Dioniso, partamos de que la religión dionisiaca, asimilada por Grecia sólo al cabo de un lento proceso, constituyó un gran movimiento sísmico que, porque conturbaba desde sus raíces la religiosidad establecida, encontró gran número de obstáculos que, si no la impidieron afianzarse en la Hélade, sí consiguieron, al menos, reducirla a los serenos cauces de la religiosidad oficial, arrancándola su exaltación y su misticismo: "No era ya el antiguo Dionisos tracio el que había sido admitido en la sociedad de los grandes dioses olímpicos y se sentaba a su lado como uno de sus iguales. Su naturaleza se helinizó y humanizó. Estados y ciudades celebraban en su honor fiestas anuales, en las que era venerado como dispensador del néctar de la vida que produce el entusiasmo, como demoníaco protector y promovedor de todo lo que prospera y crece en el reino vegetal y en la naturaleza entera, como divina personificación de la vida en su plenitud natural, en toda su profundidad y riqueza, como ejemplo radiante de la alegría de vivir" (53).

El orfismo fue una derivación heterodoxa de la religión dionisiaca, es decir, que aceptando el rito dionisiaco le dio una interpretación que de ninguna manera hubiera admitido en su propio desarrollo. Pero el orfismo prestó una estructura ascética y mística al culto de que carecía la religión apolínea. En este sentido es preciso in-

(51) L. GERNET y A. BOULANGER, *El genio griego en la religión*, trad. esp., México, 1960; pág. 104.

(52) *Id.* II, 53.

(53) E. ROHDE, *Psyche*. Trad. esp., Madrid, 1942, 2 vols.; vol. 2.º, pág. 64.

terpretar las derivaciones órficas, entre las cuales se encuentra el pitagorismo.

La heterodoxia del orfismo, que debía poner de manifiesto la tragedia *Basaras*, de la perdida trilogía *Licurgia* de Esquilo, estrecha aún más el parentesco de este movimiento religioso con el pitagorismo. Esquilo hacía morir despedazado a manos de las bacantes a Orfeo, por rendir culto a Apolo y no a Dionisio, en el monte Pangeo, al cual hace referencia el frag 84: "La altura del Pangeo, de filones de plata, la iluminó la llama, como de antorchas, del relámpago" (cf. la traducción de RODRIGUEZ ADRADOS, Madrid, 1966, vol. 2, pág. 188).

El culto a Dionisio en la Magna Grecia había arraigado ya en el siglo VI e igualmente los núcelos órficos; así pues, la llegada del pitagorismo estaba, podríamos decir, preparada, aunque su doctrina estuviera también en la heterodoxia dionisiaca y próxima a las sectas místicas. Ovidio, en *Las Metaformosis* (XIV, 2), pone de relieve este contraste; por una parte afirma: "Vivía en Crotona un hombre de la isla de Samos que se había expatriado por no soportar a un tirano odioso. Y así como unos se entretenían en dialogar con sus semejantes, éste se dedicaba, en el silencio, a penetrar los misterios de las cosas. Su doctrina, explicada por doquier, le había ganado multitud de discípulos que le seguían ardientemente. Este hombre fue el primero que aconsejó: ¡No matarás! ¡No matarás para comer!"; y poco antes de transcribir el discurso sagrado de Pitágoras continua: "A Baco se le sacrificaba el cabrón que roía sus viñas. Pero, ¿no merecería los castigos de los dioses quien, después de utilizar el pausado y honrado trabajo del buey, lo desyugara para matarlo y comerlo?" (cf. K. KERENYI, *Pythagoras und Orpheus*, 2.^a ed., Amsterdam, 1939).

El pitagorismo se constituyó como una sociedad religiosa salvadora, guiada por una concepción escatológica que daba sentido a la vida toda. A esa concepción hacía referencia el texto de Porfirio que hemos citado poco ha.

Pero, es preciso también tener en cuenta que esta sociedad religiosa se aplicó, por alguna razón, a desarrollar una determinada investigación científica que, inicialmente, debió poseer un carácter catártico. Sin embargo, ello no quita para que la enseñanza científica de Pitágoras deba entenderse en el sentido de las que llamaba Delatte "Escuelas de filosofía", es decir, que esta investigación, esta

enseñanza de un saber catártico tenía, al mismo tiempo, que ese valor purificador, un valor teórico, explicador y comprensivo de la realidad.

Precisamente a estos dos aspectos de la doctrina pitagórica se adaptaba la estructura de la sociedad. Una tradición bastante extendida, y que nos ofrece cierta garantía, nos avala la realidad de esta estructura.

Porfirio nos dice: "Todo cuanto trataba con sus discípulos lo decía detalladamente (*διεξοδικῶς*) o bien de manera simbólica. Pues era doble el carácter de su enseñanza. Incluso, también entre sus discípulos unos se llamaban matemáticos y otros acusmáticos. Eran matemáticos los que habían llegado a conocer la materia de la ciencia de un modo más amplio y trabajado hasta la exactitud; en cambio, los acusmáticos eran los que han escuchado solamente las enseñanzas, resumidas en una definición, de las doctrinas, sin una exposición suficientemente esmerada" (54).

En Jámblico (55) adquiere esta tradición cierta complejidad por la referencia a Hipaso: "En efecto había también dos clases entre los que la practicaban, los acusmáticos y los matemáticos. De ellos, se reconocía por los otros que los matemáticos eran pitagóricos, pero éstos (los matemáticos) no reconocían a los acusmáticos, ni (reconocían) que su doctrina era de Pitágoras, sino de Hipaso" (56).

Igualmente recogen esta tradición Clemente de Alejandría (*Stromata*, V, 59), Hipólito y Aulo Gelio. Hipólito afirma: "Distinguía a sus discípulos en dos categorías, y dio a los unos el nombre de esotéricos, a los otros de exotéricos. En efecto, a los primeros les revelaba la verdad más alta, a los segundos, por el contrario, aquellas

(54) *V. de P.*, 36-37; frag. 2 de Hipaso; ed. DIELS.

(55) *V. P.*, 81; frag. 2 de Hipaso, ed. DIELS.

(56) Esta referencia a Hipaso se completa con la que hace Jámblico en *V. P.*, 88: "Acerca de Hipaso dicen que era del grupo de los pitagóricos, que, por haber sido el primero que dió a conocer y describió la esfera de los doce pentágonos, pereció en el mar como impío; que tuvo fama porque divulgó que todo era 'de aquél hombre'. En efecto, así designan a Pitágoras y no le llaman por su nombre". Es indudable que la acusmática no es una doctrina divergente de la del maestro, enseñada por Hipaso, ya que éste tuvo fama de ser gran matemático. Así pues, aunque Hipaso hubiera sido algo más que un discípulo corriente, ello no empece para que esta tradición nos revele exactamente los dos momentos del desarrollo de la enseñanza pitagórica. La enseñanza matemática, y será necesario que precisemos (qué se entendía por matemática, era una enseñanza restringida a los iniciados, mientras que la acusmática era una enseñanza al alcance de todos.

menos importantes" (57). Y poco más adelante afirma: "Por tanto, los esotéricos eran llamados Pitagóricos, los otros a su vez Pitagoristas (πιταγόρειοι).

Aulio Gelio nos dice: "He aquí qué orden y qué sistema, Pitágoras y los herederos de su doctrina, tenían costumbre de seguir para la recepción y la educación de sus discípulos. Primeramente, Pitágoras estudiaba, según su fisonomía, a los jóvenes que le pedían ser instruidos; ἐρροσιγνωμόναι, como dice el griego; palabra que quiere decir investigar las inclinaciones del alma y el carácter por la expresión de la cara y sus rasgos, la forma del cuerpo y todo lo exterior de la persona. Aquellos que, después de este examen, parecían dotados de las cualidades requeridas, entraban inmediatamente en la escuela, en la cual, durante cierto tiempo, les estaba prescrito el silencio. Este tiempo no era el mismo para todos, sino que se abreviaba o se prolongaba de acuerdo con la mayor o menor capacidad de cada uno. Mientras que el alumno estaba callado, escuchaba hablar a los otros; y no le estaba permitido ni hacer preguntas para que se le explicara lo que no comprendía suficientemente, ni le era permitido comentar lo que había entendido. Por otra parte, nunca esta prueba duraba menos de dos años; y aquellos que la sufrían se llamaban ἀκουστικοί, auditores. Cuando había, así, aprendido la ciencia tan rara y tan difícil de callarse y de escuchar, y su espíritu se había formado en este largo silencio, que se llamaba ἐξεμῶθια, entonces podían hablar libremente, formular preguntas, escribir lo que habían entendido y exponer sus propias opiniones. Se llamaban entonces μαθηματικοί, matemáticos, del nombre de las ciencias que comenzaban a estudiar en esta época, puesto que los antiguos griegos comprendían, bajo el nombre de μαθήματα, la geometría, la gnómonica, la música y las otras ciencias del mismo orden" (58).

Aunque esta tradición no parece retrotraerse más allá de Nicómaco (59), al menos en Jámblico, Delatte (60) la hace llegar al propio Aristóteles y Diógenes Laercio parece recogerla de Timeo cuan-

(57) *Philosophumena*, II, 4; II, 17.

(58) L. I, c. 9.

(59) Cf. E. ROHDE, *Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras*: en: "Rheinisches Museum", 26 (1771), págs. 554-576; 27 (1772), págs. 23-61.

(60) (Se apoya en el texto V. P., 71, corregido de acuerdo con el *De Math. Scient.* Cf. la obra ya citada *Etudes sur la Littérature pythagoricienne*, pág. 273. Cf. también la o. c. *Essais sur la politique pyth.*, págs. 22 y ss.

do dice: "Estaban callados durante cinco años, solamente escuchando los discursos y no viendo jamás a Pitágoras, hasta que se les dio la aprobación; desde este momento venían a su casa y participaban de su presencia" (61). Es decir, parece que, según esta tradición, la acusmática fue delegada por el Maestro en discípulos aventajados, mientras él se reservaba la enseñanza más profunda. Esto podría explicar, por otra parte, el que se atribuyera a Hipaso, uno de estos discípulos distinguidos, el ser maestro de los acusmáticos, sin que por ello dejara de ser, a su vez, un discípulo de Pitágoras en la enseñanza superior.

Sea como fuere, los testimonios que estudiaremos inmediatamente acreditan esta distinción entre enseñanza acusmática y enseñanza matemática. Ahora bien, es preciso tener en cuenta que, aunque supieran dos grados distintos en el desarrollo de aquel saber de salvación, que congregó a la secta pitagórica, no puede establecerse entre ambas enseñanzas una distinción esencial, sino, como hemos dicho, dos grados, dos momentos de la enseñanza de una misma doctrina. Así pues, las características que encontremos en la acusmática, en cuanto categoría sapiencial, deberemos extenderlas también a la matemática, aunque en este segundo momento la doctrina adquiriera un ropaje conceptual y terminológico del cual carece la acusmática y que, en principio, parece contraponer el uno al otro.

VI.—LA ACUSMATICA.

Los mayores esfuerzos de Pitágoras como reformador se encazonaron, antes que sobre la doctrina, sobre la vida religiosa y la conducta moral. Los integrantes de la secta pitagórica debían aceptar inicialmente unas normas de convivencia, que hacían del pitagorismo un comunismo económico. Diógenes Laercio, apoyándose en Timeo, afirma que Pitágoras "fue el primero que dijo que las cosas de los amigos son comunes y que la amistad es una equidad. También sus discípulos depositaban sus bienes haciendo un solo fondo común" (62).

(61) L. VIII, 10.

(62) VIII, 10.

De esta manera hizo nacer frente a una justicia conmutativa, una justicia distributiva: "La idea de la justicia como recompensa —así al menos me parece— no agota la doctrina pitagórica, pues el filósofo de Samos, además de la justicia *conmutativa*, que se propone la expiación del delincuente, conoce también, si bien no por el nombre, pero sí en su esencia, una justicia *distributiva*. Esta interpretación se deduce del ya descrito orden de la comunidad: en él no se da un juego libre de las fuerzas, sino que el legislador, usando de su prudencia, asigna a cada ciudadano un puesto determinado dentro del orden social. La vinculación de lo social, irradia desde un punto central unitario, a la que deben sumarse todos los ciudadanos con un sentimiento sincero de paz y de benevolencia, constituye el *ánlogo* de la armonía matemática del mundo, esencia de la enseñanza que predicó Pitágoras constantemente" (63).

Esta forma de vida comunitaria salvaguardaba la personalidad de sus integrantes, ya que el pitagorismo no debía renunciar a su propio hogar.

Jámblico, siguiendo a Aristoxeno, nos narra con gran detalle la vida del pitagórico: "(Los que seguían la dirección de Pitágoras), daban paseos muy de mañana cada uno por su parte, en lugares en los que había la calma y tranquilidad convenientes y donde había templos y bosques y alguna otra cosa que satisfaga el ánimo. Pensaban, en efecto, que no era conveniente encontrarse con nadie antes de disponer bien la propia alma y reorganizar la mente, y que para la buena disposición de la mente era apropiada la tranquilidad... Por eso, precisamente, todos los pitagóricos escogían siempre los lugares que tenían más carácter sagrado. Enseguida, después del paseo matinal, se encontraban entre ellos, generalmente en los templos y si no en lugares parecidos. Ese era el momento oportuno para la enseñanza y el aprendizaje y la corrección de las costumbres" (64).

Prestaban gran cuidado al cuerpo y hacían de la comida en común un rito: "En cada una de estas (mesas) se reunían no más de diez hombres. Una vez reunidos todos los comensales se hacían libaciones y ofrendas de primicias y de incienso. A continuación em-

(63) A. VERDROSS, *La Filosofía del Derecho del Mundo Occidental*, trad. esp., México, 1962, pág. 22.

(64) *V. P.*, 96.

pezaban la comida, de manera que estuviese terminada antes de la puesta del sol" (65). "Después de esta comida se hacían libaciones y luego se leía. Era costumbre que el más joven leyese y que el más anciano dispusiera qué debía leerse y de qué manera" (66). Este ritual de vida enmarcaba la enseñanza, que, ya dijimos, comenzaba por la acusmática. La base de la enseñanza acusmática fue la teoría de la trasmigración y de ella se derivaron gran parte de los acusmos. De éstos, de los acusmos nos habla también con detalle Jámblico, recogiendo una tradición que parece nacer en Aristóteles, en Andrócides, el médico contemporáneo de Alejandro Magno, que escribió un libro con el título de *Ἀνδροκόδου τοῦ Πυθαγορείου περὶ τῶν Πυθαγορικῶν συμβόλων* (67), Aristoxeno y Alejandro Polihistor, que es la misma que informó a Porfirio y que recogió en última instancia Diógenes Laercio. Se distingue entre ellos el acusmo propiamente dicho y el símbolo, sobre cuya interpretación escribió un libro un historiador oriundo de Mileto, llamado Anaximandro, contemporáneo de Aristóteles, fuente también de Porfirio.

"La filosofía de los Acusmáticos consiste en Acusmos privados de demostración y sin la razón por la cual haya que obrar de una determinada manera; en cuanto a las demás cosas que fueran dichas por él tratan de conservarlas como sentencias divinas, pero no pretenden ni decir las ellos mismos, ni creen lícito que se digan; en cambio, sostienen que son superiores en sabiduría los que de entre ellos han retenido en la mente un mayor número de acusmos" (68). Esta precisión de Jámblico nos permite interpretar la enseñanza acusmática como una revelación divina, tendente a constituir una dogmática misteriosa. En este sentido decíamos que los *Versos de Oro* debían entenderse como una reminiscencia de esta enseñanza.

Por otra parte, no debe extrañarnos el carácter divino que Pitágoras pretendió imprimir a su enseñanza. Cuando en el siglo VI los maestros de sabiduría pretenden enseñar, se les plantea el proble-

(65) *Idem.* 98.

(66) *Idem.* 99.

(67) Es posible que el autor de esta obra fuera un pitagórico de la época alexandrina, que utilizara el nombre de Andrócides. Cf. sobre acusmos y símbolos la bibliografía ya tradicional: CH. HOELK, *De acusmatis sive symbolis Pythagoricis*, Diss. Kiel, 1894; FR. BOHEM, *De symbolis Pythagoreis*, Diss. Berlín, 1905; P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque*, París, 1904.

(68) *V. P.*, 82.

ma de en virtud de qué pueden ejercer tal magisterio: "El maestro se convierte entonces en la autoridad científica que quiere superar la ignorancia general de los hombres. Entonces surge la cuestión de con qué derecho el maestro reclama para sí tal saber. Ya los poetas de las viejas teogonías tenían conciencia de que necesitaban una legitimación. Es imposible que el hombre sepa por sí mismo dónde se originan los dioses o qué aspecto tienen el Olimpo o el Hades. Deben entonces haber recibido una enseñanza que supera la medida humana... Con las cosmogonías filosóficas la situación era la misma. Según las reglas de la verosimilitud, que eran importantes para los griegos desde Homero, es imposible que el hombre sepa, por propia experiencia, algo sobre los límites tempoespaciales de la totalidad cósmica. ¿Qué justifica las afirmaciones que, a pesar de eso, hace el filósofo sobre esas cosas? En principio, las tres respuestas posibles a esta pregunta han sido formuladas en la época presocrática. El filósofo puede decir su saber de una revelación superior. Puede afirmar también, a pesar de lo verosímil, su propio espíritu soberano como fuente de sus intuiciones. Finalmente, puede tomar el camino contrario y afirmar la imposibilidad de todo saber cierto; su legitimación entonces consiste en que respeta más honestamente los límites del hombre que aquellos que pretenden demasiado" (69).

El que el filósofo, el sabio se presente como instruido por la divinidad es algo que podemos considerar normal en la encrucijada de los siglos VI y V en Grecia. Es suficiente recordar a Heráclito y a Parménides e, incluso, a Empédocles. Este último, que recibió de forma fehaciente la influencia pitagórica y que llevado por ella escribió, no sólo su poema *Las purificaciones*, sino también *Sobre la naturaleza de los seres*, afirma en el fragmento (70) que nos ha legado Diógenes Laercio como inicio de su poema ascético:

"...En cuanto a mí, camino entre vosotros incorruptible como un dios, liberado para siempre de la muerte"

Este ser como un dios que, repito, se da con frecuencia entre los primeros filósofos presocráticos, concede a la enseñanza del maes-

(69) O. GIGÓN, *Problemas fundamentales de la filosofía antigua*, trad. esp., Buenos Aires, 1962; pág. 65.

(70) Frag. 112 de DIELS; DIOGENES LAERCIO, VIII, 62.

tro un valor de revelación. Pitágoras adopta esta actitud, aunque reconoce que él únicamente aspira al deseo de la sabiduría, ya que sabio sólo lo es Dios (71).

En este mismo sentido hay que entender el "Αὐτός ἔφα", del que nos hablan Diógenes Laercio (72) y Cicerón (73).

"Todos éstos que llamamos Acusmos se dividen en tres clases; unos enseñan el 'que es' (τί ἐστὶ); otros el 'qué es más que todo' (τί μάλιστα); otros 'qué debe hacerse o no hacerse' (τί δεῖ πράττειν ἢ μὴ πράττειν)" (74). Esta clasificación, que es ilustrada con múltiples ejemplos, nos ayuda a comprender el carácter de la enseñanza acusmática. Por otra parte, tratan de definir las cosas, pero no entendiendo la definición como una estructura lógica, sino, simplemente, como la revelación de un pensar místico: "¿Qué es el oráculo de Delfos? Tetractis: por esto existe la armonía, en la cual las Sirenas" (75).

Por otra, se trata de establecer lo preferible en sí mismo, pero no sería acertado tratar de encontrar en esta preferencia una motivación objetiva, sino que la razón última de la misma radica exclusivamente en que el Maestro lo dijo. Así, "¿Qué es lo más justo? hacer sacrificios. ¿Qué es lo más sabio? el número, y en segundo lugar el que da los nombres a las cosas" (76).

Finalmente, "Los acusmos que enseñan qué debe hacerse o no hacerse son por ejemplo así: que se debe procrear hijos, porque hay que dejar quien honre a la divinidad después de nosotros. O que debe calzarse primero el pie derecho; o que no se debe caminar por el camino principal; ni meter la mano en una pila lustral; ni bañarse en un baño público, porque no se sabe en todos estos lugares si los que los frecuentan son puros" (77).

Autores posteriores trataron de explicar y justificar estos acusmos, porque habían perdido para ellos su carácter de revelación, en el cual radicaba su justificación última. Se convirtieron así en sentencias misteriosas, cuya objetividad y valor cognoscitivo era pre-

(71) DIOGENES LAERCIO, *Vidas*, I, 12; lugar paralelo al ya referenciado de CICERON, *Tusculanas*, V, 3, 8-9.

(72) VIII, 46.

(73) *De natura deorum*, I, 5, 10.

(74) JAMBlico, V. P., 82.

(75) IDEM, *Idem*, idem.

(76) IDEM, *Idem*, idem.

(77) IDEM, *Idem*, 83.

ciso explicitar. El propio Jámblico reconoce ésto: "En algunos acusmos viene añadida la razón por la cual se debe obrar de un determinado modo; por ejemplo, si debemos procrear hijos para dejar en nuestro lugar otro ministro de los dioses; en otros, no se da razón alguna. Y algunas de estas explicaciones parecen tener una justificación inmediata, otras, por el contrario, lejana en el tiempo, como el hecho de que no se debe despedazar el pan, porque esto agrava el juicio que tendrá lugar en el Hades. Pero las explicaciones verosímiles añadidas a tales preceptos no son pitagóricas, sino de algunos ingeniosos comentadores extraños a la escuela, que trataban de adoptar razones verosímiles, como en el caso ahora dicho de la prohibición de despedazar el pan" (78).

En la misma línea de la enseñanza acusmática es preciso situar los *símbolos*. Afirmaba Porfirio (79): "Decía también simbólicamente, según la costumbre de los misterios, algunas cosas que en su mayor parte recopiló Aristóteles (80), como que llamaba al mar 'lágrima', a las Osas 'manos de Rea', a la Pléyade 'lira de las Musas', a los planetas 'perros de Perséfone', al ruido nacido del bronce golpeado que era 'la voz de alguno de los demonios' encerrado en el bronce". A su vez, Jámblico decía que: "En éste (el círculo pitagórico) el método de enseñanza más necesario era también el (método) por medio de símbolos; pues le interesó porque este estilo estaba de acuerdo con las costumbres antiguas, no sólo entre casi todos los griegos, sino que también las cosas más diversas eran tratadas entre los egipcios de un modo preferente (por este método). De acuerdo con ésto, también en Pitágoras se lograba un gran empeño si alguien explicase claramente las máximas de los símbolos pitagóricos y sus secretas enseñanzas, dando a conocer de cuánta rectitud y verdad participan, liberándolas de su carácter enigmático y emparentándolas con la nobleza de estos filósofos, por su tradición evidente e invariable" (81).

Una extensa relación de símbolos aparecen en el *Protréptico* de Jámblico (82) y Porfirio (83) relaciona igualmente un gran número,

(78) V. P., 86.

(79) V. de P., 41.

(80) Hace referencia al frag. 196 de ROSE, ya citado.

(81) V. P., 103.

(82) 21, pág. 106, ed. PISTELLI.

(83) V. de P., 41-42.

habiendo entre ambos muchas coincidencias. Diógenes Laercio recoge, a su vez, esta tradición, estableciendo como fuente, al igual que Porfirio, el libro *Sobre los pitagóricos* de Aristóteles (84).

El juicio de Jamblico sobre los símbolos me parece extraordinariamente interesante: "Y si alguno, habiendo recogido estos símbolos, no los desarrolla ni los define con una explicación irreprochable, podrían parecer dichos ridículos y propios de viejas, encontrándolos llenos de insignificancia y palabrería. Sin embargo, después que han sido desarrollados de acuerdo con el carácter de estos símbolos y son claros y evidentes en lugar de ininteligibles para la mayoría, resultan análogos a algunas profecías y contestaciones del oráculo de Apolo y revelan un pensamiento admirable, y engendran un soplo divino entre los sabios que los han meditado" (85).

Para tratar de explicar el sentido de estas sentencias pitagóricas, acusmos y símbolos, que constituían la enseñanza más extensa de la escuela, tanto por su contenido como por el número de discípulos a que iba dirigida, se las ha puesto en relación con la palabra *tabú*. Una relación que no aparece demasiado clara, por varias razones: en primer lugar, la palabra *tabú* es una expresión polinésica, que incorporó al idioma inglés el capitán Cook, allá por el último tercio del siglo XVIII (86), y adjetivaba a aquellas cosas que, por estar vedadas, no deben tocarse; en segundo lugar, pese a su forma substantiva actual, fue, originariamente, un adjetivo que calificaba a aquellas cosas vedadas por ser distintas a las otras; finalmente esta distinción puede tener un sentido positivo o negativo, es decir, pueden ser distintas por superiores o por inferiores.

Las teorías basadas sobre los tabúes y el totemismo, pese a los trabajos de Freud y Durkheim, no han conseguido explicar el fenómeno religioso y han quedado unidas, como al final de su vida pensara Frazer, a las teorías de la magia como substrato religioso-social de las culturas primitivas (87).

(84) *Vidas*, VIII, 34 y ss.

(85) *V. P.*, 105.

(86) Cf. su obra en colaboración con J. KING, *A voyage to the Pacific Ocean 1776-1780*, Londres, 1784.

(87) Cf. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, 2.^a ed. Münster, 1926; en castellano puede estudiarse el problema en *Manual de Historia comparada de las religiones*, Madrid, 1947, del mismo autor.

El valor religioso-social de la doctrina pitagórica no tiene nada que ver con las culturas primitivas, aunque haya tomado de culturas anteriores a la propia gran parte del contenido de su enseñanza.

La equivalencia del tabú polinésico con el griego podría ser la palabra *ἄγος*, que propiamente significa impureza, mancha del sacrilegio, persona o cosa contaminada de sacrilegio; esta palabra no tiene realción ninguna con el pitagorismo. Otro término que podría relacionarse con la palabra tabú es *ἱερός*, que propiamente significa de origen divino, procedentes de los dioses, sacrosanto, sagrado, consagrado o dedicado a la divinidad, etc.; parece haber cierta analogía de esta palabra griega al menos con los tabúes positivos, es decir, con aquellos que indican distinción por superioridad, y este sí es un término pitagórico.

Ahora bien, el término tabú tiene su lugar propio en las prohibiciones religioso-sociales de las culturas primitivas. Por el contrario, la enseñanza pitagórica se caracteriza, no por ser prohibitiva, sino por ser reveladora. Acusmos y símbolos lo que propiamente pretenden es revelar, pero no revelar el misterio, sino revelar de forma misteriosa el sentido último de lo que impropiaamente ya se conoce. El objeto último de esta revelación es la *φύσις* en su más amplio sentido, en la cual quedan incluidos el hombre y los dioses. Pero lo que nos aclarará definitivamente el carácter de esta enseñanza pitagórica es el origen de la sentencia reveladora.

Lo que el Maestro afirma es revelador porque lo ha dicho el Maestro, pero ¿de dónde bebió Pitágoras su sabiduría reveladora? Aunque esta cuestión no se la plantearan, como era lógico, los pitagóricos, nosotros estábamos obligados a formulárnosla. El Maestro aprendió muchas cosas y las aprendió buceando en las doctrinas religioso-sociales de otras culturas, como ya hemos dicho, anteriores a la suya, y en las tradiciones religioso-sociales de su propia cultura. Por eso la enseñanza pitagórica está compuesta por un conjunto de supersticiones.

La palabra superstición, *super-stitio*, estar encima o mantenerse sobre, designa las reminiscencias o supervivencias de creencias o prácticas ajenas a las dominantes en un pueblo o cultura. Cuando una creencia, es decir, cuando la parte integrante de un credo se desgaja, bien por la acción del tiempo o bien por alejamiento geográfico, de la cultura que mantuvo ese credo, se convierte en superstición. Pitágoras bebió, como acabamos de decir, en las fuentes de religio-

nes más o menos primitivas y en la primitiva religión de su propia cultura y compuso con lo así aprehendido una enseñanza unitaria.

El tabú es propio y exclusivo de las culturas primitivas. Pero cuando sobrevive desgajado de esas culturas primitivas, se convierte en una superstición más. Las supersticiones, por el contrario, pueden convivir, y de hecho conviven, con las más desarrolladas civilizaciones y culturas.

En la enseñanza acusmática pitagórica hay, ello es indudable, un fondo de primitivismo, pero no porque ese primitivismo esté apoyado en una actitud primitiva del hombre Pitágoras, creador de unas normas tabúlicas de vida, sino que el primitivismo de la enseñanza pitagórica viene determinado por las fuentes en que aprendió lo que expuso como doctrina propia. Pese a ello, la actitud de Pitágoras era una actitud científica, es decir, quería mostrar la verdad sobre el significado último de la φύσις, para lo cual se aplicó al estudio de las opiniones antiguas, entresacando de ellas aquello que consideró era lo verdadero.

Nada hay en la acusmática pitagórica que no sea de origen supersticioso. Y lo que caracteriza a esta enseñanza de origen supersticioso, es precisamente, el hecho consciente de no desprender a tal enseñanza de su sentido ancestral. Si quisiéramos buscar una explicación al *Αὐτὸς ἔφα* podríamos decir que lo que garantizaba el decir del Maestro era el hecho de que lo sabía ya de antiguo. Esta explicación fue buscada por sus discípulos de un modo ingenuo, probablemente ayudados por el propio Maestro, en la leyenda de las múltiples reencarnaciones de Pitágoras. Su ancianidad de cientos de años garantizaba su sabiduría, por ello su sabiduría era, esencialmente, arcaica. El tan repetido texto de Empédocles sobre la personalidad de Pitágoras, que nos transmitió Porfirio (88), debe entenderse en este sentido:

''Entre ellos había un hombre de un saber extraordinario, que poseía realmente una gran riqueza de ingenio y era capaz de cosas diversas y sabias; y cuando con toda potencia agudizaba su mente percibía con facilidad cada una de las cosas en sus diez o veinte vidas de hombre'' (89).

(88) *V. de P.*, 30; DIELS, Empédocles B129.

(89) Por la traducción FERNANDO CUBELLS, *Los filósofos presocráticos*, Valencia, 1965.

Su sabiduría era arcaica, pero su actitud no era arcaizante, es decir no trataba de proyectar un modo de vida desenterrado del cementerio del pasado, sino, por el contrario, un modo de vida que caracterizara al hombre nuevo. En esto coincide también con los proyectos órficos e, incluso, con el sincretismo dionisiaco-apolíneo efectuado en Delfos.

Su actitud sapiencial no es mítica sino científica, aunque su sabiduría no esté apoyada en una nueva concepción del saber, sino en una erudición. Heráclito tenía razón en su juicio sobre Pitágoras, porque él contraponía a la erudición (*πολυμαθία*) pitagórica, la inteligencia (*νόον ἔχειν*), que determinaba una estructura nueva del saber.

Podría intentarse una distinción entre el *saber pitagórico* y el *pensar heraclíteo*, que llevara a diferenciar la actitud pitagórica del movimiento filosófico jónico, que más tarde continuara el eleatismo.

Ahora bien, sólo nos hemos referido a una parte de la enseñanza del Maestro, quizá en la otra radique una postura epistemológica nueva, que asimile la sabiduría pitagórica a la filosofía naciente en el siglo VI.

VII.—LA ENSEÑANZA MATEMÁTICA.

El segundo momento de la enseñanza pitagórica está dedicado al estudio de la matemática, es decir, los discípulos deben aplicarse al conocimiento de una serie de nociones en torno al número.

El origen de este estudio es, según la tradición, el mismo que el de la enseñanza acusmática, a saber, las culturas foráneas. Porfirio afirmaba: "Respecto de su enseñanza la mayoría dice que llegó a saber una parte de los conocimientos matemáticos entre los egipcios, los caldeos y los fenicios; efectivamente, los egipcios se preocupaban desde tiempos antiguos de la geometría, los fenicios de lo relativo al número y al cálculo, y los caldeos (estudiaron) lo que se ve por el cielo" (90).

Este testimonio tiene importantes y antiguas confirmaciones. Una de ellas la de Aristóteles: "En la época de estos filósofos (los Atomistas) e, incluso, antes que ellos, los llamados pitagóricos, se con-

(90) *V. de P.*, 6.

sagraron, los primeros, a las matemáticas y las hicieron progresar" (91).

Pero dos cosas son preciso aclarar. En primer lugar, qué entendían por "matemáticas" y, en segundo lugar, qué estudiaban bajo esta denominación. Partamos de la base de que no es lo estudiado lo que determina el nombre, sino que porque bajo esa denominación se estudiaron ciertas materias, éstas fueron llamadas con ese nombre.

El testimonio de Anatolio (92) es en este sentido perfectamente claro: "¿De dónde les viene a las matemáticas el nombre? Afirman los peripatéticos poderse dar quien aprenda, aún sin aprendizaje, la retórica y hasta la poética entera y la música popular. Empero, ninguno adquiere el conocimiento de las propiamente llamadas matemáticas, si no ha hecho primero un aprendizaje para ello, que por este motivo sostuvieron que su teoría se llamó matemática. Por su parte los pitagóricos aplicaron, así se cuenta, el nombre de la matemática más en propiedad a la geometría y a la aritmética solamente, que, en tiempos anteriores cada una de ellas tenía nombre aparte, sin nombre alguno común a ambas" (93).

La doctrina de este texto viene corroborada por el frag. B3 de Arquitas: "Para adquirir el conocimiento de lo que se ignora es necesario o que se lo aprenda de otro, o que lo encuentres tú mismo. Ahora bien, lo aprendido viene de otros o con la ayuda de otros; lo encontrado es por nosotros mismos y con medios propios. Pero encontrar sin investigar es difícil y raro; encontrar investigando es fácil y factible; encontrar sin saber investigar imposible" (94). En este texto Arquitas contrasta $\mu\alpha\theta\acute{\eta}\nu\alpha\iota$, al recibir de otros la noción de algo, a $\epsilon\tilde{\xi}\epsilon\upsilon\rho\acute{\iota}\sigma\kappa\epsilon\iota\upsilon$, el conocer algo por la investigación propia; mientras que Anatolio contrasta $\mu\acute{\alpha}\theta\eta\mu\alpha$, el aprender con aprendizaje, a $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$, lo que se conoce sin preparación especial alguna. Ahora bien, lo que preocupaba a Arquitas en $\eta\ \mu\alpha\theta\acute{\eta}\nu\tau\alpha$, que es a lo que el título de su obra alude: $\Pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \mu\alpha\theta\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\upsilon$.

En Platón encuentra este problema un eco interesante. En el *Fedón* (95) Simias, después de haber afirmado que el conocimiento

(91) *Metafísica*, I, 5; 985b, 24 y ss.

(92) Nació en Alejandría hacia el 230 y, dedicado a las matemáticas, se incorporó a la escuela peripatética. Fue obispo de Laodicea y murió hacia el 299.

(93) Cf. J. D. GARCÍA BACCA, *Textos clásicos para la historia de las ciencias*, Caracas, 1961, pág. 15.

(94) Tomado del *Florilegio* de ESTOBEO, IV, 1; ed. HENSE, pág. 139.

(95) 85c.

cierto de algo es, en la vida presente, algo muy difícil de alcanzar, sostiene que hay dos posibilidades de llegar a él, o dejarse instruir o investigar por sí mismo, y si no se es capaz ni de una ni de otra solución tomar de las tradiciones humanas lo que es mejor y menos discutible. Y cuando Sócrates parece contradecir la opinión de Simias (96), negando la posibilidad de descubrir la verdad por sí mismo y de ser instruido en ella, parece quedar como posibilidad única la inspiración divina, teoría que podría entroncarse con la ἀνάμνησις pitagórica.

Este segundo momento de la enseñanza pitagórica consiste en el estudio, en la entrega, en el amor a la sabiduría. Es preciso que el hombre se aplique a una labor *teórica* para alcanzar su perfección. Y no se nos ha escapado la palabra, sino que el término *teoría*, si alguna verdad hay en la anécdota, hace referencia, en el contexto pitagórico, precisamente al estudio. El estudio, el quehacer teórico no es en el pitagorismo un fin en sí mismo, sino un modo de alcanzar la perfección humana. Hay, como decíamos antes, un valor catártico en el quehacer teórico y de aquí la preponderancia que alcanzó la teoría en la cultura griega, en relación con cualquier otro tipo de humano quehacer.

El quehacer que consiste en no hacer nada, el quehacer teórico no es una holganza, sino un amor y el amor es un desasosiego que sólo puede calmarlo el bien amado. El amor a la sabiduría como bien supremo, el amor de ver, de llenarnos los ojos de verdad, aunque sea rasgándonos los párpados, exige una total entrega. No otra cosa es el estudio que esa predisposición a ser posada de lo pensable, de lo inteligible, que es, en definitiva, el máspreciado bien del hombre.

Como en el mito prometeico es preciso arrancar el fuego de la inteligencia a los dioses, para elevar al hombre a su dignidad: "pues, primero, mirando sólo en vano miraban y, escuchando, no oían; sino que semejantes a los fantasmas de los sueños, en su existencia dilatada todo confusamente lo mezclaban y ni tenían la ciencia de las casas tejidas con adobes que hacen secar al sol, ni del arte de trabajar maderas; soterraños vivían cual ágiles hormigas en lo profundo de cavernas sin sol... El número también, de los inventos el más sobresaliente, descubrí para ellos, y de las letras las uniones" (97). Só-

(96) 99c.

(97) *Prometeo encadenado*, Ed. y trad. c., vol. 1, pág. 266.

lo que Pitágoras entendía que el fuego sagrado no era preciso que se le arrancara a los dioses, sino que los dioses lo entregaban al hombre como compensación a su esfuerzo.

El estudio es un modo de configurar el alma humana y de propiciarla a una acción divina sobre ella. Platón pensaba que en el alma anidaba una fuerza demoníaca que la permitía alcanzar el inteligible y, qué duda cabe, que tanto en Platón como en Pitágoras, esa fuerza que anidaba en el alma estaba muy cerca de la *ἀνάμνησις* (98). Cuando Aristoxeno nos habla de la importancia del recuerdo en el pensamiento pitagórico, no podemos por menos de considerar la *ἀνάμνησις* pitagórica como la fuerza divina que anida en el alma: "Consideraban, pues, que se debía retener y conservar en la memoria todo lo que había sido enseñado y explicado, y que la doctrina y las enseñanzas se adquieren tanto en cuanto es capaz de acogerlas aquella parte del alma que aprende y recuerda; porque es ella el principio mediante el cual se adquiere el conocimiento y en el cual es guardado el juicio. Tenían por ésto en altísimo honor a la memoria y se tomaban gran cuidado en ejercitarla" (99).

El estudio condicionaba en el pitagorismo primitivo la posibilidad de vivir como hombres, es decir, sometidos a los dioses. "Los estudios" constituían una fuerza pedagógica fundamental, la más importante concepción pedagógica nacida en el mundo antiguo.

Jaeger, que hace referencia al significado del término matemáticas en la doctrina pitagórica, acertó plenamente, como en tantas otras ocasiones, al determinar su valor fundamental: "Con la matemática entra en la educación griega un elemento esencialmente nuevo. Se desarrollan primero con independencia sus ramas particulares. Pronto fue reconocida la fecundidad educadora de cada una de ellas. Sólo en un estudio posterior se estableció su acción recíproca y llegaron a constituir un todo. Las tradiciones legendarias posteriores acentuaron de un modo prominente la importancia de Pitágoras como educador. De ellas sacó indudablemente su modelo Platón. De acuerdo con él elaboraron los neopitagóricos y los neoplatónicos la vida y obras de Pitágoras. Y lo que los modernos aceptaron, sin más, con este título, procede casi íntegramente de la sabiduría de la Anti-

(98) Baste poner en relación el texto del *Fedón* 72e con el de Aristoxeno, al que hace referencia la nota siguiente.

(99) JAMBlico, *V. P.*, 164.

güedad posterior. Sin embargo, en el fondo de esta concepción hay un núcleo de verdad histórica. No se trata de una acción puramente personal, sino del hecho de que el *ethos* educador tiene sus raíces en el nuevo conocimiento representado en nuestra tradición por Pitágoras. Irradia especialmente del aspecto normativo de la investigación matemática. Basta recordar la importancia de la música para la educación primitiva de los griegos, y la íntima relación de la matemática pitagórica con la música, para ver que la primera teoría filosófica sobre la acción educadora de la música había de proceder de la consideración de las leyes numéricas del mundo sonoro. La conexión de la música con la matemática establecida por Pitágoras fue, desde aquel momento, una adquisición definitiva del espíritu griego. De esta unión nacieron las ideas pedagógicas más fecundas y de mayor influencia entre los griegos" (100).

Ahora bien, la otra cuestión es determinar el objeto de estos "estudios". Cuestión que es preciso desdobleemos en dos, una vez reconocido que "los estudios" versaron sobre el número. La primera de estas dos cuestiones será ¿por qué el objeto de "los estudios" fue el número?

A nadie se le oculta la dificultad de responder con exactitud a esta pregunta. Sin embargo, podemos intentarlo guiándonos por un texto revelador de Filolao.

De una forma o de otra, más o menos embrionariamente, a la base de la elección del número como objeto del estudio catártico, debió darse en Pitágoras la intuición de que el número era lo único digno de estudio. Y esta dignidad debía radicar en la esencia misma del número, es decir, porque el número se presentaba a la inteligencia como esencialmente inteligible, es más, como lo único inteligible de suyo. El frag. B11 de Filolao nos parece debe entenderse en este sentido: "En efecto, es cognoscitiva la naturaleza del número y guía y maestra en cualquier cosa que sea incierta y desconocida. Pues ninguna cosa sería clara para nadie, ni en sí misma ni en relación con otra, si no fuese también el número su esencia. Pero éste, armonizando en el alma todas las cosas con la sensación, hace que sean cognoscibles y comensurables entre sí, de acuerdo con la natu-

(100) *Paideia*, trad. esp., 2.^a ed., México, 1962.

raleza del *gnomon*, componiendo y descomponiendo las relaciones de las cosas, tanto de las indeterminadas como de las determinadas. Y puedes ver la naturaleza del número y su fuerza dominadora no sólo en los hechos demoníacos y en los divinos, sino también y siempre en las acciones humanas y en todas sus palabras, ya respecto a todas las actividades técnicas, ya respecto a la música. Ni la naturaleza del número ni la armonía admiten engaño alguno; pues el engaño no es connatural a ellas. El engaño y la malevolencia es propio de la naturaleza de lo indeterminado, de lo ininteligible y de lo irracional. Jamás el engaño sopla hacia el número; pues el engaño es hostil y enemigo de su naturaleza, mientras que la verdad es natural e innata a la especie del número" (101).

El número es la única posibilidad de que las cosas se nos den en un *lóγος*, todo lo que no *tiene* número es incognoscible: "Ciertamente, todas las cosas conocidas tienen número; pues sin éste ninguna cosa es posible que sea pensada o conocida" (102).

El número, por su propia naturaleza, hace posible el conocimiento. Todo lo que no es, valga la expresión, numerable no sólo permanece desconocido para el hombre, sino que es en sí mismo incognoscible. El número habría supuesto, pues, para el pitagorismo antiguo, la encarnación de la inteligibilidad. Y la explicación de este hecho podríamos encontrarla en las raíces más hondas del espíritu griego, a saber, en el concepto de *πέρας* (103). Todo lo que es, y en la medida en que es, era para el mundo griego determinado; y, precisamente por esto, sólo lo determinado era en sí mismo cognoscible. Aquí radicaña, indudablemente, la explicación última de la intuición pitagórica de que el número fuera lo único cognoscible de suyo, porque el número es lo determinado. Traigamos en ayuda de esta explicación un nuevo fragmento de Filolao: "no será de ninguna manera posible conocer, si todas las cosas son indeterminadas" (104).

Lo indeterminado sólo puede existir en virtud de lo determinado, que es lo que le hace cognoscible. En la medida en que el nú-

(101) ESTOBEO, *Ecloque*, I, proemio, 3. La primera parte de este frag. B11, que no hemos transcrito, parece no ser el antecedente inmediato de lo traducido.

(102) IDEM, *idem*, I, 21, 7b.

(103) Cf. W. A. HEIDEL, *Πέρασ and ἄπειρον in the Pythagorean Philosophy*; en: "Archiv für Geschichte der Philosophie", n. 14 (1901), págs. 384-399.

(104) JAMBlico, *In Nicom.*, ed. PISTELLI, 7, 24.

mero fue entendido o intuido por Pitágoras como la determinabilidad misma, el número hacía posible el conocimiento.

De alguna manera, repito, esta concepción estuvo a la base de la elección del número como objeto de "los estudios".

La segunda de las cuestiones propuestas sería ésta: ¿en qué consistió el estudio del número?

No debe pensarse de manera alguna que Pitágoras estableció una aritmética o una geometría, una teoría de la música o una concepción astronómica basándose en el número. Pitágoras partió de una concepción arcaica del número, que, de una forma o de otra, proyectó sobre todos y cada uno de los aspectos que de él estudió.

El número fue interpretado como la inteligibilidad misma, desde la cual cobraba sentido para la razón todo lo que es. Pero esta aritmetización del cosmos no tenía tras de sí una estructura científica, sino que con ella, y tras un lento proceso, se creó esa estructura.

Si leemos atentamente el texto de Aristóteles sobre el número en el pitagorismo, el más importante que poseemos a mi juicio, podremos descubrir tras de sus palabras el enfoque originario dado a los estudios sobre el número: "penetrados de esta disciplina (105), pensaron que los principios de las matemáticas eran los principios de todas las cosas existentes. Y como de estos principios los números son, por su naturaleza, los primeros y como en los números los pitagóricos creyeron percibir una multitud de semejanzas (*ὁμοιώματα*) con las cosas existentes y que devienen, antes que con el fuego, la tierra y el agua —una determinación de los números es la justicia, otra el alma y la inteligencia, otra el tiempo crítico (*καίρος*)—; como vieran, por otra parte, que los números expresan las propiedades y las proporciones musicales; como, en fin, todas las otras cosas les parecían, en su total naturaleza, estar formadas a semejanza de los números y como los números parecían ser las realidades primordiales de la naturaleza, consideraron que los elementos de los números eran los elementos de todas las cosas existentes y que el Cielo entero era armonía y número" (106).

De esta primera parte del texto se deduce que Aristóteles interpretó la concepción pitagórica del número como una teoría más so-

(105) Este texto es continuación del citado en la nota 91, por tanto se refiere a las "matemáticas".

(106) *Metafísica*, I, 5; 985b, 25-986a 3.

bre la ἀρχή de las cosas, con el mismo sentido que el problema tuvo para los jónicos, Heráclito o los atomistas. La sola diferencia radicaba en que, así como estas escuelas filosóficas habían buscado el principio entre los elementos o componentes del mundo físico, Pitágoras buscó un principio formal: el número.

Ahora bien, la opinión de Aristóteles matizaba mucho más el problema. Los llamados físicos habían buscado un principio constitutivo de las cosas, de aquí que no se salieran en su búsqueda del mundo físico; por el contrario, los pitagóricos buscaron o, al menos, encontraron un principio analógico y expresivo de la realidad, ya que las razones que les determinaron a elegir el número como ἀρχή fueron las múltiples semejanzas encontradas entre el número y los entes, y el hecho de que los números expresaran las propiedades (πάθος) y relaciones (ἁρμονίαι) de los entes (107).

El que el número sea un principio analógico y expresivo quiere decir, para Aristóteles, que los números constituían las realidades primordiales y que toda otra realidad era *según la razón* (ἀντι-λόγος) de esas realidades primordiales. En otro texto nos confirma esta explicación: "porque los pitagóricos dicen que las cosas son *por imitación* (μίμησις) de los números" (108), de igual manera que para Platón, que, según Aristóteles, no hizo más que cambiar el nombre, existen por participación (μέτεξις).

Estas afirmaciones tienen una importante confirmación en Teofrasto: "Platón y los pitagóricos ponen (entre la realidad inteligible y el mundo sensible) una distancia considerable, pero sostienen que todos los seres sensibles imitan (μιμείσθαι) los seres inteligibles" (109). Es decir, la concepción pitagórica del número entiende que

(107) Un poco más adelante, en el capítulo 8 del L. I de la *Metafísica*, Aristóteles puntualiza: "En efecto, los llamados pitagóricos se sirvieron de principios y elementos muy alejados de aquellos de los fisiólogos (y la razón es que toman éstos no de las cosas sensibles; pues los entes matemáticos no tienen movimiento, exceptuando el relativo a la astronomía); sin embargo, todos sus argumentos e investigaciones se refieren a la naturaleza; en efecto, sobre el nacer del cielo y sobre las partes de éste, sobre los cambios y acciones se atienen exactamente a la observación de los fenómenos; y en estos argumentos agotan sus investigaciones sobre los principios y las causas, como si estuvieran de acuerdo con los otros fisiólogos en considerar que la realidad es sólo aquello que es objeto de los sentidos y que está contenido en lo que se llama Cielo. Pero las causas y los principios que ellos afirman, como se ha dicho, son tales que podrían referirse también a los seres superiores y se adaptan mejor que a explicar los hechos naturales" (989b, 29-990a 7).

(108) *Metf.*, I, 6; 987b 11.

(109) *Metf.*, IX; 11a 27-11b.

éste, el número, es el origen, aquello de donde la realidad viene en cuanto que todo es según la razón del número, por lo cual lo que las cosas son viene expresado por el número.

Ahora bien, esto no fue, al menos en el primer pitagorismo, una doctrina que pueda ser llamada propiamente metafísica, ni siquiera un intento de investigación sobre la ἀρχή. Pitágoras no llegó a esta tesis como conclusión de un razonamiento, sino que debió partir de una intuición que, como ya hemos dicho, de alguna forma le hizo entender así el número. El texto de Aristóteles continúa precisando: "Así, todas las concordancias (ὁμολογούμενα) que pudieron destacar en los números y la música, con los fenómenos del Cielo y sus partes, y con el orden del Universo las reunieron y las hicieron entrar en su sistema" (110). Está poniendo de manifiesto Aristóteles con estas palabras la artificiosidad de la doctrina pitagórica y cómo procedieron más por intuición, que por exigencias de un razonamiento. Y tanto es así que puntualiza: "y si alguna laguna se destacaba en alguna parte procedían inmediatamente a las adiciones necesarias para asegurar la completa coherencia de su teoría" (111).

Concluamos, pues, que, en primer lugar, el pitagorismo antiguo entendió el número como aquello que expresa lo que las cosas son y que las cosas son lo que el número expresa de ellas, dado que fueron constituidas a imitación de los números.

Pero, ¿a qué hace referencia esta μίμησις? Aristóteles nos aduce algunos ejemplos en el texto transcrito: la justicia o la inteligencia vienen expresadas por números, lo que quiere decir, en el lenguaje aristotélico, que entre la justicia y el cuatro hay una analogía, y siendo el número la realidad primordial se sigue que la justicia es según la razón del cuatro, por lo cual el cuatro expresa la justicia (112). Esto mismo podría decirse de todos y cada uno de los múlti-

(110) *Metf.*, I, 5; 986a 3-6.

(111) *Idem*, *idem*; 986a 6-8. Sabido es que Aristóteles se refiere a la invención de la antiterra (ἀντίχθων), para lograr que los cuerpos celestes fueran diez (cf. también *De Coelo*, II, 13).

(112) "Partiendo del presupuesto de que el carácter peculiar de la justicia es la reciprocidad y la igualdad, y encontrando que esta propiedad está presente en los números, los pitagóricos decían que la justicia es el primer número cuadrado, porque suponían que el primero de los números que contuviera una relación igual a aquella contenida en la cosa a definir, ese la definía esencialmente. Este número decían algunos que era el cuatro, porque es el primer cuadrado y se divide, también, en dos partes iguales y es igual a su producto —en efecto, es dos veces dos—" ALEJANDRO DE AFRODISIA, *In Aristotelis metaphys.*, ed. HAYDUCK, pág. 38, 10.

ples ejemplos que aparecen en Aristóteles y en otros innumerables autores. Y estas analogías les llevaron, como ya hemos dicho, a afirmar que las cosas eran número: "Los pitagóricos, por el hecho que veían muchas propiedades de los números presentes en los cuerpos sensibles, supusieron que las cosas reales fueran números, pero no separados, sino constituyendo esas mismas cosas; y ¿por qué? Porque la propiedad de los números se encontraba en la música, en el cielo y en muchas otras cosas" (113).

Sin embargo, la coherencia del sistema pitagórico no resulta tan obvia. El propio Aristóteles puso de manifiesto la aporía fundamental que radicaba en su razonamiento: "Por otra parte, si todo participa necesariamente del número se llegará necesariamente a que muchas cosas serán idénticas y que el mismo número corresponderá a tal ser y a tal otro ser. ¿Puede, entonces, este número ser la causa? ¿es que este número determina que la cosa es lo que es? o, bien, ¿es ésto algo dudoso? Supongamos, por ejemplo, que hay un número correspondiente a los movimientos de traslación del Sol, otro correspondiente a los movimientos de traslación de la Luna, otro a la vida y a la duración de cada uno de los animales. ¿Qué impide, pues, que entre estos números unos sean cuadrados, otros cúbicos, otros iguales, otros dobles? No hay ningún obstáculo, y en estas determinaciones se debe forzosamente girar en círculo, si es verdad, como estos filósofos aseguran, que todas las cosas participan del número, y que es posible a cosas diferentes caer bajo la forma de un mismo número. De suerte que, si el mismo número conviniese a varias cosas, entonces aquellas que tuvieran la misma especie de número serían iguales entre sí; así, por ejemplo, el Sol y la Luna serían la misma cosa... Pero la naturaleza apreciada en los números y sus contrarios y, en general, las propiedades de los entes matemáticos, como las conciben ciertos filósofos que hacen de ellas las causas de la naturaleza, parecen desvanecerse ante un examen llevado en este sentido; porque ninguna de ellas, en ninguno de los modos que hemos distinguido respecto a los principios, puede ser causa. En cierto sentido, sin embargo, estos filósofos nos demuestran que la perfección existe y que es a la serie de lo bello que pertenece lo impar, lo recto, lo igual y las potencias de ciertos números, y hay paridad numérica, en efecto, entre las estaciones y una especie par-

(113) *Metf.*, XIV, 3; 1.090a 20-25.

ticular de número; todas las otras analogías que quieren sacar de los teoremas matemáticos tienen esta significación. No se trata, en suma, más que de puras coincidencias. Estas propiedades son accidentales, pero todas mutuamente aparentes y su unidad es por analogía; en efecto, en cada una de las categorías del ser hay un término análogo (*ἀνάλογον*): como es la recta en la categoría de la largura, así es el plano en la de superficie; y probablemente lo impar en el número; en el color, lo blanco... Tales son, pues, las consecuencias de esta teoría y se podrían esgrimir aún contra ella más objeciones. Los numerosos argumentos utilizados para demostrar la generación por los números y la imposibilidad de asegurar la cohesión del sistema, parecen establecer la prueba de que los entes matemáticos no existen, como pretenden algunos, separados de las cosas sensibles, y que no son los principios de las cosas" (114). Con estas palabras, con las cuales termina nuestra versión de la *Metafísica* aristotélica, demuestra Aristóteles la elementalidad del sistema pitagórico. Elementalidad, arcaísmo que no le resta mérito alguno, pero que lo sitúa en su justo valor.

No es la que antecede, por supuesto, la única aporía presentada por Aristóteles a la teoría metafísica del número pitagórico. Indudable importancia tiene la que discute si el número fue entendido como causa material de los entes sensibles o como causa de sus determinaciones y propiedades (115), y próxima a esta aporía puede situarse

(114) *Metf.*, XIV, 6; 1.093a 2-13; 1.093b 8-21; Idem 24-29.

(115) Con la argumentación anteriormente propuesta ha discutido Aristóteles la posibilidad de que el número sea causa formal de los entes sensibles. Es cuestión discutida determinar si la interpretación de Aristóteles afirma que "los números son la substancia de las cosas" o, más bien, si afirma que "los números son el modelo originario de las cosas". Para Zeller estas proposiciones no se excluyen. Para mí, siguiendo a María Timpanaro (*O. c.*, vol. 3, pág. 21 y ss.), la *μίμησις* de *Metf.* 987b 11, expresa el mismo concepto que *ὁμοιώματα* en Idem 985b 27 y que *ἀφωμοιώσθαι* en 985b 33, es decir, que entre que las cosas estén hechas a imitación de los números, sean *análogas* a los números o estén hechas a semejanza de los números no existe distinción alguna y no implica, por otra parte, que el *modelo* sea separado de la cosa misma. Lo que sí discutía Aristóteles a los pitagóricos era su falta de precisión en puntualizar si el número era como cierta causa material o como causa formal. De aquí que nosotros establezcamos según *Metf.* 985b 23 y ss. y 986a 15 y ss., que el número es la esencia de las cosas y de aquí que lo que las cosas son es número, relación numérica. Pero el número se dialectiza de acuerdo con sus propios elementos, porque (cf. el frag. B6 de Filolao, fundamental en este punto) no son semejantes ni homogéneos sus principios, lo que hace imprescindible la armonía que los una en un Cosmos; "Pues parece que estos filósofos entienden, también, que el número es principio, tanto como materia de los seres, constituyendo sus determinaciones y propieda-

la que discutía la posibilidad de lo par y lo impar como concausas del mundo sensible, y, en fin, la prolija discusión, más con Platón que con el pitagorismo, sobre el número matemático y el número ideal.

Pero no entraremos en su exposición, ya que no trataremos de estudiar la aporética aristotélica al conjunto de lo que en su tiempo se entendía como doctrina pitagórica, sino de esclarecer el sentido que el número tuvo como objeto de "los estudios" del primer pitagorismo. Y creemos que ha quedado establecido que la pretendida teoría metafísica del número pitagórico, no fue otra cosa que la determinación de una serie de analogías, más o menos artificiosas, basadas en la inicial intuición del número como fuente de inteligibilidad. Intuición inicial que debe ser comprendida dentro del simbolismo sacralizante concedido por Pitágoras a sus saberes exóticos.

Ahora bien, lo dicho no resta virtualidad a la doctrina pitagórica, ya que el tema del número tenía en sí mismo una gran fecundidad y será siempre mérito de Pitágoras haberlo hecho objeto de un especial estudio. Tanto es esto así que, si no fuera suficiente el desarrollo que imprimió la doctrina pitagórica a la matemática como ciencia independiente, bastaría para justificar su virtualidad en influjo ejercido sobre Platón, quien, como pensara Aristóteles, quizá deba tanto a la concepción mimética del número pitagórico, como a la teoría socrática del concepto.

Pero, antes de dar por terminado el estudio de este aspecto de la teoría pitagórica del número, quisiera puntualizar hasta dónde llegó su sacralización. Me refiero a la teoría del Uno como representación de la divinidad.

No es posible olvidar en este punto el texto de Teón de Esmirna, que afirma: "Arquitas y Filolao llamaban al Uno (ἓν) también "mónada" (μονάδα) y a la "mónada" Uno, indistintamente" (116). Indudablemente, la cuestión no estuvo en la distinción terminológica, con cuya precisión tuvo mucho que ver Platón, sino en la distinción

des; los elementos del número serían así lo par y lo impar; lo par es infinito, lo impar finito; lo Uno procede de estos dos elementos, pues es a la vez par e impar, y el número procede del Uno; y el conjunto del Cielo, como se ha dicho, es número. Otros (quizá Filolao), entre estos mismos filósofos, reconocen diez principios, que establecen en dos columnas paralelas: Limitado e Ilimitado, Impar y Par, Uno y Múltiple, Derecho e Izquierdo, Macho y Hembra, Quieto y Movid, Rectilíneo y Curvo, Luz y Oscuridad, Bueno y Malo, Cuadrado y Oblongo" (*Metif.*, 986a 15-26).

(116) FILOLAO, frag. A10; TEON DE ESMIRNA, ed. HILLER, 20, 19.

conceptual entre la *unidad* como principio generador del Cosmos y síntesis armónica del Universo, y la *mónada* como lo opuesto a la pluralidad e inicio de la serie numérica.

Aunque nos han llegado algunas definiciones del número, todas ellas pertenecen a autores del neopitagorismo, razón por la cual no podemos apoyarnos en ellas de una manera muy sólida, para interpretar la primitiva concepción pitagórica. Así, Nicómaco de Gerasa afirma: "Número es multitud determinada o sistema de unidades o fusión cuantitativa compuesta de unidades" (117). Este número, que parece, ciertamente, ser un individuo en sí mismo, es clasificado, primeramente, en dos *especies eidéticas*, como afirmaba ya Filolao: "El número tiene dos especies propias, lo impar y lo par; una tercera, resultante de estas dos mezclas, lo parimpar" (118). Ahora bien, sin que entremos en las complejidades de las teorías sobre los números pares e impares, lo que sí parece cierto es que ambas determinaciones son propiedad esenciales del número, y que, por tanto, diferencian esencialmente a cada número, considerándolo como una substancia en sí mismo.

El número, como lo entendió el primer pitagorismo, era el número matemático, es decir, integrado por unidades y formado en la serie ascendente por la suma de unidades; sin embargo, parece que fue entendido también como constituyendo una substancia; así, el dos sería una substancia distinta del cuatro, etc. Aristóteles distinguió el número matemático del número ideal, porque el primero existía unido a las cosas y el segundo separado de las cosas, y, pese a que opinó siempre que el número pitagórico era el número matemático, le desconcertaba descubrir que entendieran que cada número era una substancia independiente, lo cual sólo podía darse en el número ideal: "Así pues, he aquí como se cuentan los números matemáticos: después del uno el dos, el cual es la adición de otro uno al primer uno, después el tres, que es la adición de otro uno a ese dos, y así sucesivamente; por el contrario, en los números ideales, después del Uno, hay un Dos, distinto del Uno e independiente del Uno primero, después la Triada, independiente de la Diada, e igualmente para los otros números" (119); pero el número matemático pita-

(117) *Intro. a la Arit.*, I, 7.

(118) *Frag. B4 de DIELS.*

(119) *Metf.*, XIII, 6 1.080a 29-34.

górico es identificado con las cosas, como al afirmar que la justicia es el cuatro, lo que hace de él una cierta substancia, haciendo caer a la teoría toda en el absurdo: "El sistema de los pitagóricos, por una parte, ofrece dificultades menores que las precedentes (se refiere a las teorías de Platón y Espeusipo), pero, por otra parte, presenta otras que le son propias. Hacer el número no separado, es, ciertamente, suprimir una gran parte de las imposibilidades que hemos señalado; por el contrario, admitir que los cuerpos están compuestos de números y que el número compuesto es el número matemático es lo que resulta imposible. En efecto, no es verdad decir que existen magnitudes indivisibles (*ἄτομα μεγέθη*), y aún en el caso en que pudiera haber magnitudes de esta suerte, la unidad, en todo caso, no tiene magnitud y ¿cómo una extensión puede estar compuesta de indivisibles? Pero el número aritmético, al menos, es una suma de unidades (*μοναδικός*); mientras que estos filósofos identifican el número con los entes y, de todas maneras, aplican a los cuerpos las proposiciones de los números, como si estuvieran compuestos de estos números" (120).

El Uno en el pitagorismo es, desde luego, una entidad originaria, tanto por ser principio del número, como por ser principio, por ende, de toda realidad: "Refiere Alejandro en las *Sucesiones de los filósofos* haber encontrado en los *Recuerdos pitagóricos* las noticias siguientes: que la mónada es principio de todas las cosas; que, además de la mónada, se da como base la dualidad indefinida, cual materia para la mónada, que es causa; de la mónada y de la dualidad indefinida proceden los números; de los números, los puntos; de éstos, la línea, de la cual, las figuras planas; de las planas, las figuras sólidas; de éstas, los cuerpos sensibles, de los cuales son elementos cuatro: fuego, agua, tierra, aire, que se cambian y se convierten entre sí y en todo. Y de ellos surge un mundo animado, inteligente, esferoide, centrado en la tierra, esferoide también, y por todas partes habitada" (121). Este texto de Diógenes Laercio, que no citamos completo, constituye una especie de cajón de sastre de varias teorías y es preciso considerarlo con extremo cuidado (122).

(120) *Metf.*, XIII, 8; 1.083b 8-18.

(121) *Vidas*, VIII, 24-25.

(122) Cf. A. J. FESTUGIERE, *Les "Mémoires pythagoriques" cités par Alexandre polyhistor*; en: "Revue des études grecques", n. 58 (1945), págs. 1-65, que recoge toda la problemática de este pasaje planteada por Diels, Wilamowitz, Zeller, etc.

Ahora bien, en el inicio afirma "que la mónada es principio de todas las cosas (τῶν ἀπάντων)", coincidiendo con la referencia de Jámblico (123) a Filolao: "La mónada, en cuanto es principio de todo, según Filolao (¿no llama, en efecto 'lo Uno (ἓν) principio de todas las cosas'?)".

Estas coincidencias en los testimonios parece que garantizan el que el Uno debió entenderse tradicionalmente como el principio mismo, ya que todo cuanto pudiera pensarse sobre el número tenía su origen en la unidad. Incluso por sus elementos constitutivos el Uno era un número especialísimo, pues como decía Aristóteles "lo Uno (ἓν), procede de estos dos elementos, pues es a la vez par e impar" (124). Y en la relación de los diez contrarios aparece contrapuesto a lo múltiple (πλήθος), en la misma columna que se sitúan lo determinado (πέρας) y lo impar (περιττόν), que constituyen sus propiedades fundamentales, que hacen de él el principio mismo de las cosas.

Con casi absoluta certeza podemos asegurar que al tiempo mismo que Pitágoras cultivaba su escuela, paseaba el poeta Jenófanes los caminos de la Magna Grecia cantando a su Dios Uno, al εἰς θεός del frag. 23. En Jenófanes sí se da, indudablemente, una divinización del Uno, pero cuando Aristóteles nos dice que Jenófanes es el más antiguo defensor del Uno y que identificó al uno con Dios (*Metf.* I, 5; 986b 24), no se le ocurre establecer parangón alguno con los pitagóricos, de los cuales acababa de hablarnos.

El tema de la unidad, como pensara Platón, porque a nivel sensible se nos presenta siempre en una pluralidad, pide al pensamiento especial consideración; petición que compensa ofreciendo a la inteligencia una riquísima perspectiva metafísica: "Si la unidad es contemplada —o percibida por cualquier otro sentido— de manera suficiente y en sí misma, no será de las cosas que atraen hacia la esencia, como decíamos del dedo; pero si hay siempre algo contrario que sea visto al mismo tiempo que élla, de modo que no parezca más la unidad que lo puesto a ésta, entonces hará falta ya quien decida, y el alma se verá en tal caso forzada a dudar y a investigar, poniendo en acción dentro de élla el pensamiento, y a preguntar qué cosa es la unidad en sí, y con ello la aprehensión de la unidad será

(123) Frag. B8; JÁMBLICO, *In Nicom.*, pág. 77, 9.

(124) Cf. nota 114.

de las que conducen y hacen volverse hacia la contemplación del ser'' (125).

El Uno fue representado, pero quizá no en el primer momento de la escuela, por Apolo (*Ἄ-πόλλων*), es decir, el que no es muchos.

Pese a cuanto antecede nada nos autoriza a considerar una divinización del Uno, de tipo plotiniano, que confirmaría su máxima sacralización, dentro del pitagorismo primitivo.

JOSE ANTONIO GARCIA-JUNCEDA
Profesor de la Universidad de Madrid

(125) *Republica*, VII, 8; 524d-525a; por la traducción JOSE MANUEL PABON y MANUEL FERNANDEZ GALIANO, ed. bilingüe, Madrid, 1949; vil. 3, págs. 19-20.