

Cosmovisiones de la Antigüedad

La filosofía chamánica de Pitágoras



Himno al sol naciente – Fyodor Bronnikov

Autor: Christian C. Avendaño Martínez
Directora: Consuelo Pabón Alvarado

COSMOVISIONES DE LA ANTIGÜEDAD: LA FILOSOFÍA CHAMÁNICA DE
PITÁGORAS

Trabajo para optar al título de
Licenciado en Filosofía

Modalidad: Trabajo monográfico

Presentado por
Christian C. Avendaño Martínez
Cód.: 2013232002

Directora
Consuelo Pabón Alvarado

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencias Sociales
Licenciatura en Filosofía
Bogotá D.C
2021

Agradecimientos:

*A la profesora Consuelo Pabón por permitirme experimentar y explorar
la poesía y el arte dentro de la filosofía;
y a mi pareja, familia y amigos por su acompañamiento y apoyo.*

TABLA DE CONTENIDOS

RESUMEN	Pág. 6
INTRODUCCIÓN	
Pitágoras y la Gran Época.....	Pág. 8
CAPÍTULO 1	
PITÁGORAS A TRAVÉS DEL MITO	Pág.10
Pitágoras y el culto a los dioses ctónicos.....	Pág. 10
Los misterios de Eleusis y el carácter iniciático.....	Pág. 14
Apolo y la alianza politeísta.....	Pág. 21
Apolo y la mántica del entusiasmo.....	Pág. 25
CAPÍTULO 2	
LA INMORTALIDAD DEL ALMA	Pág. 31
El alma chamánica de Pitágoras.....	Pág. 32
Orfeo y Pitágoras.....	Pág. 38
Purificación ritual contra virtuosismo moral.....	Pág. 45
Empédocles y el eterno retorno.....	Pág. 50
CAPÍTULO 3	
LA COSMOVISIÓN MÚSICO-MATEMÁTICA	Pág. 57
La contemplación matemática.....	Pág. 57
Macrocosmo y Microcosmo.....	Pág. 61
Música y armonía cósmica.....	Pág. 69
CONCLUSIONES	
Chamanismo y mito en la filosofía pitagórica.....	Pág. 74
BIBLIOGRAFÍA	Pág. 77

TABLA DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1: Omphalos en Delfos.....	Pág. 13
Ilustración 2: Moneda (óbolo) de Delfos, 480 a. C.....	Pág. 13
Ilustración 3: Templo oracular de Delfos.....	Pág. 22
Ilustración 4: Proporción áurea en las líneas del pentagrama.....	Pág. 65
Ilustración 5: Ilustración de Cornelio Agrippa.....	Pág. 65
Ilustración 6: Sólidos platónicos.....	Pág. 67

RESUMEN

Esta investigación tiene como finalidad profundizar en la filosofía pitagórica desde una perspectiva poco explorada: desde su dimensión chamánica. La forma en la que esta última se hace manifiesta (y hacia la cual, por lo demás, dirige la mirada esta investigación), sobrepasa los límites teóricos y científicos que pudieran extraerse de la filosofía pitagórica (aunque, por supuesto, no se niega su importancia); en efecto, la vía que aquí se sugiere para profundizar en el pensamiento pitagórico, comprende una amalgama de diferentes expresiones, actividades y saberes —muchos de ellos de corte chamánico—, tales como: el mito, el ritual, la iniciación, la purificación, la sanación, la mística, la música, la poesía, entre otras. Es así, pues, como se establece una conexión entre saberes y prácticas que se retroalimentan y que se potencian en la figura del filósofo-chamán pitagórico: del bien llamado *amante-del-saber*.

Las partes que conforman el presente escrito han sido dispuestas de modo tal que se experimente una profundización progresiva dentro de la cosmovisión pitagórica sin perder el horizonte de la investigación: es por ello que, en un principio, hubo necesidad de acercarse a los mitos que acompañan la vida y obra de Pitágoras, con miras a establecer una alianza entre el *mito* y el *logos* que restablezca la importancia del primero para el nacimiento de la filosofía griega (para este caso, la pitagórica). De ahí, el rumbo de la investigación tomó una ruta, si se quiere, más mística, puesto que se profundizó en la concepción de la inmortalidad de la *psique* (alma) pitagórica, atravesada aún, no obstante, por el saber mítico. Por último, y como no podría faltar, se hizo un acercamiento a la cosmovisión matemática-musical de los pitagóricos, donde desemboca todo el conocimiento armónico del mito dentro de una visión muy particular del mundo-de-la-vida, como lo fue la adoptada por los pitagóricos.

Palabras clave: Pitágoras, Filosofía Chamánica, Cosmovisión Armónica, Mito, *Psique*.

ABSTRACT

This research aims to delve into Pythagorean philosophy from a little-explored perspective: from its shamanic dimension. The way in which the latter manifests itself (and towards which, moreover, this investigation directs its gaze), goes beyond the theoretical and scientific limits that could be drawn from Pythagorean philosophy

(although, of course, its importance is not denied); Indeed, the path that is suggested here to delve into Pythagorean thought includes an amalgam of different expressions, activities and knowledge - many of them shamanic - such as: myth, ritual, initiation, purification, healing, mysticism, music, poetry, among others. It is thus, then, that a connection is established between knowledge and practices that feed into each other and are strengthened in the figure of the Pythagorean philosopher-shaman: the well-called *lover-of-knowledge*.

The parts that make up this writing have been arranged in such a way as to experience a progressive deepening within the Pythagorean worldview without losing the horizon of the investigation: That is why, at first, there was a need to approach the myths that accompany the life and work of Pythagoras, with a view to establishing an alliance between *myth* and *logos* that would reestablish the importance of the former for the birth of Greek philosophy (for this case, the Pythagorean). Hence, the course of the investigation took a route, if you will, more mystical, since the conception of the immortality of the Pythagorean *psyche* (soul) was deepened, still traversed, however, by mythical knowledge. Finally, and as it could not be missing, an approach was made to the mathematical-musical worldview of the Pythagoreans, where all the harmonic knowledge of the myth flows into a very particular vision of the world-of-life, such as the adopted by the Pythagoreans.

Key words: Pythagoras, Shamanic Philosophy, Harmonic Worldview, Myth, *Psyche*.

INTRODUCCIÓN

PITAGÓRAS Y LA GRAN ÉPOCA

*Como si jamás hubiera existido un siglo VI
con su nacimiento de la tragedia, con sus
Misterios, con su Pitágoras y su Heráclito,
más aún, como si no estuvieran presentes las
obras de arte de la gran época.*

Friedrich Nietzsche

El Siglo VI a.C. representa un punto de inflexión para la germinación de muchas doctrinas religiosas y filosóficas conocidas hasta ahora: esto, debido a la aparición de ciertos personajes sumamente significativos para el fundamento y/o desarrollo de saberes espirituales y naturales manifiestos en el corazón de sus doctrinas. Junto a Pitágoras de Samos, podemos rastrear a personajes como Zoroastro, Epiménides, Abaris, Confucio, Lao-Tse o Buda. Nos encontramos ante un siglo sumamente atrayente, uno que nos insta a pensarlo como un siglo de grandes *iniciados*. La sombra magnánima de esta misteriosa época, resultó fuertemente intrigante para mí, estimulando y afianzando la forma en la que decidí abordar el pensamiento y doctrina de Pitágoras, pues reflexionando en torno suyo me sobrevenía una cuestión inquietante: *¿Por qué la vida, figura y doctrina de Pitágoras se me asemejan más a las del chamán que a las del filósofo tradicional, de talante platónico o aristotélico?...* Aquello que en un principio apenas era un ligero murmullo, terminó por adquirir la fuerza desafiante de una sublime sinfonía, una de la que apenas podía resistirme y que me instó, finalmente, a la elaboración de esta monografía.

Pido, sobre todo, que se me lea sin ningún tipo de prejuicio “racionalista”, pues mi intención en ningún momento ha sido la de desenmascarar *la* verdad tras la filosofía pitagórica, ni mucho menos explicar el fundamento histórico-racional de cada uno de los hechos que hicieron de Pitágoras ese personaje tan lleno de misterio, fuente de intriga e inspiración para muchos durante siglos. Para ir más lejos aún, no me interesa tan siquiera probar la existencia de Pitágoras, pues aquello no afecta en nada el propósito de mi investigación: de hecho, ¡cuán significativo sería para este propósito que quien se autoproclamó por primera vez como «filósofo»¹ naciera de un mito!, que su semblante no fuera el de una persona ubicada espacio-temporalmente en un instante definido, sino

¹ Jámblico, *Vida Pitagórica*, 44 y 58. Dióg. Laer., I, 12 y VIII, 8.

el de una *personificación* que brilla radiante en cada acontecimiento de su leyenda y que se renueva en la voz de quien la narra: misma personificación por la cual su secta le atribuía toda la riqueza de su pensamiento², por la cual no era llamado por su nombre³, y por la cual la divinidad le había colmado de una infinita gracia. — Sea como sea, confío en que se comprenda mi intención con esta monografía: la de profundizar en el trasfondo chamánico que atraviesa la filosofía del samio y su secta.

La forma en la que decidí abordar este tema ha sido a través de tres momentos que considere importantes para la exposición de mi tesis: primeramente, tuve la necesidad de acercarme a los mitos, puesto que en ellos es donde se condensa el conocimiento más tradicional y originario de un territorio, conocimiento que el chamán, junto al poeta, retienen y reviven en la memoria colectiva y que configura su pensamiento y estilo de vida (algo que para los filósofos griegos iba siempre de la mano): fue así, pues, como fui hilando la leyenda de Pitágoras a través de los mitos que la enriquecen. — En un segundo momento, me concentré en el tema de la inmortalidad del alma, asunto de vital importancia para la doctrina pitagórica, y del cual logré extraer algunas consideraciones interesantes en lo que toca al carácter chamánico de su filosofía: quisiera expresar aquí mi fascinación al encontrarme con que ciertas ideas acerca del alma, expresadas por los griegos antiguos, no distan mucho de nociones chamánicas aún vigentes en los pueblos de Abya Yala. — Finalmente, para culminar, fue necesario adentrarme en la cosmovisión músico-matemática de los pitagóricos, donde desemboca toda su concepción armónica del Universo, desde una perspectiva en la que se entrelazan con el mundo-de-la-vida el arte, la música, la filosofía, el mito y el misterio: conformando así un Cosmos armonioso en el que se refleja la manifestación más elevada de las fuerzas elementales de la Naturaleza, aquellas mismas que el chamán conoce a profundidad y con el favor de las cuales oficia sus rituales y ceremonias. — Fue éste, pues, mi modo de proceder en la exaltación y celebración de la filosofía chamánica de Pitágoras, fruto de esa Gran Época que inspiró a Nietzsche, y que le llevó a bautizarla como la *época trágica* de los griegos.

² «Bello es atribuirlo y otorgarlo todo a Pitágoras». (Jámb., *V.P.*, 198).

³ «...se daba el hecho de que ningún pitagórico nombrara a Pitágoras, sino que cuando, en vida, querían señalarlo le llamaban «divino», pero una vez que falleció, lo nombraban por «aquel hombre»». (*ibid.*, 255).

1. PITÁGORAS A TRAVÉS DEL MITO

Habitualmente son ignorados, a fuerza de evasiones, muchos de los hechos vinculados a la figura de Pitágoras, cuyos rasgos sobrehumanos se condensan en puntos dispersos de su historia, que, para el componente escéptico sobre el cual se ha venido estructurando el pensamiento contemporáneo, no pasan de ser meras supersticiones, vinculadas, entre otras cosas, a la ficción poética de un pueblo sobrecitado en tropos y simbolismos como era el pueblo griego: en especial, aquel que tuvo lugar en la difusa y misteriosa época presocrática, de la cual somos testigos de una forma muy parcializada — lo cual, por supuesto, no hace que pierda su fascinación.

A modo personal, el título de *presocráticos* siempre me ha generado una sensación de desasosiego, en tanto que me resulta un apelativo un tanto oscuro y, visto de cerca, también reduccionista. En todo caso, paradójicamente, quizá haya sido ese mismo carácter semioculto el que más haya atraído mi atención, pues intuía en él un conocimiento que se vinculaba más a lo mítico que a lo discursivo, lo que suponía una *actitud* distinta en el modo de abordarlo: una inclinación a asir las figuras más que a comprender los argumentos. Considero ésta una disposición justa para aproximarse a Pitágoras, cuyo relato se ha extendido a través del tiempo a modo de leyenda.

No pretendo, dicho sea de una vez, establecer *una* verdad acerca de su doctrina, pues aquello no haría más que extralimitar mis esfuerzos, ajustando forzosamente a una única interpretación aquello que podría ser abordado desde diversas perspectivas: no hay que olvidar, por lo demás, que durante mucho tiempo el saber de esta doctrina permaneció herméticamente al resguardo de la secta, lo cual obliga a presuponer que, en su mayoría, la doctrina más originaria de Pitágoras siempre quedará oculta tras un velo de incertidumbre. — En todo caso, me motiva la convicción de haber hallado en el *mito*, y no sólo en el *logos*, las raíces del pensamiento pitagórico y de su visión armónica del cosmos, de forma tal que me posibilita transitar nuevas vías de discusión en torno al saber filosófico y su nexa con lo mítico.

Pues bien, será Nietzsche (2003) quien nos introducirá en el tema, declarando que

Pitágoras y el culto a los dioses ctónicos «Pitágoras busca su salvación en una interpretación profunda del antiguo culto de los dioses ctónicos» (p. 62). Esta afirmación es sumamente significativa, puesto que entrelaza a la figura de Pitágoras con el culto griego ofrecido a los dioses ctónicos, esto es, a los dioses

del mundo *subterráneo*. — Aquí nos aproximamos a un contexto griego en que se fue ejerciendo una suerte de transición en lo que respecta al culto ofrecido a los dioses. Es muy probable, por lo demás, que aquel contexto fuera posterior al vivido por Homero⁴, lo cual no quiere decir que él no se haya referido alguna vez a los dioses del *inframundo*: sin embargo, estas referencias no daban cuenta de la importancia capital que estos dioses albergarían posteriormente y que se vería reflejada, justamente, en el carácter y profusión de su culto.

Pero, ¿a qué deidades, en particular, se hace referencia cuando se habla de los dioses ctónicos? Como nos lo expone Rohde (1948), durante este periodo, muchos de los dioses que figuraban en el panteón de la fe griega, fueron adorados en su versión subterránea: es así como

[e]ntre los nombres de estos dioses subterráneos se destaca (...) el del Zeus Ctonio. Es, al mismo tiempo, el nombre más general y más exclusivo del dios subterráneo por antonomasia, sentido general inherente al nombre del “dios” por excelencia que la advocación de “Zeus” conserva en muchos cultos locales, acompañado de un predicado que precisa y concreta el dios de que se trata. (pp. 105-106)

Como bien podría intuirse, una de las deidades —especialmente significativa en los cultos— que adquirió gran relevancia, no podría ser otra más que la Tierra misma: Gea. Los santuarios erigidos a su nombre serían objeto de gran adoración; y esto, precisamente, en razón de que era Gea la deidad que compartía la «tutela sobre los vivos y los muertos». Aquí se revela una de las finalidades del culto a los dioses ctónicos; en efecto, su adoración sería motivada por un anhelo a recibir su gracia: tanto en vida, como después de la muerte. Los dioses ctónicos, adorados en su culto, responden fundamentalmente con dos favores: «bendicen a los vivos sus tierras, protegen el cultivo de los campos y velan por los frutos y las cosechas. Custodian, además, las almas de los muertos, que llevan consigo a lo profundo» (*ibid.*, 105). El culto a los dioses ctónicos compartiría un fuerte nexo con el cuidado por el destino del alma⁵. Es a partir de este punto, precisamente,

⁴ Para esta afirmación me baso en los estudios de E. Rohde (1948), de su libro *Psique: la Idea del Alma y la Inmortalidad Entre los Griegos*, Fondo de Cultura Económica, donde dice: «Lo que a un estudio comparativo de la trayectoria religiosa en la Grecia posthomérica se le revela en seguida como un elemento nuevo es, principalmente, el culto tributado a los dioses ctónicos, es decir, a los dioses que moran en el interior de la tierra» (p. 105)

⁵ Cuando Homero, en sus poemas épicos, narraba la muerte de los hombres, el alma no pasaba de ser más que una suerte de hálito que escapaba del cuerpo tras su último suspiro: por ejemplo, tras la muerte de

donde se empieza a evidenciar el sentido de la afirmación de Nietzsche, puesto que, como se ha documentado reiteradamente, para Pitágoras fue de vital importancia el alma⁶ y su destino: algo en lo que profundizaremos en el segundo capítulo.

La *territorialización* de los dioses, implícita en su condición subterránea, suponía sobre todo una aproximación de sus fuerzas en el mundo de los vivos. Los dioses desplazaron su estadía en el Olimpo para habitar la tierra próxima a los pueblos griegos. Es así como, en algunos lugares de Grecia, «se mostraban al viajero las llamadas “plutonias”, que no eran sino accesos directos al mundo escondido en lo profundo, *psicopompeia* o desfiladeros por las cuales podían las almas salir de las sombras a la luz del sol» (*ibid.*, 108). El culto ofrecido a los dioses ctónicos hizo florecer en Grecia la convicción de que ciertos lugares fungían de pasajes directos al mundo subterráneo: razón por la cual se dice, entre otras cosas, que los dioses ctónicos, «en algunos lugares, envían a los hombres, desde el reino de los espíritus, augurios sobre las cosas del porvenir» (*ibid.*, 106).

De entre estos lugares, destaca con gran vigor el Oráculo de Delfos, cuya magnificencia en el culto a la fe griega se halla manifiesta en la figura del *omphalos*: una piedra en forma de huevo, representativa de la fuerza providencial de Gea, cuya parte inferior se halla *enterrada* en lo profundo [imagen 1]. El *omphalos* de Delfos, según la narración del mito, se erige sobre el centro del mundo, cuya ubicación fue localizada por dos águilas al mando de Zeus que convergieron desde dos extremos contrarios de la tierra⁷: de ahí que

Patroclo, «el aliento vital salió volando de sus miembros y marchó al Hades llorando su hado y abandonando la virilidad y la juventud» (*Ilíada*, XVI, 856-857). Una vez muerto el cuerpo (lo cual suponía el mayor de los males), no se hablaba de una vida próspera tras la muerte, por lo que es de suponer que el culto a los dioses ctónicos, y su estrecha relación con el cuidado del alma, no cobrara, para ese entonces, gran importancia en los oficios rituales de la religión griega.

⁶ Llegados a este punto, quizá sea apropiado hacer un paréntesis para hablar de la noción de *alma*, que, vista desde nuestra mirada, cuya lucidez aún se resiente del contacto con aquella fuente ahíta de luminiscencia llamada cristianismo, puede conllevar a asociaciones y representaciones que para muchos de nosotros se tornan indeseables y, de por sí, aborrecibles. Es por esto necesario insistir en una depuración del término para librarlo, en la medida de lo posible, de estos sentidos: evitando así que su sola mención provoque escándalo e incluso aversión en algunos. — Aquí se habla del alma a partir de una designación mucho más originaria: como *psique* (ψυχή). *Psique* es el término griego concebido para referir ese doble invisible que habita armónicamente con el cuerpo, y que despliega su parafernalia en escenarios primordiales erigidos en el mundo de los sueños. Puede objetarse que esta forma de ver el alma no difiere gran cosa con el apelativo cristiano; mas, sin embargo, veremos que las connotaciones que acompañan a la *psique* griega, hacen que su existencia se tiña de matices que parecerían extraños, e incluso censurables, para el cristianismo.

⁷ Estrabón (2001). *Geografía*. IX. 3, 6. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, London, England: «people called it the navel of the earth... the two eagles which had been set free by Zeus met there, one coming from the west and the other from the east» [la gente lo llamó el ombligo de la tierra ... las dos águilas que Zeus había liberado se encontraron allí, una viniendo del oeste y la otra del este]

omphalos suele traducirse por ombligo, es decir, como *centro* umbilical de la Tierra. Píndaro, en sus *Píticas*, lo refiere de la siguiente manera: «y llególe, escalofriante, a su ánimo astuto el vaticinio proferido en el centro del «ombligo» (délfico) de la madre tierra, de árboles rica» (IV, 74). — El *huevo-centro*, nódulo umbilical petrificado de la Madre Tierra, es ahora un *objeto de poder* en donde se concentran las fuerzas adivinatorias y providenciales de la Tierra: el que su base se encuentre en-terrada, nos sugiere una relación *armónica* entre el mundo de los mortales y el mundo de los dioses subterráneos: podría hablarse de él como un catalizador de las facultades adivinatorias de las sacerdotisas de Delfos, inspiradas por el soplo de los dioses ctónicos.



Imagen 1: Omphalos de Delfos.
[Recuperado el 10 de mayo de 2020, en: <https://www.ancient-origins.net/artifacts-other-artifacts/sacred-omphalos-stone-avel-world-and-communicator-gods-002655>]



Imagen 2. Moneda (óbolo) de Delfos, 480 a. C. Anverso: trípode corto. Reverso: *omphalos*. [Recuperado el 10 de mayo de 2020, en: <https://en.wikipedia.org/wiki/Delphi>]

Estas sacerdotisas del templo oracular de Gea, en Delfos, eran llamadas *pitonisas* o *pitias*, en alusión a su filiación con la gran serpiente Pitón⁸ (hija de Gea), la cual se dice que habitaba una gruta *subterránea* en Delfos. Es importante tener esto en cuenta, puesto que el oráculo de Delfos, junto con sus sacerdotisas, se convertirán en figuras centrales para hablar de Pitágoras, surcando su leyenda de extremo a extremo (afianzando así su nexo con el antiguo culto a los dioses ctónicos): por ejemplo, como bien nos refiere Jámblico, en su *Vida Pitagórica*, a Mnesarco, padre de Pitágoras, mientras hubo pasado por Delfos en compañía de su esposa, «la Pitia le vaticino, en una consulta que efectuó por medio de un oráculo (...) que su mujer estaba ya embarazada y que daría a luz un niño que sobresaldría por su belleza y sabiduría sobre todos los que hasta la fecha habían existido» (5). Se trataba, por supuesto, de Pitágoras⁹, cuyo nombre hacía honor a Apolo *Pitio*: epíteto de Apolo que lo vincula al mundo titánico. La genealogía de Pitágoras, en sí, constituye una clara alegoría: de ahí que su madre lleve el nombre de *Pitaide* —cuya raíz alude a Pitón, mezclada con el sufijo *-ide*, proveniente de *eidōs*, o sea, apariencia, imagen—, y que, además, según Apolonio de Tiana, un poeta samio declare: *Pitágoras, grato a Zeus, a quien engendró con Apolo Pitaide, que sobresalía por su belleza entre las samias*¹⁰. Es casi como si estos versos nos sugiriesen que Pitágoras, por su ascendencia, encarna un vínculo armónico entre el mundo olímpico (Apolo) y el mundo titánico (Pitaide).

No obstante, pese a la gran presencia de Gea en el culto ctónico, a lo largo de todo el mundo helénico adquieren una fuerza mucho más visible dos figuras que encarnarán

***Los misterios
de Eleusis y
el carácter
iniciático***

todo el afluente misterioso que corría en torno a los rituales sagrados celebrados en nombre de los dioses subterráneos. Gravitando alrededor del mito que las relaciona, en estas dos deidades se entremezclan elementos que condensan toda la energía espiritual que

⁸ Hay quienes prefieren referirse a Pitón como un gran dragón: así, Grimal (1989), en su *Diccionario de la Mitología Griega y Romana*, refiriéndose a Pitón, dice que Apolo «encontró cerca de una fuente un dragón, que exterminaba tanto a los animales como a los seres humanos» (p. 434). Yo opto por hablar de Pitón como una gran serpiente para resaltar su *filiación* con la Tierra; en este aspecto, considero que una serpiente, siendo, por antonomasia, el animal que se *arrastra*, simboliza una mayor cercanía con el mundo terrenal y subterráneo de lo que podría hacerlo un dragón.

⁹ En una nota a pie de página en la *Vida Pitagórica* de Jámblico (2003), traducción: Miguel Periago Lorente. Editorial Gredos. Madrid, España, el traductor hace una bella aclaración a propósito de la alegoría contenida en el nombre de Pitágoras: como el «que habla por boca de la Pitia» o «que habla como la Pitia» (p. 30). Así también, Diógenes Laercio (VIII, 21) dice que: «Pitágoras recibió ese nombre porque revelaba (*agoreúein*) la verdad no menos que la sacerdotisa pítica».

¹⁰ Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 2.

venía gestándose en el interior de la comunidad griega, para desembocar al fin en aquellos anhelos vitales que potenciaban el culto ofrecido a los dioses. — Serían Deméter y Perséfone las deidades encargadas de instaurar este nuevo bastión fundamental para la fe griega. En su honor, se celebraban los rituales eleusinos, los cuales, según se dice, fueron llevados a cabo anualmente durante casi dos milenios (y un poco más, tal vez), hasta que terminarían siendo condenados por el cristianismo (Wasson, 1985, pp.12-13). Tal como sucedería con el Oráculo de Delfos, Eleusis (y, en especial, su templo consagrado a Deméter), adquiriría un halo fuertemente atrayente para el ánimo ritual del pueblo griego, convirtiéndolo así en un *territorio* sagrado.

Según narra el mito¹¹, Perséfone, estando en Nisa, junto a algunas ninfas, hijas de Océano, colectaba flores antes de ser cautivada por la presencia de un *narciso* que sobresalía, radiante por su belleza, en comparación a las demás flores. Lo que aquella no intuía, entonces, era que aquel narciso no sería sino un señuelo dispuesto por Gea para cumplir la voluntad de Zeus, la cual resolvía en favor del rapto de Perséfone por parte del dios ctónico por antonomasia: Hades. Tras el rapto, Deméter, madre de la desdichada diosa, es atrapada en una melancolía profunda que le insta a abandonar su lugar en el Olimpo y vagar por la tierra transfigurada en la forma de una graciosa anciana. Una vez la desventurada diosa llega a Eleusis, se postra sobre un pozo, donde es interpelada por unas doncellas que se dirigen allí para extraer agua. Deméter se ofrece como nodriza de su recién nacido hermano, Demofonte, hijo de Céleo y Metanira, quienes acceden con agrado y benevolencia, pues incluso en su forma mortal, la diosa expele un aura divina que es advertida de inmediato por todos los habitantes del palacio. En un intento por remediar su pena latente, Deméter cría a Demofonte con los cuidados divinos ofrecidos a los dioses inmortales, antes de que su gracia sea frustrada por Metanira, quien no comprendió el favor de la diosa y se escandalizó al verla acercarse a su hijo al fuego. La ira de la diosa hace detonar su magno vigor divino, estallando en improperios en contra de la doncella y obligando a los eleusinos a levantar un templo a su nombre.

Sumida de nuevo en la melancolía, Deméter habita su templo mientras fragua su nueva venganza en contra del dios olímpico: la esterilidad general de la tierra. Deméter, como

¹¹ La siguiente será una paráfrasis del *Himno a Deméter*, atribuido a Homero —aunque «la datación más verosímil del Himno a Deméter se remonta a finales del siglo VII» (Colli, 2008, 389)—. Para una mayor profundización, ver: *Himnos Homéricos. La "Batracomiomaquia"*, (1978). Trad. Alberto Bernabé. Editorial Gredos. Madrid, España. Págs. 62 y ss.

deidad de la agricultura, impide el brote de las simientes regadas en la tierra, provocando hecatombes que terminarían por romper el equilibrio divino entre los olímpicos y los mortales, si no fuera porque Zeus, en un intento por remediar el panorama, ordenase a Hermes que persuadiera a Hades de dejar libre a Perséfone: tarea que no le cuesta mucho trabajo, pues aquél cede prontamente — no sin antes dar de comer a Perséfone unas semillas que la atan al mundo subterráneo durante una tercera parte del año, periodo en que Deméter reanuda su luto invernal.

Sería gracias al sagrado encuentro de las diosas, en tierras eleusinas, que Deméter *inicia* a los príncipes distinguidos de Eleusis en sus misterios: el *Himno a Deméter*, concluye relatando que la diosa «enseñó a los reyes que dictan sentencias, a Triptólemo, a Diocles, fustigador de corceles, al vigor de Eumolpo, y a Céleo, caudillo de huestes, el ceremonial de los ritos y les reveló los hermosos misterios» (473-477). Los misterios eleusinos hermanan el poder del principado con el poder sacerdotal; los príncipes serán ahora sacerdotes del ceremonial heredado.

Son numerosas las referencias que sugieren que Pitágoras habría sido iniciado en estos misterios, y que lo vinculan, además, a la figura de Deméter: así, por ejemplo, Porfirio nos cuenta que, una vez hubo fallecido Pitágoras, «los crotoniatas hicieron de la casa un templo de Deméter y al callejón lo llamaron Santuario de las Musas» (V.P., 4); mientras que Favorino dice que, aun en vida, los metapontinos se referían a su casa como «santuario de Deméter» (D.L., VIII, 15). Quizá este tipo de detalles pasen desapercibidos por parecer demasiado triviales, pero si se reflexiona seriamente en torno a ellos, las implicaciones que pueden extraerse son reveladoras, ya que «parece que Deméter, detrás de cuyo nombre se reconocía o trataba de reconocer, ahora, una segunda “Madre Tierra”, fue suplantando alguna que otra vez, en el culto, a la diosa Gea» (Rohde, 1948, 107), lo que ahonda, aún más, el nexo de Pitágoras con el antiguo culto a los dioses ctónicos, ahora potenciados en la figura de Deméter — y es que, piénsese bien: siendo Pitágoras una figura tan vinculada a lo religioso, sería más que probable que hubiese tenido algún acercamiento a un ceremonial tan importante como era el celebrado en torno a los misterios de Eleusis, puesto que «los griegos más antiguos pensaban que, de todo lo tocante a la religiosidad, la iniciación de Eleusis era tanto más gloriosa cuanto que los

dioses superan a los héroes» (Pausanias, X, 31, 11)¹². Es de suponer que Pitágoras pensara de la misma forma, ya que Jámblico nos dice que proclamaba

sus purificaciones y los llamados misterios, porque poseía el más exacto conocimiento de ellos. Dicen incluso que también fue el creador de una síntesis de filosofía divina y culto, aspectos que aprendió de los órficos, de los caldeos y de los magos, y *del ritual que se hacía en Eleusis* (V.P., 151).

Ahora bien, ¿qué clase de ritual era el que celebraba la unión de las diosas en tierras eleusinas? La respuesta a esta pregunta presenta dificultades importantes, puesto que, como bien se sabe, el ritual, en su mayoría, permanecía oculto a los ojos profanos de los no iniciados; tanto así que, so pena de muerte, hubo que prohibir la divulgación de ciertas experiencias dentro del ritual. Este hermetismo sectario quizá haya servido de precursor para el carácter oculto que envolvió a la secta pitagórica en su primera época. De hecho, la revelación de la doctrina pitagórica llevaba consigo una pena similar a la de los misterios eleusinos:

También dicen algunos que la divinidad se enojó contra los que divulgaban las enseñanzas de Pitágoras, porque el que reveló la estructura del icoságono pereció ahogado en el mar como un impío. La revelación consistió en explicar cómo se inscribe un dodecaedro, una de las cinco figuras llamadas sólidas, dentro de una esfera. Pero algunos dijeron que esto le pasó al que habló sobre la irracionalidad y la inconmensurabilidad. (*ibid.*, 247)

Aquí se hace referencia a Hipaso, cuyo desacato a la norma divina del silencio pagaría con la mayor de las penas: la muerte. Hipaso se vincula, de esta forma, al prototipo del traidor sacrílego, junto a personajes como Alcibíades, cuyo crimen fue mostrar los *hiera*¹³ «sacrílegamente a un grupo de amigos en su casa de Atenas» (Ruck, 1985, 128), o al mismísimo Esquilo, quien «fue acusado de divulgar los misterios de Eleusis a través de algunas declaraciones de sus tragedias» (Colli, 2008, 394). El carácter iniciático de la secta pitagórica presenta matices muy cercanos al de los misterios eleusinos, revelando también aquella condición aristocrática de quienes acceden a la sabiduría —recordemos, a este respecto, la figura de los príncipes-sacerdotes—: se dice que Pitágoras proclamaba

(...) no hacer partícipes de los beneficios de la sabiduría a los que ni siquiera en sueños tienen purificada su alma. Pues no es licito ofrecer a los que uno se va encontrando lo que

¹² Fragmento tomado de: Colli, Giorgio (2008). *La Sabiduría Griega I*. Editorial Trotta S.A. Madrid, España (p.121)

¹³ Los *hiera* constituían la visión suprema de los hierofantes (sacerdotes de Eleusis) en la fase final del ritual.

se ha conseguido con esfuerzo, a costa de grandes sacrificios, ni proporcionar los misterios de las dos diosas de Eleusis a profanos: los que llevan a cabo estas acciones son por igual injustos e impíos. (Jámb., *V.P.*, 75)

Pues bien, pese al silencio ritual en torno a los misterios de Eleusis, hubo, sin embargo, escritos que, de una forma u otra, lograron filtrar cierta información de sus rituales, y que hacen posible crear conjeturas de todo tipo respecto a la naturaleza de los mismos. A decir verdad, pese al esfuerzo de muchos historiadores y antropólogos por reconstruir el ritual¹⁴, siempre permanecerá tendido un velo de incertidumbre entre nuestra mirada profana y el secreto que guardaron celosamente los hierofantes, y que fue revelado únicamente a los iniciados, de modo que no es de extrañar que las diferentes formas de abordarlo presenten matices ligeramente variados: al igual que sucede con la doctrina pitagórica. Aun así, trataré de enfocarme en algunos detalles que me parecen relevantes para el tema que nos compete.

El fervor de estos rituales se concentraba, principalmente, en dos momentos, que han sido denominados *misterios menores* y *misterios mayores*. El primero de estos, se enfocaba en el episodio del rapto a Perséfone, donde se hace alusión al *descenso* de la divinidad al mundo ctónico. En este punto, hay que ser muy perspicaces en el significado del mito, puesto que, como se dijo, el rapto tuvo lugar en Nisa, lo cual trae a colación a una deidad, hasta el momento, oculta tras una delicada alegoría: se trata de Dioniso, o sea, el Dios-de-Nisa. La identificación de Hades como un Dioniso *ctónico*, por lo demás, es algo constatado por el mismo Heráclito (fr. 15), cuando dice: «Pero Hades es el mismo que Dioniso, por el que enloquecen y hacen bacanales»¹⁵. Así que, siguiendo la tesis de Carl Ruck, y conociendo las experiencias extáticas vinculadas a Dioniso¹⁶, podría asumirse que el narciso-señuelo dispuesto por Gea tuviera propiedades enteógenas, y que, por ende, el rapto a Perséfone sea una suerte de *posesión* por parte del Dioniso ctónico, del mismo modo que poseía a las ménades¹⁷ (recordemos que Perséfone se hallaba junto a las ninfas,

¹⁴ Para una mayor profundización en el tema, recomiendo ver: Kerényl, K. (2004). *Eleusis: imagen arquetípica de la madre y la hija*. Ediciones Siruela. Madrid, España. Pausanias (1994). *Descripción de Grecia. Libros I & II*. Introducción, traducción y notas, María Cruz Herrero Ingelmo. Editorial Gredos. Madrid, España. Y, Wasson, Gordon; Hoffman, Albert; Ruck, Carl (1985). *El Camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios*. Fondo de Cultura Económica, México.

¹⁵ Fragmento tomado de: Bernabé Alberto (2008). *Fragmentos Presocráticos: de Tales a Demócrito*. Alianza editorial. Madrid, España. Pág.135

¹⁶ Como las narradas, por ejemplo, en *Las Bacantes* de Eurípides.

¹⁷ «Las ménades personifican los espíritus orgiásticos de la Naturaleza. En la leyenda, las primeras ménades han sido las ninfas que han criado al dios (v. *Dioniso*). Poseídas por éste, que les inspira una locura mística,

hijas de Océano). Los iniciados en este primer misterio ritualizaban esta fase del mito, de forma tal que:

En Agrai, a orillas del Iliso, un iniciado se convertía primero en un *mystes* a través de la imitación del rapto de Perséfone por Hades. Esto se realizaba durante el *anthesterion*, el mes de las flores, que más o menos correspondía a nuestro febrero y que en Grecia es el frío tiempo del invierno en que los bulbos florecen (Ruck, 1985, 140)

Junto a ello, también se habla de un ritual purificador, en el que se inmolaba a un cerdo, luego de haber vertido *vino* sobre él, como «una ofrenda a las diosas del ultramundo», ya que «en el animal inmolado el iniciado se ofrecía al cuidado de las deidades» (*ibid.*, 179). — Es interesante que, pese al divulgado vegetarianismo de Pitágoras, y a su abstención por sacrificar animales, se diga que, al hacer sacrificios, «agradaba a los dioses porque trataba de propiciárselos... mínimamente con seres animados, salvo que, ocasionalmente, lo hiciera con pollos y *lechones*» (Porf., *V.P.*, 36). Este detalle hace aún más probable su vinculación a los rituales eleusinos: en este caso, al llevado a cabo en Agrai. De otro lado, quizá mediante esta visión del mito, pueda asociársele a Pitágoras la figura de Dioniso: algo que puede escandalizar a muchos, puesto que no es nada usual juntarlos en un mismo discurso, y la tradición ha optado por separarlos rotundamente; sin embargo, a mi modo de ver, no hay una razón concluyente por la cual hacerlo, puesto que, si bien se dice que Pitágoras rechazaba el beber vino (Jámb., *V.P.*, 69), de igual forma se dice que tal proscripción aplicaba para el día, y no para la noche (D.L., VIII, 19), momento en que, por lo demás, tenían lugar muchos de los rituales ofrecidos a Dioniso.

La segunda fase del ritual —misterios mayores—, tiene su apoteosis en el encuentro de las dos diosas, de forma tal que se ejerce una redención... un resurgimiento del mundo de los muertos. Los *mystes* transitaban caminando —como una vez lo había hecho Deméter— la Vía Sagrada que comunicaba a Atenas con Eleusis, guiados por Yaco: un epíteto de Dioniso¹⁸, pero ahora en la figura de redentor y no de raptor. Una vez llegaban a Eleusis, tenía lugar, en la sexta noche, una danza alrededor del «pozo sagrado, junto a la puerta del santuario en Eleusis. En ese sitio cantarían y danzarían sin pegar los ojos en toda la noche, en honor de Dionisos y de la madre y la hija sagradas, Deméter y Perséfone» (Ruck, 124). Y así, los iniciados se preparaban para la visión suprema de los

yerran por el campo, extrayendo agua de las fuentes con la idea de que es miel o leche» (Grimal, *Op.Cit.*, 348)

¹⁸ Este epíteto de Dioniso aparece, de entre otros textos, en *Las Ranas* de Aristófanes.

misterios, la cual celebraba la unión sagrada de las dos deidades — el mayor secreto guardado por los hierofantes: «dentro del templo, en el gran *telesterion* o sala de iniciación, algo se veía. (...) La experiencia consistía en una visión por medio de la cual el peregrino se convertía en alguien que había visto, un *epoptes*» (*ibid.*, 56).

Lo cierto es que esta visión constituye el mayor misterio de los rituales eleusinos: algo que hasta el día de hoy no ha sido descifrado, y quizá nunca lo sea¹⁹. Sin embargo, era bien sabido que quien participaba de esta visión era bendecido con la visita de Plutón, dispensador de riquezas; y, además, que, a su llegada al Hades, «sólo a ellos, allí, se les concede la vida, mientras que, para los otros, allí, todo son males» (Sófocles, fr. 837)²⁰. — Una *visión* constituía también la última fase de la iniciación pitagórica: esta vez, la visión del maestro, de forma tal que,

(...) si los candidatos eran considerados dignos de participar en los preceptos, una vez que se les juzgaba por su vida y por otras actitudes suyas, después de un silencio por cinco años se convertían, en adelante, en «esotéricos» y, dentro de su velo de lino, escuchaban y veían a la vez a Pitágoras. (Jámb., *V.P.*, 72)

De lo poco que se sabe, es muy improbable afirmar que de esta iniciación pitagórica se asegurasen riqueza y abundancia material; sin embargo, es muy notorio, por lo ya dicho, que su sola conquista constituía ya un signo de pureza espiritual, reflejando el carácter ritual que envolvía a la secta y a sus saberes.

Es importante resaltar, además, que, Perséfone, a su regreso del mundo ctónico, trajo consigo el fruto de la simiente implantada por Hades (aquella que la ata al mundo ctónico): Dioniso. — Aquí, posiblemente, la figura de Dioniso también se vincule a un enteógeno, aunque ahora uno que *resurge* del mundo ctónico, en relación simbiótica con la Gran Madre (Deméter), pues su presencia es fundamental para la preparación de la pócima eleusina: aquella que Deméter bebe a su llegada al palacio de Céleo, y que, también, bebían los iniciados en la última fase del ritual: «resulta claro que el *cornezuelo de cebada* es el más probable agente enteogénico de la pócima eleusina» (Ruck, 75).

Resalto esto último porque me llama mucho la atención el que la cebada constituya un elemento fundamental para la dieta de Pitágoras —dieta que, bien cabe resaltar, él mismo

¹⁹ Aunque, también, «se dice que Heracles fue más preciso acerca de lo que se veía: era la propia Perséfone» (Ruck, 1985, 129).

²⁰ Fragmento tomado de: Colli, *Op.Cit.*, p.101.

«aseguraba que Heracles había aprendido... de Deméter» (Porf., *V.P.*, 35) —. Y, aunque no se habla, precisamente, de su uso para la preparación de pócimas, sí se resalta su función ritual: «Ofrendaba a los dioses incienso, granos de mijo, *torta de cebada*, panales de miel, mirra y otras ofrendas aromáticas.» (Jámb., *V.P.*, 150). De haber sido iniciado Pitágoras en los misterios de Eleusis, cuya aseveración sostengo, es probable que conociera las propiedades enteógenas del cornezuelo de cebada y, por supuesto, la importancia del mismo en los misterios mayores. — Por lo demás, es más que palpable su filiación con Deméter, y, por ende, con los misterios que la envuelven: misterios que resultaban fundamentales para el equilibrio del mundo ctónico con el mortal y el olímpico: arquetipo para una visión *armónica* del cosmos.

Con lo expuesto hasta ahora, no pretendo cosechar la manzana de la discordia entre el Templo de Delfos y el Santuario de Deméter como centros focales del culto griego. No hay razón alguna para suponer que el culto en éste suplantara en importancia al culto en aquél. Reconozco que la narrativa empleada hasta ahora pudiera dar paso a considerar esto, mas, aquello, insisto, no supone sino un malentendido (derivado, tal vez, de la linealidad argumentativa y de afirmaciones tales como que Deméter «fue suplantando *alguna que otra vez*, en el culto, a la diosa Gea»). — Por el contrario, y a propósito de esto, se sabe que, en aquella época de gran esplendor para la cultura griega²¹, el oráculo de Delfos confirmaba un acuerdo según el cual «los atenienses y sus confederados estaban obligados a ofrendar al templo de Eleusis, todos los años, las primicias de los frutos de los campos, instándole a *todos* los estados griegos a que hicieran lo mismo» (Rohde, 1948, 130). El Templo de Delfos [Imagen 3], como hemos dicho, se erige como muestra de la armonía espiritual del mundo griego, constituyendo así una autoridad incuestionable. Ubicado en la parte alta del Monte Parnaso, a su *centro* oracular arribaba gente de todas las latitudes, tras recorrer la Vía Sacra, para consultar el designio de los dioses e, incluso, «en los casos de persistente esterilidad y sequía del suelo o cuando se presentaban pestes y epidemias que asolaban una comarca» (*ibid.*, 91).

²¹ El proclamado *Siglo de Oro*, esto es, el Siglo V a.C.



Imagen 3: Templo Oracular de Delfos. [Recuperado el 28 de mayo del 2020, en: https://historia.nationalgeographic.com.es/a/delfos-oraculo-dios-apollo_7276]

Es un dato bien conocido el de que Pitágoras recibió gran parte de su doctrina «de Temistoclea, la sacerdotisa de Delfos» (D.L., VIII, 8). Ya hemos mostrado, con anterioridad, cómo Pitágoras comparte un vínculo primordial con el oráculo de Delfos (y con sus sacerdotisas): entonces, reconocíamos su filiación al mundo ctónico/titánico (a través de Gea y su hijo, Pitón). Quedaba pendiente aún profundizar en torno a una figura primordial para la narración de Pitágoras a través del mito, que lo vincula, por lo demás, al mundo olímpico: Apolo.

La llegada de Apolo al templo oracular de Delfos, constituye uno de los episodios más estimulantes de la cosmogonía griega. En numerables pasajes, se hace referencia a Apolo como el asesino de Pitón; así, Ovidio (I, 1887, p.23), a través de su delicada lírica, dice:

*Tú, Python, entre aquellos te engendraste,
Serpiente ignota a todos los mortales.
Con tu grandeza al mundo conturbaste.
¿Y quién no se espantara contemplando
el espacio de monte que ocupaste?
Al cual con mil saetas traspasando
Privó de vida el rubio dios Apolo,
Ponzoña sus heridas derramando.*

Se ha conjeturado que la piedra umbilical de Delfos (el *omphalos*) no era más que la tumba misma bajo la cual yacían los restos de Pitón, «el espíritu de la tierra, hijo de Gea, la diosa cósmica», tumba sobre la cual «campeaba Apolo, el dios de los adivinos» (Rohde, 74). Podría sospecharse que, mediante la acción del dios olímpico, se efectuase una ruptura entre el mundo ctónico-titánico y el mundo olímpico. Lo cierto, en todo caso, es que una vez Pitón fue atravesado por la saeta de Apolo, parece establecerse una suerte de vínculo entre ambas deidades: de ahí, por ejemplo, el epíteto de *Apolo Pitio*. De esta suerte, también se dice que, en el Templo de Delfos, junto a la «piedra-sepulcro», y a través de una hendidura, manaban vapores embriagantes de lo *profundo de la tierra*, sobre los cuales las pitonisas se postraban, sentadas en un trípode²², para darle rienda suelta a su arte adivinatorio (*ibid.*, 168). No podría ser en otro lugar más que en el oráculo de Delfos donde se sellara esta alianza, puesto que, como hemos visto, aquel templo se erige como efigie del carácter armónico entre los mundos.

Es muy habitual encontrar a Pitágoras aunado a la figura de Apolo; así pues, se decía que «el alma de Pitágoras, bajo la dirección de Apolo, bien era compañera suya, bien mantenía una especial afinidad con este dios» (Jámb., *V.P.*, 8). Hay quienes interpretan esto como un síntoma claro para diagnosticar una suerte de monoteísmo²³. Sin embargo, quienes lo interpretan así, olvidan que en Apolo se personifican múltiples alianzas con otras deidades. — Una de ellas, de las más bellas en lo que al mito respecta, alude al nexo entre Apolo y Gea: me refiero, precisamente, al mito que nos narra el carácter sagrado del *laurel* para el culto apolíneo: tras un roce con Eros²⁴, donde Apolo hace burla de su destreza con el arco, aquél arremete contra él atravesándole con una flecha que le insufla el amor, a la vez que también atraviesa a la ninfa Dafne con una flecha que le inspira un profundo desprecio. Viéndose arrinconada por el amor inflamado de Apolo, a orillas de la corriente fluvial de su padre (Peneo), Dafne le implora así a este último: *Transfórmame a lo menos la figura / Que me sirvió de daño y desventura*. Las súplicas de su hija conmueven de tal forma a Peneo, que éste la transfigura en la forma de un árbol de laurel:

²² Ver «Imagen 2».

²³ Así, Olof Gigon (1985), en *Los Orígenes de la Filosofía Griega*, dice: «Es de creer que el Dios único era para Pitágoras una divinidad determinada y que de su culto se le seguían determinadas incitaciones. Se trata de Apolo de Delfos, cuyo influjo se hace sentir precisamente en el siglo VI en una interiorización de la religión griega» (pág.162)

²⁴ El mito que narraré a continuación (junto con las citas), se encuentra mucho más detallado en: Publio Ovidio Nasón (1887). *Las Metamorfosis. Libro I*. Trad. Pedro Sánchez de Viana. Librería de la Viuda de Hernando y C. Madrid, España. (pp.25 y ss.)

*Rodea sus entrañas la corteza,
Hojas son los cabellos, verdaderos
Gajos son ya los brazos de belleza.
Los pies ahora, ahora tan ligeros,
A la tarda raíz están asidos;
El rostro son los ramos postrimeros.
Y sólo está en los miembros convertidos
El resplandor que enantes poseía.*

Viéndola así, Apolo postra su diestra sobre la parte de la corteza donde intuye el pecho de Dafne, y proclama las siguientes palabras: *Pues que mujer no puedes ser ya mía, /Serás, Laurel, mi árbol de continuo.* — Como vemos, las súplicas de Dafne provocan que Peneo²⁵ busque la salvación de su hija al *enraizarla* para siempre al cuerpo de Gea, provocando así el retorno de la ninfa a su ascendencia titánica. El vínculo entre Apolo y Dafne es, por lo tanto, un vínculo entre Apolo y Gea, la *Tierra*, momento a partir del cual los campos consagrados a Apolo estarán siempre adornados por la presencia de laureles. Por lo demás, también se dice que Pitágoras ordenaba a sus discípulos que honraran a los dioses

con cedro, *laurel*, ciprés, encina y mirto, y que ninguna parte del cuerpo se purificara con estos, ni que se limpiaran los dientes con ellos, pues pensaba que esta era la primera generación de la naturaleza húmeda y el sustento de la materia primera y común (Jámb., V.P., 154).

Considero que, reflexionar en torno a la filiación de Apolo y Pitágoras, buscando en ello un rastro de monoteísmo, rompe de inmediato el carácter armónico que atraviesa su filosofía mítica, en tanto que niega los vínculos del olímpico con las demás deidades, y la importancia de los mismos para mantener un equilibrio cósmico. Es así como, con la llegada de Apolo de la región de los *hiperbóreos*, se celebraban las *theoxenias* (*theo-* [dios], y *-xenias* [regalos]): «una comida sacra que cada primavera se ofrecían a Apolo y a los suyos, a su retorno del país de los hiperbóreos. *También Dionisos participaba, al parecer, de esta comida*» (Rohde, 316)²⁶. Por razones como esta es que, anteriormente,

²⁵ Hijo de Tetis y Océano, quienes, a su vez, son hijos de Gea y Urano. Ver la *Teogonía* de Hesíodo.

²⁶ En realidad, esta cita es una nota a pie de página hecha por el traductor al español del texto de E. Rohde (1948). *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires.

insistía en que no veía razón por la cual disociar rotundamente a Dioniso de Pitágoras. En efecto, sobran las referencias que hablan de Pitágoras como el Apolo *regresado* de la región hiperbórea, y de su relación, además, con un sacerdote de esta región mítica, conocido con el nombre de Abaris: así, Diógenes Laercio (VIII, 11), nos dice que «desde luego es fama que fue veneradísimo y sus discípulos le tenían tanto respeto como si fuera Apolo regresado del País de los Hiperbóreos»; y de su relación con Abaris, Porfirio dice que «exhibió el muslo de oro a Abaris el hiperbóreo, cuando éste conjeturó que Pitágoras era el Apolo de los hiperbóreos, de quien, precisamente, Abaris era sacerdote» (V.P., 28). También llama mucho la atención, entre otras cosas, que la obra del pitagórico Filolao, llamada: Περὶ φύσεως (*Sobre la Naturaleza*), fuera conocida «más tarde con el nombre místico de βακχαι (*Bacantes*)²⁷» (Nietzsche, 2003, 167). Quizá una de las alianzas más importantes de Apolo sea aquella que se establece con esta misteriosa deidad, alianza que, además, «parece que se llevó a cabo en Delfos» (Rohde, 164). Siendo Pitágoras un personaje tan cercano al Oráculo de Delfos, es pertinente y valioso considerar la presencia de Dioniso en aquel sagrado templo, y de cuyo enigmático matiz puede enriquecerse una interpretación de la filosofía chamánica-pitagórica.

La naturaleza adivinatoria de Apolo es quizá una de las características más divulgadas del dios, puesto que el mito que le envuelve resalta su carácter como una deidad de sabiduría providencial: «por mí se declara lo pasado, presente y venidero» (Ovidio, I, p.28), dice Apolo de sí mismo, constatando con ello sus dotes para el arte adivinatorio, como poseedor de una *omnisapiencia* que atraviesa fronteras temporales inaccesibles para cualquier mortal: excepto para aquellos que hablan inspirados por el dios, que hablan *por* el dios. El saber expresado por el mito se caracteriza, primordialmente, por ser contenedor de una sabiduría transmitida durante generaciones a través de una narrativa cíclica (oralmente, en su gran mayoría), es decir, una narrativa que se repite y que se nutre de la oratoria de los sabedores. Claramente, el don de la palabra es también un arte visionario, alcanzado, en algunos casos, a través de reservados procesos *iniciatorios* que predisponen al sabedor como merecedor de un *acompañamiento* divino que le autorizará a beber de vastas fuentes de conocimiento: de ahí que muchos poetas, e incluso historiadores antiguos, imploren a las Musas ser inspirados por ellas, esto es, que les concedan *la* palabra. A este respecto,

²⁷ Con el nombre de bacantes eran conocidas las oficiantes del culto orgiástico ofrecido a Baco: epíteto de Dioniso. Recomiendo ver, a este respecto, *Las Bacantes*, de Eurípides.

en uno de los fragmentos que aún se conservan de Empédocles (fr. 129)²⁸, éste habla de Pitágoras como

*un varón de saber poco corriente,
que había logrado un inmenso caudal de pensamientos
y poseía el máximo dominio de los más varios conocimientos prácticos,
pues cuando desplegaba sus pensamientos todos,
fácilmente alcanzaba su mirada cada cosa de todas cuantas hay
en diez o incluso en veinte generaciones de hombres.*

El manto apolíneo que cubre la leyenda de Pitágoras le adorna de ciertas facultades que son también características del olímpico, de ahí que D. Laercio (VIII, 20) diga que «recurría al arte adivinatorio por medio de voces y de augurios» y, además, «que a sus discípulos los apodaban “intérpretes de la voz del dios”»²⁹ (VIII, 14). Este manto apolíneo que cubre a Pitágoras, ha provocado que su figura sea adornada por la imperturbabilidad de aquella serenidad del ídolo griego que hoy en día nos es tan ajena (ello, sin embargo, ha rebajado la filosofía de Pitágoras a la de un arquetipo ético de vida, como si aquélla se redujera a un compendio de doctrinas morales). La relación de Pitágoras con personajes de talante mítico debe aportar mucho más que como simples datos históricos o, cuanto mucho, leyendas de carácter ficticio. Así pues, al referirnos al encuentro de Pitágoras con Abaris, del cual se dice, incluso, que Pitágoras lo hizo partícipe de sus enseñanzas (Jámb., V.P., 90), hay que recordar que los hiperbóreos «se distinguen por sus dotes chamánicas, adivinatorias y extáticas», y que, de hecho, la «alusión mítica a los hiperbóreos es... la indicación más convincente de que la mántica de la exaltación, del entusiasmo y del éxtasis [sea] uno de los caracteres esenciales y más primitivos de Apolo» (Colli, p.383).

Como bien podría alegarse, esto último parece más próximo a los atributos de Dioniso que a los del mismo Apolo; lo cual no es de extrañar, pues múltiples referencias hermanan a ambas deidades de forma tal que llegan a intercambiar sus facultades: así, Esquilo hace referencia a «Apolo coronado de hiedra: Baco, el adivino» (fr. 86)³⁰: aquí, «Apolo recibe uno de los atributos de Dionisos, la hiedra, al mismo tiempo que se le da el nombre de Baco» (Colli, 284). De la misma forma, Eurípides (fr. 477)³¹, dice, «Oh Baco dominador,

²⁸ En: Alberto Bernabé. *Op.Cit.* 226

²⁹ Véase la nota 6.

³⁰ En: Colli. *Op.Cit.* 85

³¹ *Ibid.* 85

amigo del lauro»: aquí es Dioniso (Baco) quien toma un atributo de Apolo, como amigo del laurel. La alianza entre Apolo y Dioniso, como vemos, es mucho más estrecha de lo que se puede imaginar. La facultad adivinatoria de Dioniso es, por lo demás, un rasgo que comparte con Apolo, tal como lo corrobora Pausanias (X, 33, 11)³², cuando dice:

Vale la pena ver los ritos orgiásticos que celebran en honor de Dionisos... Y dicen los habitantes de Anficlea que ese dios se ha convertido para ellos en un adivino que alivia sus enfermedades... El adivino, propiamente, es el sacerdote, que pronuncia el oráculo cuando está en trance, poseído por el dios.

Esta mántica³³ del entusiasmo (es decir, del que lleva un dios dentro: *en-theos*), en lo que respecta a su carácter dionisiaco, parece ser que tuvo su origen en Tracia, región ubicada al norte de Grecia. — Una de las anécdotas más referidas de Pitágoras es justamente su relación con un personaje divino de esta región, conocido con el nombre de Zalmoxis. Heródoto (célebre historiador griego del siglo V a.C.), es la referencia más antigua que nos llega sobre el tema. Aquél nos dice que «Zalmoxis fue un hombre que sirvió como esclavo en Samos: estuvo al servicio de Pitágoras» (IV, 95). Porfirio, por su parte, nos dice que Pitágoras «lo instruyó en la observación de los fenómenos celestes, en el culto sagrado y en los demás rituales que se tributan a los dioses» (V.P., 14). También Jámblico nos refiere que «Zalmoxis, oriundo de Tracia, que fue criado de Pitágoras y escuchó sus lecciones (...) se presentó a los getas y les fijó sus leyes»: precisamente gracias a esta última acción, Zalmoxis figura entre la comunidad tracia de los getas «como el más grande de los dioses» (V.P., 173). Vale la pena recalcar la similitud (a raíz del vínculo que los une) entre Zalmoxis y Pitágoras, donde ambas personalidades figuran como autoridades divinizadas por sus comunidades; y no sólo eso, Heródoto (IV, 95) también nos habla acerca de una cámara subterránea, hecha construir por Zalmoxis, donde permaneció por «espacio de tres años. Entonces los tracios lamentaron su ausencia y lo lloraron como si hubiese muerto; pero, a los cuatro años, se les volvió a aparecer y así fue como dieron crédito a lo que afirmaba Zalmoxis». De una forma similar, y con un tono burlesco, Hermipo narra una anécdota, según la cual Pitágoras

(...) durante su residencia en Italia se construyó un habitáculo bajo tierra, y encargó a su madre que le apuntara en una tablilla los sucesos indicándole también la fecha, y que se la

³² *Ibid.* 77

³³ La RAE define la mántica como un «conjunto de prácticas mediante las cuales se trataba de adivinar el porvenir». Consultado el 1 de junio de 2020, en: <https://dle.rae.es/m%C3%A9ntica?m=form>

enviara abajo hasta tanto que él resurgía... Al cabo de cierto tiempo Pitágoras salió de nuevo a la luz, escuálido y esquelético. Y al irrumpir en la asamblea afirmó que venía del Hades. Y entonces les recitó lo que había sucedido durante su ausencia. Los otros, conmoviéndose con tal relato, se echaron a llorar y a gemir, y admitieron que Pitágoras era un personaje divino (D.L., VIII, 41)

El relato de Heródoto, donde se nos habla acerca de la desaparición de Zalmoxis dentro de una cámara subterránea, desfigura el mito según el cual Zalmoxis, «habiendo tomado posesión de cierto lugar cavernoso, que era inaccesible para cualquier otra persona, pasó su vida allí» (Estrabón, VIII, 298). Heródoto es conocedor de la adoración divina que le tributaban los getas a Zalmoxis, razón que no le impide, sin embargo, mostrarse escéptico al respecto, señalando su residencia permanente en la gruta cavernosa como un fraude: mismo talante que se evidencia, de forma hilarante, en la anécdota narrada por Laercio acerca de Pitágoras. — A pesar de esto, se dice que, en esta *profundidad* cavernosa, junto a Zalmoxis, «iban a albergarse, según la creencia de los getas, los muertos de esta tribu» (Rohde, 154). Esta característica denota el carácter ctónico que albergaba este personaje divino de los getas: como guardador de las almas. Por lo demás, su retorno al mundo de los mortales, al cuarto año, corrobora la *epifanía* del dios desde su morada ctónica: rasgo que también comparte Pitágoras en la anécdota relatada, o cuando se afirma «que después de doscientos siete años había regresado del Hades al mundo de los humanos» (D.L., VIII, 14). De la misma forma, se dice que en algunos lugares se celebraban las «fiestas trieterias en las que, con periódica reiteración, se conmemora la “epifanía” de Dionisos, su aparición en el mundo de los vivos, su salida del reino de las sombras en medio de la tregua nocturna» (Rohde, 161) —Recordemos que, en los rituales eleusinos, también se celebra el resurgimiento de Perséfone y Dioniso desde su morada ctónica en el Hades—. En Tracia, estas fiestas adquirirían un tono orgiástico que hacía retumbar la cumbre de las montañas, donde los oficiantes *devenían dios* mediante estados entusiásticos de locura divina que les concedían, en ocasiones, facultades mánticas³⁴. No se sabe a ciencia cierta si la epifanía de Zalmoxis era celebrada de la misma forma en que eran celebrados los ritos dionisiacos en aquella mística región al norte de Grecia. Sin embargo, el carácter *entusiástico* del sacerdote tracio (rasgo que comparte con Pitágoras), se confirma a través

³⁴ Colli (*Op.Cit.*, p.67), citando *Las Bacantes* de Eurípides, rescata este fragmento:

*Pero este dios es adivino, porque el frenesí
Y el delirio estimulan sobremano la adivinación.*

su equiparación con el dios³⁵ (recordemos, a propósito, la equiparación de Pitágoras con Apolo Hiperbóreo); junto con ello, las facultades mánticas de Zalmoxis son evidentes a través de afirmaciones tales como que él «podía hacer predicciones de los signos celestes» (Estrabón, VIII, C377). — Por su parte, sí hay referencias de Pitágoras «como participante en ceremonias orgiásticas en la tracia Libetra» (Jámb., *V.P.*, 146). Esto parece indicar una familiaridad entre Pitágoras y la mántica del entusiasmo extático (característica de Dionisio), tal como también se evidencia a través de la adivinación apolínea: «A excepción de aquellos que se consideraban *poseídos de locura por acción de Apolo*, en tiempos antiguos, ningún adivino pronunciaba oráculos, sino que destacaban en el arte de interpretar sueños» (Pausanias; I, 34, 4)³⁶. — No puedo afirmar de forma certera, como es justo, que la mántica de la cual se ocuparon los pitagóricos fuera exclusivamente de carácter extático; sin embargo, con lo dicho hasta ahora, vale la pena contemplar la posibilidad de que hubiera una cierta cercanía entre Pitágoras y una mántica de esta naturaleza, y es que, si bien hemos dicho que Pitágoras poseía un conocimiento *generacional* del pasado, también hay que reconocer que se le atribuyen «predicciones inequívocas de terremotos [y] rápidas prevenciones de epidemias» (Porf., *V.P.*, 29): predicciones del porvenir que confirman sus facultades mánticas, y que, de plano, no descartan la posibilidad de que las hubiese efectuado inspirado por un estado magnánimo de *entusiasmo*.

Como hemos visto a lo largo de estas últimas páginas, una de las alianzas más importantes de Apolo (si no la más importante) fue justamente con Dionisio: divinidad que emigra a toda Grecia desde tierras tracias, y que sella su alianza con el dios olímpico en el Templo de Delfos. Se dice incluso que «fue precisamente el Oráculo de Delfos el que se encargó de introducir el rito de Dionisos en comarcas que hasta entonces no tenían la menor idea de él, y en ninguna con tanto éxito ni de un modo tan fecundo como en el Ática» (Rohde, 165). — Las alianzas divinas aseguran un balance a partir del cual se puede hablar de una armonía cósmica. No es posible pensar en un balance sin considerar antes una tensión entre fuerzas que son complementarias: de la misma forma, considero paradójico hablar de la armonía en Pitágoras sin reconocer antes esta tensión entre las deidades helénicas

³⁵ Estrabón; VIII, C 377.: «and although at the outset he was only made a priest of the god who was most honoured in their country, yet afterwards he was even addressed as a god» [y aunque al principio solo fue nombrado sacerdote del dios más honrado en su país, sin embargo, incluso después se le dirigió como a un dios]

³⁶ En: G. Colli; *Op.Cit.* pág.95

que se resolvía en un perfecto balance, dando cuenta, así, de una visión armónica del cosmos a través del mito.

2. LA INMORTALIDAD DEL ALMA

El tema de la inmortalidad del alma en los griegos antiguos siempre ha sido (y será) fuente de múltiples discusiones e interpretaciones, cuyos matices giran en torno a las más variadas interpretaciones por parte de diferentes estudiosos de esta cultura variopinta. El término griego reinterpretado bajo la latinización *anima* [alma] es *psique*: a través de tal denominación, algunos griegos, como Píndaro, referenciaron una especie de “segundo yo” o de “doble energético” que habitaba armónicamente con el cuerpo. Por supuesto, toda vez que me refiera al término *alma*, deberá tenerse en cuenta que lo señalado por mí es, precisamente, la *psique*, y no una determinación cristianizada de la misma; sin embargo, pese a la amplia especulación en torno a este concepto, aún se guardan muchas dudas de lo que querían abarcar los griegos con él: de tal forma que, junto con la traducción de alma, suele también usarse otro tipo de conceptos, dependiendo del contexto: es así como en el *Fedón* de Platón se flexibiliza el término *psique*, significando, «a veces, “principio de vida”, otras “mente” y, otras, “uno mismo”» (Kirk, Raven, Schofield, 1987, 321); así también, bajo otros contextos, «se le atribuye una especie de intuición no racional» o se le tiene como «un yo oculto de origen divino» (Dodds, 1997, 137). — Dudo mucho que exista alguien que se atreva a cuestionar la importancia de la inmortalidad del alma para la filosofía pitagórica. En todo caso, de la misma forma en que puede aseverarse esto, resultan igualmente ambiguas las implicaciones que suponía esta visión del alma para los pitagóricos, y sobre todo para el mismo Pitágoras. No obstante, podemos fiarnos de que la inmortalidad del alma, junto con la reencarnación de la misma a través de diferentes cuerpos, eran nociones presentes en Pitágoras, a través del testimonio de los más antiguos (incluso contemporáneos suyos), como Jenófanes (fr. 7)³⁷, quien dice de Pitágoras:

*Y un día que, a su paso, maltrataban a un cachorro,
dicen que le dio lástima y dijo estas palabras:
«Basta, no lo apalees, porque sin duda se trata
del alma de un amigo. Al oír su voz la he conocido»*

Así también, Ión de Quíos (fr. 4)³⁸, hablando sobre Ferécides, dice lo siguiente:

³⁷ En: Alberto Bernabé, *Op.Cit.*, p.104.

³⁸ En: D. Laercio, I, 120.

*Así éste, cuyo ornato fueron la hombría y la decencia,
incluso muerto tiene una existencia grata a su espíritu, si
de verdad Pitágoras el más sabio de todos los humanos
sabía y llegó a conocer los destinos de los hombres.*

Si bien se ha propendido a resaltar un componente ético en la filosofía de Pitágoras, apoyándose en el conocimiento sobre esta doctrina de la inmortalidad del *alma*, **El alma chamánica de Pitágoras.** y, sobre todo, de la reencarnación de la misma, no se ha profundizado lo suficiente, según creo yo, en la dimensión chamánica que envuelve esta idea de la inmortalidad — es por ello que se rescatan, en su lugar, las implicaciones *moralizantes* que suponían para el pueblo griego esta idea: cuyo ejemplo más dramático es el «"alma" racional en que creía Sócrates», cuyo ser «ha sido moralizado convirtiéndose en el portador de la culpa, y el mundo de los sentidos se ha transformado en el Hades en que sufre su tormento» (Dodds, 1997, 150).

Como hemos visto con anterioridad³⁹, una concepción de tal magnitud, como la de la inmortalidad del alma, lograría en su apogeo potenciar el culto al mundo ctónico, momento a partir del cual hubo una mayor reciprocidad entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, reciprocidad que no es tan palpable en los poemas homéricos, puesto que cual sea «el estado que sobrevenga con la muerte, no cabe duda, piensa el hombre homérico, de que con el último suspiro se extingue para siempre la vida, esta vida tan hermosa, bañada por los rayos del sol de Grecia» (Rohde, 1948, 8). — Y no es que no haya, precisamente, una mención al Hades en los poemas épicos de Homero, ¡por supuesto que sí la hay!; no obstante, aquel Hades que perfila Homero en su poesía, no pasa de ser un lugar muy periférico a la vida, donde las almas caen abandonadas como *sombras* de lo que una vez fue su momento resplandeciente de vida en el mundo terrenal⁴⁰. — Un alma así apenas puede distinguirse del cuerpo⁴¹: de forma tal que «entre la *psykhé*... y el *soma* (cuerpo), no hay antagonismo alguno fundamental...: el cadáver y el espíritu han vuelto aquí a su antigua consustancialidad» (Dodds, p.136).

³⁹Cf. *Pitágoras y el Culto a los Dioses Ctónicos*.

⁴⁰ Es así como el *alma* de Patroclo, tras su muerte, le reclama a Aquiles: «Entiérrame cuanto antes, que quiero cruzar las puertas del Hades. Lejos de sí me retienen las almas, las sombras de los difuntos, que no me permiten unirme a ellas al otro lado del río» (*Ilíada*, XXIII, 71-73).

⁴¹ «(...) llegó el alma del mísero Patroclo, en todo parecida a él, en la talla, en los ojos, en la voz y en las ropas que vestía en torno de su cuerpo» (*Il.*, XXIII, 65-67).

La paulatina reciprocidad que se va dando entre el inframundo y el mundo de los vivos, en la antigua Grecia, hace de ciertos sitios lugares de encuentro entre el mundo terrenal y el mundo ctónico: destacando con vigor, a mi modo de ver, los lugares cavernosos. Ya hemos visto cómo en personajes como Zalmoxis se encarna el nexo entre estos dos mundos, justamente, mediante su morada ctónica en una cueva. Las cuevas fungen, así, como *portales* trans-dimensionales cuya presencia se vuelve crucial en las historias de personajes de carácter chamánico: por ejemplo, de Epiménides⁴² se dice «haber dormido durante cincuenta y siete años en la cueva del dios de los misterios cretenses» (Dodds, p.139). De igual forma, Porfirio nos narra un ritual purificador de Pitágoras, donde su estadía en una cueva es también crucial:

Poniendo sus pies en Creta, entre los iniciados de Morgo, se dirigió a uno de los Dáctilos Ideos, por quienes también fue purificado con una piedra tocada por el rayo, tendido boca abajo, desde el alba, junto al mar, y, por la noche, junto a un río, adornado con los mechones de un carnero negro. Y bajó a la llamada cueva del Ida con la lana negra; allí pasó tres veces los rituales nueve días y ofreció un sacrificio a Zeus (V.P., 17).

Quizá, durante este ritual purificador (o probablemente en otros similares), Pitágoras se encontrase en compañía de Epiménides, puesto que, según narra Diógenes Laercio, «en Creta, en compañía de Epiménides, [Pitágoras] bajó a la caverna del Ida» (VIII, 3). — Sea como sea, vale la pena señalar, para este propósito, que diversos rituales chamánicos comprenden momentos límites entre la vida y la muerte: situaciones mediante las cuales se pone a prueba, a través de estados de prolongado ayuno o de extrema quietud⁴³, la concentración y las capacidades del chamán para franquear entre el mundo terrenal y otras dimensiones del cosmos (como el mundo ctónico): probablemente en el ritual narrado por Porfirio se buscase lograr este tipo de estado; si no, hay que recordar también la anécdota donde se nos dice que, tras una larga estadía en lo profundo de una habitación (locación distorsionada, creo yo, de una cueva), «Pitágoras salió de nuevo a la luz, escuálido y

⁴² Epiménides fue un chamán cretense, contemporáneo a Solón, a quien, como a Pitágoras, se le atribuyen prodigios: de hecho, Jámblico nos dice, precisamente, que Epiménides fue discípulo de Pitágoras (V.P., 222).

⁴³ El antropólogo Reichel Dolmatoff, cuyo estudio se enfocó en algunas comunidades indígenas colombianas, nos dice en su libro *Orfebrería y Chamanismo* (2005), Bogotá, Banco de la República-Villegas Editores, que: «El aprendizaje, bajo la dirección de un practicante mayor, puede durar varios años y termina con la iniciación. Es una regla prácticamente universal que el neófito tenga que morir simbólicamente, para renacer luego, dotado de ciertas facultades sobrenaturales. Para lograr este fin, el aprendiz pasa una larga temporada en aislamiento social, ayuna hasta encontrarse en una fase de inanición severa y desarrolla estados alucinatorios durante los cuales se imagina que, convertido en ave, vuela por los aires y visita dimensiones ignotas del cosmos» (p.25)

esquelético. Y al irrumpir en la asamblea afirmó que venía del Hades». (D.L., VIII, 41). — De otro lado, el carácter *purificadorio* del ritual llevado a cabo por los Dáctilos Ideos⁴⁴, da cuenta de una visión del alma potencialmente distinta a la concebida por los poemas homéricos; en efecto, los procesos de purificación adquieren mayor sentido siempre que sobrevenga la idea de una prolongación en la *actividad* del alma más allá de los límites temporales del cuerpo, reconociendo así su potencial divino: «no hay que olvidar que, para los griegos, el adjetivo *αθάνατος* [inmortal] no sólo incluye el que el alma sea “inmortal”, sino también el participar de la naturaleza de los *αθάνατοι* por antonomasia, de los dioses inmortales» (Gigon, 1985, 149). Una vez el alma pasa por diferentes ciclos purificadorios, se potencia con mayor fuerza su naturaleza *inmortal* (*αθάνατοι*). Es esta la razón por la cual la secta pitagórica, y Pitágoras mismo, se encargaron de la catarsis⁴⁵ a través de procedimientos rituales, donde la música era primordial:

De la misma raíz, la purificación del hombre, brota también la dedicación de los pitagóricos a la música. También aquí lo más importante no es un interés teórico por las proporciones tonales, sino el valor de la música para la purificación y amansamiento del alma (Gigon, p.159).

El alma chamánica, a través de variados procesos rituales de purificación y, también, mediante la adopción de cierto estilo de vida, se carga de una potencialidad privilegiada que fortalece su condición divina. Es así como pueden ser comprendidos los prodigios que se les adjudican a ciertos chamanes griegos: por mencionar algunos, de Epiménides se dice que, en Creta, «purificó la ciudad en la Olimpiada cuarenta y seis, e hizo cesar la peste» (D.L., I, 109); también se dice que, «cuando iba a ser asesinado por unos individuos, después de invocar a las Erinias y a los dioses vengadores, logro que todos los atacantes, sin excepción, se mataran entre sí» (Jámb., *V.P.*, 222). De Abaris el hiperbóreo, se dice que «paseó su flecha por toda la tierra sin tomar alimento alguno» (Heródoto, IV, 36). El mismo Empédocles (fr. 111), le dice a su discípulo, Pausanias:

Cuantos remedios hay contra los males y un refugio contra la vejez vas a aprenderlos... Harás cesar la furia de los vientos incansables que por cima de la tierra se abaten y arruinan con sus soplos los sembrados... y dispondrás también, después de la sequía veraniega,

⁴⁴ «Los Dáctilos del Ida son genios, cretenses o frigios, que pertenecen al cortejo de Rea o al de Cibeles... son magos, y se les atribuía la difusión y, a veces, la invención de los misterios» (Grimal, *Op.Cit.* p.124). De nuevo vemos cómo se vincula la figura de Pitágoras con la figura titánica de La Gran Madre: en este caso, con Rea.

⁴⁵ Del griego *κάθαρσις*, que se traduce normalmente como purificación.

fluidos que moran en el éter, alimento de árboles, y sacarás de Hades el vigor de un varón fallecido.

Por supuesto, no podría faltar Pitágoras, cuya leyenda abunda en prodigios de todo tipo: por ejemplo, Porfirio le atribuye «el cese de vientos violentos y de una granizada, y la suspensión de oleajes fluviales y marítimos para una cómoda travesía de sus discípulos» (V.P., 29). Acciones como esta, vinculan a Pitágoras con el elemento acuático: de ahí la tan promulgada leyenda de que, a su paso por un río⁴⁶, éste, «emitiendo un sonido perceptible, que todos oyeron, le respondió: «Salve, Pitágoras»» (*ibid.*, 27). — La potencialización de estas facultades chamánicas, vinculadas al alma, desemboca en la percepción de un *yo oculto* o de un *doble energético* «que mediante técnicas apropiadas puede retirarse del cuerpo aun durante la vida, un yo que es más viejo que el cuerpo y que le sobrevivirá» (Dodds, p.144). Estas técnicas de desdoblamiento se hallan explícitas en Pitágoras a través anécdotas como la de que

en un único y mismo día, tanto en Metapunte, de Italia, como en Tauromenio, de Sicilia, se había entrevistado y conversado cara a cara con los discípulos de uno y otro sitio, siendo así que mediaban, por tierra y por mar, muchísimos estadios que ni siquiera se recorrían en bastantes días (Porf., V.P. 27).

La *bilocación* es un rasgo chamánico que no sólo se le adjudica a Pitágoras, sino también a otros personajes de similar porte, como Aristeas de Proconeso. Meditar en torno a esta clase de relatos, suscita conjeturas y suposiciones de todo tipo (incluso habrá, por supuesto, quien adopte una posición escéptica, y lo tome todo como un malentendido exagerado por la tradición); no obstante, lo que yo percibo aquí es la manifestación de aquel doble energético (*psique*) que logra franquear los límites trazados por una representación racional de la naturaleza, y de cuya extraordinaria capacidad se nos ha comunicado a través de diversas experiencias y relatos, legados por la tradición, desde las más variadas latitudes de la Tierra⁴⁷. El desdoblamiento es, sin duda, una de las prácticas espirituales más divulgadas a lo largo de la historia de la humanidad, y que, a pesar del escepticismo que acecha al occidental de hoy en día, no agota su potencial para hacernos

⁴⁶ Diógenes Laercio dice que fue el río Neso, mientras que Porfirio dice que fue el Cáucaso.

⁴⁷ Así, por ejemplo, fuera del contexto griego, podemos tomar como referente lo narrado por Carlos Castaneda a lo largo de las páginas de su libro *Relatos de Poder*, donde, a través de las enseñanzas de Don Juan y Don Genaro (dos chamanes naguales toltecas, de México), Castaneda logra iniciarse en las prácticas chamánicas que le posibilitan el conocimiento del *nagual*, que, bajo cierto punto de vista, puede albergar alguna afinidad con el despertar de las facultades chamánicas de la *psique*.

intuir que aquel doble energético yace aún oculto en nosotros, y que es capaz, además, de manifestarse a través de escenarios primordiales: como los sueños. El hombre griego, como es de suponerse, conocía bien esto, razón por la cual el mismo Píndaro (fr. 116B)⁴⁸ decía:

El cuerpo de todos los hombres, sigue la llamada de la muerte dominadora: pero queda, sin embargo, viva una imagen de la vida (αἰώνος εἶδωλον), porque ésta sola procede de los dioses. Duerme mientras los miembros están en actividad; pero cuando duerme el hombre, muestra a menudo en sueños una decisión de dicha o de adversidad venideras.

Pitágoras también estimaba tal escenario de la *psique*, razón por la cual «rechazaba lo que se oponía a la santidad y perturbaba en general la pureza del alma y las visiones en los sueños» (Jámb., V.P., 107); por otro lado, manifestaba también que todo el aire está repleto de almas y que estas «son quienes envían a los humanos los sueños y los indicios de salud y de enfermedad, y no sólo a los humanos, sino también a los corderos y a las demás bestias» (D.L., VIII, 32). El cuidado por las visiones en los sueños, evidencia una concepción del alma donde se reconoce el potencial de sus atributos. Concretamente, lo que puedo inferir de esto, es que mediante esta clase de cuidados se fortalece el vínculo del alma con su naturaleza divina: lo que posibilita el despliegue de sus facultades (cuya potestad, como vemos, no se limita a los humanos, sino que también puede afectar a los animales). Ello explica aquellas líneas de los llamados *Versos Áureos* pitagóricos (Porf., V.P., 40), donde se aconseja:

No acojas al sueño en tus delicados ojos

hasta hacer, por tres veces, un recorrido por tus actos del día:

¿en qué he delinquido?, ¿qué acto he realizado?, ¿qué obligación he incumplido?

Lo que se busca con esta práctica es procurar un sueño apacible, donde las visiones puedan asirse de forma mucho más clara — recordemos que la potenciación de las facultades divinas del alma no se logra únicamente mediante procedimientos rituales, sino también acogiendo cierto estilo de vida. Francamente, siempre será un misterio el modo de vida adoptado por la secta pitagórica; sin embargo, a través de las biografías de Pitágoras, se nos abre una mirilla mediante la cual podemos vislumbrar un resquicio de lo que acontecía dentro. Jámblico, por ejemplo, narra un día en la cotidianidad de los pitagóricos, donde nos dice que, en primer lugar, acostumbraban hacer un paseo matutino,

⁴⁸ En: Dodds, *Op.Cit.*, p.133

en soledad, por sitios que no fueran frecuentados por la gente; especialmente, paseaban por territorios sagrados o templos, debido a «que era necesario no encontrarse con alguien hasta sosegar su propia alma y ordenar su mente» (V.P., 96). Acto seguido, se ocupaban del cuidado del cuerpo, de forma tal que la «mayoría se ungía el cuerpo y se ejercitaba en las carreras y los menos en la lucha a cuerpo en jardines y bosques» (*ibid.* 97). Este cuidado del cuerpo demuestra que, entre los pitagóricos, y posiblemente para el mismo Pitágoras, no existía una visión despreciativa del cuerpo (*soma*), donde éste se representa como una prisión o tumba para el alma⁴⁹, sino, antes bien, siendo el habitáculo de la *psique*, se procuraba un cuidado especial para el mismo, con el fin de favorecer un equilibrio armónico entre ambos (*soma-psique*). Así pues, resultaba fundamental la observancia en la alimentación, por lo que, para el desayuno, «tomaban pan, miel o un trozo de panal, pero durante el día no probaban el vino»; en cuanto a la última comida del día, se dice que era el momento en que «tenían lugar las libaciones y las ofrendas de aromas y de incienso»; luego de esto, antes de la puesta de sol, «tomaban vino, torta de cebada, pan de trigo, companaje y verduras hervidas y crudas. Y se servía carne de animales, víctimas aptas para el sacrificio y raramente tomaban pescado» (*ibid.* 98). Por supuesto, es de suponer que esta descripción de la vida pitagórica dejara de lado ciertas actividades, de las que, bien se sabe, los pitagóricos cultivaron con suma entrega, como, por ejemplo, la curación y purificación a través de la música: así, según Porfirio, a sus amigos y discípulos, Pitágoras les curaba los males psíquicos «con conjuros y ensalmos» o mediante la música: «También tenía para las enfermedades somáticas cánticos guerreros; al entonarlos, restablecía a los enfermos. Había otros que provocaban el olvido del dolor, calmaban los arrebatos de cólera y eliminaban los deseos absurdos» (V.P., 33). Probablemente, aquellos cánticos, conjuros y ensalmos proferidos por Pitágoras, se traten de ensalmos muy antiguos, cuyo solo dominio estuvo reservado para unos pocos iniciados. Por otro lado, a mi modo de ver, todos los preceptos de vida anteriormente expuestos fueron adoptados por los pitagóricos con el fin de fortalecer el carácter divino de su alma, de modo que pudiesen llevarse a cabo actividades tales como la curación y purificación mediante la música, de cuyo tinte chamánico no nos queda duda alguna.

⁴⁹ Con esta afirmación me desprendo de algunas hipótesis, planteadas por estudiosos de la cultura griega antigua, según las cuales existía entre los pitagóricos la idea del cuerpo como prisión del alma: así, por ejemplo, según la lectura de Gigon, *Op.Cit.*: «El alma va madurando en radical oposición al cuerpo. Ella es lo perfecto, él lo vulgar. Con Pitágoras se introduce en el pensamiento griego la autonomía del alma, su ser como negación del cuerpo y de la corporeidad» (p.148). Considero que esta visión despreciativa del cuerpo se ajusta a una filosofía posterior, tema que trataré a profundidad más adelante.

En su condición inmortal, la *psique* es capaz de emprender un tránsito entre el mundo ctónico y el mundo celeste. Es por ello que el *vuelo* constituye uno de los motivos más referenciados en lo que respecta a la magia chamánica⁵⁰: el chamán es capaz de surcar diversas dimensiones o planos del cosmos, capacidad que le viene gracias al poder de aquel doble energético que los griegos referenciaron como *psique*. No hay que olvidar, en este punto, el descenso al Hades de Pitágoras, donde se emprende un tránsito al plano ctónico del inframundo. De otro lado, su proximidad e identidad con el Apolo Hiperbóreo ratifica un tránsito chamánico al plano celestial-olímpico, en tanto que «la capacidad de volar es un símbolo apolíneo» (Colli, p.442): este vuelo es, por supuesto, un vuelo hacia lo alto, rasgo que se le aduce a los chamanes hiperbóreos como Aristeas, de quien se dice que «su alma, en forma de pájaro, podía abandonar su cuerpo a voluntad» (Dodds, p.139). También es un hecho a destacar el que Apolo suela ser considerado como un dios *solar*, puesto que a raíz de ello se resalta su nexo al mundo celeste de los astros: «Nombres diferentes pueden aludir al mismo ser», observa Walter Burkert (1996), «o bien pueden ser conscientemente igualados, como en el caso de Apolo y Helios» (p.120). — Como se ha dicho, la naturaleza divina del alma le concede no sólo el atributo de la inmortalidad (*athánatos*) sino también el privilegio de participar de la misma naturaleza de los dioses inmortales (*athánatoi*). El chamán posee la capacidad de potenciar muchas de sus facultades gracias al reconocimiento divino de su *psique*. El rugido del cosmos vibra en cada ademán que brota de lo profundo de la *psique* chamánica: la inmortalidad del alma que profería Pitágoras constituía en sí misma una reafirmación de poder y un estado sublime de encumbramiento, que no se detenta caprichosamente, sino que se alcanza cual arduo privilegio reservado para pocos.

El camino trazado hasta el momento, nos lleva a considerar aquel vínculo tan particular mediante el cual se relaciona a Pitágoras con Orfeo (así como, por supuesto, a los pitagóricos con los órficos). Tratándose de dos figuras tan importantes para el mundo griego, cuyas leyendas están rodeadas, además, de un hálito de misterio, la tradición que vincula sus actos y a

Orfeo y Pitágoras

⁵⁰ En una entrevista hecha a Fernando Urbina, registrada en el libro *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo* (2004), aquél nos dice: «Cuando se habla de chamanismo, generalmente se piensa sólo en vuelos de altura, el vuelo por arriba como águila, como búho, como cuervo, etc.... La acción chamánica completa, circular, implica descender, ir hacia abajo, para luego ascender.

» Entonces, el chamán tiene técnicas para meterse en el inframundo, esa es una de sus experiencias, la más importante, la más fundante, porque es la del abajo. El chamán va abajo y no va a ver, ve cuando está arriba, cuando va abajo va a compenetrarse con la realidad fundante y sobre todo a diluirse en el fundamento» (p.111)

sus sectas encuentra resonancia en personajes importantes como Ión de Quíos, quien afirmaba que Pitágoras «compuso algunos poemas y que se los atribuyó a Orfeo» (D.L., VIII, 8). Valdría la pena, por lo tanto, profundizar en los puntos de encuentro que aúnan el relato de Pitágoras con el de Orfeo, sin perder el horizonte en lo relativo a la inmortalidad del alma (asunto de vital importancia, como veremos, para ambos).

En primer lugar, es de rescatar el renombrado dominio que se les atribuía, tanto a Pitágoras como a Orfeo, sobre los animales (aunque, en mi visión del asunto, no se trata tanto de un dominio como sí de una suerte de alianza que establecen los sacerdotes chamánicos con el reino animal, de cuyo linaje, bien lo saben, participan también). Se nos dice, a propósito, que Pitágoras

[m]ientras conversaba casualmente, en unas olimpiadas, con sus discípulos sobre los augurios de las aves, los presagios y las señales celestes, pues algunas son también en sí mensajes para aquellos hombres que realmente son gratos a los dioses, se dice que un águila, que sobrevolaba el lugar, descendió a donde estaban y, tras acariciarla, la dejó ir de nuevo. Por estos y parecidos hechos, demostró que tenía el dominio de Orfeo sobre las fieras, al hechizarlas y dominarlas con el poder de su voz. (Jámb., V.P., 62)⁵¹

Llama mucho la atención el que sea justamente a través de su voz como Pitágoras lograra aquel mencionado hechizo sobre los animales, puesto que aquello deja entrever un *poder* en la palabra que restablece su carácter inmanente con el mundo de la vida⁵², suspendiendo por instantes el aparataje conceptual que impregna a la palabra de una sórdida abstracción, y que abre un abismo entre el mundo “real” y el lenguaje, para dar lugar a una potencialidad implícita en su ser: recordemos cómo, con anterioridad, se

⁵¹ De Orfeo, se nos dice en un fragmento (fr.364) de Simónides que:

Innumerables
pájaros volaban sobre su cabeza,
y saltarines peces surgían de las aguas azules
para [escuchar] su bello canto.

⁵² En Orfeo es aún más dramático aquel *poder* en su voz y su palabra, llegando incluso a incidir en el juicio de los mismos dioses; es así como Eurípides, en *Alceste* (357-362), nos dice:

Y si yo tuviera la lengua musical de Orfeo,
de modo que a la hija de Deméter o a su esposo
con cantos engañar pudiera y arrancarte del Hades,
bajaría allá, y ni el cancerbero de Plutón
ni Caronte, que guía a las almas con su remo,
me detendrían, antes de volver tu vida a la luz.

También Eurípides, en la *Ifigenia en Áulide*, 1211-1214, dice:

Padre mío, si yo tuviera la elocuencia de Orfeo,
para persuadir con mi canto a las rocas, de modo
que me siguieran, y hechizar con mis palabras
a los que yo quisiera, apelaría a ello.

hablaba de la forma en que Pitágoras sanaba mediante *cánticos* y *conjuros*. — Tal era el nivel de entendimiento que lograba Pitágoras con los animales que, a una osa que importunaba a ciertos lugareños, «la capturó, según dicen, y durante un tiempo la amansó, le dio de comer torta de cebada y frutos secos y, tras hacerle jurar que ya no atacaría a un ser animado, la dejó libre» (Porf., *V.P.*, 23).

Puede parecer fortuito y trivial el traer a colación este tipo de anécdotas; mas, sin embargo, es necesario comprender que estas acciones guardan una relación muy importante con la idea de la transmigración del alma (tanto órfica como pitagórica), en cuyo tránsito de reencarnaciones no discrimina otro tipo de seres vivos, como son los animales. Parece ser que esta doctrina fue incorporada al mundo griego por Pitágoras, puesto que «fue el primero en manifestar que el alma, que muda de cuerpos en el ciclo de la fatalidad, está incorporada unas veces en uno y otras en otro en distintas especies de animales» (D.L., VIII, 14). Sea cual fuere la fuente de tales creencias, lo que sí es cierto es que en este punto coinciden tanto órficos como pitagóricos: razón por la cual ambas sectas prohibían el derramamiento de sangre y, en el caso de los pitagóricos, veían con cierto recelo el oficio del carnicero⁵³, en tanto que atentaba directamente a la integridad física del cuerpo portador del alma y, por ende, a su permanencia en el plano terrenal: este es el motivo principal por el cual los pitagóricos fueron tan selectivos con los sacrificios que ofrecían en los altares, puesto que no cualquier animal era apto para tales ceremonias (y es de suponer que también fueran muy selectivos con las situaciones merecedoras de sacrificios, y con la forma en que estos debían ser llevados a cabo)⁵⁴; por otro lado, aquí puede ser rastreada también la razón por la que tanto órficos como pitagóricos adquirieran cierta fama por su abstinencia a la carne, fijándose prescripciones muy puntuales al respecto, e incluso llegando a ser reconocidos posteriormente por su vegetarianismo (lo cual no es del todo claro... por lo menos en lo que atañe a la dieta pitagórica)⁵⁵. — Mediante este tipo de prácticas, se hace palpable una doctrina que

⁵³ «Como nos dice Aristófanes, la regla de Orfeo era φόνων ἀπέχεσθαι “no derrames sangre”; y se dice de Pitágoras que evitaba el contacto con los carniceros y cazadores, presumiblemente porque eran, no meramente malos, sino peligrosamente impuros, portadores de una contaminación infecciosa» (Dodds, 1997, 151)

⁵⁴ D.L., VIII, 20: «Y [Pitágoras] hacía sacrificios siempre incruentos. Sin embargo, otros dicen que sí sacrificaba, pero tan sólo gallos y cabritos de leche y los llamados cochinitillos, y nunca corderos».

⁵⁵ D.L., VIII, 33: «La pureza se obtiene... además absteniéndose de carnes de animales muertos, de salmonetes, y melanuros, y de huevos y de animales ovíparos, y de habas, y de las otras cosas que suelen rechazar también los que inician en las ceremonias místicas en los santuarios». Aunque, antes, en VIII, 20, nos informa Laercio que, por fuente de Aristóxeno, se creía que Pitágoras «consentía en comer todos los demás animales y sólo rechazaba el buey de labor y el carnero». En cuanto al vegetarianismo de Orfeo,

contempla como principio fundacional una idea de parentesco que no se ciñe a los dominios netamente humanos, sino que consciente una horizontalidad con la totalidad de la vida terrenal a través de la *psique*, recordando aquel postulado de Tales de Mileto, según el cual *todo* estaba «lleno de dioses»⁵⁶: es por ello entendible, en consecuencia, la forma en la que tanto Pitágoras como Orfeo establecían alianzas con otros animales.

El tema de la transmigración de las almas es un tópico de vital importancia para comprender, en la medida de lo posible, el vínculo que aún a los pitagóricos con los órficos. Tal parece ser que esta idea ingresó al mundo helénico a través de estas dos sectas, en un momento en que, en el culto religioso popular, aún no era concebido el encumbramiento del alma a un nivel divino (*athánatoi*). Según Heródoto (II, 123), habrían sido los egipcios «los primeros en enunciar la teoría de que el alma del hombre es inmortal y que, cuando muere el cuerpo, penetra en otro ser que siempre cobra vida»⁵⁷, y que, además, «hay algunos griegos —unos antes, otros después— que han adoptado esta teoría como si fuese suya propia». Es bastante probable que se refiera a los pitagóricos y a los órficos, puesto que dentro de ambas sectas aquella idea fue un pilar fundamental para su filosofía y estilo de vida. Es así como Heráclides Póntico nos narra el particular tránsito llevado a cabo por la *psique* de Pitágoras:

(...) él decía de sí mismo que antaño había sido Etálides, considerado como hijo de Hermes. Y que Hermes le dijo que eligiera lo que prefiriera a excepción de la inmortalidad. Entonces él le había pedido conservar la memoria de sus vivencias tanto vivo como muerto. De manera que lo recordaba todo. E incluso después de haber muerto conservaba la misma memoria de todo lo pasado. En el curso del tiempo revivió luego en Euforbo y fue traspasado por Menelao. Euforbo afirmaba haber sido antaño Etálides y haber recibido de Hermes el famoso don y refería la transmigración de su alma, y de qué modo había vagado sin rumbo y en qué vegetales y animales había revivido, y todo lo que su alma había sufrido en el Hades y lo que las otras almas tenían que soportar allí. Y, al morir Euforbo, su alma se trasladó a Hermótimo, el cual, con intención de dar testimonio de eso, marchó en persona a Bránquidas y, penetrando en el templo de Apolo, identificó el escudo que había manejado

Eurípides, en *Hipólito*, 952-953, dice: «Ahora enorgullécete y, alimentándote de vegetales, haz gala de tu régimen: sigue los dictados de Orfeo». [En: Colli, *Op.Cit.*, p.139]

⁵⁶ Aristóteles, *Acerca del Alma*, 411a17: «Algunos afirman que el alma se halla entreverada en el todo. Posiblemente es éste el motivo por el que Tales pensó que todo está lleno de dioses.» [En: Alberto Bernabé, *Op.Cit.*, p.49]

⁵⁷ En todo caso, para Rohde (1948) y otros pensadores, el detalle del origen egipcio resulta inapropiado «tanto más cuanto que no es seguro, ni siquiera probable, que los egipcios llegaran a conocer, realmente, la doctrina de la transmigración de las almas» (p.187)

Menelao (y explicó luego que éste, al regresar de Troya, había dedicado el escudo a Apolo), un objeto que ya estaba tan podrido que sólo se conservaba bien su tapa de marfil. Tras la muerte de Hermótimo, fue también Pirro, el pescador de Delos. Y de nuevo lo rememoraba todo: cómo primero fue Etálides, luego Euforbo, después Hermótimo y más tarde Pirro. Cuando hubo muerto Pirro, vino a ser Pitágoras y mantenía recuerdos de todo lo dicho. (D.L., VIII, 4-5)

Este pasaje nos ofrece detalles muy interesantes, empezando por aquel que confirma lo anteriormente dicho respecto a la horizontalidad que establece la *psique* al “encarnar” en animales y vegetales, lo cual despoja a esta idea de la transmigración de las almas de todo componente moralista, puesto que se reconoce al alma como capaz de transmigrar, libre de toda culpa, en seres de diversa índole (donde hablar de moralidad supondría un absurdo), aun cuando el alma de Pitágoras tuviera el privilegio de recordar lo vivido en sus otras vidas⁵⁸. De otro lado, es importante reconocer la cuestión de la *memoria*, puesto que aquello da cuenta de una potencialidad latente en el alma chamánica de Pitágoras, ya que el reconocer «la experiencia de las vidas pasadas no es una fuente de culpa, sino una exaltación de poder que Empédocles percibía en Pitágoras, y que Epiménides, al parecer, había pretendido poseer antes» (Dodds, p.148). Es por esta razón que, en la iniciación pitagórica, al iniciado se le «examinaba su capacidad de aprendizaje y su memoria» (Jámb., V.P., 94); así como también se nos dice que los pitagóricos «honraban... en gran medida la memoria, y la ejercitaban y cuidaban mucho» (*ibid.*, 164). — Por su parte, se sabe bien que los órficos atribuían el recuerdo de sus vidas pasadas al influjo de dos fuentes que bañaban el Hades: Lete y Mnemosine⁵⁹. En una antigua tablilla de origen órfico, descubierta en Hipona⁶⁰, se habla del encuentro del alma, a su llegada al Hades, con estas dos fuentes:

⁵⁸ Esto lo confirma Aristóteles, en su texto *Acerca del Alma*, cuando nos dice: «Ellos [los pitagóricos], no obstante, se ocupan exclusivamente de definir qué tipo de realidad es el alma, pero no definen nada acerca del cuerpo que la recibe, como si fuera posible —conforme a los mitos pitagóricos— que cualquier tipo de alma se albergara en cualquier tipo de cuerpo» (407b)

⁵⁹ «**LETE** (Λήθη). Lete, el Olvido, es hija de Eride (la Discordia) y, según una tradición, madre de las Carites (las Gracias). Había dado su nombre a una fuente, la Fuente del Olvido, situada en los Infiernos, de la que bebían los muertos para olvidar su vida terrestre. Del mismo modo, en las concepciones de los filósofos de las que se hace eco Platón, antes de volver a la vida y hallar otra vez un cuerpo, las almas bebían de este brebaje, que les borraba de la memoria lo que habían visto en el mundo subterráneo» (Grimal, 1989, p.315).

«**MNEMÓSINE** (Μνημοσύνη). Mnemosine es la personificación de la Memoria. Es hija de Urano y Gea y pertenece al grupo de las Titánides. Zeus se unió a ella en Pieria durante nueve noches seguidas, y al cabo del año le dio nueve hijas: las Musas» (*ibid.*, p.363).

⁶⁰ Ver: Colli, *Op.Cit.*, pp.179 y ss.

*De Mnemosine es este sepulcro. Cuando te toque morir,
 irás a las espléndidas mansiones de Hades;
 a la derecha hay una fuente
 y junto a ella un blanco ciprés que se yergue altivo;
 allí se refrescan, al bajar, las almas de los muertos.
 A esas fuentes no te acerques demasiado;
 enfrente encontrarás el agua fresca que brota
 del manantial de Mnemosine; allí arriba hay guardas
 que te preguntarán desde el fondo de su corazón
 qué vas buscando en las tinieblas del funesto Hades.
 Diles: Soy hijo de Barea y del Cielo estrellado,
 y vengo muerto de sed: dadme en seguida
 el agua fresca que brota del manantial de Mnemosine.
 Y ellos se apiadarán de ti, por voluntad del rey del abismo,
 y te darán de beber del manantial de Mnemosine.
 Y aún tendrás que andar mucho por el camino sagrado que también otros
 iniciados y poseídos por Dionisos recorren llenos de gloria.*

Evidentemente, los órficos, así como los pitagóricos, reconocían en el alma un rasgo divino que la emparentaba con el linaje de los inmortales. — En su teogonía⁶¹, los órficos añadían a la apabullante rapsodia hesiódica una nueva generación: la de Dioniso Zagreo. Zeus cede su trono a un pueril Dioniso que ha engendrado con Perséfone, la señora del mundo ctónico. Inducidos por Hera, los Titanes ganan la confianza del niño a fuerza de regalos, y aprovechando la distracción del dios, quien se halla absorto en su reflejo, se abalanzan sobre él para devorarlo. A fuerza de metamorfosis, el Dioniso ctónico evade a sus agresores hasta que, finalmente, bajo la forma de un toro, éstos logran devorarlo luego de cocer sus extremidades en un trípode, reduciendo su ser a un corazón aún palpitante,

⁶¹ Para referencias sobre la teogonía órfica, recomiendo consultar: Rohde, Erwin (1948). *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires. Pp.178 y ss. “Los Órficos” - Colli, Giorgio (2008). *La Sabiduría Griega I*. Editorial Trotta S.A. Madrid, España. Pp.124 y ss. “Orphica” – Detienne, Marcel (1982). *La Muerte de Dioniso*. Editorial Taurus S.A., Madrid, España. Pp.127 y ss. “El Dionisos órfico y el cocido asado”.

el cual es rescatado por Atenea y entregado a Zeus para dar lugar a un segundo engendramiento de Dioniso. Antes de que los Titanes devorasen al dios ctónico a cabalidad, Zeus fragua su venganza valiéndose del rayo, a través del cual logra reducir a cenizas a los Titanes, cenizas que caen en la tierra y de las cuales brota la raza humana. Ahora bien, debido a que los Titanes lograron devorar gran parte de Dioniso, de sus cenizas se conservan ambas naturalezas (titánica y olímpica-ctónica); a su contacto con la *tierra* (componente mundano), nacen los humanos, razón por la cual los órficos buscan que el alma se depure de su parte titánica y terrenal para intensificar su faceta báquica y librarse al fin del *ciclo de reencarnaciones*. La fuente de Mnemosine, en este caso, está reservada para quienes han sido purificados ritualmente en su vida terrenal mediante los ritos orgiásticos propios de las ceremonias dionisiacas, gracias a los cuales se espera que el iniciado (su *psique*) *recuerde* en el Hades la doctrina órfica y sus experiencias místicas, librándose, finalmente, de su naturaleza titánica, y logrando, así, transitar el «camino sagrado» que le llevará a una completa *identificación* con Dioniso⁶².

No se sabe a ciencia cierta cuán influyente fueron los órficos para los pitagóricos, y viceversa... lo más probable es que se tratasen de sectas contemporáneas que compartían ciertas afinidades, sobre todo en lo que respecta a la *psique* — ni hablar de la proximidad con la que se entretajan las leyendas de Pitágoras y Orfeo, llegando incluso a decirse que «Pitágoras fue un entusiasta de la interpretación y actitud de Orfeo y que honraba a los dioses de un modo parecido a Orfeo» (Jámb., *V.P.*, 151). Por lo demás, no está de más resaltar los dotes musicales que se les atribuyen a ambos, así como su parentesco con el olímpico Apolo⁶³ (el cual se dice que engendró a Orfeo junto a la Musa Calíope), y, por último, aunque no menos importante, el ya señalado descenso al Hades. Hemos tratado este tema con mayor detalle en la sección anterior, por lo que no ahondaré de nuevo en las narraciones que vinculan a Pitágoras con el mundo ctónico, y me limitaré, en este aspecto, a mencionar el famoso mito según el cual Orfeo habría viajado al inframundo en búsqueda del alma de su amada Eurídice⁶⁴. Desde mi punto de vista, aquel tránsito al

⁶² G. Colli, *Op.Cit.*, citando a G. Pugliese Carratelli, nos dice: ««sólo en virtud de la memoria de sus experiencias místicas y de la doctrina que ha llegado a asimilar, se le concede al *mystés* sustraerse para siempre del ciclo de las reencarnaciones». La tablilla está dedicada a Mnemosine, «la diosa que le asegura [al *mystés*] que poseerá eternamente aquella sabiduría vital que le ha liberado de la continua repetición del ciclo de vida y muerte, del destino común a los demás mortales»» (p.408).

⁶³ PÍNDARO, *Píticas* 4, 176–177. [En: Colli, *Op.Cit.*, p.127]:

*De Apolo salió el virtuoso de la lira,
el padre del canto, el ilustre Orfeo.*

⁶⁴ El pasaje de Eurípides, citado en la nota 49, hace alusión, precisamente, a este tránsito ctónico de Orfeo.

Hades emprendido por Orfeo constata su potestad chamánica para surcar diferentes dimensiones del cosmos: potestad que le viene dada, muy probablemente, gracias a la capacidad de su doble energético (*psique*), de cuya existencia y potencialidad, según diversas creencias órficas que nos llegan desde variadas fuentes, es poco probable que Orfeo mismo no diera razón: ya hemos visto que los órficos reconocían en su *psique* un aire de divinidad, por lo que no es de extrañar que se le atribuyan ciertos prodigios a Orfeo, atestiguadas en historias tales como aquella según la cual él «sigue viviendo como una cabeza que canta, y continúa emitiendo oráculos durante muchos años después de su muerte». (Dodds, p.144).

Con bastante frecuencia uno se encuentra con la hipótesis de que la filosofía platónica se halla profundamente influenciada por el pensamiento órfico y el pitagórico:

***Purificación
ritual contra
virtuosismo
moral***

para este caso, en lo que respecta a la inmortalidad del alma y sus reencarnaciones, cuyo tránsito, según Platón, tiende hacia el encuentro con el divino *mundo de las ideas*, cual si se fundiese con su esencia misma. De esto último, podemos encontrar en el *Fedón*⁶⁵

un comentario de Sócrates donde nos dice que, una vez el alma *observa* las cosas por sí misma, «entonces se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico, y, como si fuera de su misma especie se reúne con ello, en tanto que se halla consigo misma» (79d). Por supuesto, aquí a lo que hace referencia Sócrates es al mundo de las ideas: mundo arquetípico que contiene la forma *verdadera* de las cosas. — De plano, podemos rechazar toda hipótesis (si es que acaso la hay) que trate de buscar en el pitagorismo o en el orfismo la fuente a semejante idea, puesto que no hay referencia alguna donde se les atribuya su sola mención. Sin embargo, es justo señalar lo dicho por Laercio, respecto al único libro que, según él, escribió Filolao⁶⁶, y que «cuando Platón vino a Sicilia, a la corte de Dionisio, se lo compró a los parientes de Filolao por cuarenta minas alejandrinas de plata, y que de allí transcribió su *Timeo*» (VIII, 85). El *Timeo*, en todo caso, no se centra en la cuestión del alma como sí lo hacen otros diálogos, por lo que no veo la necesidad de confirmar o desmentir, a través de un análisis del Diálogo, la afirmación de Laercio.

⁶⁵ Diálogo que transcurre en vísperas de la muerte de Sócrates, donde éste, precisamente, busca convencer a sus discípulos —donde también se cuentan a dos pitagóricos: Simmias y Cebes— acerca de su idea de la inmortalidad del alma (*psique*), y de su situación una vez separada del cuerpo.

⁶⁶ Filósofo pitagórico, relativamente contemporáneo a Platón, conocido por ser quien diera a conocer la totalidad de la doctrina pitagórica al público.

Dicho esto, empezaré mencionando que, en la doctrina pitagórica, no es del todo clara la idea de una cesación en el ciclo de las reencarnaciones del alma, donde, como en el caso de los órficos, se llegue a una completa identificación con el dios (Dionisio). Es por esta razón que, para los pitagóricos, el cuerpo no es visto como una sepultura ni como una prisión para el alma, sino, al contrario, como una suerte de complemento terrenal con el cual se crea un nexo vital de fundamental importancia para ambas partes: de ahí la misteriosa sentencia, según la cual, para Pitágoras, las «ligaduras del alma son las venas, las arterias y los nervios. Pero cuando está en pleno vigor y goza de calma reposando en sí misma son sus ligaduras las palabras y las acciones». (D.L., VIII, 31). De un modo menos críptico, Simmias, en el *Fedón* (86b-c), expone un argumento (de lo que vendría siendo, presumiblemente, parte de la doctrina pitagórica impartida por Filolao en Tebas) en relación a lo que, para la escuela pitagórica, significaría la unión alma-cuerpo (*psique-soma*):

(...) el alma es algo muy semejante a eso, como si nuestro cuerpo estuviere tensado y mantenido en cohesión por lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo y por algunos otros factores de tal clase, y que nuestra alma es una combinación y una armonía de estos mismos factores, cuando ellos se encuentran combinados bien y proporcionadamente unos con otros. Si, entonces, resulta que nuestra alma es una cierta armonía, está claro que, cuando nuestro cuerpo sea relajado o tensado desmedidamente por las enfermedades y otros rigores, al punto al alma se le presenta la urgencia de perecer, aunque sea divinísima, como es también el caso de las otras armonías, las que se crean en los sonidos y en todas las labores de los artesanos, mientras que los despojos del cuerpo de cada uno aún permanecen un largo tiempo, hasta ser quemados o pudrirse.

Resulta desconcertante el que se hable aquí de un perecimiento del alma, teniendo en cuenta lo ya expuesto en torno a la idea de su inmortalidad para Pitágoras y su secta. Aquello podría explicarse, a mi modo de ver, desde alguna de las siguientes dos ópticas: (1) que se tratase de una estrategia *dialéctica* empleada por Platón para darle fuerza al contrargumento de Sócrates, en el cual demuestra que el alma es inmortal e independiente del cuerpo, o bien, (2) que aquella idea dé cuenta de una contaminación en la antigua doctrina, producto de su divulgación pública por parte de Filolao. Sea cual sea la respuesta, está claro que esta visión del alma, manifiesta como una perfecta armonía de factores opuestos (muchos de carácter corpóreo-terrenales), dista mucho de la visión órfico-platónica de la misma, demostrando que para los pitagóricos el cuerpo no era

objeto de desprecio ni signo de degradación: bien se dice que «de una manera muy clara expuso Pitágoras la amistad de todos con todos... y, en general, la del alma con el cuerpo» (Jámb., *V.P.*, 229). — Contrasta, con esto último, la noción órfica del cuerpo, desde la cual éste vendría a significar una sepultura para el alma, siendo así que, una vez el cuerpo perece, se dice que el alma «verdaderamente vive, ya que en el cuerpo se hallaba enterrada como el cadáver en la tumba.» (Rohde, 1948, 186). Los órficos, como hemos visto ya, sitúan el origen del ser humano en el momento culmen de un asesinato: el de Dioniso a manos de los Titanes. Reducida a cenizas, la parte más pura y divina del alma, la dionisiaca, se funde en la tierra entremezclada con su contraparte impura, la titánica; yuxtapuestas ambas naturalezas, brotan de la tierra los seres humanos, debatiéndose en su vida terrenal entre la una y la otra. Es esta la razón por la cual los órficos veían en el cuerpo una tumba, pues, de suyo, aquél evocaba un crimen primordial del cual ansiaban *purificarse* a través de rituales orgiásticos, donde, como se encripta en la tablilla de Hipona, van «poseídos por Dioniso»⁶⁷.

La purificación ritual es una práctica que comparten pitagóricos y órficos. Ya desde antes, el mismo Heródoto (II, 81) relacionaba a ambas sectas en torno a ciertas prácticas rituales funerarias. La purificación es un aspecto importante para el modo de vida pitagórico: ya hemos hablado anteriormente del ritual purificador que recibió Pitágoras por parte de los Dáctilos Ideos, constatando la importancia de este tipo de rituales, cuyo término no parece fijarse nunca, puesto que un principio de la secta era que «tras purificarse en el Más Allá, el hombre renacerá bajo una nueva forma» (Nietzsche, 2003, 62). También vale la pena resaltar el afán catártico (κάθαρσις) con el que los pitagóricos (y probablemente también los órficos) se dedicaban a la música. Los rituales e *iniciaciones* constituían para ambas sectas, cada una desde su propia perspectiva, un requisito fundamental para potenciar las facultades divinas de su *psique*, por lo que resultaba de vital importancia el fijarse ciertas prescripciones de carácter ritual⁶⁸, así como también

⁶⁷ Conuerdo con Rohde (1948), no obstante, cuando afirma que: «El genio de los griegos les salva de caer en aquella triste seriedad con que los pueblos huérfanos de imaginación van forjando, a fuerza de penosas visiones y especulaciones, un dogma rígido y oprimente... Hallábanse, además, en los buenos siglos de su historia, casi inmunizados contra esa enfermedad infecciosa que es la “conciencia del pecado”. Nada más lejos de su espíritu que las imágenes de la purificación y el tormento de pecadores de todas las clases y variantes imaginables, como las que llenan el espantoso infierno de Dante.» (*Op. Cit.*, p.141)

⁶⁸ Jámblico, *V.P.*, 138: «Hay también muchas prohibiciones que proceden de los misterios, porque ellos creen que son temas importantes y no los consideran una jactancia, sino que tienen su origen en una divinidad». Ejemplos de esto quizá sean las prohibiciones de comer cierta clase de alimentos, derramar sangre, el contacto con carniceros y cazadores, entre otras.

practicar las purificaciones para expiar las faltas cometidas en relación a este tipo de prescripciones⁶⁹. En ninguno de los dos casos se trata de alcanzar un virtuosismo civil, sino «simplemente, de conservar el alma pura; no de reeducarla moralmente» (Rohde, 1948, 202).

Para Platón, en cambio, la idea de la inmortalidad del alma sí va ligada a ciertas consecuencias de tipo moral. En su filosofía, el cuerpo aparece, quizá por primera vez, como una *prisión* para el alma⁷⁰, desprendiéndose parcialmente de las nociones mitológicas de los órficos, en cuyo dominio el cuerpo aparece bajo la imagen de una sepultura (en todo caso, para este asunto de la inmortalidad del alma, el platonismo toma más elementos del ideario órfico que del pitagórico). Desde la misma visión socrática del alma, ésta empieza a configurarse de una forma inusitada hasta entonces; y es que, en efecto, para Sócrates el alma da cuenta de una dimensión racional y consciente, noción que se expresa claramente en el *Fedón* (80b), cuando Sócrates afirma que

...el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo.

En Sócrates, el alma pierde aquella potencialidad chamánica mediante la cual se la *intuía* como si se tratase de un doble energético: «lo que negó Sócrates es que el alma fuera una especie de misterioso segundo yo, al punto de identificarla abiertamente con nuestra conciencia personal» (Burnet, 1990, 46). Lo que profería Sócrates era que el alma se encaminase a la búsqueda de una idea de Bien, ajustándose, a su vez, a unas reglas conscientes y racionales para alcanzarla, razón que le impulsaría a exhortar a sus conciudadanos a que cuidasen de su alma y a que, sobre todo, se conociesen a sí mismos, puesto que para él aquello equivaldría a conocer su propia *psique*⁷¹. Vale la pena

⁶⁹ En el caso de los órficos, para expiar, también, aquella falta del crimen original. Así, Bernabé (2011), en su texto *Platón y el Orfismo*, Abada Editores, Madrid, dice que «según los órficos, cada hombre debe, primero, ser iniciado en los misterios dionisiacos, luego, mantener una vida de estricta pureza, no contaminada con ningún ser muerto, y celebrar diversos ritos, para acelerar el momento en que su alma, definitivamente liberada del ciclo de transmigraciones, pueda llevar una vida dichosa en el otro mundo.» (p.147). — Platón, a este respecto, en el *Fedón* nos dice que, para los órficos, «quien llega impuro y no iniciado al Hades yacerá en el fango, pero que el que llega allí purificado e iniciado habitará en compañía de los dioses» (69c).

⁷⁰ Platón, en la voz de Sócrates, sostiene que «los humanos estamos en una especie de prisión y que no debe uno liberarse a sí mismo ni escapar de ésta» (*Fedón*, 62b).

⁷¹ De ahí el reproche que le hace Nietzsche (2004), en *El Nacimiento de la Tragedia*, Alianza ed., Madrid, a Eurípides (a la vez que a Sócrates), respecto a su participación en la decadencia de la tragedia: ««Todo tiene que ser consciente para ser bello», es la tesis eurípidea paralela de la socrática «todo tiene que ser consciente para ser bueno». Eurípides es el poeta del racionalismo socrático.» (p.233).

mencionar que, al fijarle estas características al alma, ya no se la concibe más como una fuente mística de poder chamánico, sino como la expresión más viva y auténtica de la conciencia, por lo que los rituales y modos de vida adoptados con el fin de potenciar sus facultades divinas son ahora reemplazadas por un estilo de vida moralizante donde se busca reforzar el carácter... ya no se hablará más de una purificación ritual y sí de un virtuosismo moral.

Para reforzar esta visión socrática del alma, Platón introduce un tribunal completo de jueces⁷² que se encargarán de sentenciar a las almas considerando las acciones de su vida terrenal, haciendo eco, así, a su idea del cuerpo como una prisión en la cual se encierra al alma una vez ha sido *juzgada*. — Todo parece indicar que, antes de Platón, no hubo tal sofisticación en la idea de los castigos de ultratumba: «Resulta poco verosímil considerar el imaginario del Más Allá con premios y castigos como «paradigma mítico tradicional», cuando es contradictorio con el verdaderamente tradicional,... según el cual las almas inanes residen en un Hades sórdido e igual para todos» (Bernabé, 2011, 157). Esta misma idea del Hades «sórdido e igual para todos» imperaba en órficos y pitagóricos, no así en Platón, quien en su *República* se vale del mito de Er, el armenio, para narrar que:

cuando su alma [la de Er] había dejado el cuerpo, se puso en camino junto con muchas otras almas, y llegaron a un lugar maravilloso, donde había en la tierra dos aberturas, una frente a otra, y arriba, en el cielo, otras dos opuestas a las primeras. Entre ellas había jueces sentados que, una vez pronunciada su sentencia, ordenaban a los justos que caminaran a la derecha hacia arriba, colgándoles por delante letreros indicativos de cómo habían sido juzgados, y a los injustos los hacían marchar a la izquierda y hacia abajo, portando por atrás letreros indicativos de lo que habían hecho. (614b-c)

Pareciera que con Platón se dieron los primeros pasos para lo que luego serían el Infierno y Paraíso cristianos. En todo caso, en Platón no se respira aún aquel nihilismo que condena a las almas a un castigo eterno, por lo que, en la construcción de su escatología, toma la noción órfica de la transmigración de las almas, cuya salvación se lograría siguiendo un estilo de vida civil y moralmente justo, en contraposición con los órficos, donde «es el propio Dionisos quien se encarga de redimir a sus adoradores de la miseria y del interminable camino de tormentos que es para el hombre la vida»; esto, debido a

⁷² Platón, en la *Apología*, lo describe de la siguiente forma: «Pues sí, llegando uno al Hades, libre ya de éstos que dicen que son jueces, va a encontrar a los verdaderos jueces, los que se dice que hacen justicia allí: Minos, Radamanto, Eaco y Triptólemo, y a cuantos semidioses fueron justos en sus vidas.» (41a)

que el modo de vida órfico «no postula la práctica de las virtudes de la vida civil, la disciplina ni la transformación moral del carácter» (Rohde, p.183). El alma racional socrático-platónica no consciente la idea de una falta o mal originarios, propia de los órficos, por lo que ve necesario hacer a la *psique* responsable de sus actos bajo la custodia del cuerpo (su prisión), actos por los que tendrá que responder ante *el* tribunal subterráneo: así pues, el alma «que consigue superar el veredicto de los jueces, va al lugar de privilegio por sus méritos. En cambio, a la que es condenada a reencarnarse, le dan a beber agua del olvido.» (Bernabé, p.177).

Aunados a la figura de Pitágoras, encontramos personajes sumamente relevantes para el mundo antiguo, cuyo difuso resplandor se adorna del atractivo matiz que irradian

***Empédocles y
el Eterno
Retorno***

sus leyendas: Orfeo, Abaris el Hiperbóreo, Aristeas de Proconeso, Epiménides, Ferécides de Siro⁷³, entre otros. En todo caso, de entre todos ellos, de quien, a lo largo del tiempo, se ha conservado una mayor parte de su pensamiento y filosofía no es otro más que Empédocles de Agrigento. En algunos fragmentos suyos se deja entrever la admiración que sentía este filósofo por Pitágoras, en cuya personalidad adivinaba un poder chamánico que él mismo ostentaba. De hecho, con Empédocles parece que se da por terminado aquel tipo de personalidad chamánica «que combina las funciones todavía indiferenciadas de mago y naturalista, poeta y filósofo, predicador, curandero y consejero público. Después de él, estas funciones se separan; los filósofos, de aquí en adelante, no serán ni poetas ni magos» (Dodds, p.134). Es muy probable que Empédocles conociera de primera mano la doctrina pitagórica, transmitida a él por parte de Telauges, hijo de Pitágoras, quien «sucedió a su padre al frente de la escuela y que, según algunos, instruyó a Empédocles» (D.L., VIII, 43). Es justo reconocer, por lo tanto, que en la filosofía de este misterioso personaje se encontrase contenida una parte de la antigua doctrina pitagórica, aunque, como veremos, bajo una óptica ligeramente distante.

Pues bien, volviendo al tema que nos compete en el presente capítulo, es pertinente hablar sobre el asunto de la inmortalidad del alma para Empédocles, y, por supuesto, el de sus posturas frente a la trasmigración de la misma en diferentes cuerpos. Su doctrina parece hacer eco en Platón, en tanto que ambos filósofos establecen un cierto tipo de *jerarquía* en las reencarnaciones del alma (postura que no encontramos ni en los pitagóricos ni en

⁷³ Ferécides de Siro fue un importante filósofo griego, considerado como uno de los Siete Sabios, y maestro, además, de Pitágoras y Anaximandro.

los órficos). Al culminar el ciclo de reencarnaciones, tanto Platón como Empédocles, aunque de una forma radicalmente distinta, hablan de una cesación del mismo posterior a la cúspide de tal jerarquía: para Platón (*Fedón*, 69c) serían «los que han filosofado rectamente» quienes ocupen aquel privilegiado peldaño, mientras que para Empédocles (fr.146) serían los «augures, poetas, médicos y dirigentes» quienes retoñen «como dioses, excelsos por las honras que reciben»⁷⁴. Recordemos que Platón expulsa a los poetas de su República, puesto que, en él, la «facultad creadora del poeta es tratada... casi siempre sólo con ironía, porque esa facultad no es, dice, una intelección consciente de la esencia de las cosas, y la equipara al talento de los adivinos e intérpretes de signos». Es así, pues, como a «estos artistas «irracionales» contraponen Platón la imagen del poeta verdadero, el filósofo, y da a entender con claridad que él es el único que ha alcanzado ese ideal y cuyos diálogos está permitido leer en el Estado ideal» (Nietzsche, 2004, 236). Por supuesto, es de suponerse que dentro de este tipo “verdadero” de poetas no entrara el espíritu poético de Empédocles, lo cual nos sugiere que la diferencia de naturalezas entre ambas jerarquías era abismal. A lo largo del *Fedón*, Sócrates asume con tranquilidad la situación de su muerte, puesto que él se sabe como partícipe de aquella condición privilegiada del que ha «filosofado rectamente», obviando, por ende, la cesación del ciclo de reencarnaciones de *su* alma: Sócrates es el último *tipo* que cierra el ciclo. Y es que, en efecto, Platón, como hemos dicho antes, tiene siempre en mente la meta de una moral civilizadora, noción que se deja ver claramente en parte del diálogo entre Sócrates y Cebes (82a-b):

- SÓC: ¿Así que está claro que también las demás [almas] se irán cada una de acuerdo con lo semejante a sus hábitos anteriores?
- CEB: Queda claro, ¿cómo no?
- SÓC: Por tanto, los más felices de entre éstos ¿son, entonces, los que van hacia un mejor dominio, los que han practicado la virtud democrática y política, esa que llaman cordura y justicia, que se desarrolla por la costumbre y el uso sin apoyo de la filosofía y la razón?
- CEB: ¿En qué respecto son los más felices?
- SÓC: En el de que es verosímil que éstos accedan a una estirpe cívica y civilizada, como por caso de las abejas, o la de las avispa o la de las hormigas, y también, de vuelta, al mismo linaje humano, y que de ellos nazcan como hombres sensatos.

⁷⁴ De aquí en adelante, todos los fragmentos que cite de Empédocles podrán ser consultados en: Bernabé, Alberto (2008). *Op.Cit.*

- CEB: Verosímil.
- SÓC: Sin embargo, a la estirpe de los dioses no es lícito que tenga acceso quien haya partido sin haber filosofado y no esté enteramente puro, sino tan sólo el amante del saber.

Otra parece ser la visión de Empédocles, puesto que él mismo se autoproclama como «un dios inmortal entre vosotros, que no mortal» (fr.112). Esto no quiere decir otra cosa, sino que, con Empédocles, se cierra el ciclo de reencarnaciones de *su* alma... Él, que ha «sido antes un joven y una joven, un matorral y un pájaro y un mudo pez del mar» (fr.117), ahora se encumbra hacia la parte más alta de su jerarquía, donde el soplo de los inmortales le acaricia el rostro a la vez que lo arrastra hacia una vida de suma plenitud... Él, así como alguna vez se refirió a Pitágoras, es ahora *uno* de esos que llama «seres de un día» (fr.131). Augur, poeta y médico, Empédocles reconoce la potencialidad divina de su *psique*: es así como refiere Hipóboto que Empédocles se dirigió «en dirección al Etna, y que, luego, al llegar junto al cráter, fue envuelto por las llamas y desapareció, queriendo dejar firme la fama que cundía en torno a él, de que se había convertido en un dios» (D.L., VIII, 69). Por su parte, Heráclides refiere su “muerte” al narrar que, tras organizar una fiesta, cuando ésta hubo terminado y todos se fueron a descansar, Empédocles permaneció solitario en el lugar, donde, ya de día, no lo encontrarían nunca más sus amigos y discípulos; desconcertados, al interrogar a un sirviente, éste les dijo a aquéllos que «había oído una voz sobrehumana que en medio de la noche llamaba a Empédocles; y que al punto se levantó y vio una luz celeste y un resplandor de antorchas, y nada más» (*ibid.*, 68). En Empédocles se respira aún aquel aire chamánico que reconocíamos anteriormente en la *psique* de Pitágoras, razón por la cual a Empédocles también se le atribuyen prodigios de todo tipo, desde el cese de vendavales hasta la resurrección de una mujer que llevaba 30 días muerta.

En la doctrina de Empédocles (divulgada a través de sus dos célebres poemas: las *Purificaciones* y *Sobre la Naturaleza*), se puede rastrear aquella noción de eterno retorno que Nietzsche (1990) habría manifestado por primera vez en su *Gaya Ciencia* de la siguiente forma:

Qué te sucedería si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más solitaria soledad y te dijera: «Esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de

tu vida tendrá que regresar a ti, y todo en la misma serie y sucesión — e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. El reloj de arena de la existencia será dado vuelta una y otra vez — ¡y tú con él, polvillo de polvo!» (p.200)

Esta idea de vivir lo mismo, una y otra vez, se expresa en Empédocles a través del *ciclo* de reencarnaciones, cuyo germen puede ser rastreado en la doctrina misma de Pitágoras: he ahí el sentido de la misteriosa «sentencia del propio Pitágoras: *El principio es la mitad del todo*» (Jámb., *V.P.*, 162). Porfirio, no obstante, es más explícito con esta cuestión, al decirnos que los pitagóricos afirmaban que el alma «era inmortal y, luego, se trasladaba a otras especies de seres vivos, y, además de esto, que lo que había sucedido en alguna ocasión, en ciertos ámbitos temporales, de nuevo acaecía; y, sencillamente, nada nuevo había» (*V.P.*, 19). — Hay que detenernos acá, puesto que puede sonar desconcertante una idea de eterno retorno en el pensamiento de Empédocles, teniendo en cuenta, sobre todo, la noción que tenía él mismo respecto a una *cesación* en el ciclo de las reencarnaciones: ¡manifiesta contradicción! — Pues bien, para atender este problema, debemos dirigirnos a las *Purificaciones* de Empédocles, en tanto que allí se expresa la riqueza del pensamiento empedocleano en lo que a la naturaleza y destino del alma se refiere. Una primera sentencia (fr.8) nos sale al encuentro, cual heraldo difuso de una misteriosa doctrina:

*Y otra cosa te diré: no hay nacimiento en absoluto de ninguno de los seres
mortales,
ni tampoco consumación de la funesta muerte
sino tan sólo mezcla y disociación de lo mezclado,
es lo que hay, y «nacimiento» es un nombre que los hombres
[le dan.*

Este ininterrumpido devenir de la vida (donde hablar de nacimiento y muerte tan solo supone una convención superficial empleada por el vulgo), da cuenta de una doctrina donde no tiene sentido buscar un punto de partida ni un punto de llegada en el flujo de la existencia. Esto quiere decir que, llegar a superar aquel extenso ciclo, donde la *psique* ha reencarnado en cuerpos de diversa índole, no le asegura a la misma una permanencia eterna en la cumbre de su divinidad; hay crímenes, en efecto, que la precipitan de nuevo a morar múltiples cuerpos: haciendo eco de los preceptos órficos y pitagóricos, aquellos crímenes serían los sacrificios cruentos y el consumo de carne (a los que se suman otras

prohibiciones, como el consumo de habas y del laurel). En lo que llama un «decreto de Necesidad», Empédocles (fr.115) nos ilustra sobre este eterno retorno de las almas (del que él mismo, por supuesto, no puede escapar):

*«Cuando alguno, por errores de su mente, contamina sus miembros
y viola por tal yerro el juramento que prestara
-hablo de démones a los que toca una vida perdurable-
ha de vagar por tiempos tres veces incontables, lejos de los Felices,
en la hechura de formas de mortales, variadas en el tiempo,
mientras que va alternando los procelosos rumbos de la vida
pues la fuerza del éter lo impulsa hacia la mar,
y la mar vuelve a escupirlo al terreno de la tierra, y a su vez ésta a los fulgores
del sol resplandeciente, mas él lo precipita a los vórtices del éter;
cada uno de otro lo recibe, mas todos lo aborrecen».
Yo soy uno de ellos, desterrado de los dioses, errabundo,
y es que en la discordia enloquecida puse mi confianza.*

En la filosofía de Empédocles se advierte una tensión de fuerzas que doblegan la existencia y devenir del mundo, cual si subyacieran en el Todo: estas fuerzas son Amistad (o Amor) y Odio (o Discordia)⁷⁵. De la compensación y/o descompensación de estas fuerzas, dependen el movimiento y destino del universo, junto con los cuerpos que lo componen y habitan. En su poema, *Sobre la Naturaleza*, Empédocles profundiza el influjo de estas dos fuerzas sobre lo que él llama raíces (o elementos, para nosotros): Agua, Aire, Fuego y Tierra. En el reino del Odio, las raíces se disgregan, debido que los semejantes empiezan a atraerse (agua con agua, aire con aire, etc.); allí, Empédocles nos ilustra su idea con la imagen de un Torbellino, donde la Discordia impera y los elementos

⁷⁵ Esta noción “binaria” de fuerzas contrarias, tiene su raíz, muy probablemente, en la doctrina pitagórica, en donde se presenta al alma misma como una mezcla armónica de fuerzas opuestas. Así pues, Aristóteles, en *Acerca del Alma*, nos dice: «Los hay, en efecto, que dicen que el alma es una armonía puesto que -añaden- la armonía es mezcla y combinación de contrarios y el cuerpo resulta de la combinación de contrarios» (407b). Es probable que Empédocles tomara este elemento binario-armónico del pensamiento pitagórico, cuyo esplendor se deja ver en algunos de sus versos, como aquel (fr.122) en que se expresa de la siguiente forma:

*Allí estaban la ninfa de la Tierra y la de larga vista, Helíopa,
la encañizada Lucha y Armonía, la de mirada augusta,
Hermosura y Fealdad, Rapidez y Tardanza,
la amable Seguridad y Confusión de negra cabellera.*

son disparados hacia todas direcciones. Por su parte, el reino de la Amistad es ilustrado por Empédocles con una imagen esférica de talante parmenídeo, compuesta por las cuatro raíces; en todo caso, como advierte Bernabé (2008), «el ser de Parménides es eterno, mientras que el esfero de Empédocles es sólo un estado transitorio dentro del ciclo»; y es que, «en un determinado momento y agotado el plazo del imperio de Amistad, inicia Odio su avance estremeciendo la quietud de esfero» (p.189). La Amistad conjuga, en un lazo armónico, a las cuatro raíces, hasta que la violencia de Odio los disgrega, en un devenir cíclico que aúna el principio con el fin: de *lo* uno nace lo múltiple, y de lo múltiple, a su vez, la unidad — la filosofía de Empédocles, como vemos, se haya profundamente atravesada por la doctrina del eterno retorno (aunque él nunca se refiera a ésta en sus poemas). Por lo demás, es necesario señalar que aquellas dos fuerzas primordiales también tienen un influjo importante sobre la *psique*, reflejado, justamente, en el castigo del demon (Odio), a partir del cual se precipita al mundo corpóreo, y en su encuentro con los inmortales (Amistad), donde tiene lugar una cesación al ciclo de las reencarnaciones. De hecho, como bien nos dice Bernabé (2008):

Todo parece indicar que estos démones no son seres independientes de los postulados en el poema físico, sino puras combinaciones armónicas de los elementos, que serían felices en la época del reinado de Amistad, pero que al irrumpir el Odio se vieron separados e introducidos en formas de vida mortal (esto es, en otras combinaciones menos armónicas).
(p.200)

Vista así, la noción empedoclea de la *psique* comparte muchos de los rasgos de la noción pitagórica de la misma, en la que el alma es tenida también como una cierta armonía. Por su parte, es de destacar el que, para el pitagórico Alcmeón⁷⁶, el alma es inmortal debido a «su semejanza con los seres inmortales, semejanza que le adviene por estar siempre en movimiento puesto que todos los seres divinos —la luna, el sol, los astros y el firmamento entero— se encuentran también siempre en movimiento continuo»⁷⁷. Los astros, como las almas, son capaces de mantener un movimiento cíclico que aúna el final con el principio: en esta idea del devenir cíclico se halla implícita la doctrina del eterno retorno, en cuyo seno se guarda la potencialidad de un pensamiento que alguna vez fue la expresión más viva de un pueblo que Nietzsche, en su fuero interno, juzgó como la manifestación más auténtica de una cultura. — Empédocles (tal como Pitágoras) es el

⁷⁶ Pitagórico (contemporáneo a Pitágoras) de la ciudad de Crotona, célebre por sus aportes a la medicina.

⁷⁷ Aristóteles, *Acerca del Alma*, 405a.

reflejo mismo de su propia filosofía... ¡conjuro, así, los sutiles versos de la poética empedoclea para cerrar con broche de oro esta exposición de su doctrina y de nuestra condición como seres-del-mundo!:

*Con tierra, pues, vemos la tierra, con agua el agua,
con éter el éter venerable, y con fuego, el fuego destructor;
asimismo, el amor lo vemos con amor y la discordia con discordia miserable,
y es que todo se conforma por el ajuste de estas cosas;
con ellas piensan, se gozan y padecen.*

3. LA COSMOVISIÓN MÚSICO-MATEMÁTICA

Mucho se ha comentado la anécdota según la cual, al ser interrogado Pitágoras por cierto tirano respecto a *qué* era, aquél le contestara que «un filósofo», siendo así el primero en denominarse de tal forma. Seguido de esto, se dice que Pitágoras procedió a asemejar la vida con un festival olímpico, en el cual unos van a competir, otros a hacer sus negocios a costa de aquéllos, mientras que un tercer grupo sería conformado por los espectadores. Este tercer grupo es el que Pitágoras asemeja al filósofo, enalteciendo así el acto contemplativo que éste ejerce.

Doy apertura a este último capítulo con esta anécdota, debido a que en lo que ella expresa encuentro una *disposición* pertinente para acercarse a la doctrina pitagórica. El acto de la contemplación no implica, como quizá pudiera pensarse, una actitud pasivo-receptiva por parte del filósofo. La contemplación requiere del filósofo una *disposición atenta*: el “espectador” no es quien se postra indiferente ante el mundo, sino quien dispone de cierta manera su cuerpo y su *psique* hacia un estado de profunda concentración, logrando así vislumbrar algunos de los secretos de la vida, en toda su vasta complejidad. —Y quizá en esto el símil del festival olímpico sea algo equivoco, puesto que no cuenta con que el espectador es espectador no por el impedimento de participar en los juegos, sino en tanto que su condición se lo exige, cual decisión proveniente de una necesidad interna: es el auténtico sentir de la vocación filosófica.

No es una tarea sencilla dar cuenta de la doctrina pitagórica relacionada a la matemática (doctrina por la que son mayormente conocidos los pitagóricos y, por supuesto, también Pitágoras⁷⁸): creo que, en parte, ello se debe al hecho de que, en la actualidad, hablar de matemáticas predispone a una gran mayoría, quienes, llevados por ciertos prejuicios, las relacionan con conocimientos demasiado abstractos, complejos e inclusive tediosos. Por otra parte, nunca está de más mencionar que esta doctrina circulaba con gran celo al interior de la secta, tanto así que «existen más pruebas de celosa guarda de secretos matemáticos que de cualquier otra doctrina sobre los dioses o el alma» (Guthrie, 1984, 153). — Las matemáticas (y, con mayor rigor, el Número⁷⁹) se erigen como el principio

⁷⁸ No es casualidad que uno de los teoremas más célebres lleve su nombre: teorema por el cual se dice que, una vez descubierto, Pitágoras «sacrificó una hecatombe» (D.L., VIII, 11); aunque algunos afirman que se trató más bien de un sacrificio simbólico (Porf., V.P., 36)

⁷⁹ El *Ieros Logos* pitagórico dice: Todo está conforme al Número.

de la vida para el “espectador pitagórico”, son el pináculo de su actividad contemplativa: de ahí que vieran en ellas un medio para conocer, comprender y contemplar con fascinación el orden armónico del cosmos.

Dentro de la secta, eran los *matemáticos* quienes lograban acceder directamente a este grado supremo de conocimiento⁸⁰, no precisamente mediante el aprendizaje de fórmulas y teoremas, sino en virtud de la potencialidad de sus facultades contemplativas: recordemos que una de las pruebas de iniciación para ser reconocidos como «esotéricos», dentro de la secta, era justamente guardar silencio durante cinco años, prueba que sólo unos pocos lograban llevar a cabo con éxito. El guardar silencio, así como procurárselo, facilita en gran medida el acto contemplativo, y en ello radica el verdadero distanciamiento contemplativo del filósofo, un rasgo que Pitágoras intuía latente en algunos de sus discípulos... aquellos que serían iniciados en su doctrina. Este silencio ritual, por otro lado, territorializa el saber pitagórico dentro de los confines de la secta: es por eso que quien violaba aquel silencio ritual y divulgaba abiertamente la doctrina sufría un *destierro* por parte de la secta, puesto que, ante los «profanos, si alguna vez se encontraba uno presente, los pitagóricos se comunicaban entre sí de un modo enigmático, por medio de símbolos» (Jámb., *V.P.*, 227). Un símbolo, a diferencia de un signo, no *designa* algo concreto ni agota su potencialidad simbólica en una sola interpretación: en efecto, hace falta cierto nivel de preparación o, mejor aún, de iniciación si se quiere ahondar en lo que implican los símbolos. — Por su parte, considero importante aclarar que la contemplación pitagórica que reverencio acá no es una contemplación desde la trascendencia, sino, antes bien, en *inmanencia* con el mundo de la vida, con el Uno primordial del que, bien sabían, ellos mismos hacían parte.

La doctrina del Número impartida por Pitágoras no pretende formalizar o desvelar (mediante ecuaciones, fórmulas o teoremas) el orden armónico de la naturaleza con el fin de hacerlo más comprensible a las gentes; antes bien, podría decirse que, en sí misma, esta doctrina perpetúa un saber digno de iniciados, saber que es fundamental para la actividad chamánica de Pitágoras⁸¹: de ahí que se diga que, en su encuentro con Abaris el

⁸⁰ « (...) sus discípulos recibían el nombre de «matemáticos», unos y «acusmáticos», otros. Los «matemáticos» aprendían la argumentación en un tono elevado y desarrollada de un modo minucioso con todo rigor; los «acusmáticos» recibían como lecciones únicamente los principios elementales de sus escritos sin una exposición demasiado rigurosa.» (Porf., *V.P.*, 37)

⁸¹ En palabras del reconocido escritor ocultista, y heredero del conocimiento pitagórico, Cornelio Agrippa (2003): «Las Ciencias de la Matemática son tan necesarias para la Magia, y tienen tanta relación con ella,

hiperbóreo, «en lugar del vaticinio a través de sacrificios, le transmitió la presciencia a través de los números, considerando que ésta era más pura, más divina y más apropiada a los números celestiales de los dioses» (Jámb., *V.P.*, 93). A través del Número, los pitagóricos también desplegaban sus facultades mánticas⁸². Es por eso que se dice que,

[l]os pitagóricos junto con Aristóteles y Ptolomeo, afirman que incluso los elementos de las letras encierran ciertos números divinos con los cuales, si los extraemos de los nombres propios de las cosas, y si hacemos una suma, podemos juzgar las cosas secretas y futuras; por lo que llaman a esta forma de adivinar *Aritmancia*. (Agrippa, 2003, p.93)

Según se narra en las diferentes biografías de Pitágoras, éste habría sido *iniciado* en el saber matemático a través de los conocimientos egipcios, fenicios y caldeos. Es bien sabido que Pitágoras residió un tiempo considerable en Egipto, visita que resultó fundamental para cimentar gran parte de su doctrina, puesto que del atávico conocimiento de los sacerdotes egipcios, aquél extraería lo relativo a la geometría y la especulación en torno a los fenómenos celestes (Jámb., *V.P.*, 158), mientras que del saber de los fenicios extraería lo relativo a la aritmética y el cálculo (Porf., *V.P.*, 6). — Es importante señalar, a propósito de esto, que dentro de la mitología egipcia, la Armonía y el Número figuran como atributos de ciertas deidades⁸³, de cuyo influjo divino proceden las artes matemáticas: allí brota el manantial del que bebería posteriormente Pitágoras junto a sus iniciados, cuyo origen divino le dota de un carácter inusitado (por lo menos en lo que respecta a la forma en la que actualmente es concebida la matemática).

Quizá todo lo anterior nos resulte más aprehensible si profundizamos un poco en las implicaciones que tiene el Número para la filosofía pitagórica. Para esto, considero que lo más importante es tener en cuenta que, tanto para Pitágoras como para los pitagóricos, el Número no es tenido como una entidad de naturaleza abstracta, sino como algo que tiene una plena correspondencia con la realidad, que se extiende a través de las cosas. En

que aquellos que se enfrascan en una sin conocer la otra no hacen nada válido, pierden su tiempo y nunca alcanzan su objetivo» (p.15)

⁸² Cf. *Apolo y la mántica del entusiasmo*.

⁸³ «Puede decirse que Thot, Padre de Isis, es el dios de la razón, del Número y del Verbo. En Grecia, como dios de la elocuencia, tenía el calificativo de *Logios*. Thot es también, en el otro mundo, el jefe del protocolo infernal: como Hermes, maestro psíquico de ceremonia, aparece ya en la *Odisea* en calidad de heraldo de las almas.

...Si Thot-Hermes era el dios del Verbo y del Número, especialmente el dios de la ciencia de los números, de la Matemática, la pareja que le corresponde entre las divinidades femeninas es Maât, diosa de la ley física y moral considerada como orden armonioso, Reguladora de los ritmos, “Señora de la Sala del Supremo Juicio”» (Ghyka, 1978, p.198)

su *Metafísica*, Aristóteles nos dice que, para los pitagóricos, el número matemático «no existe separado, sino que las entidades sensibles están compuestas de él: [los pitagóricos] construyen, en efecto, el Universo entero con números. Aunque no simples, sino que piensan que las unidades poseen magnitud» (1080b). No es descabellado pensar aquí en una suerte de atomismo⁸⁴; no obstante, el atomismo no abarca la dimensión divina que alcanzaba el Número para los pitagóricos, así como tampoco sus propiedades mánticas. — Pues bien, de todo esto, resulta comprensible por qué Pitágoras elogiaba de tal forma la contemplación: así como el Número logra manifestarse en el movimiento uniforme de los astros, del mismo modo también lo hace en la configuración de las diferentes formas de vida, dotándolas de una cierta armonía y proporción... sólo hace falta un poder de percepción capaz de reconocer aquellos patrones elementales: «Y la filosofía es el deseo de tal contemplación» (Jámb., *V.P.*, 59).

Esta misma doctrina hizo eco en Platón, en cuya *Carta VII* confirma la importante influencia pitagórica que tuvo tanto para el rumbo de su vida, como para el desarrollo de su filosofía en algunos de sus aspectos fundamentales. Ya habíamos mencionado con antelación la forma en la que Laercio (VIII, 85) afirmaba que el *Timeo* de Platón había sido una reelaboración de la doctrina pitagórica *expuesta* por Filolao. Pues bien, justamente en este diálogo encontramos un interesante pasaje en el que, a través de la voz de Timeo, Platón nos dice:

Ciertamente, la vista, según mi entender, es causa de nuestro provecho más importante, porque ninguno de los discursos actuales acerca del universo hubiera sido hecho nunca si no viéramos los cuerpos celestes ni el sol ni el cielo. En realidad, los equinoccios y los giros astrales no sólo dan lugar al número, sino que éstos nos dieron también la noción de tiempo y la investigación de la naturaleza del universo, de lo que nos procuramos la filosofía (47a).

Más adelante, en el mismo pasaje, Platón nos sugiere que aquel beneficio divino no es exclusivo de la vista, sino que atañe a los diferentes sentidos, en tanto que dispuestos para la contemplación armónica del cosmos: es así cómo aquél nos dice que la armonía musical, en tanto que «tiene movimientos afines a las revoluciones que poseemos en nuestra alma, fue otorgada por las Musas al que se sirve de ellas con inteligencia... como

⁸⁴ Laercio (IX, 38) nos dice que el mismo Demócrito escribió un libro sobre Pitágoras, lo cual puede hacernos suponer que conocía bien su doctrina, y que, probablemente, ésta ejerció cierta influencia en su filosofía atomista; en efecto, bien se dice que «estuvo en relaciones con Filolao y otros pitagóricos (v. Diógenes Laercio y Apolodoro de Cízico) y adoptó sus concepciones matemáticas, entre otras la teoría de la armonía, prescindiendo, a la vez, resueltamente de su monismo espiritualista». (Ghyka, II, 1978, p.18)

aliada para ordenar la revolución disarmónica de nuestra alma y acordarla consigo misma» (*Timeo*, 47c-d). En estos pasajes es reconocible, de alguna forma, la voz del propio Filolao (fr.11), quien sostenía que «porque ahora el número está armonizado con el alma, hace que todas las cosas resulten cognoscibles al sentido»⁸⁵. Tanto Platón como Filolao (y no hay razón para no pensar lo mismo acerca de la secta pitagórica) reconocían la potencialidad de la *psique*, en armonía con el cuerpo sensorial, para vislumbrar el ordenamiento armónico del cosmos, y así reconocer el influjo del Número en las complejas estructuras de la vida. Es en la profundización de aquel conocimiento iniciático donde quizá se escondan aquellos misterios que rodearon durante siglos a la secta, misterios que Platón logró conocer (aunque resulte incierto si como iniciado o profano) gracias a la amistad entablada con el pitagórico Arquitas de Tarento en su paso por las tierras italianas, cuna del pitagoreísmo más originario.

También a través del Número, los pitagóricos establecieron un vínculo entre lo divino y lo humano. En cada Número se halla contenido un Microcosmo y un Macrocosmo, determinado únicamente por diferentes grados de proporción. Con esto quiero dar a entender que ningún número está determinado en su dimensión *cuantitativa*, sino que, en su lugar, lo que enriquece el mundo de la vida es justamente la dimensión *cualitativa* del mismo. Es por ello que los pitagóricos, e incluso Platón, insistían en diferenciar ambas clases de número: «el Número divino... y el número científico» (Ghyka, 1978, p.22). Con esto, el estudio de los números se dividía también en dos disciplinas: la primera, «Aritmología (Mística del Número) de tendencias metafísicas, que se ocupa del Número Puro; la segunda, Aritmética propiamente dicha, que trata del número científico abstracto, según un método silogístico riguroso de tipo euclidiano» (*ibíd.*)⁸⁶. Actualmente predomina el estudio científico del número, dejando de lado las implicaciones *cualitativas* del Número divino, aquellas que se guardaban con gran celo dentro de la secta pitagórica, y mediante las cuales, entre otras cosas, Pitágoras ejercía su arte de la adivinación. Podríamos pensar, dicho esto, que era justamente mediante la contemplación de este tipo

⁸⁵ Todos los fragmentos de Filolao, citados en este trabajo, se encuentran en: García Bacca, Juan (2007). *Los Presocráticos*. Fondo de Cultura Económica, México.

⁸⁶ Cornelio Agrippa (2003), en su *Numerología Oculta*, expone su cometido valiéndose de la misma distinción: «No es del número natural», nos advierte, «sino de la razón formal que está en el número de lo que se trata aquí, y es necesario acordarse siempre de que no es en los números de las palabras y de los mercaderes donde se hallan estas virtudes, sino en los racionales, formales y sobrenaturales que se encuentran estos distinguidos secretos de Dios y de la naturaleza». (p.22)

de número como los pitagóricos intuían el ordenamiento armónico del cosmos. Por lo tanto, las aportaciones matemáticas de los pitagóricos, desde un punto de vista científico, no serían sino una derivación de aquella otra disciplina a la que se entregaban con gran brío y a través de la cual oficiaban sus rituales.

Llegados a este punto, considero oportuno profundizar, en la medida de lo posible, en este atributo cualitativo del Número. Para iniciar, puede resultar útil citar la célebre tabla de los opuestos expuesta por Aristóteles en su *Metafísica* (986a), donde se condensan los diez principios pitagóricos:

- Limite Ilimitado
- Impar Par
- Unidad Pluralidad
- Derecho Izquierdo
- Macho Hembra
- En reposo En movimiento
- Recto Curvo
- Luz Oscuridad
- Bueno Malo
- Cuadrado Rectángulo

No es posible hablar de armonía, desde una visión pitagórica del término, sin recurrir a dos principios opuestos: en efecto, la armonía constituye un intermedio entre ambos principios; es así, pues, como la armonía musical pitagórica por excelencia, la *octava*, parte de una razón que opone la unidad y la dualidad: 1:2⁸⁷. — La cosmovisión pitagórica no discrimina ninguno de los principios opuestos, en tanto que reconoce la importancia de su complementariedad para el equilibrio armónico del cosmos. Este mismo principio es reinterpretado por Platón en el *Filebo* (25c y ss.) de la siguiente forma:

⁸⁷ Es famosa la anécdota según la cual se dice que Pitágoras obtuvo la octava al dividir una cuerda, previamente tensada, en dos partes iguales: es por esto que la razón de la octava se representa con el 1:2. Lo que obtuvo Pitágoras al tocar ambas cuerdas, esto es, la cuerda tensada, junto con aquella otra equivalente a la mitad de su longitud, también tensada, fue un sonido armónico de una calidad inmejorable: la octava.

SÓC. - Agrégales lo más seco y lo más húmedo, lo más y lo menos, lo más rápido y lo más lento, lo mayor y menor y todo lo que anteriormente hemos ido colocando en la naturaleza que acepta lo más y lo menos como en una unidad.

PRO. - ¿Te refieres a la de lo ilimitado?

SÓC. - Sí. Además de eso mezcla también en ella la estirpe del límite.

PRO. - ¿Cuál?

SÓC. - La de lo que tiene forma limitada, que hace un momento debíamos haber reagrupado también en unidad, como hicimos con la de lo ilimitado, pero no la reagrupamos. Pero quizás pare ahora en lo mismo, si, al quedar reagrupadas ambas, también ella nos resulta manifiesta.

PRO. - ¿Cuál y cómo dices?

SÓC. - La de lo igual y lo doble y todo lo que pone fin a la oposición de los contrarios, y que, al imponerles un número los hace proporcionados y concordantes.

PRO. - Comprendo. Me parece, en efecto, que quieres decir que, al mezclarlas, resultan en cada caso ciertas generaciones.

SÓC. - Correcto.

PRO. - Sigue hablando.

SÓC. - ¿No es cierto que en las enfermedades la correcta combinación de estas cosas engendra el estado de salud?

PRO. - Totalmente.

SÓC. - ¿Y en lo agudo y lo grave, lo rápido y lo lento, que son ilimitados, no son acaso esos mismos los que con su presencia producen el límite y consiguen con ello la plena perfección musical?

PRO. - Perfectamente.

SÓC. - De hecho, su presencia en los fríos y en los calores elimina lo excesivo e ilimitado y produce a la vez moderación y proporción.

PRO. - ¿y bien?

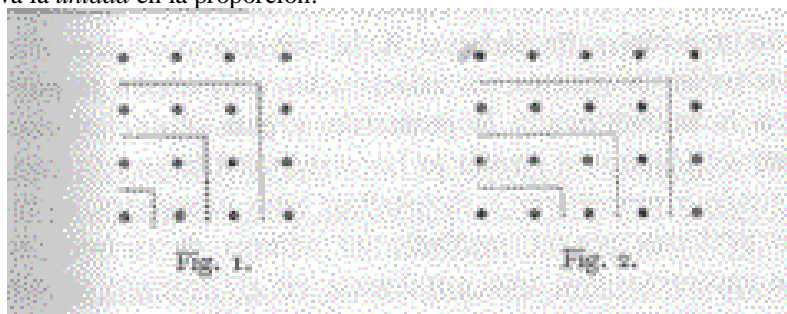
SÓC. - Entonces, ¿de ello nos han nacido las estaciones y todas las cosas hermosas, de la mezcla de lo ilimitado y lo que tiene límite?

Sin ser explícito en los términos, lo que Platón referencia acá es justamente la proporción alcanzada a través de la *armonización* de dos principios pitagóricos: lo Limitado y lo Ilimitado. De nuevo, tal y como ya lo habíamos visto antes, esta postura platónica hace eco de las ideas pitagóricas expresadas por Filolao en fragmentos tales como: «La Naturaleza se constituye en este Mundo por coajuste de ilimitado [ἀπειρον] y limitado; y así están constituidos el Mundo entero y todas las cosas que en el Mundo se hallan» (fr.1).

Es precisamente, gracias al coajuste de estos principios, que los pitagóricos reverenciaban la *péntada* como un símbolo de la armonía: en efecto, la *péntada* nace de la conjunción del primer Número Par (el Dos) y el primer Impar (el Tres)⁸⁸, de forma tal que, en su potencialidad armónica, expresa la unión de lo Femenino y lo Masculino, germen de la vida⁸⁹, así como también de los demás principios pitagóricos contenidos en la tabla de los opuestos.

En virtud de la cualidad armónica de la *péntada*, los pitagóricos eligieron la estrella de cinco puntas (el pentagrama) como símbolo secreto de su pertenencia a la secta, puesto que en ella se plasmaba una potencialidad armónico-cósmica, aquella que ellos intuían como constituida perfectamente por relaciones numéricas armónicas y debidamente proporcionadas. Las líneas que conforman el pentagrama, al compararse unas con otras, expresan relaciones geométricas que muy probablemente no fueron ignoradas por los pitagóricos, así como tampoco por el mismo Pitágoras: estas relaciones hacían que la figura del pentagrama mostrara una disposición perfectamente simétrica. Siglos después,

⁸⁸ El Uno no cuenta como Número Impar, en tanto que los pitagóricos reconocían en éste el principio a partir del cual surgían *todos* los Números: bien dice Aristóteles (*Met.*, 986a) «que el Uno se compone de ambos (en efecto, es par e impar), y que el Número deriva del Uno». El hecho de que en la tabla de los opuestos se hable de Unidad, emparentándola con lo Impar, se debe entender a partir de lo que los pitagóricos denominaban *gnómones*: en palabras de Nietzsche (2003), «un *gnomon* es aquel número que añadido a otro número elevado al cuadrado da como resultado un nuevo número al cuadrado. Esta es la propiedad de todos los números impares: $1^2 + 3 = 2^2$; $2^2 + 5 = 3^2$; $3^2 + 7 = 4^2$. Mediante la adición de números impares a la unidad se obtienen, por lo tanto, números al cuadrado, esto es, números de *una* especie: $1+3=2^2$, $1+3+5=3^2$ etc. En cambio, de cualquier otra manera se obtienen números de las más variadas clases, es decir, añadiendo números pares a la unidad o sumando números pares e impares» (p.173). — Esto último, representado gráficamente, puede verse más claro: en la *figura 1*, el *gnomon* siempre conserva la misma proporción en los lados del cuadrado, mientras que en la *figura 2* (en la que se añaden números pares a la unidad), se obtiene una *pluralidad* de proporciones en los lados, representadas por el rectángulo (lo cual se ajusta perfectamente a la tabla de los opuestos). Podría decirse, en términos generales, que el *gnomon* siempre conserva la *unidad* en la proporción.



⁸⁹ Nietzsche (2003), en *La Filosofía en la Época Trágica de los griegos*. Editorial Valdemar. Madrid, España, dice que, según los pitagóricos, «al número cinco (la combinación del primer número masculino y el primer número femenino), se lo denomina «matrimonio»». Matila Ghyka (1978), por su parte, nos aclara que: «En aritmología o mística del Número [el *Cinco*], participa, por una parte, de la esencia y la importancia de la Década por su mitad y su imagen condensada, pero es también el... Número de Afrodita, diosa de la unión fecundadora, del Amor generados, arquetipo abstracto de la generación.» (pp.38-40).

esta proporción que guardan las líneas del pentagrama entre sí fue denominada por Luca Pacioli con el nombre de «Divina Proporción», proporción que es representada por el número áureo Φ (*Phi*, en homenaje al escultor griego Fidias) [Imagen 4], y la cual tuvo resonancia en la escultura, la arquitectura, la pintura y hasta en la música. Siendo contemporáneo de Pacioli, Cornelio Agrippa, en su *Numerología Oculta*, ilustra la célebre imagen de un hombre con sus extremidades extendidas describiendo un pentagrama [Imagen 5], imagen a partir de la cual se evidencia un claro nexo entre el equilibrio armónico del Cosmos (Macrocosmo) y el equilibrio armónico en las proporciones humanas (Microcosmo).

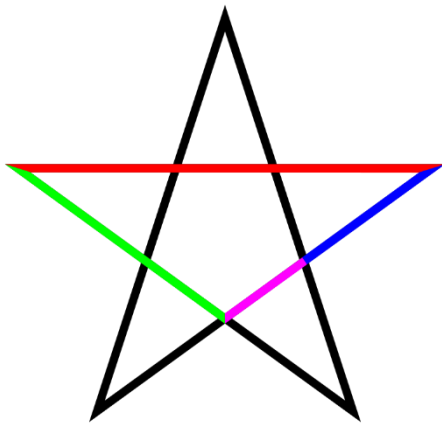


Imagen 4: Proporción áurea en las líneas del pentagrama. En esta imagen, como vemos, cada línea está dividida en varios segmentos, unos más pequeños que otros. Ahora bien, si se divide la longitud de un segmento por aquel que le precede en longitud se obtiene Φ en todos los casos. Así pues, Rojo/Verde= Φ ; Verde/Azul= Φ ; Azul/Púrpura= Φ . [Imagen de Jamiemichelle de Wikipedia en inglés - Transferido desde en Wikipedia a Commons., Dominio público, Recuperado el 19 de enero de 2021 en:

<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=2714986>]

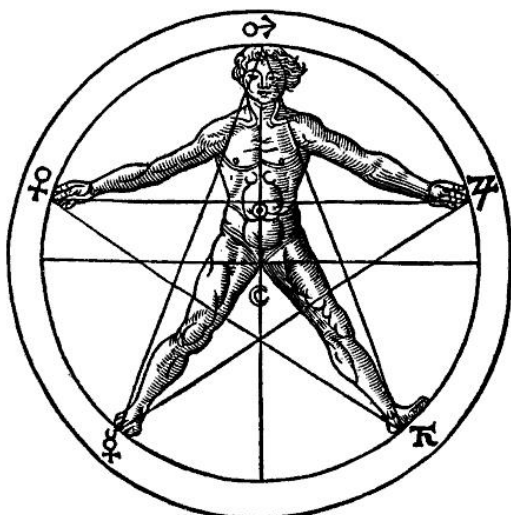


Imagen 5: Ilustración de Cornelio Agrippa en la cual se representa a un hombre con las extremidades extendidas describiendo un pentagrama, a la vez que se encuentra circunscrito dentro de un círculo.

Es muy probable que la secta pitagórica, en su actividad contemplativa, notase cómo este Microcosmo, expresado en la proporción áurea y, también, en el pentámero estrellado, se encontraba repetido en muchas de las estructuras de la vida: así como, por ejemplo, en todas las flores «de los árboles frutales... y de las plantas de bayas comestibles. El inmenso cáliz de la *Victoria Regia*, ninfea gigante, es pentámera como todo el *genus lotus* y todo el *genus rosa*» (Ghyka, 1978, p.177). Y no en vano, pues la virtud del Número dota a las plantas de ciertas facultades, es así como:

(...) vemos en la hierba *pentaohyllon*, llamada cincoenrama, las virtudes que tienen los números, ya que por la virtud del quinario, resiste a los venenos, ahuyenta a los demonios, contribuye a la expiación, y si se ingiere una de sus hojas dos veces por día en el vino hace pasar la fiebre efímera; tres hojas curan la fiebre terciana, cuatro la fiebre cuartiana. (Agrrippa, p.21)

Por herencia pitagórica, el pentagrama fue adquiriendo un carácter ritual muy importante en cultos posteriores. Por supuesto, es de suponerse que también para los pitagóricos el pentagrama, así como el pentágono regular, en tanto que reflejos de la armonía cósmica, contuvieran una potencialidad sagrada fundamental para el desarrollo de sus rituales, razón por la cual Hipaso de Metaponto fue excomulgado de la secta al revelar la forma en la que se inscribe un dodecaedro (sólido conformado por doce *pentágonos*) dentro de una esfera, llegando incluso a decirse que pereció ahogado en el mar como castigo divino (Jámb., *V.P.*, 247). — A este respecto, cabe mencionar que, dentro de los secretos pitagóricos, los que posteriormente fueron llamados los «sólidos platónicos» (dentro de los cuales está, justamente, el dodecaedro), constituían una de las doctrinas guardadas con mayor celo por parte de la secta. Estos *cinco* sólidos [*Imagen 6*] representan las partículas fundamentales de las cuales se componen las *cinco* fuerzas elementales de la Naturaleza: Fuego, Tierra, Aire, Agua y Éter. Una vez más, Platón, en el *Timeo* (54d & ss.), expone con mayor detalle lo que Filolao (fr.12) enuncia de la siguiente forma: «Cinco son los cuerpos de la Esfera: los que se encuentran dentro de la Esfera son Fuego, Agua, Tierra, Aire; y el quinto es el remolque de la Esfera [Éter]».

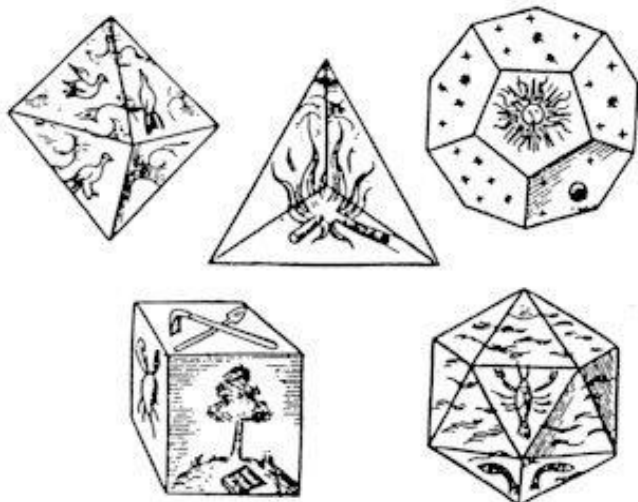


Imagen 6: Sólidos platónicos. En orden: Octaedro-Aire; Tetraedro-Fuego; Dodecaedro-Éter; Cubo-Tierra; Icosaedro-Agua.

[Consultado el 30/12/2020 en: <http://www.madrimasd.org/blogs/maticas/2014/03/04/137736>.]

Puede considerarse que el conocimiento de la fuerza material y espiritual de estas figuras geométricas elementales, «sus relaciones y propiedades», era de vital importancia para el oficio de rituales chamánicos pitagóricos, puesto que, según se dice, quien conozca estas fuerzas «podrá realizar cantidad de maravillas en la Magia natural y en la perspectiva, y principalmente en los espejos... en los que cada uno puede ver todo lo que quiera desde una distancia muy grande» (Agrippa, 2003, p.113). Quizá sea esta la razón por la que se haya mantenido en secreto este conocimiento dentro de la secta, puesto que el poseerlo era exclusivo únicamente para iniciados, aquellos que podían officiar los rituales dentro de la secta y que lograban comprender el poder armónico de los elementales en el equilibrio y nexa entre el Macrocosmo y el Microcosmo.

Pues bien, como hemos visto, todo Número, en su dimensión cualitativa, guarda una fuerza o potencia determinada en aquellos principios contenidos en la tabla de los opuestos. En efecto, aquellos principios catalogados por Aristóteles tienen una función ritual de vital importancia para el modo de vida pitagórico, es por eso que Pitágoras aconsejaba «que [se] hicieran sacrificios, en un número impar, a los dioses celestes y, en número par, a los ctónicos» (Porf., *V.P.*, 38); así también, aconsejaba ingresar «a los templos por la parte derecha, y salir por la izquierda, al considerar la derecha como principio de lo que se denomina número impar y como elemento divino, y la izquierda como símbolo del número par y divisible» (Jámb., *V.P.*, 156). En cuanto al padecimiento de ciertos males, Pitágoras descubrió que «el número impar en vocales de denominaciones señala que las cojeras, o privaciones de los ojos, y accidentes similares amenazan a las partes del lado derecho, y que el número par se refiere a las partes del

lado izquierdo» (Agrippa, 2003, 93). — De esta suerte, y en virtud de estas cualidades, era como el Número comprendía un profundo significado en la cosmovisión pitagórica: así, por ejemplo, se decía que el Cuatro era el número de la justicia y lo identificaban con la solidez⁹⁰; que el Siete era el número de la virginidad y de la unión del alma con el cuerpo⁹¹; el Cinco, el número del matrimonio; o que el Uno era el mismo Apolo... no obstante, aunque se sepa esto, lo cierto es que aún se conserva mucho misterio en torno al tema: y si hay un Número misterioso por antonomasia, ápice del culto numerológico de los pitagóricos, era la Década o *tetraktys*.

La Década, de un modo más elevado que la péntada, comprendía en su esencia la razón de la armonía cósmica (la péntada llegaba a gozar de esta misma cualidad, entre otras cosas, en tanto que mitad de la Década). En la Década, los pitagóricos percibían la perfecta acumulación en el conjunto de fuerzas de los Números: de ahí que se creyera que «el diez es un número perfecto, más bien, el más perfecto de todos, porque comprende en sí toda diferencia numérica, toda clase de razonamiento y toda proporción» (Porf., *V.P.*, 52); de tal suerte, Filolao (fr.11) llegó a llamarla «agente universal, principio de vida para lo divino, lo celestial y lo humano». Es necesario resaltar, por otro lado, que los principios contenidos en la tabla de opuestos eran justamente *diez*. — La *tetraktys*, serie de los primeros cuatro números 1, 2, 3 y 4 (de cuya suma resulta la Década), comprende en sí una fuerza *generadora* de proporciones divinas, a través de las cuales, como veremos más adelante, Pitágoras percibía un orden armónico en el cosmos, mediante una disciplina contemplativa que aunaba la matemática con la música. Tal era el grado de perfección que los pitagóricos atribuían a la *tetraktys*, que incluso se conoce un juramento en nombre suyo que reza (Jámb., *V.P.*, 150):

⁹⁰ El Cuatro era el número de la justicia en tanto que era el primer número *cuadrado*, de forma tal que nace de la multiplicación de lo semejante con lo semejante: en virtud de esto, el Nueve también gozaba de esta cualidad, y quizá de un modo más elevado, puesto que es el primer cuadrado Impar. En cuanto al asunto de la solidez, se dice que los pitagóricos, geoméricamente, equiparaban a la Unidad con el punto, la Dualidad con la línea, la Tríada con la superficie y la Tétrada con el sólido: de modo que el Tetraedro (primer sólido platónico) se compone de *cuatro* puntos.

⁹¹ El Siete es el número de la virginidad, puesto que, dentro de la Década, es el primer número que no es engendrado y que no engendra: esto quiere decir que el Siete no puede ser dividido (engendrado) ni tampoco, al multiplicarse, da como resultado un número que esté contenido dentro de la primera Década (no engendra); por ello, los pitagóricos consagraban el Siete a Pallas Atenea. En lo que respecta a la unión alma-cuerpo, el Siete la representa en tanto que conjuga las tres fuerzas del alma «la razonable, la irascible y la concupiscente» (Agrippa, 2003, 49) con los cuatro principios del cuerpo: «cerebro, corazón, ombligo y vergüenzas» [Filolao, fr.13]

*No, por el que ha descubierto el “tetraktys” de nuestra sabiduría,
fuente que posee las raíces de la naturaleza eterna.⁹²*

No es fácil dar razón de lo que significaba la *tetraktys* para los pitagóricos en toda su sagrada potencialidad (sobre todo en los cultos que se celebraban dentro de la secta), y esto se evidencia en el *acusmata*⁹³: *¿Qué es el oráculo de Delfos?, la tetraktys*. Como el oráculo de Delfos, la *tetraktys* también requiere de una cierta inspiración divina para comprender sus designios, a la cual sólo accedían los *matemáticos*. La Década o *tetraktys*⁹⁴, en su complejo simbolismo, contiene todo el poder ritual y cósmico que enriqueció durante décadas a la filosofía pitagórica, cuya fuerza armonizadora se evidencia a través de las potencialidades que comprendía, razón por la cual ellos expresaban que si «todo razonamiento, toda proporción y toda forma numérica los contiene la «década», ¿cómo no se la puede llamar número perfecto?» (Porf., *V.P.*, 52).

Cual necesidad que se manifiesta por sí misma, este aventurarse por la filosofía chamánica de Pitágoras, debía desembocar finalmente en la *música*. En ella se condensa

***Música y Armonía
Cósmica***

toda la potencialidad armónica de la cosmovisión pitagórica, y esto puede ser percibido, justamente, a través de los intervalos armónicos que comprende la sagrada *tetraktys*, cuya estructura interna (1-2-3-4) contiene las razones numéricas que dan lugar a las más bellas y excelsas relaciones armónicas musicales: la *octava*, la *quinta* y la *cuarta*. En palabras de Filolao (*fr.*6), «[I]a extensión (la de una octava, 1:2) de Armonía comprende la cuarta (3:4) y la quinta (2:3)... La cuarta tiene como razón 3:4; la quinta, 2:3; la octava, 1:2»⁹⁵. La octava es la Armonía, aquella de la que Pitágoras fue reconocido como su descubridor, y en virtud de la cual se conformaría la tan conocida escala diatónica: «Armonía se constituye de cinco tonos enteros y dos semitonos»⁹⁶ (*fr.* 6). Para lograr ejecutar esto, es bien conocido que Pitágoras se valió de un instrumento denominado *monocordio* (aunque

⁹² Aquel que se refiere como descubridor de la *tetraktys* no es otro más que el mismo Pitágoras.

⁹³ Un *acusmata* es una suerte de sentencia *oída* (como su nombre lo indica), a través de la cual los acusmáticos accedían parcialmente al saber pitagórico. Jámblico, en su *Vida Pitagórica* (82), revela algunos *acusmata*, dentro de los cuales está el referido en el presente párrafo.

⁹⁴ Identifico la *tetraktys* con la Década, debido a que, en su manifestación como Número divino, la *tetraktys* comprende las mismas cualidades armónicas que la Década.

⁹⁵ Si tomamos una cuerda tensada, la dividimos en dos partes, y hacemos vibrar una mitad (razón 1:2), obtenemos la *octava* de la nota que da la cuerda, en toda su longitud, al vibrar; al dividirla en tres partes y tomar dos de ellas (razón 2:3), obtenemos la *quinta*; al dividirla en cuatro, y tomar tres (razón 3:4), la *cuarta*. La longitud de una cuerda es inversamente proporcional al número de vibraciones.

⁹⁶ Un ejemplo de escala diatónica es la reconocida escala mayor de Do: «Do-Re-Mi-Fa-Sol-La-Si-Do». Entre el primer y el segundo *Do* de la escala hay un intervalo de *octava*.

también se dice que fue del *octacordio*⁹⁷), en el que se plasmarían las consonancias musicales contenidas en la *tetraktys*.

Sin mencionar la importancia de esto para el posterior desarrollo de la música occidental, es fundamental reconocer que la dedicación por la música, para Pitágoras y su secta, no provenía de un mero goce recreativo, sino como un precepto divino de la sagrada *tetraktys*, en cuya gracia se hacía manifiesta la armonía cósmica. Es por esto que los pitagóricos lograban con la música ciertos efectos en el alma y el cuerpo, tanto así que se dice que la *catarsis* [κάθαρσις] es un concepto «estrictamente pitagórico y une la dietética corporal con la del alma» (Gigon, 1985, 159). En la música converge toda la potencialidad armónica de la cosmovisión pitagórica, lo cual llevó a Pitágoras a establecer «como primordial la educación artística recibida a través de ciertas melodías y ritmos», puesto que «a partir de estos se producían las curaciones de las actitudes y pasiones humanas, y se restituían las armonías originales de las potencias del alma» (Jámb., *V.P.*, 64). — Con relación a esto último, hay una narración muy famosa (*ibíd.* 112), según la cual Pitágoras habría restablecido la calma de un joven que, embriagado por una melodía frigia interpretada por un flautista, se disponía a incendiar la casa de su rival; se cuenta que Pitágoras recomendó al flautista tocar un ritmo espondaico y que gracias a ello la pasión enfurecida del joven mermó⁹⁸.

Todo lo anterior nos da un claro indicio de cómo a través de la música los pitagóricos no iban en busca de una satisfacción auditiva, sino que intuían cómo en sí misma ella conducía al alma hacia un restablecimiento de sus potencialidades armónicas. Desde un principio, Pitágoras

estableció para sus discípulos las llamadas adaptaciones y terapias, ideando de manera divina combinaciones de ciertos sonos diatónicos, cromáticos y armónicos, por medio de los cuales fácilmente orientaba y reconducía a una situación contrapuesta las pasiones del alma que recientemente habían aparecido y desarrollado entre ellos de un modo inconsciente, a saber, aflicciones, arrebatos de cólera, compasiones, envidias extrañas,

⁹⁷ Para obtener un panorama más detallado de lo que fue este descubrimiento de Pitágoras —desde que reconoció las relaciones armónicas musicales (mientras pasaba cerca de una herrería) a través del golpe que propinaban los martillos al hierro sobre los yunques, hasta la invención del *octacordio* y la conformación de la escala diatónica—, recomiendo leer a Jámblico, *Vida Pitagórica*, 115 y ss.

⁹⁸ Una historia similar se cuenta sobre Empédocles, quien, valiéndose de su lira, logró calmar a un joven que se disponía a asesinar al juez que había condenado de muerte a su padre (Jámb., *V.P.*, 113).

temores, deseos de todo tipo, ambiciones, apetitos, orgullos, debilidades y violencias.
(*ibíd.*, 64).

Como canalizadora de ciertas pasiones, la música está dotada de un carácter terapéutico. No obstante, su acción va más allá, puesto que también tiene un efecto sanador: es así pues, como «con sus cadencias rítmicas, sus cánticos y sus ensalmos [Pitágoras] mitigaba los padecimientos psíquicos y corporales» (Porf., *V.P.*, 30). Quizá sea en este ámbito donde la música alcance un mayor poder ritual, en tanto que le posibilita al chamán pitagórico officiar curaciones a través de ella, restituyendo en el alma y el cuerpo del enfermo aquellas armonías en cuyo extravío se halla el germen de su enfermedad: esto, mediante rituales donde, muy probablemente, también «se practicaba la danza» (Jámb., *V.P.*, 111).

A través de la música, Pitágoras reproducía el sonido armónico de los astros en movimiento, quienes «conforman en su conjunto una octava, o lo que es igual, una armonía» (Nietzsche, 2003, 177). Esto fue llamado por los pitagóricos *armonía de las esferas*, armonía que Pitágoras lograba discernir en su actividad contemplativa, en tanto que «aplicaba sus oídos y ajustaba su mente a las sublimes sinfonías del universo, escuchando él solo y comprendiendo, según se manifestaba, la universal armonía y consonancia de las esferas y de los astros que se mueven entre ellas» (Jámb., *V.P.*, 65). Discernir la armonía de las esferas requería de un nivel de concentración elevado, ya que, como dice Aristóteles en *Acerca del Cielo*, «desde que nacemos, el sonido está ya presente, de modo que no es distinguible por contraste con un silencio opuesto: pues el discernimiento del sonido y el silencio es correlativo» (II, 290b). Puede que por ello resultasen tan importantes los cinco años de silencio en la iniciación pitagórica, puesto que, como he insistido, así se busca poner a prueba y potenciar las facultades contemplativas del iniciado.

Al restituir las armonías del enfermo a través de la música, lo que llevaba a cabo el chamán pitagórico era un retorno del alma y el cuerpo al Cosmos⁹⁹ y a sus sinfonías armónicas. Y es que, en efecto, los pitagóricos veían en el alma y en los astros una suerte de parentesco divino (D.L., VIII, 27), de forma tal que ambas participaban del atributo de la inmortalidad en virtud de un movimiento cíclico constante (el del alma, a través del

⁹⁹ Recordemos que la palabra Cosmos [κόσμος] «que Pitágoras fue el primero en aplicar al Universo percibido, significa *orden*. El orden puede llegar a ser, debe llegar a ser, la armonía» (Ghyka, II, 1978, 14). Por ende, retornar al enfermo el Cosmos implica sacarlo de un cierto estado de Caos.

ciclo de reencarnaciones): así pues, según sostenían ellos, una vez que «los astros vuelvan a ocupar de nuevo sus posiciones iniciales, no sólo existirán otra vez las mismas personas que ya existieron, también volverán a suceder los mismos hechos» (Nietzsche, 2003, 178). El alma guarda en su seno la potencialidad armónica de los astros en movimiento, razón que impulsaba a los pitagóricos a procurarle un estado saludable a través de la música.

Este sonar armónico de los astros era reverenciado por los pitagóricos como si se tratase del canto de las sirenas. Esto nos lo explicita Platón en la *República* (616a-617e), cuando, refiriéndose al movimiento y disposición de los astros, nos dice que «en lo alto de cada uno de los círculos estaba una sirena que giraba junto con el círculo y emitía un solo sonido de un solo tono, de manera que todas las voces... concordaban en una armonía única». Muy probablemente esta armonía sea *la Armonía*, es decir, la octava pitagórica. Con esto queda parcialmente claro el sentido del acusmata «¿*Qué es exactamente la armonía de las Sirenas?*» (Jámb., *V.P.*, 82): ¡Es la armonía de las esferas! Contrario a lo que suele pensarse, el canto de las sirenas no sólo pierde a los hombres, extraviándolos de su juicio, sino que comprende también un conocimiento que se expresa a través de su canto. Esto lo conocía muy bien Pitágoras, razón por la cual no sólo le rendía tributo a ellas, sino también a las Musas: así, la Armonía «de los siete planetas, la (de la esfera) de los fijos y, además de ésta, la (de la esfera) de encima de nosotros, llamada entre ellos [los pitagóricos], por otro lado, «antitierra», había asegurado [Pitágoras] que eran las nueve Musas» (Porf., *V.P.*, 31). La inspiración divina de las Musas, cuya voz es símbolo de armonía y concordia, fue fundamental en la vida de Pitágoras, de ahí que les haya recomendado a los crotoniatas que les erigieran un santuario (Jámb., *V.P.*, 45), siendo estos mismos los que llamaran al callejón donde estaba ubicada la casa de Pitágoras «Santuario de las Musas» (Porf., *V.P.*, 4); también se dice que Pitágoras se dio muerte en el templo de las Musas de Metaponto, al ayunar durante cuarenta días¹⁰⁰ (Porf., *V.P.*, 57) (D.L., VIII, 40). Es evidente que la importancia al culto de las Musas era capital para los pitagóricos, pues su canto *rememora* un saber antiquísimo: recordemos que, según el mito, las Musas fueron engendradas por Mnemosyne y Zeus tras unirse por nueve días; Mnemosyne, como deidad representativa de la memoria, otorga a las Musas el potencial

¹⁰⁰ En otra versión de la muerte de Pitágoras (D.L., VIII, 39), se dice que, al celebrar una reunión, la casa en la que estaban los pitagóricos fue incendiada, tras lo cual se le ofreció un escape a Pitágoras y éste, huyendo, se topó con un campo de habas y se detuvo, «alegando que era mejor ser apresado que pisotearlas, y mejor ser asesinado antes que hablar».

para que, con su voz e inspiración, *reaviven* el conocimiento del Cosmos: aquel que se conserva incólume en todas las cosas, las cuales, a su vez, «ocurren en la palabra como esencias míticas, y este carácter mítico, la palabra, a pesar de toda su transformación a lo abstracto, nunca puede perderlo completamente» (Otto, 2005, 72). Las Musas inspiran al poeta para la transmisión de un conocimiento atemporal: por ello Hesíodo, en su *Teogonía*, dice: «Infundiéronme [las Musas] voz divina para celebrar el futuro y el pasado» (30). Pitágoras, por su parte, a «la mezcla, sinfonía y, por así decirlo, atadura de todas ellas [las Musas], llamaba Mnemosine, de la que cada una era parte y efluvio como de un eterno increado» (Porf, *V.P.*, 31). La palabra, en su dimensión armónica-musical, tiene el potencial de evocar y *rememorar* la esencia misma del Cosmos, de modo que

[e]l proceso que transforma la lengua (y eso quiere decir el pensar) desde lo perceptible cada vez más hacia lo lógico y simultáneamente hacia lo utilitario tiene evidentemente su paralelo en el tránsito gradual de lo musical a lo casi sin tono (Otto, 2005, 74).

La palabra viva se revela a través de una acentuación musical de vital importancia para la trasmisión del conocimiento. Esto no fue ignorado por Pitágoras, razón por la cual reverenciaba el dialecto dorio «como el mejor de los dialectos, así como la armonía musical de esta misma variedad dialectal» (*Jámb.*, *V.P.*, 241). Desde este punto de vista, la palabra es una forma viviente consustancial al mundo armónico de la vida, de ahí el sentido del acusmata: «¿*Qué es lo más sabio?*, el número y, en segundo lugar, lo que pone denominaciones a las cosas» (*ibid.*, 82). Esto lo sabían también los egipcios, para quienes «ciertas palabras tenían un *valor* de encanto efectivamente mágico» (Ghyka, 1978, 196); es así, pues, como reverenciaban a Isis (deidad paralela a Deméter) por ser una «divinidad especialmente afecta a las palabras mágicas» (*ibid.*, 197).

Todo esto nos retrotrae, finalmente, al lugar de donde partimos: Delfos. En el templo de Apolo, donde la pitonisa emitía sus oráculos *cantados* en forma de verso (Otto, 2005, 64), corría bajo tierra una fuente llamada Casotis, cuyo nacedero estaba ubicado cerca de un santuario de las Musas, y de la cual, se dice, «hacía a las mujeres profetisas» (*ibid.*). Esta fuente manaba de las profundidades de la *tierra*, donde Gea y los titanes guardan el conocimiento de los designios pasados y futuros, fuente de la inspiración divina oracular incitada por las Musas. — — Es así, pues, como concluimos este viaje en el oráculo de Delfos, en una remembranza de los tiempos cíclicos que manejan los astros en su movimiento armónico, donde todo vuelve siempre al punto de partida... donde se manifiesta la fuerza musical y cósmica del eterno retorno pitagórico.

CONCLUSIONES

CHAMANISMO Y MITO EN LA FILOSOFÍA PITAGÓRICA

La cosmovisión armónica pitagórica nace del mito: El mito griego toma su fuerza de la música: es en ella donde reside el verdadero poder de la palabra, pues su influencia hace al poeta experimentar la epifanía del conocimiento. Es un error apartar al mito de la música, debido a que, a través del poeta, son las Musas quienes celebran la omnipotencia de las fuerzas naturales, espirituales y divinas que conforman y sostienen el Cosmos. De la misma forma en que el poeta épico se alegraba por el favor de las Musas en su epifanía, así mismo los pitagóricos reverenciaban el conocimiento originario que les revelaba el Cosmos a través de la *armonía de las esferas*, por ello intuían en los astros la voz armoniosa de las Musas (Porf., *V.P.*, 31). Incluso podría decirse que la verdadera vocación poética del pitagórico, como la del épico, radicaba en el *escuchar*, pues la armonía de los astros es la de las Musas, cuya sutil expresión escapa siempre al oído de las gentes.

Así como Hesíodo da apertura a su Cosmogonía hablando del *Caos* (*Teog.*, 116), de igual modo los pitagóricos intuyeron una tensión originaria de fuerzas contrarias que terminaron por dar lugar al Cosmos en su dimensión más armónica. Sin una resolución armónica del caos originario, no habría qué celebrar en el mito: los pitagóricos celebraron y adoraron la Armonía (en su dimensión tanto numérica como musical), debido a que en ella convergen, en un equilibrio perfecto, las fuerzas originarias que componen el Todo: el Uno primordial, la Década. Es por ello que los pitagóricos apreciaron el conocimiento de las narraciones míticas, guardándolas «en la memoria sin desconfiar de ninguna que se pueda atribuir a la divinidad» (*Jámb.*, *V.P.*, 138), pues de ahí brota el germen de su cosmovisión armónica.

A través de la psique se potencializan las facultades divinas del iniciado pitagórico para el despliegue de su actividad chamánica: Quizá sea este un buen momento para liberar a la *psique* griega de toda la carga que se le impone al traducirla como *alma*, asociándola con un puñado de sentidos ideológicos y valores morales que no le pertenecen. Reducir a la *psique* dentro de estas limitaciones, extravía el potencial divino mediante el cual los pitagóricos la emparentaban con la estirpe de los astros y de los inmortales (Arist., *A.A.*, 405a), negándole, a su vez, la capacidad de llevar a cabo ciertos prodigios que se escapan del raciocinio occidental: como los que se le atribuyeron a Pitágoras.

Bajo el punto de vista pitagórico, la *psique* se asemeja a la noción de un doble oculto, de naturaleza inmortal, que asiste al iniciado en el despliegue de sus atributos divinos: con los cuales logra llevar a cabo muchas actividades de corte chamánico, como sanaciones a través de la música, predicciones, desdoblamientos, el recuerdo de sus otras vidas, etc. En ello tiene mucha influencia la forma en la que los pitagóricos intuían a la *psique* —a la vez que al cuerpo (*soma*)— como una armonía (*ibid.*, 407b), puesto que así se le confiere participar de la misma naturaleza y esencia armónica del Cosmos, en cuyo seno se esconden aquellos conocimientos a los que el iniciado accede reconociendo y fortaleciendo las potencias divinas y armónicas de su *psique* —sin mencionar que con ello se libera al cuerpo de representar una prisión o sepultura para aquélla—.

La contemplación filosófico-pitagórica se da en inmanencia con la vida. Uno de los postulados más bellos y significativos que se extraen de la doctrina pitagórica es que «la naturaleza de los números y las proporciones... se extiende a través de todas las cosas» (Jámb., *V.P.*, 59). En esta sola afirmación se comprende toda la fuerza y riqueza de la contemplación pitagórica, pues lo que ella expresa es que el número, la proporción y (aquí tendríamos que incluir también) la armonía, tienen plena correspondencia con el mundo de la vida: es decir, que no son entidades abstractas e independientes, sino entidades que se hacen manifiestas en cada rincón y movimiento del Cosmos. La *actividad* filosófico-pitagórica por excelencia es la contemplación de esas naturalezas, en cuyo despliegue se encuentra encriptado un conocimiento de difícil acceso, es por ello que la iniciación de la secta pitagórica comprendía tamañas aptitudes y pruebas. Y es que, en efecto, a través de la contemplación, el chamán comprende y accede a las potencias de los elementales de la naturaleza, aquellos que los pitagóricos intuyeron en la forma numérica, proporcionada y armónica de poliedros regulares (llamados “sólidos platónicos”), con el conocimiento de los cuales lograban incidir en el influjo de su actividad natural y espiritual: motivo por el cual se dice, por ejemplo, que Pitágoras llevó a cabo «el cese de vientos violentos y de una granizada, y la suspensión de oleajes fluviales y marítimos para una cómoda travesía de sus discípulos» (Porf., *V.P.*, 29). Esta contemplación, además, se daba en el ámbito de lo acústico-musical (cuya naturaleza, no obstante, es correlativa a la del Número), gracias a lo cual Pitágoras lograba discernir la *armonía de las esferas*, comprendiendo en ella una potencia armónica que se extendía sobre el Cosmos entero.

Con todo esto, espero abrir una puerta a través de la cual emerge una visión distinta en la comprensión de la filosofía pitagórica, despojada de todo platonismo trascendental o de

interpretaciones de corte lógico-matemático... una puerta detrás de cuyo umbral se entremezclan las voces de innumerables sabedores y chamanes que *escucharon* y atendieron el llamado de la Naturaleza, así como Pitágoras lo hizo, en su momento, con el del Cosmos, con el de la Armonía, con el de la sagrada Década.

BIBLIOGRAFÍA

- Agrippa, Cornelio (2003). *Numerología Oculta*. Ediciones Obelisco. Barcelona, España.
- Anónimo (1978). *Himnos Homéricos. La “Batracomiomaquia”*. Trad. Alberto Bernabé. Editorial Gredos. Madrid, España.
- Aristóteles (1996). *Acerca del Cielo*. Trad. Miguel Candel. Editorial Gredos, Madrid.
- Aristóteles (1978). *Acerca del Alma*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos, Madrid, España.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos, Madrid, España.
- Bernabé, Alberto (2008). *Fragmentos Presocráticos: de Tales a Demócrito*. Alianza editorial. Madrid, España.
- Bernabé, Alberto (2011). *Platón y el Orfismo*. Abada Editores. Madrid, España.
- Burkert, Walter (1996). *Greek Religion*. Blackwell Ltd. Great Britain.
- Burnet, J.; Taylor A.E. (1990). *Varia Socrática. Doctrina Socrática del alma*. Universidad Autónoma de México.
- Colli, Giorgio (2008). *La Sabiduría Griega I*. Editorial Trotta S.A. Madrid, España.
- Dodds, E.R. (1997). *Los Griegos y lo Irracional*. Alianza Editorial. Madrid, España.
- García Bacca, Juan David (2007). *Los Presocráticos*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Ghyka, Matila (1978). *El Número de Oro. Vol. I & II*. Editorial Poseidón. España.
- Gigon, Olof (1985). *Los Orígenes de la Filosofía Griega*. Editorial Gredos. Madrid, España.
- Grimal, Pierre (1989). *Diccionario de Mitología Griega y Romana*. Editorial Paidós. Barcelona, España.
- Guthrie, W.K. (1984). *Historia de la Filosofía Griega I*. Editorial Gredos. Madrid, España.
- Heródoto (1979). *Historia*. Trad. Carlos Schrader. Editorial Gredos. Madrid, España.

- Hesíodo (1978). *Obras y Fragmentos. Teogonía*. Editorial Gredos. Trad. A. Pérez & A. Martínez. Madrid, España.
- Homero (1996). *La Ilíada*. Trad. Emilio Crespo G. Editorial Gredos. Madrid, España.
- Jámblico (2003). *Vida Pitagórica*. Traducción: Miguel Periago Lorente. Editorial Gredos. Madrid, España.
- Kirk, G.S.; Raven, J.E. & Schofield, M (1987). *Los Filósofos Presocráticos*. Editorial Gredos, Madrid, España.
- Laercio, Diógenes (2007). *Vidas de los Filósofos Ilustres*. Trad. Carlos García Gual. Alianza Editorial. Madrid, España.
- Nietzsche, F. (1990). *La Gaya Ciencia*. Monte Ávila Editores. Caracas, Venezuela.
- Nietzsche, F. (2003). *La Filosofía en la Época Trágica de los griegos*. Editorial Valdemar. Madrid, España.
- Nietzsche, F. (2003). *Los Filósofos Preplatónicos*. Editorial Trotta S.A. Madrid, España.
- Nietzsche, F. (2004). *El Nacimiento de la Tragedia*. Alianza Ed. Madrid, España.
- Otto, Walter. (2005). *La Musas y el Origen Divino del Canto y del Habla*. Ediciones Siruela. Madrid, España.
- Ovidio, Publio (1887). *Las Metamorfosis: Tomo I*. Trad. Pedro S. de Viana. Librería de la Viuda de Hernando y C. Madrid, España.
- Porfirio (1987). *Vida de Pitágoras*. Trad. Miguel Periago Lorente. Editorial Gredos. Madrid, España.
- Platón (1985). *Diálogos I. Apología*. Trad. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo & C. García Gual. Editorial Gredos. Madrid, España.
- Platón (1988). *Diálogos III. Fedón*. Trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández & E. Lledó Íñigo. Editorial Gredos. Madrid, España.
- Platón (1988). *Diálogos IV. República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Editorial Gredos. Madrid, España.
- Platón (1992). *Diálogos VI. Filebo. Timeo*. Trad. M. Ángeles Durán & Francisco Lisi. Editorial Gredos. Madrid, España.
- Píndaro (1984). *Odas y Fragmentos*. Trad. Alfonso Ortega. Editorial Gredos. Madrid, España.

- Rohde, Erwin (1948). *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires
- Strabo (2001). *Geography*. Trans. Horace Leonard J. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Wasson, Gordon; Hoffman, Albert; Ruck, Carl. (1985). *El Camino a Eleusis. Una Solución al Enigma de los Misterios*. Fondo de Cultura Económica. México.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Aristóteles (1995). *Física*. Trad. Guillermo R. de Echandía. Editorial Gredos, Madrid.
- Boecio (2009). *Sobre el Fundamento de la Música*. Trad. J. Luque, F. Fuentes, C. López, P. Díaz & M. Madrid. Editorial Gredos. Madrid, España.
- Detienne, Marcel (1982). *La Muerte de Dioniso*. Editorial Taurus S.A., Madrid, España.
- Dolmatoff, Reichel (2005). *Orfebrería y Chamanismo*. Banco de la República-Villegas Editores. Bogotá, Colombia.
- Uribe, Maria Victoria (2004). *Chamanismo: el Otro Hombre, la Otra Selva, el Otro Mundo*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá, Colombia.
- Vernant, Jean-Pierre (1973). *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*. Editorial Ariel. Barcelona, España.