



EN-CLAVES

DEL PENSAMIENTO

La filosofía: un enfrentamiento religioso dentro de la política griega

Philosophy: a Religious Confrontation within Greek Politics

Marco Antonio López Espinoza

En-claves del Pensamiento, vol. VII, núm. 13, enero-junio, 2013, pp. 125-135.
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey Campus Ciudad de México Distrito Federal, México

En-claves del Pensamiento,
ISSN (Versión impresa): 1870-879X
dora.garcia@itesm.mx
en-claves.ccm@servicios.itesm.mx
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de
Monterrey Campus Ciudad de México
México

LA FILOSOFÍA: UN ENFRENTAMIENTO RELIGIOSO DENTRO DE LA POLÍTICA GRIEGA

MARCO ANTONIO LÓPEZ ESPINOZA*

Resumen

El texto pretende reformular la visión del nacimiento de la filosofía en términos político-religiosos, a través de un análisis general de tres grandes movimientos espirituales de la Antigüedad: platonismo, pitagorismo y orfismo. Normalmente se concibe el nacimiento de la filosofía como un cambio del mito a la razón, sin embargo, poniendo atención a las fuentes clásicas, se puede notar el peso religioso y político de semejante transformación. El objetivo de estos tres movimientos era derrocar la religión homérica oficial.

Palabras clave: religión griega, política griega, filosofía griega, Platón.

Abstract

The text aims to reformulate the vision of the birth of philosophy in religious terms, through a comprehensive analysis of three great spiritual movements of Antiquity: Platonism, Pythagorism, and Orphism. We usually see the birth of philosophy as a change from myth to reason; however, paying attention to the classical sources, you may notice the religious and political weight of such transformation. These three movements aimed at overthrowing the Homeric religion.

* Universidad Nacional Autónoma de México, México, <marcotiresias@yahoo.com>.

Key words: Greek religion, Greek politics, Greek philosophy, Platon.

Educación filosófica *versus* educación poética

En la época clásica de la Antigüedad los griegos ya definen a Homero como el “educador de Grecia”. En el libro X de *República*, por ejemplo, Platón caracteriza fielmente la opinión común y tradicional sobre el gran poeta. En su diálogo con Adimanto y Glaucón, Sócrates confronta las difundidas enseñanzas homéricas, puestas en hexámetros, frente a aquellas ideas que deben constituir el núcleo mismo de la enseñanza cívica:

[...] a quienes alaban a Homero diciendo que este poeta ha educado a la Hélade, y que con respecto a la administración y educación de los asuntos humanos es digno de que se le tome para estudiar, y que hay que disponer toda nuestra vida de acuerdo con lo que prescribe dicho poeta, debemos amarlos y saludarlos como a las mejores personas que sea posible encontrar, y convenir con ellos en que Homero es el más grande poeta y el primero de los trágicos, pero hay que saber también que, en cuanto a poesía, sólo deben admitirse en nuestro Estado los himnos a los dioses y las alabanzas a los hombres buenos.¹

Más allá de diferencias especiales en los dos modelos educativos, me interesa subrayar que el enfrentamiento entre la poesía admitida en el Estado ideal y aquella prohibida en éste, indica la raigambre de la opinión común en torno a Homero. Como bien afirma Sócrates, existen muchos griegos cuya forma de vida está regida por las enseñanzas vertidas en la tradición poética. Para esos individuos, el fundamento social y religioso de cualquier ciudad-Estado tiene en la poesía homérica su motor cardinal.² Ésta es la opinión común. Sin embargo, el filósofo ateniense considera errado dejar en manos del poeta la educación de la república. Principalmente por el carácter mimético inherente al canto. Toda poesía, afirma, “se halla a triple distancia del ser” ya que es “imitación” de la realidad mundana que, a su vez, es imitación o “copia” de la realidad en sí

¹ Platón, *República*. Trad. de Antonio Gómez Robledo. México, UNAM, 2000, p. 606e.

² Sobre el carácter religioso de la poesía y la mitología homérica existe una amplia bibliografía, entre otros, cf. Pierre Carlier, *Homero*. Trad. de Alfredo Iglesias. Madrid, Akal, 2005; Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. de J. Xirau y W. Rocés. México, FCE, 1992; Karl Kerényi, *La religión antigua*. Trad. de Adan Kovacsis. Barcelona, Herder, 1999; Walter F. Otto, *Los dioses de Grecia*. Trad. de Rodolfo Berge. Madrid, Siruela, 2003; Jean Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*. Trad. de Salvador M. del Carril. Barcelona, Ariel, 2001.

misma: la poesía es mimesis de la mimesis. En este sentido, continúa el filósofo: “el imitador no tiene sino un conocimiento insignificante de las cosas que imita”. El canto poético es un juego irrisorio desprovisto de todo conocimiento sobre la verdadera realidad, y parece desastroso que saber tan limitado ejerza la misión pedagógica que algunos le encomiendan, pues, en última instancia, el juego poético “implanta el mal gobierno” y, por ello, en lugar de erigir en hombros al aedo, debería tachársele de “traidor al Estado”.³

En la *República* la voz de Sócrates está íntimamente ligada al pensar platónico. Platón critica duramente la sabiduría poética, debido a que busca erradicar su influencia sobre los criterios formativos de la sociedad y el Estado griegos. Los jóvenes con miras a desempeñar cargos públicos son seducidos por la Musa poética, la siguen con entusiasmo y relegan el largo sendero de la enseñanza académica para otro momento: “El poeta es el rival del filósofo, y el estudio de la poesía es una alternativa frente al severo entrenamiento intelectual de la Academia”.⁴ Únicamente desterrando al poeta, el “rey filósofo” —nutrido con el arduo estudio académico— podrá tutelar adecuadamente a su pueblo. Sólo el filósofo sumergido en la contemplación del Bien Supremo logrará que “la Musa filosófica se haga del poder en la ciudad”⁵ y así el orden ideal reine sobre toda Grecia. Ésa era la esperanza platónica en oposición al paradigma homérico.

* * *

La historia griega, no obstante, muestra que el discurso contenido en *República* fue insuficiente. Platón nunca llegó al poder. Sus coetáneos desdijeron totalmente la exhortación hacia el Estado Ideal y prefirieron continuar la tradición. Los académicos conformaban una minoría distinta y satelital frente al mundo griego ordinario; literalmente, eran considerados excéntricos. ¿Por qué?, ¿por qué la mayoría de los helenos de la época no congeniaban con las ideas platónicas? A mi juicio, la causa de semejante menosprecio ilumina de modo ejemplar un contraste, una polémica entre la poesía homérica y la naciente filosofía griega.

El platonismo, junto a otras doctrinas que le son próximas como el orfismo y el pitagorismo, ejemplifican una corriente política y religiosa que intentó deslindarse de algunos de los presupuestos más importantes de la creencia tradicional.

³ *Ibid*, pp. 605b y ss.

⁴ F. M. Cornford, *The Republic of Plato*. Londres, Oxford University Press, 1964, p. 32. (La traducción es mía.)

⁵ Platón, *op. cit.* p. 499d.

Fueron la voz disonante que la mayoría de los griegos no estuvieron dispuestos a oír, al menos no lo suficiente para derrocar a la formación sustentada en los versos de Homero.

Comienzo con algunos ejemplos. Primero que nada basta recordar la muerte de Sócrates, el gran inspirador de Platón y “mártir fundador de la Academia”.⁶ Los ciudadanos Ánito, Melito y Licón, irritados por el contenido de las enseñanzas socráticas, presentaron la siguiente acusación: “Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes y no **venerando a los dioses** que venera el Estado, sino a otros seres demoníacos nuevos”.⁷ Sócrates, según los representantes de la política y la poesía de la ciudad, no reproducía las convicciones acostumbradas. Es más, si tomamos tal como está la acusación narrada en el diálogo, les parecía que divulgaba una nueva religión, una forma de “veneración” destructora de los fundamentos de la *polis*.⁸

Platón, por su parte, no fue juzgado con pena de muerte por sus conciudadanos, sin embargo, en la *Epístola VII* (324bss.) confiesa el engaño del que fue objeto por hombres indignos de la filosofía —específicamente Dionisio I y Dionisio II— quienes le impidieron realizar su modelo político en Siracusa y prefirieron gobernar a la usanza italiana: tiránicamente: “Yo ciudadano de Atenas, compañero de Dion y aliado suyo me fui frente al tirano Dionisio para hacer amistad de la discordia, pero me vi vencido en la lucha contra los calumniadores”.⁹ A pesar de sus esfuerzos —dos grandes viajes a Magna Grecia lo confirman— el filósofo ateniense regresó humillado, sin lograr el ansiado cometido.

Igual que Sócrates, Platón no pudo convencer a sus conciudadanos atenienses —ni a los sicilianos— de las bondades del camino filosófico. Muy pocos les prestaron atención. El libro VI de *República*, por ejemplo, describe la “soledad” y “encierro” destinados al alma filosófica carente del “suelo fértil”, desprovista del Estado propicio para su formación de acuerdo con el Bien Supremo. Al final, alega en el mismo libro, el filósofo está huérfano en este mundo y la masa lo condena a la indigencia, la inutilidad y la depravación; su salvación sólo vendrá

⁶ Como le llama Francisco Rodríguez Adrados en *Palabras e ideas*. Madrid, Ediciones Clásicas, 1992. p. 433.

⁷ Platón, *La defensa de Sócrates*. Trad. de M. García Baró. Salamanca, Sígueme, 2005, p. 24b.

⁸ Los juicios por “impiedad” entablados en los siglos V y IV a. C., estaban íntimamente ligados a conflictos de orden político. No sólo Sócrates, igualmente Anaxágoras y el retórico Andócides, entre otros personajes ilustres de la vida ateniense, fueron objeto de juicios político-religiosos, consecuencia de las querellas entre partidos opositores. (Cf. Bruno Snell, *El descubrimiento del espíritu. Estudio sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*. Trad. de Joan Fontcuberta. Barcelona, Acantilado, 2007, pp. 60-61.)

⁹ Platón, *Protágoras, Gorgias, Carta Séptima*. Trad. de Javier Martínez. Madrid, Alianza, 1998, p. 333d.

cuando el paradigma republicano ideal se realice en Atenas y en cada una de las *poleis*.

* * *

El juicio de Sócrates y el desprecio general al proyecto platónico revelan en sí mismos la conjunción de problemáticas religiosas y políticas al interior de la comunidad griega —especialmente en Atenas—. En efecto, para la sofística ateniense, es decir, para el político dominante en la época platónica, las creencias introducidas en las enseñanzas socráticas provocan la rebelión de la juventud en contra de las costumbres y normas establecidas. Para Ánito, Melito y Licón, el silenciamiento de Sócrates estaría previniendo una futura *stáseis*, una futura confrontación intestina en Atenas; también un enfrentamiento generacional. Por ello, una vez que los sofistas juzgan como errónea y execrable la palabra del filósofo, los jóvenes no tendrán más remedio que retornar al culto y al comportamiento usual: el elemento corruptor en la *polis* es la nueva “veneración” socrática.

Contrariamente, para Platón, el motor de los conflictos internos del Estado proviene de la enseñanza poética misma, de su antropomorfismo religioso y su exaltación de lo agonal, que los sofistas manipulan a su conveniencia. La *polis* ya está corrompida, y más bien son las propuestas desarrolladas en los *Diálogos* y el ejercicio dialéctico al modo socrático lo que permitirá el arribo del buen gobierno: el fracaso de Platón en Siracusa, en este caso, pareciera entonces una consecuencia del silenciamiento de Sócrates; sus enseñanzas, como las de su maestro, pueden ser igualmente sospechosas y subversivas.

Para los sofistas, los individuos en el poder, los oscuros fundamentos religiosos de esa “otra” política socrático-platónica son motor de luchas intestinas. Para los académicos, contrariamente, lo es la vieja creencia, enaltecida del conflicto, la disputa y la guerra al estilo de la *Iliada* y la *Odisea*.

Orfismo y pitagorismo

Sócrates y Platón, mencionaba anteriormente, no fueron los únicos estigmatizados por sus contemporáneos. También los pitagóricos sufrieron un destino semejante: siendo perseguidos y exiliados.

Desde el plano político, por citar un ejemplo, Jámblico narra cómo por cuestiones partidistas los secuaces de un tal Cilón incendiaron el lugar donde

solían reunirse los discípulos del divino maestro.¹⁰ Casi todos perecieron en el atentado —algunos afirman que hasta el propio Pitágoras. Tras el infortunio, continúa el neoplatónico, los sobrevivientes emigraron hacia Magna Grecia, y el gobierno que habían instaurado en Jonia quedó totalmente deshecho.

El suceso que narra Jámblico, por radical que sea, no es ajeno a su contexto. Desde la época clásica los griegos ya percibían con extrañeza la singularidad del régimen pitagórico. El mismo Platón habla de ello en *República* (600b): “llaman pitagórico al régimen de vida por el cual entienden diferenciarse de los demás hombres”. Los pitagóricos, según el testimonio, eran un grupo si no hostil, sí alejado y apartado del entorno. No vivían a gusto dentro de la forma oficial griega. Y de ahí se justifican —en cierta medida— los ataques sociales y políticos.

Pero, ¿por qué motivo los griegos consideraban a estos grupos disidentes? ¿Por qué las ideas de aquellos grandes personajes no lograron imponerse al modelo homérico?

Quizá la respuesta más usual al respecto es que tanto en el pitagorismo como en el platonismo existe un fuerte componente lógico que los hace distinguirse completamente de los mitos homéricos tradicionales cantados en la *Ilíada* y la *Odisea*. O dicho de otro modo, que en el platonismo y el pitagorismo se hace presente un elemento racional crítico del aspecto mítico de la religión y poesía tradicionales, y bajo dicha racionalización la configuración política debía cambiar sustantivamente —algo que el resto de los griegos no quisieron aceptar—. Sin embargo, además de dicha interpretación racionalista, podemos notar que la reticencia de la comunidad griega para con aquellos sectores puede explicarse en términos que no necesariamente apelen a este esquema puramente racional.

Una perspectiva religiosa puede contextualizar el problema señalando, primeramente, que tanto el pitagorismo como el platonismo revelan fuertes conexiones con el movimiento espiritual comúnmente denominado orfismo.

En sí mismo, el tema del orfismo es sumamente polémico. El carácter fragmentario en términos doxográficos y cronológicos impide definir los rasgos más propios de dicho movimiento, y penetrar en tan extenso problema requeriría de un desarrollo distinto al esbozado en estas páginas.¹¹ Lo que me interesa destacar del orfismo, en términos generales, es que su composición interna puede ser definida por: “Elementos enteramente ajenos a la religión tradicio-

¹⁰ Jámblico, *Vida Pitagórica-Protréptico*. Trad. de Miguel Periago. Madrid, Gredos, pp. 252-258.

¹¹ El orfismo es una sección de la historia religiosa griega que acarrea múltiples cuestiones. Para una visión general, cf. A. Bernabé y Ana I. Jiménez, *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*. Madrid, Ediciones Clásicas, 2001; Walter Burkert, *De Homero a los magos*. Barcelona, Acantilado, 2001; W. K. Guthrie, *The Greeks and their Gods*. Boston, Beacon, 2001; Roxana B. Martínez, *La aurora del pensamiento griego*. Madrid, Trotta, 2000, entre muchos otros.

nal de la Ciudad-Estado griega [...] se consideraban un grupo selecto y veían como ajeno al resto del mundo [...] una religión de especie por entero diferente del culto cívico al cual el griego común profesaba adhesión”.¹² Y también en el mismo sentido, Mircea Eliade sostiene que el orfismo era: “Un conjunto de mitos, creencias, comportamientos e iniciaciones que asegura la separación del órfico con respecto a sus semejantes”.¹³

De acuerdo con Guthrie, Eliade y muchos otros especialistas, independientemente de la incompletud y disparidad de las fuentes antiguas, al menos puede decirse que el orfismo constituía un grupo minoritario de la sociedad griega, cuyo objetivo esencial puede ser estimado como la “reforma” del culto griego oficial: el orfismo era una secta religiosa o incluso una religión que pretendía una honda transformación en la creencia usual acerca de los dioses.¹⁴ Aún así, y esto hay que señalarlo desde ahora, no parece del todo claro si el orfismo perseguía directamente fines políticos a través de su reforma religiosa. Si bien la dirección política de la reforma platónica, de la pitagórica y en cierta medida también de la socrática son palpables —*República*, *Leyes*, los gobiernos itálicos pitagóricos y la acusación hecha por los sofistas a Sócrates son clave—¹⁵ no poseemos tratados, discursos o reflexiones políticas atribuidas exclusivamente al orfismo arcaico o clásico. Pareciera que la existencia de cofradías órficas tenía una finalidad exclusivamente cültica —iniciaciones, purificaciones, vegetarianismo, escatología— sin aspiraciones reales al poder político; aunque, por supuesto, esto no es más que una especulación.

En fin, para mi objetivo, lo relevante del orfismo es que comparte un núcleo religioso con el pitagorismo y con el platonismo y que dicho núcleo tuvo consecuencias políticas en ambas doctrinas.

La justificación de la reflexión anterior se sustenta, de entrada, en los testimonios clásicos acerca del origen extranjero de las tres doctrinas. Muchos helenos creían que aquéllas no eran de cuño estrictamente griego sino que provenían de civilizaciones distintas y lejanas. Los testimonios doxográficos antiguos preservan los viajes de Orfeo, Pitágoras y Platón a tierras egipcias.

¹² W. K. Guthrie, *Orfeo y la religión griega*. Trad. de Juan Valmard. Madrid, Siruela, 2003, pp. 264, 266.

¹³ Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Trad. de J. Valiente. Barcelona, Paidós, 1999, pp. 228 y ss.

¹⁴ W. K. Guthrie, *op. cit.*, p. 253.

¹⁵ El caso socrático es menos nítido si consideramos que, según las referencias clásicas, Sócrates era partícipe de una sana distancia con respecto al ambiente político de su época; empero, como señala H. Arendt en un capítulo dedicado a Sócrates, esto puede deberse justamente a una escondida intención reformista del filósofo. (Cf. H. Arendt, *La promesa de la política*. Trad. de Jerome Kohn. Barcelona, Paidós, 2008, pp. 45 y ss.)

Historiadores como Estrabón, Diódoro Sículo, Diógenes Laercio y en especial Heródoto confirman esta visión.¹⁶

Al respecto del orfismo y el pitagorismo traigo a colación dos de los pasajes más antiguos y significativos. El primero es del retórico clásico Isócrates quien remarca la alteridad y extranjería del pitagorismo con las siguientes palabras: “Pitágoras el samio. Éste después de llegar a Egipto y hacerse discípulo de aquellos hombres, fue el primero que llevó a los griegos una **filosofía diferente** y se aplicó con más brillantez que los demás en lo que se refiere a sacrificios y ritos en los santuarios”.¹⁷

Resulta significativo que Isócrates claramente vincule esa “otra filosofía” con aspectos culturales de la religión griega y no con elementos que podríamos denominar “rationales”. Aquí, el extranjerismo de la doctrina pitagórica no se ubica dentro del esquema de lo exclusivamente filosófico-racional. Más bien, el aspecto diferenciador se manifiesta en un mejor trato con el culto y, en esta medida, podemos conjeturar, siguiendo a Isócrates, que aquello que Pitágoras aprendió de los sacerdotes egipcios no fue sólo “otra filosofía” sino, en realidad, otra religión; otra forma de venerar a los dioses griegos — cómo Sócrates.

Siguiendo la misma línea, en un famoso pasaje de la *Historia*, Heródoto declara:

[Los egipcios] no introducen ropas de lana en los santuarios ni entierran a nadie con ellas, pues supone una irreverencia. En esto coinciden con los ritos que se llaman órficos y báquicos, que son de origen egipcio, y con los pitagóricos, pues a quien participa de estos cultos místéricos tampoco le está permitido por un sagrado respeto, ser enterrado con vestidos de lana. Y a este respecto se cuenta una historia sagrada.¹⁸

El historiador complementa fielmente la equiparación entre las características culturales y filosóficas de los pitagóricos: éstos, siguiendo la religión egipcia,

¹⁶ Para el caso del viaje de Pitágoras, cf. Jámblico, *Vida de Pitagórica*, vol. II, pp. 11-12; vol. IV, p. 19; Estrabón, *Geografía*, vol. XIV, pp. 16, 637; Diógenes Laercio asegura que igualmente visitó a los magos caldeos y cretenses, *Vida de los filósofos ilustres*, vol. VIII, p. 2. Según Diodoro Sículo, prácticamente todos los sabios griegos fueron a Egipto, *Biblioteca histórica*, vol. I, p. 96, 1. Aunque, claro está, se detiene en Orfeo (vol. I, pp. 96, 5) y en Pitágoras (I, pp. 98, 1-3). El viaje de Platón a Egipto también está en D. Laercio, III, p. 5. Una visión contemporánea como la de Burkert sostiene que existen elementos históricos que justifican que Pitágoras, más bien, importa sus doctrinas religiosas de Babilonia y de la región Indo-irania. (Cf. W. Burkert, *Religión griega: Arcaica y clásica*. Trad. de Helena Bernabé. Madrid, Abada, 2007, p. 399 y ss.)

¹⁷ Isócrates, *Discursos (Busiris)*. Trad. de Juan M. Guzmán, Madrid, Gredos, 2002, p. 28.

¹⁸ Heródoto, *Historia II*. Trad. de Carlos Schrader. Madrid, Gredos, 2001, p. 81.

ni ingresan a los templos ni entierran a los muertos con túnicas de lana.¹⁹ El testimonio es doblemente revelador porque Heródoto adjudica la misma actitud tanto a pitagóricos como a lo prescrito en los “ritos llamados órficos”.

Heródoto establece así, desde la Antigüedad, un fuerte vínculo religioso y de extranjería entre pitagorismo y orfismo.

De hecho, a los ojos del historiador griego —defiende Walter Burkert— Orfeo y Pitágoras no sólo marcan un punto de quiebra en sentido filosófico, no son meros fundadores de una secta religiosa “sino de una nueva religión... la transformación más profunda de la religión griega está relacionada con estos dos nombres”.²⁰ Quizá también por eso Kirk y Raven afirmen que: “Pitágoras no fue un filósofo, sino un líder religioso carismático”.²¹ En última instancia, lo que me parece significativo no es tanto la comprobación histórica de que el orfismo, el pitagorismo —y en su caso el propio platonismo— tengan origen egipcio, sino señalar que **para el resto de los helenos** la procedencia de ambas doctrinas estaba fuera de la tradición religiosa oficial.

Por su parte, la filosofía platónica almacenó piezas básicas tanto del orfismo como del pitagorismo. Sendos pasajes en *República*, *Fedón*, *Timeo* y *Leyes* —por mencionar los cardinales— muestran el grado de conocimiento y de influencia que “los discípulos de Ofreo” tuvieron sobre el filósofo ateniense, y no es casual que actualmente la fuente principal para el estudio del orfismo sean precisamente los *Diálogos*.²²

La misma cercanía existe entre el pitagorismo y la Academia, sobre todo considerando el vínculo amistoso que existía entre Platón y uno de los últimos grandes pitagóricos, Arquitas de Tarento. La influencia parece decisiva en el plan de estudios trazado en el libro VII de *República*, donde se establece que los futuros guardianes y gobernantes de Atenas deben cursar cuatro tipos de estudios graduales, a saber, aritmética, geometría, estereonomía y astronomía-música, antes de emprender el estudio de la dialéctica. Según Cornford, salvo la

¹⁹ Aparentemente la hipótesis de Heródoto no posee base histórica. Al respecto, cf. W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, pp. 254 y ss. Pero esto no invalida la creencia profesada por el historiador griego. También véase la opinión de P. Kingsley, *Filosofía antigua, misterio y magia, Empédocles y la tradición pitagórica*. Trad. de Alejandro Coroleu. Girona, Atalanta, 2008, p. 345. A diferencia de Guthrie, Conrado Eggers cree que la “historia sagrada” no se refiere a los órficos sino a los egipcios, (cf. C. Eggers, *Los filósofos presocráticos I*. Madrid, Gredos, 2000, p. 213.)

²⁰ W. Burkert, *op. cit.*, p. 393. Para una exposición más detallada en la relación entre orfismo y el pitagorismo en términos religiosos, véase pp. 396 y ss.

²¹ Kirk-Raven, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Trad. de Jesús García. Madrid, Gredos, 1999, p. 345.

²² Cf. A. Bernabé, *Hieros lógos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Madrid, Akal, 2003, pp. 250 y ss; W. K. C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega*, pp. 57 y ss.

estronomía o “geometría de los sólidos”, que es una invención completamente platónica, las otras disciplinas formaban parte de la educación integral de los pitagóricos en Tarento, y en esta medida el proyecto educativo y político de Platón estaba estrechamente vinculado a grupos pitagóricos.²³

El *Zeitgeist* satelital

La historia de las religiones justifica la percepción e inconformidad de la mayoría de los griegos frente a aquellos grupos selectos, explicando el choque de dos fuerzas históricas con pesos desiguales. Por un lado, el afianzado poder de la poesía homérica y, por otro, las comunidades satelitales que pretenden el control religioso y gubernamental: “Se puede interpretar la pureza órfica y pitagórica como un movimiento de protesta contra la *polis* institucionalizada”.²⁴

En una cronología hipotética de la civilización griega, Mircea Eliade registra las apariciones iniciales del orfismo y el pitagorismo a finales del siglo VI, y paralelamente la continuación de ambos movimientos en la filosofía platónica del siglo IV.²⁵ Claro está, como él mismo sostiene: “ignoramos la protohistoria de los movimientos en la Grecia Antigua”, pero a todas luces “contrastan con la espiritualidad de la religión oficial representada por Homero”.²⁶ Orfeo, Pitágoras y Platón son representantes de una misma fuerza histórica opositora al culto homérico establecido.

No está de más insistir, empero, que dicha tesis no pretende anular ramploamente las características específicas de cada doctrina. No busca demostrar que una mancha histórica amorfa intentó destronar el orden homérico; contrariamente: “es posible que cierto número de escritos órficos sean obra de pitagóricos, pero sería ingenuo imaginar que los mitos escatológicos, las creencias y los ritos órficos fueran inventados por Pitágoras y sus discípulos. Los dos movimientos religiosos se desarrollaron paralelamente como expresión de un mismo *Zeitgeist*”.²⁷ Efectivamente, el término *Zeitgeist* concreta nítidamente el sentido fundamental de esta posición histórica: existe una idea, un ambiente,

²³ Cf. F. M. Cornford, *op. cit.*, pp. 235-236. Sobre la relación general entre el platonismo y el pitagorismo véase, entre muchos otros. F. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, pp. 295 y ss; 329 y ss; W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, pp. 351 y ss; Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?* Trad. de Eliane Cazenave, México, FCE, 2000, p. 70; y sobre la relación entre los mitos pitagóricos y los platónicos, P. Kingsley, *op. cit.* pp. 138 y ss, 159 y ss y 219 y ss.

²⁴ Cf. W. Burkert, *op. cit.* p. 404.

²⁵ Cf. M. Eliade, *op. cit.*, p. 237.

²⁶ *Ibid.*, p. 219.

²⁷ *Ibid.*, p. 233.

una raíz que comunica al orfismo y al pitagorismo, que no implica identificación en el sistema de creencias particulares.

Visto desde este ángulo podemos formular, siguiendo al propio Eliade, que la República platónica es el resultado, incluso la cumbre histórica de aquella fuerza opositora al paradigma homérico; otro infortunado embate del *Zeitgeist* satelital por apoderarse de la política y religiosidad helénicas.

* * *

Con todo lo anterior, se puede notar que la comprensión sobre el nacimiento de la filosofía en la antigua Grecia no necesariamente ha de ser explicado únicamente como un “paso del mito a la razón”, ya que contiene matices religiosos considerables. El “paso” que supone el cambio de uno a otro puede abordarse, siguiendo la tradición moderna, justamente así, como el cambio del “mito” a la “razón”, cierto, pero no debemos apartar la mirada de las intenciones reformistas en términos religiosos y políticos de aquellos filósofos. ¿En verdad era la racionalización del mito el fin común de Pitágoras, Platón y compañía?, ¿no será que tal “racionalización” es la derivación de algo que ellos consideraban más esencial?, ¿puede considerarse entonces el “paso” del mito a la filosofía como una transformación esencialmente religiosa en el seno de la *polis*?

Por supuesto que tales preguntas han de ser ubicadas en un horizonte de comprensión específico. En estas líneas, sin embargo, mi intención se reduce a señalar la posibilidad de formular las preguntas. En mi opinión, tanto los testimonios griegos como las interpretaciones contemporáneas que he mencionado aquí, nos permiten establecer las coordenadas generales de esta otra perspectiva y su posible desarrollo. En éste quizá encontremos algunas respuestas más acabadas sobre el nacimiento y el porvenir de la filosofía.

Fecha de recepción: 11/10/2011

Fecha de aceptación: 13/01/2012