

Platón, Pitágoras y los Pitagóricos¹

Luc Brisson. CNRS, París.

Es muy difícil hablar de la influencia ejercida por Pitágoras y los Pitagóricos sobre Platón, y esto por múltiples razones, de las cuales he aquí las principales:

- 1) Platón cita en raras ocasiones los nombres de sus predecesores, incluso cuando los utiliza.
- 2) Pitágoras y su Escuela tenían como particularidad la práctica del secreto; de donde su negación de recurrir a la escritura y su elección de una transmisión codificada de la información².
- 3) Desde un punto de vista histórico³, se saben muy pocas cosas sobre los orígenes, la formación y la actividad de Pitágoras. Habría nacido en Samos al inicio del siglo VI y emigrado a Crotona, donde tomaría el poder. Una revuelta habría derribado a los Pitagóricos a finales de siglo, un poco después de 510, pero el eclipse fue de corta duración, pues parece que controlaron con solidez un bloque de territorio entre Metaponto y Locres hasta el 450. Más tarde, la influencia pitagórica no reaparece más que al inicio del siglo VI en Tarento con Arquitas, con la condición evidentemente de que éste pueda ser considerado “pitagórico”. Se puede en efecto preguntar si en el siglo IV el epíteto “pitagórico” no era reivindicado por fuertes personalidades que reagrupaban alrededor de ellas algunos discípulos, en nombre de una herencia relativa a un cierto ideal de ciencia o de vida.
- 4) A esta escasez de informaciones históricas concernientes a Pitágoras y los Pitagóricos, responde, en la historia de la filosofía en la Antigüedad, una

¹ Este artículo ha sido publicado como: “Platon, Pythagore et les Pythagoriciens”, dans *Platon, source des Présocratiques. exploration*, éd. par M. Dixsaut et A. Brancacci, Histoire de la philosophie, Paris (Vrin) 2003, p. 21-46. Y tiene el permiso de Monique Dixsaut y de la editorial Vrin para ser publicado en esta revista. La traducción ha sido realizada por Pelayo Perez y Román García.

² L. Brisson, “Usages et fonctions du secret dans le Pythagorisme ansien”, *Le Secret*, textos reunidos por Philippe Dujardin, Lyon (C.N.R.S.- Centre regional de Publication/ Presses Universitaires de Lyon) 1987, p.87-100; repris dans *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine* (Variorum), 1995.

³ En este sentido, ver *Le monde grec et l'Orient*, t.1: *Le Ve siècle (510-403)*, por E. Will, Paris (PUF) 1972, 1989, p.237-241; II: *Le Ive siècle et l'époque hellénistique*, por E. Will, C. Mossé y P. Goukowsky, Paris, PUF, 1972, 1985, 156-170.

tendencia a hacer de Pitágoras el maestro y el inspirador privilegiado de Platón. Esta tendencia toma su fuente en Aristóteles⁴, quien escribió:

“Después de los filósofos de los que acabamos de hablar (Pitagóricos y Eleatas) sobreviene Platón, cuya doctrina está de acuerdo muy a menudo con la de los Pitagóricos, pero que tiene también sus caracteres propios, muy distinta de la Escuela itálica⁵. (*Met. A 6*, 987 a 29-31)

Este juicio será, como se verá, recogido e ilustrado por uno de los discípulos de Aristóteles, Aristoxeno. Nacido entre -375 y -360 en Tarento, donde su padre habría conocido a Arquitas⁶, éste habría sido en Atenas discípulo de un Pitagórico antes de frecuentar el Liceo; no ha podido conocer más que a los Pitagóricos contemporáneos de Platón y Aristóteles, que vivieron dos siglos después del maestro. Escribió sobre música, y es autor de biografías⁷, notablemente sobre Pitágoras y sobre Arquitas: fue un antiplatónico feroz, negando en particular la matematización de la música tal como la preconiza Platón al final del pasaje de la *República* que va a ser analizado en la continuación de este artículo.

- 5) El caso de Aristoxeno ilustra de maravilla la propensión de los autores antiguos a tomar partido por o contra el autor del cual presentan las opiniones. He aquí porqué, en la Antigüedad, se ha pretendido, interpretando así el juicio de Aristóteles en un sentido negativo o positivo, o bien que Platón había plagiado a Pitágoras o bien que había llevado su pensamiento a su término.
- 6) Siguiendo el principio que prevalece en el dominio de la erudición y que quiere que la producción de sabiduría crezca en proporción inversa a la información disponible, la literatura secundaria sobre Pitágoras y los Pitagóricos es abundante y difícil de dominar.

⁴ Aristóteles habría escrito una obra *Contra los Pitagóricos* y otra *Sobre los Pitagóricos* (D.L.II, 20, V 92).

⁵ Sobre este pasaje, ver el comentario de H. Chermis, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (1944), New York, Russell & Russell, 1962, p.177-184.

⁶ Su padre había conocido a Arquitas (Jámblico, *Vida de Pitágoras* §197); ver también D.L. II,20, V 92.

⁷ Fragmentos reunidos por F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles: II, Aristoxenos*, Bâle, Schwabe & Co., 1945, 1967. Ver también Jámblico, *La Vie de Pythagore*, Paris, La Roue à Livres. Introducción, traducción y notas de L. Brisson y A. Ph. Segonds.

Dicho esto, la cuestión es la siguiente: ¿Cómo distinguir entre la realidad de una influencia y la proyección de una interpretación, sino con malevolencia al menos críticamente? ¿Entre una información histórica y una apropiación ideológica? Así, cuando intenta apreciar la influencia pitagórica sobre Platón, el historiador de la filosofía debe batirse en dos frentes. Le hace falta a la vez evaluar las magras informaciones históricas concernientes a Pitágoras y a los Pitagóricos, después oponerse a la pitagorización sistemática de Platón, que no puede entonces resultar más que de un círculo vicioso: para interpretar a Platón, se apela a un pitagorismo reconstruido con todas las piezas a partir de Platón.

Con el fin de salir de eso, querría intentar hacer aquí un balance, lo más objetivo posible, del estado de nuestros conocimientos en la materia⁸.

1.- Referencias en Platón a Pitágoras y los pitagóricos

En toda la obra de Platón, no se encuentran más que dos referencias a Pitágoras y a los Pitagóricos.

1.- Pitágoras

En la *Republica*, probablemente escrita después de su viaje al sur de Italia que fue seguido de una estancia en Sicilia al lado de Dionisio el Viejo⁹, Platón hace una referencia a Pitágoras y otra a los Pitagóricos; son ahí, es necesario insistir, las dos únicas referencias explícitas en el corpus platónico.

El primer pasaje se encuentra en el libro X que se pretende (se quiere o pretende ser) un ataque contra la imitación, juzgada desde un punto de vista ontológico. En este

⁸ Tomo como punto de partida de esta puesta a punto a W.Burkert, “Pythagoreanism in Plato and the origi in Platonism of the Pythagorean tradition”, en *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (1962), transl. By E. L. Minar Jr., Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1972, p. 83-96.

⁹ Este viaje se situaría hacia el 388-387, y la *Republica* habría sido escrita entre el 385 y el 370. Dicho esto, no se puede saber si Platón encontró a Arquitas en este primer viaje, o solamente en el curso del segundo (366-367) como lo dejaría entender la *Carta VII* (338 c-d), si se admite que esta carta es auténtica. Sobre todo esto, cf. L. Brisson, *Introduction aux Lettres*, attribuées à Platon, Paris, GF-Flammarion, 1987, 1999.

libro es donde Homero, considerado como el educador de los Griegos, es particularmente atacado, Platón se toma muy irónicamente el supuesto modo de vida homérico, comparándolo al instaurado por Pitágoras:

SÓCRATES – Pero sin duda, si no se puede decir de él nada en la vida pública (*deḗmōstai*), ¿Si en la privada? (*idiái*) ¿Homero, ha sido para algunos, según la tradición, por su propia vida el guía de su educación (*tisín hegemon paideías*)¹⁰, para gentes que tenían devoción hacia él porque eran sus familiares, y que han transmitido (*parédosan*) a la posteridad un modo de vida homérico (*hodón tina bíou*) como lo hizo Pitágoras. Pitágoras fue por eso el objeto de una excepcional devoción, y sus sucesores (*hoy hústeroi*) aún (*éti nún*) en nuestros días siguen una regla de vida (*trópon tou bíou*) que ellos califican de “pitagórica” y por la cual piensan diferenciarse del resto de los hombres?.

GLAUCÓN- Sobre este otro punto tampoco se produce nada parecido. Pues sobre Creofilo¹¹, el discípulo de Homero, es muy posible, Sócrates, se revele por su educación más risible aún de lo que lo es su nombre, si eso que se cuenta de Homero es verdad: se dice en efecto que, mientras estaba vivo, fue abandonado por el personaje en cuestión¹². (*Republica*, X, 600 a-b)

La importancia de este pasaje proviene de su contexto. Homero, considerado como el educador de los Griegos, no es finalmente más que un imitador. No puede jactarse ni haber sido un legislador como Licurgo en Esparta, Carondas en el Sur de Italia¹³ o Solón en Atenas, ni incluso de haber dado consejos prácticos como Tales de Mileto¹⁴ o como Anarcasis el Escita¹⁵. No podía incluso reivindicar el honor de haber sido en este campo un guía para la educación (*hegemon paideías*), como es el caso de Pitágoras.

Platón quiere como prueba el comportamiento de Creofilo quien, siendo el compañero de Homero¹⁶, dio muestras de una gran negligencia (*pollé améleia*) con respecto al poeta, viviendo incluso este último. Una tal actitud ilustra bien que toda

¹⁰ He utilizado el sistema de transliteración siguiente: êta= e; omega= o; dezeta=z; theta= th; xi=x; phi=ph; khi= kh; psi= ps. La Iota subrayada es sucrita (¿) por ejemplo *ei*; y cuando se trata de una alfa, esta es larga= *ai*. La pronunciación (aspiración (esprit)? grave se anota h, y cuando es suave no se anota. Todos los acentos se anotan.

¹¹ Jámblico evoca a Creofilo en dos pasajes de su *Vie de Pythagoe* (§9 y 11) que se contradicen (ver notas *ad locum* por L. Brisson y A. Ph. Segonds).

¹² La ironía que pretende hacer Platón en boca de Glaucón es que juega con el significado de del nombre de Creofilo, que significa “comedor de carne” (n.t.).

¹³ Legislador de las colonias que los Calcios habían establecido en el Sur de Italia y en Sicilia.

¹⁴ Había, se decía, predicho eclipses, calculado las distancias de los navíos en el mar, desviado el curso de los ríos y hecho pronósticos sobre las cosechas.

¹⁵ Había, se contaba, inventado el ancla y la rueda del alfarero.

¹⁶ El término *hetairos* presenta varias significaciones: puede querer decir “compañero”, “discípulo”, “amigo” o incluso “amante”. Ser un *hetairos* es estar vinculado a un individuo o a un grupo con el cual se comparte la vida o las convicciones, que estas convicciones tengan que ver con la política, la filosofía o la religión.

reivindicación de Homero en materia de educación sería todavía más risible que el nombre de su propio compañero quien habría de estar perfectamente educado por él. Platón interpreta, en efecto, “Creofilo” como formado a partir de *kréas-phulé*, es decir, de la “descendencia de la carne”¹⁷, mientras que haría falta más bien relacionarlo con *kréon phulé*, de “la descendencia de Kréon”, procediendo Kréon de *kreíon*, “el más fuerte”, “el jefe”. Curiosamente, Jámblico toma en serio este pasaje de Platón particularmente irónico. A partir de él, Jámblico (o su fuente) intenta establecer relaciones entre Homero, Creofilo y Pitágoras, con desprecio de toda verisimilitud cronológica¹⁸. El cuenta en efecto que Pitágoras fue confiado por su padre a Creofilo para recibir una enseñanza en materia de religión (§9). Un poco más adelante, afirma que Pitágoras emprende sus primeros viajes con Hermodamas, “llamado el Creofiliano, porque se decía que era un descendiente de Creofilo, el huésped del poeta Homero...” (§11).

Sea como sea, no es como sabio ni como legislador o como hombre político¹⁹, sino como guía en el campo de la educación (*hegemón paideías*) que instauró un modo de vida propio (*hodòs bíou*), por lo que Pitágoras merece ser conocido a los ojos de Platón. Esta regla de vida, calificada de “regla de vida pitagórica (*ho trópos puthagóreios tou bíou*)” era todavía practicada en su época por gentes que pensaban diferenciarse así del resto de los hombres. Desgraciadamente, no se encuentra nada en la obra de Platón que la describa; lo que dice Jámblico (VP, 96-100) es poco digno de fe. Los únicos testimonios directos provienen de la comedia media, pero el contexto de su producción denuncia su carácter excesivo²⁰.

2. Los Pitagóricos

Vale para los Pitagóricos lo mismo que para Pitágoras; un único pasaje del corpus platónico hace expresa referencia a ellos y solamente para decir que llaman a la

¹⁷ El genitivo ático de *kréas* es *kreós*. El término *kréas* designa la carne para comer, el trozo de carne.

¹⁸ Sobre esto, ver Jámblico, *La Vie de Pythagore*. Introduction, traduction et notes par L. Brisson et A.Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, La Roue á Livres, 1996.

¹⁹ Como lo ha visto muy bien W.Burkert, *Lore and Science*, p.117 y nota 51.

²⁰ Para un análisis de estos testimonios que provienen destacadamente de Alexis (c.375-c.275), ver W.Burkert, *Lore and Science*, p.128-205.

música y a la astronomía “hermanas gemelas”, y que intentaban descubrir los números que representan los intervalos musicales.

SÓCRATES - No es seguramente una especie única, sino varias como, según creo, se presenta el movimiento. Sin duda cualquiera que sea sabio en esto podrá decir las todas: hay dos sin embargo que saltan a los ojos, incluso para nosotros.

GLAUCÓN - ¿Cuales?

SÓCRATES- Da la impresión que como los ojos están atados a la astronomía, también las orejas están atadas al movimiento armónico, y estos conocimientos están vinculados el uno al otro como hermanas (*alléllon adelpháí tines hai epistêmai*), así lo afirman los Pitagóricos, y nosotros igualmente, Glaucón, estamos de acuerdo con ellos. A menos que nosotros hagamos las cosas de otro modo.

GLAUCÓN - Convengamos hacerlo así.

SÓCRATES- Entonces, puesto que la cuestión a tratar es compleja, nos informaremos cerca de estas materias y, además de esto, sobre cualquier otra que se añada. De otro lado, y a lo largo de estas consideraciones, conservaremos nuestro punto de vista.

GLAUCÓN - ¿Qué punto de vista?

SÓCRATES - El que consiste en hacer que aquellos a los que nosotros educaremos no emprendan jamás estudiar incompletamente ninguna de estas materias, y sin acabar en cada caso en este término que debe ser el resultado universal, este del cual hablábamos a propósito de la astronomía hace un instante. ¿O quizás ignores que, en el caso también de lo armónico, se hace algo semejante? Ocupándose, en efecto, en medir las consonancias (*sumphonías*) y los sonidos (*pthóggous*) entre sí, esta vez sensibles al oído, se hace, como es el caso de los astrónomos, un trabajo que no acaba. (*República*, VII, 530 c-531 a).

Al final de este pasaje, Platón reprocha a los Pitagóricos el perder su tiempo cuando, tratando sus investigaciones en astronomía y en música, dan demasiado lugar a los datos percibidos por los sentidos de la vista y del oído. En ninguna parte deja suponer que ellos han practicado el género de astronomía teórica que él recomienda en la *República*²¹. De hecho, Platón opone las dos caras de la astronomía y de la armonía: como fenómenos sensibles, y como relaciones matemáticas. En un caso, es el movimiento material de los cuerpos celestes, o bien la observación del intervalo entre los sonidos y sus alturas²², que interesan a los sabios, en tanto que en el otro, es su descripción matemática, la cual no tiene nada que ver con un movimiento o un sonido materiales.

²¹ Ver *República*, VII, 530 c, y *Science and the Sciences in Plato*, ed. With an introduction by J.P. Anton, New York, Eidos, 1980.

²² No creo que haya que relacionar el pasaje citado con las alusiones a Damon en *República* III, 398d-400a y en IV, 424c. Este profesor de música no debe ser identificado con el Damon de Siracusa cuyo nombre se encuentra en el catálogo de los Pitagóricos y del que habla Aristoxeno. Sobre Damon de Atenas, véase la noticia de D. Delattre, en el *Dictionnaire des philosophes antiques*, ed. por R. Goulet, II, Paris, CNRS ed., 1994, p. 600-607; y sobre Damon de Siracusa, ver la noticia de B. Centrone, *ibid.*, p. 607-608.

El vínculo entre los dos dominios, el de la astronomía y el de la armonía, está ilustrado en el *Timeo* (34a-40d) cuando se encuentra descrita la estructura matemática del alma del mundo que mueve los cuerpos celestes, con la condición de que se asimile a la cuerda de un instrumento de música el trazo de la órbita de un cuerpo celeste. Entonces solamente, se puede hablar de armonía de las esferas²³. Fundándose en este testimonio, se ha querido también atribuir conjuntamente a los Pitagóricos y a la tradición órfica ciertas doctrinas sobre el alma haciendo intervenir a la idea de la armonía. Se las reencontraría en *Gorgias* (493a), *Cratilo* (405c) y sobre todo en el *Fedon* (82d, ver 69 c-d). Pero en ninguna parte estas doctrinas son atribuidas explícitamente a los Pitagóricos²⁴, y es imposible encontrar pruebas de que en la época de Platón los Órficos defendían este tipo de doctrina²⁵. Volveré sobre este punto esencial.

2.- Referencias a personajes considerados como pitagóricos por los interpretes de Platón.

Pasemos ahora a los personajes que la tradición ha considerado como Pitagóricos, pero que no son nunca presentados como tales en la obra de Platón. Ninguno de estos personajes calificados de “pitagóricos” ha conocido a Pitágoras y su grupo en Crotona, puesto que estaban activos al final del siglo -V o el inicio del siglo -IV.

Para calificar a un pensador de “pitagórico”, los eruditos han recurrido al catálogo dado por Jámblico al final de su *Vie de Pythagore* (§266-267). Pero, en este asunto, se impone la mayor prudencia. Este catálogo que se encuentra al final de *Vie de Pythagore* vale seguramente la pena por su interés²⁶. Sobre 235 nombres, 145 aparecen ahí por una sola y única vez. No es por tanto una producción de Jámblico, puesto que

²³ Según Jámblico en los § 65-67 de la *Vie de Pythagore*, Pitágoras percibía, por el oído, la armonía de las esferas. En *Timeo* 37b, Platón indica claramente que los movimientos del alma del mundo no producen ningún sonido.

²⁴ La identificación a partir de *sophoi* con los Pitagóricos en el *Gorgias* no se sostiene, ver W.Burkert, *Lore and Science*, p.78, n. 157.

²⁵ Sobre este asunto, véase W.Burkert, *Lore and Science*, p.248, n.48.

²⁶ Véase W.Burkert, *Lore and Science*, p.105, n.40. W.Burkert se funda en H.A. Brown, *Philosopharum Pythagoreorum Collectionis Specimen*, Diss. Chicago, 1941.

éste último menciona en su *Vie de Pythagore* 18 nombres que no se encuentran en el catálogo. Este último parece, por otra parte, ser independiente de la literatura pseudopitagórica, pues los 18 nombres mencionados no se encuentran en la colección de Thesleff²⁷. Aristoxeno de Tarento podría ser considerado con buen criterio como el autor del catálogo, hipótesis reforzada por el hecho de que Timeo de Locres no está mencionado ahí; esta omisión se explicaría muy bien por el hecho de que el apócrifo que se le atribuye ha sido elaborado después de Aristoxeno. Se notará por lo demás, que Aristoxeno es, sobre Pitágoras y los Pitagóricos, la fuente principal de Diógenes Laercio, de Porfirio y de Jámblico.

Dicho esto, con Jámblico (al final del siglo III de nuestra era), Pitágoras, iniciado en los Misterios de Orfeo, deviene el depositario de un mensaje divino: la filosofía ha devenido teología y permanecerá así hasta el fin de la Antigüedad. En el primer párrafo de su *Vie de Pythagore*, que debía en efecto servir de introducción a su gran obra *Sur l'École pythagoricienne* en diez libros²⁸, Jámblico escribe:

En toda empresa de filosofía, es la costumbre de todo el mundo, al menos entre los sabios, invocar la ayuda de dios; pero, en el caso de la filosofía que lleva el mismo nombre que Pitágoras, el cual era apodado con justo título “divino”, conviene todavía más hacerlo: en efecto, como esta filosofía ha sido enseñada en principio por los dioses, no es posible entenderla de otro modo que por la intervención de los dioses. (Jámblico, *Vie de Pythagore*, §1, trad. De L. Brusson y A.Ph. Segonds).

Para Jámblico, la filosofía pitagórica, que consiste sobre todo en el estudio de las cuatro disciplinas del *quadrivium*²⁹, no es más que una preparación a la verdadera filosofía, la de Platón, cuyo programa está dado en la *República* y culmina en la segunda parte del *Parménides*, considerado como un verdadero tratado de teología. Para establecer este linaje, Jámblico tiene necesidad, de una parte, de vincular a Pitágoras

²⁷ Ver H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo, Acta Academiae Aboensis, Humaniora 24.3, 1965.

²⁸ Sobre este asunto, ver D. O'Meara, *Pythagoras Revived*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

²⁹ I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, paris, Etudes Augustiniennes, Série Antiquité 107, 1994.

con un movimiento religioso, en este caso el Orfismo, y de otra parte establecer un vínculo objetivo entre Platón y el Pitagorismo. Dicho esto, es forzoso reconocer que los Neoplatónicos, y Jámblico en particular, son tributarios de una corriente interpretativa que se remonta al final del periodo helenístico.

Es en este contexto que es preciso interrogarse sobre los “Pitagóricos” de los cuales Platón ha podido sufrir la influencia.

1. Filolao

Filolao³⁰ es citado en dos ocasiones en el mismo pasaje del *Fedon*. La discusión se compromete con la cuestión del suicidio:

“ Diciendo todo esto, Sócrates pone los pies sobre el suelo, se sienta al borde de la cama y es en esta posición que continúa conversando. Sobre lo cual Cebes le plantea esta cuestión.

CEBES - Pero, ¿qué es lo que quieres decir, Sócrates? De un lado, está prohibido matarse, pero del otro ¿el filósofo debe intentar seguir al que muere ?

SÓCRATES – Pero qué, Cebes? Los familiares de Filolao que sois, tú y Simmias, habeis querido hablar de este género de cuestiones.

CEBES – Sí, pero no estaba claro (*oudén ge saphés*), Sócrates.

SÓCRATES – En verdad, de estas cosas yo no puedo sino hablar de oídas. Pero por lo que yo puede entender así, no experimento ninguna reticencia en hablaros. Por lo demás, es sin duda a quien debe hacer el viaje ahí abajo a quien conviene particularmente someter este viaje a un examen profundo y expresar con una historia como se imagina que esto puede estar bien. ¿Qué otra cosa se podría hacer, por otra parte, en el tiempo que queda hasta esconderse el sol?

CEBES – En fin, Sócrates, ¿sobre qué te apoyas para afirmar que está prohibido darse la muerte? Por cierto, y para responder a la cuestión que tu planteabas hace un instante, ya he oído a Filolao cuando él permanecía con nosotros, como ya he oído también a otros, decir que no había que hacerlo. Pero a nadie, nunca, he oído nada verdaderamente esclarecedor al respecto. (*Fedon*, 61 d-62 a)

Es en Tebas de Beocia que Simmias y Cebes han reencontrado a Filolao. Pero, ¿de qué Filolao se trata? Es imposible decirlo en razón de la inverosimilitud histórica de las diferentes piezas del dossier: no se puede, en efecto, hacer de Filolao a la vez un discípulo de Pitágoras y un condiscípulo de Empedocles, y pretender que Simmias y Cebes, aún vivos en el -399, le han escuchado en Tebas³¹.

³⁰ Sobre Filolao, se puede leer ahora *Philolaos of Croton. Pythagorean and Presocratic. A commentary on the fragments and testimonia with interpretative essays*, by Carl A. Huffman, Cambridge, Univ. Press, 1993. Esta obra, muy bien hecha, carece de espíritu crítico. W. Burkert es mucho más crítico en su *Lore and Science*, 1972.

³¹ Incluso Walter Burkert no puede sino reconocer el amontonamiento de inverosimilitudes (ver *Lore and Science*, 1972, p.228 n. 48.) Es imposible saber de donde es originario Filolao (¿de Crotona o de Tarento?), cuando ha vivido (¿es un contemporáneo de Pitágoras y de Empedocles o de Sócrates?), por qué y cómo ha llegado a Tebas. El escolio en *Fedon* 61 d, que combina informaciones provenientes de

En ninguna parte en los diálogos, Filolao es calificado de Pitagórico por Platón. Se ignora su ciudad de origen. Todo lo que se sabe según el pasaje que acaba de ser citado, es que condenaba el suicidio, y que no era el único. Pero ni él ni los otros pensadores a los que se hace mención de manera velada parecen haber justificado verdaderamente su interdicción; Cebes va incluso a lamentarse de la oscuridad de las declaraciones de Filolao³². La brevedad y el carácter irónico de esta alusión no permiten ninguna extrapolación que asocie la doctrina del alma en los Pitagóricos con la de los Orficos³³.

Walter Burkert ha defendido las dos tesis siguientes: 1) Filolao es la fuente principal de Aristóteles para la descripción del Pitagorismo (esta se encuentra sobre todo en *Met.A* 5, 985 b 23- 986 b 8); ha desarrollado una doctrina donde lo Ilimitado y el Límite encuentran su armonía mutua gracias al número, la cual podría estar en un segundo plano en el *Filebo*. Pero forzoso es reconocer que Filolao no es citado más que una sola vez por Aristóteles, que no lo califica por lo demás de “pitagórico”, en un pasaje que presenta dificultades textuales haciendo su comprensión difícil:

“Pero nosotros no decimos tampoco que lo que se hace por apetito depende de sí; en consecuencia, algunos pensamientos y algunas pasiones no dependen de nosotros, ni los actos conformes a estos pensamientos y a estos razonamientos, sino, como ha dicho Filolao, algunas razones son más fuertes que nosotros”. (*Ética a Eudemo*, II, 8, 1225 a 30-33)

Nada asegura pues que en *Met. A* 5, 985 b 23- 986 b 8 Aristóteles habla de Filolao: ningún comentarista antiguo, tan presto habitualmente a identificar las fuentes de Aristóteles, propone esta identificación. Por otra parte, una reconstrucción de la doctrina supuesta de lo Ilimitado y del Límite hace intervenir seis “fragmentos”: uno que proviene de Diógenes Laercio (VIII, 84-85), otro de Jámblico (*Comentario sobre*

épocas diferentes, abunda en contradicciones. Para dar cuenta a la vez al hecho de que Simmias y Cebes, que asisten a los últimos momentos de Sócrates en el 399, han podido escuchar a Filolao en Tebas y del hecho de que Filolao haya sido un Pitagórico expulsado del sur de Italia por una revuelta contra los Pitagóricos que se sitúa hacia el 450, se ha hecho la hipótesis de que ha vivido entre el 450 y el 400. Esto es aceptable en la medida en que no se sabe nada de las aventuras de un Filolao pitagórico antes de su estancia en Tebas.

³² En el límite, incluso si Platón deja planear la duda, se podría pensar en una oscuridad intencional, lo que caracteriza las “máximas” pitagóricas. Pero esto no es más que una hipótesis.

³³ Ver L. Brisson, “Nascita di un mito filosofico: Giamblico (VP, 146) su Aglaophamos”, *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'Antichità* (Atti dei Seminari Napoletani 1996-1998), a cura di Marisa Tortorelli Ghidini, Alfredina Storchi Marino, Amedeo Viscionti, Bibliopolis, 2000, p.237-253.

La introducción aritmética de Nicomaco (7, 24-25) y los otros cinco de Estobeo (*Antología*, I, 21, 7 a, 7b, 7c, 7d). Ahora bien, estos autores que han vivido, uno al inicio del III siglo de nuestra era, otro al final del mismo siglo y el último al inicio del V, han podido inspirarse en apócrifos que abundaban desde el principio del Imperio. De hecho, se encontrará en estos fragmentos no el trasfondo del *Filebo*, sino una de las primeras interpretaciones de este diálogo³⁴.

Filolao es presentado en el catálogo de los Pitagóricos, y es citado por primera vez como tal por Diógenes Laercio (VIII, 84), quien parece inspirarse también en Aristoxeno de Tarento, el cual habría conocido personalmente a dos discípulos de Filolao (D.L., VIII, 46). Se notará que, en su muy breve noticia, Diógenes Laercio menciona el nombre de Filolao con la anécdota de los libros que Platón había hecho comprar por Dion y de los cuales se habría servido para escribir el *Timeo*.

Todo lo que acaba de ser dicho pasará por ser el resultado de una posición hipercrítica. Pero ninguno de los fragmentos considerados como auténticos por Walter Burkert y Carl Huffman posee una legitimidad propia: no pueden ser interpretados más que por un recurso constante a testimonios de época diferente.

2. Teodoro de Cirene

En el *Teeteto*, Teodoro de Cirene es descrito como un experto en geometría, astronomía, cálculo y música. Conocemos ahí que está interesado por el problema de las longitudes irracionales (*Teeteto*, 147 d). Más adelante, se nos enseña que fue discípulo (*hetairos*) de Protágoras (*Teeteto*, 161 b, 162 a, 164 e, 183 b), el cual había por tanto criticado los métodos a los que recurren los matemáticos. Se vuelve a encontrar el nombre de Teodoro en el catálogo de Jámblico, pero nunca, en Platón, es calificado de pitagórico³⁵. Tenemos la impresión de que, en el caso de Teodoro, el reflejo condicionado: matemático/pitagórico ha actuado plenamente.

³⁴ Se comprende que la interpretación de W. Burkert haya encontrado la oposición de J.A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto, Univ. Press, y de J. Barnes, *The presocratic Philosophers*, Londres, Routledge, 1979, 1982.

³⁵ Aristóteles no lo menciona.

3. Arquitas de Tarento

Se saben pocas cosas sobre la historia de Tarento durante el primer cuarto del siglo -V. Afectada por la influencia del Pitagorismo, no entra sin embargo en la órbita de Crotona. A partir del -470, es una democracia moderada (Aristóteles, *Política*, VI 5, 1320 b 9-17) con una Asamblea, un Consejo y magistraturas anuales, entre las cuales la Estrategia era la más importante; la existencia de Ephorés no está atestiguada, pero parece probable. Es por lo demás como estratega³⁶, es necesario recordar que Arquitas ejerció durante siete años consecutivos una autoridad casi absoluta sobre la ciudad.

Debió ser en ese momento que tuvieron lugar las intervenciones de Arquitas, con quien, en el curso de su primera estancia en Sicilia al lado de Dionisio el Viejo, Platón había alcanzado acuerdos³⁷. Se comprende des entonces que Dionisio el Joven haya hecho intervenir a Arquitas y sus amigos para demandar a Platón volver a Sicilia. Arquímedes³⁸ viene a Atenas, y Arquitas le envía cartas³⁹. Y, después de que Platón fue puesto en una residencia vigilada en la ciudadela, Dionisio el Joven comienza por poner en residencia vigilada en casa de Arquímedes⁴⁰, haciendo llamar para esto directamente a Arquitas :

“Imagino pues, para asegurar mi salud, recurrir a la estratagema siguiente. Envío a Arquitas y a mis otros amigos de Tarento una carta describiendo la situación en la que me encuentro. Ellos, bajo la cobertura de una embajada despatchada por su ciudad, envían un navío de treinta remos con uno de los suyos, Lamisco, el cual, una vez arribado, va a interceder al lado de Dionisio el Joven a mi favor, diciéndole que yo deseaba partir y rogándole no hacer nada para oponerse a ello. Dionisio el Joven da su acuerdo después de haberme remitido lo que quiere para el viaje; en cuanto a los bienes de Dion, yo no reclamaré nada ni nadie me remitirá nada”.(Carta VII, 350 a-b).

Es pues Arquitas, que conoce bien a Platón, quien le permite partir de Sicilia. Pero nada en la obra de Platón deja entender que Arquitas haya sido un pitagórico.

³⁶ Magistratura militar, una de las más importantes en Atenas. Pericles fue elegido estratega durante más de diez años consecutivos.

³⁷ “Antes de echarme a la mar para irme, había establecido, en efecto, vínculos de hospitalidad y de amistad entre Arquitas y las gentes de Tarento de un lado, y por otro con Dionisio el Joven”. (Carta VII, 338c, trad. L. Brisson). En el discurso *Sobre el amor (Erotikós)* <LXI> (§46) atribuido a Demóstenes, es el frecuentar a Platón lo que habría hecho a Arquitas hacer admirables progresos como administrador de la ciudad de Tarento!

³⁸ “Arquímedes, es de los sicilianos al cual, pensaba, yo hacía más caso, uno de los discípulos de Arquitas.” (Carta VII, 339 a-b, trad. L. Brisson.)

³⁹ Ver Carta VII, 339 a.

⁴⁰ Ver Carta VII, 349 d.

Dicho esto, parece que hubo entre los dos hombres relaciones sobre el plano de la doctrina y de la enseñanza⁴¹; la *Carta VII* deja también entender que la enseñanza dispensada a Dionisio el Joven por Arquitas o sus asociados fue catastrófica⁴². Esta información ha dado lugar, en la Antigüedad, a una pequeña novela donde Arquitas y Platón intercambian cartas⁴³.

Aristóteles considera la teoría de la definición propuesta por Arquitas como anticipación de su propia doctrina del compuesto implicando la materia y la forma⁴⁴. Jámblico cita a Arquitas en el catálogo de los Pitagóricos, probablemente siguiendo a Aristoxeno. Es calificado de “pitagórico” por primera vez en Diógenes Laercio (VIII, 79) quien todavía apoya sobre el testimonio de Arquitas. Por tanto, en su *Vie de Pythagore*, conviene insistir en ello, Jámblico parece estar muy molesto con la figura de Arquitas. Para él hay dos Arquitas: el viejo Arquitas, condiscípulo de Empédocles al lado de Pitágoras (§104) y que fue expulsado de Crotona por el levantamiento contra el poder pitagórico (§157), y el joven Arquitas, el que conoce Platón (§127, 160, 197). El viejo Arquitas, muerto al final del siglo -VI o al inicio del siglo -V, no pudo en efecto haber conocido a Platón, nacido en el -428 y muerto en el -348⁴⁵.

3. *Timeo de Locres*

En el *Timeo*, el personaje epónimo es descrito en los términos siguientes:

“En efecto, he aquí que Timeo, quien viene de la ciudad tan bien gobernada de Locres en Italia, donde, por fortuna y por nacimiento, no es inferior a nadie, se vio en su ciudad

⁴¹ Valdrá como prueba el hecho de que Arquímedes sea presentado como un discípulo (*hetairos*) de Arquitas (*Carta VII*, 339 a). Las cartas enviadas por Arquitas y los otros amigos de Platón testimonian los progresos hechos por Dionisio en filosofía (*Carta VII*, 339 b, d).

⁴² Ver 338 d y 341 b. La imagen de Arquitas que resalta en esta carta es bastante negativa, como lo ha mostrado muy bien G.E.R. Lloyd, “Plato and Archytas in the *Seven Letter*”, *Phronesis* 35, 1990, p. 159-174.

⁴³ Sobre este asunto, ver Luc Brisson, *Lettres*, 1987, 1999, *Lettre XII* (seguida de la carta de Arquitas), p. 267-274.

⁴⁴ *Metafísica*, H 2, 1043 a 22-26. Aristóteles no cita a Arquitas más que en otros dos pasajes. En *Retórica* III 11, 1412 a 9-13, le reconoce un espíritu sagaz por haber sabido establecer una similitud entre dos objetos muy diferentes: “Un juez y un altar (¿?) son cosas idénticas, pues el uno y el otro son el refugio de todo el que sufre la injusticia”. Y en *Política* VIII 5 1340 b 36, parece atribuirle la invención de la carraca (*platagē*). Por otra parte en *Problema* (sección XIV, 9, 915 25-34) que no es aristotélico, parece atribuirle una explicación relativa al hecho de que las partes externas de las plantas y de los animales son de forma circular.

⁴⁵ Sobre Arquitas, sería necesario ser mucho más prudente de lo que es Charles Kahn en *Pythagoras and Pythagoreans. A Brief History*, quien en un capítulo titulado: “Pythagorean philosophy in the time of Archytas and Plato”, se inspira en un libro de Carl Huffman por aparecer.

confiarle los más altos cargos y conceder los más grandes honores: además, en mi opinión, se elevó a las cimas de la filosofía en su conjunto.” (*Timeo*, 19 e).

Considerado, a semejanza de Arquitas, como un hombre político y como un filósofo, no es calificado como “pitagórico” por Platón. Aún más, como se ha visto, no es nombrado en el catálogo de los Pitagóricos; lo que se explica muy probablemente por la hipótesis expuesta anteriormente, y siguiéndola es posterior a Aristoxeno el apócrifo puesto bajo su nombre y que se ha considerado como la fuente del *Timeo* de Platón⁴⁶. Al principio de su *Comentario al Timeo de Platón*, Proclo admite esta filiación y, en la época moderna, Alfred E. Taylor⁴⁷, en su comentario, ha recogido esta hipótesis.

Pero es imposible probar que tal o cual elemento del *Timeo* sea pitagórico. Se encuentran referencias a puntos de las doctrinas matemáticas atribuidas por Euclides, en sus *Elementos*, a los Pitagóricos; pero nada dice que Platón los haya tomado directamente de los Pitagóricos; es preciso en efecto, una vez más, evitar asimilar a los matemáticos con los pitagóricos. Si es exacto que la astronomía y la armonía están asociadas en la descripción del alma del mundo, Platón insiste sobre el hecho de que en el caso de la armonía, no son los datos de los sentidos los importantes, sino los matemáticos (*Timeo*, 37 b; ver también 47 d).

3.- Platón, plagario de Pitágoras y de los pitagóricos

En la Antigüedad, se ha acusado a Platón de haber plagiado a varios filósofos⁴⁸. La acusación que presenta la mayor significación filosófica es ciertamente la que concierne a la familia del pensamiento pitagórico, en la medida en que se remonta a

⁴⁶ Para una edición y una traducción de este opúsculo, ver Timaios Lokros, *De natura mundi et animae*, Überlieferung, Testimonia, Text und Übersetzung, von W.Marg, editio mayor, Philosophia Antiqua 24, Leiden, Brill, 1972; para un comentario, Timaios Lokros, *Ubre die Natur des Cosmos und der Seele*, komm.von Matthias Baltes, Philosophia Antiqua 21, 1972, Leiden, Brill, 1972. Para una traducción inglesa, Timaios of Locri, *On the Nature of the World and the Soul*, text, translation and notes by Th.H. Tobin, Texts and translations 26. Graeco-Roman religion series 8, Chico (Cal.), Scholar Press, 1985. Ver también B. Centrone, “La cosmología delle pseudo-Timeo di Locri y el *Timeo* di Platone”, *Elencos* 3, 1982, 293-324.

⁴⁷ *A commentary on Plato's Timaeus* (1928), Oxford, Clarendon Press, 1962. Para una crítica radical, ver Gabor Betegh, “The *Timaeus* of A. N. Whitehead and A.E. Taylor”, *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception. Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*, éd./hrsg. Ada Neschke-Hentschke, Bibliothèque Philosophique de Louvain, 53, Louvain-la-neuve (éd. De l'Institut Supérieur de Philosophie), Louvain-Paris, Peeters, 2000, 271-294.

⁴⁸ Sobre este asunto, ver L. Brisson, “Les accusations de plagiat lancées contre Platon”, *Contre Platon I: Le Platonisme dévoilé*, textes réunis par Monique Dixsaut, Paris, Vrin, Tradition de la pensée classique, 1993, p. 339-356; recogido en mis *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, p.25-41.

Aristóteles. Pero Aristóteles no es tanto un historiador de la filosofía, cuanto un pensador que quiere mostrar la superioridad de la posición que defiende frente a todas las demás. La cuestión se plantea entonces en saber si las relaciones que establece entre Platón y los Pitagóricos no deben ser comprendidas como una tentativa de sistematización crítica.

1. *Doctrina de lo inteligible*

Se considera que Epicarmo, quien habría escrito comedias en Siracusa bajo el reino de Gélon (485-478) y bajo el de Hiéron (478-467), había sido discípulo de Pitágoras: todo lo que Platón le habría tomado, según Alcimos⁴⁹, volvería en última instancia a Pitágoras⁵⁰. Ahora bien, estos préstamos concernían a elementos fundamentales de su doctrina de lo inteligible:

- a) la oposición entre lo sensible y lo inteligible;
- b) la idea según la cual lo sensible es percibido por el cuerpo, mientras que lo inteligible es percibido por el alma sin la ayuda del cuerpo;
- c) la distinción en el seno de las Formas entre las que son independientes y las que son relativas (¿están en relación?)
- d) a la participación de lo sensible con lo inteligible
- e) y a la reminiscencia que tienen por instrumento la rememoración,

Esta acusación es tan inverosímil que merece la pena una mención.

En efecto, se limita a ilustrar de manera malévola las relaciones que Aristóteles había resaltado entre las doctrinas platónicas y las pitagóricas. Al inicio del capítulo 6

⁴⁹ Diógenes Laercio sitúa en Alcimos de Sicilia la fuente de la acusación de plagio según la cual Platón habría sido culpable contra Epicarmo y por vía de consecuencia frente a Pitágoras. Retórico e historiador (fin del siglo IV-inicio del III), Alcimos de Sicilia habría sido discípulo de Stilpon, el tercer director de la Escuela megárica; discípulo de la Diógenes el Cínico y de Euclides de Megara, Stilpon habría sobre todo negado la distinción platónica entre lo sensible y lo inteligible. Yo tendería a identificar este Alcimos con el autor del *Contra Amyntas*, del cual Diógenes Laercio cita un extenso extracto en III, 9-17.

⁵⁰ Para un análisis en este sentido del testimonio de Alcimos, ver el artículo de K. Gaiser, "Die Platon-Referate des Alkimos bei Diógenes Laertios (III 9-17)", en *Zetesis. Mélanges É. De Strycker*, Antwerp-Utrecht, De Nederlandsche Boekhandel, 1973, p.61-79.

del libro A de la *Metafísica*, Aristóteles explica que Platón hizo la hipótesis de las formas inteligibles para escapar al cambio perpetuo que afecta a las cosas sensibles, objetivando las definiciones comunes a las cuales intentaba llegar Sócrates: hace pues ahí una distinción muy clara entre las formas inteligibles separadas de Platón y los números de los Pitagóricos que se encuentran en las cosas sensibles. En cambio, insiste en estos términos sobre el hecho de que Platón se ha apropiado de la noción pitagórica de participación limitándose a cambiar el nombre.

“En cuanto a esta participación, Platón no modifica más que el nombre: los Pitagóricos en efecto dicen que los seres existen por imitación de los números; para Platón es por una participación, solo la palabra ha cambiado. Sin embargo esta participación o imitación de las formas inteligibles, ¿cuál puede ser su naturaleza? Es esta una investigación que ellos han dejado en la indecisión.” (*Met.*, A 6, 987 b 10-14)⁵¹.

Dicho esto, es bien difícil representarse de qué manera se establece el tipo de relación entre los números y las cosas sensibles o si se encuentran acaso en la misma que las formas inteligibles con las cosas sensibles de las que están separadas. La aproximación parece más bien escolar.

2. Descripción del mundo sensible.

La anécdota relativa al plagio cuyo resultado sería el *Timeo*, comporta varias versiones⁵². La fuente más antigua se haya representada por tres versos satíricos de Timon de Fliunte⁵³ citados por Aulio Gellio: Platón habría comprado por una gran cantidad de dinero un pequeño poema que le habría servido para escribir el *Timeo*. Timon no precisa quien era el autor de este libro. Pero Jámblico⁵⁴, Proclo⁵⁵ y el autor de los *Prolegómenos a la filosofía de Platón*⁵⁶ consideran que se trata de Timeo de Locres⁵⁷; según estos, Platón se habría inspirado en la doctrina de Pitágoras, sin llegar a copiar el escrito.

⁵¹ Sobre este pasaje, ver el comentario de H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (1944), New York, Russell&Russell, 1962, p.475, n.426.

⁵² Para mayor precisión, cf. Alice Swift Riginos, *Platónica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Columbia Studies in the classical tradition 3, Leiden, Brill, 1976, p. 165-174.

⁵³ Filósofo escéptico (-320 a -230), que habría sido el sectador de Pirrón y que escribió las *Sátiras (Silloi)* en hexámetros contra los filósofos dogmáticos, entre ellos Platón.

⁵⁴ *In Nicomachi arithmetica*, p. 105, 10-17 Pistelli.

⁵⁵ *In Tim.* I, 1.8-13 Diehl.

⁵⁶ Ver p.5.35-39 Hermann.

⁵⁷ Uno falso de principios del siglo –II.

Basándose en la creencia de Hermipo de Esmirna⁵⁸, Diógenes Laercio (VIII, 85) considera al pitagórico Filolao como el autor de este libro. Ahora bien, Diógenes Laercio conoce dos versiones de esta adquisición; sea la de que Platón habría comprado este libro, sea la de que Filolao se lo habría dado por haber obtenido de Dionisio el perdón de uno de sus discípulos.

En fin, apoyándose en Satiros, un joven contemporáneo de Hermipo, Diógenes Laercio (III, 9, cf. VIII, 15 y 84) cuenta que Platón pidió a Dion comprase a Filolao tres libros concernientes a la doctrina de Pitágoras; no habla aquí abiertamente de plagio, pero la acusación parece seguirse de suyo.

Cualquiera que sea la versión mantenida, esta anécdota era transmitida para ilustrar la convicción ampliamente difundida, incluso entre los Platónicos, según la cual el platonismo derivaba del pitagorismo⁵⁹. Ella constituye el zócalo sobre el cual reposa el fenómeno exegético de las “doctrinas no escritas” de Platón⁶⁰.

Incluso si se rehúsa admitir la autenticidad de esta anécdota, no se puede impedir preguntarse si Platón se inspiró en una cosmología pitagórica, suponiendo claro está que esta cosmología haya verdaderamente existido, y si es así hasta dónde. Es en efecto una cosa extraña sobre la que conviene insistir: cuando Platón quiere discutir tesis de sus predecesores sobre el mundo sensible, ha recurrido a los Milesios o a Anaxágoras, nunca a Pitágoras o a un Pitagórico. Por lo demás, el único pasaje de Aristóteles que da una presentación explícita y global de la cosmología pitagórica es el siguiente:

“En cuanto al sistema de los Pitagóricos, de un lado, ofrece menores dificultades que los precedentes (los de Espeusipo, Platón y Jenócrates), pero, de otro lado, presenta otras que le son propias. Tomar el número no separado de lo sensible, es seguramente hacer desaparecer una gran parte de las imposibilidades que hemos señalado; por el contrario, admitir que los cuerpos están compuestos de números y que el número componente es el número

⁵⁸ Hermipo de Esmirna (III siglo a.J.C.) se relaciona con la Escuela peripatética. Escribe, sobre todo acerca de la vida de los filósofos y de los legisladores, una obra inmensa en la cual se inspiró abundantemente Plutarco. Amante del sensacionalismo, Hermipo falsifica deliberadamente la historia.

⁵⁹ Sobre esta pretendida relación, cf. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1935, p. 43-46, 223-226, 386-392; *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (1945), New York, Russell & Russell, 1962, p.48-59; ésta segunda obra ha sido traducida al francés por Laurent Boulakia bajo el título: *L'Énigme de l'ancienne Académie*, Paris, Vrin, 1993, p.123-134.

⁶⁰ Sobre este asunto, L. Brisson, “Pré-supposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon”, en *Lectures de Platon*, p.43-110.

matemático, eso es imposible. En efecto, no es verdad decir que existen tamaños insecables (comprobar); y, aún cuando se admitiese tamaños de esta índole, las unidades, en todo caso, no tienen tamaño; ¿y cómo una extensión puede estar compuesta de indivisibles? Ahora bien, mientras que el número aritmético, al menos, es una suma de unidades, estos filósofos quieren que los seres sean el número mismo, y, de todas las maneras, aplican a los cuerpos las proposiciones de los números, como si estuvieran compuestos de estos números. Es pues necesario, si es verdad que el número es un ser real y por sí, que lo sea de una de las maneras que nosotros hemos distinguido, y, si no puede ser de ninguna de estas maneras, es manifiesto que la naturaleza del número no es la que le construyen estos filósofos que lo hacen un ser separado.” (*Met.*, M 8, 1083 b 8-19.)

Este texto, siguiendo a Raven⁶¹, contiene ocho aseveraciones:

- 1) Los Pitagóricos reconocían una sola especie de número, el número matemático;
- 2) este número no está separado de las cosas sensibles;
- 3) los cuerpos son compuestos, son agregados de unidades;
- 4) habría tamaños (físicos) indivisibles;
- 5) el número aritmético es una pluralidad de unidades indivisibles;
- 6) las unidades tendrían un tamaño;
- 7) las cosas son números;
- 8) los Pitagóricos aplican a las cosas físicas los teoremas aritméticos.

1), 2) y 3) se dan como tesis pitagóricas igualmente en 1080 b 16-18; 5) en 1080 b 19-20, y 32-33; 7) en 987 b 28 y *passim*; 8) en 989 b 29-34. En cuanto a 4) y 6), son consecuencias inevitables de la conjunción de 3),7) con 1) y 5). En esta perspectiva, el número es concebido como corpóreo. En otros términos, el número no es diferente del cuerpo físico. Los argumentos de Zenón podrían muy bien atacarse con estas tesis pitagóricas, pues desarrollan una crítica contra una concepción marcada por un sincretismo arcaico que no distingue entre el plano de las cosas físicas, el de las matemáticas, y el del ser; Zenón asocia a las multiplicidades sensibles, con el fin de dar cuenta de ellas como realidades, las multiplicidades “de las cosas que son (*tà ónta*)”, de

⁶¹ J.E. Raven, *Pythagoreans and Eleatic. An account of the interaction between the two opposed schools during the fifth and early fourth centuries B.C.*, (1948), Amsterdam, Hakkert, 1966, p.53-54, cf. también H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of the Pre-Socratic*, p.39-40.

donde resultan las contradicciones que el pone a la luz. Se trata entonces más bien de una crítica de los objetos visibles y de lo que les concierne, es una controversia sobre la explicación del mundo físico que ponen en marcha los argumentos del Eleata; he aquí, por lo demás, lo que justifica su examen por Aristóteles en su *Física*. Sobre este punto, también Platón, en el *Parménides*, se encuentra de acuerdo con lo que sabemos por otros⁶².

De otra parte, la idea de utilizar no sólo el lenguaje ordinario, sino las matemáticas, para describir el mundo sensible parece provenir de Pitágoras o de los Pitagóricos. Toda la cuestión radica en saber si esta influencia fue directa o si ella se detiene en matemáticos como Teeteto, quienes habrían podido inspirarse en los descubrimientos hechos por los Pitagóricos en matemáticas, pero integrándolos en un conjunto que no tendría ya nada de pitagórico. Esta segunda hipótesis me parece la más verosímil.

3. Doctrina de la trasmigración del alma.

Se considera que la trasmigración del alma era un dogma entre los Órficos y entre los Pitagóricos⁶³ y que Platón habría retomado por su cuenta. La apuesta es importante en la medida en que la trasmigración del alma es, en Platón, la base de la doctrina de la reminiscencia la cual implica la noción de forma separada que puede ser contemplada por el alma separada del cuerpo.

Pero ninguno de los testimonios avanzados para probar que los Pitagóricos preconizaban la doctrina de la trasmigración es decisivo.

Diógenes Laercio cita dos versos de Jenófanes que relaciona con Pitágoras:

“Entonces cuando un día pasaba cerca de un perro al que se pegaba, se acercó, se cuenta, preso de piedad y pronunció estas palabras: “Detened esos golpes, pues es el alma de un ser que me es querido. Yo la reconozco oyéndole ladrar”. (DL, VIII, 36).

⁶² Sobre este asunto, ver M. Caveing, *Zénon d'Élée. Prolégomènes aux doctrines du continu. Études historique et critique des Fragments et Témoignages*, Paris, Vrin, 1982.

⁶³ Ver *Lore and Science*, II,3, y, de manera mucho menos rigurosa y prudente, G. Casadio, “Le Metempsychosi tra Orfeo e Pitagora” dans *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhart*, ed. por Ph. Borgeaud, Genève, Droz, 1991, 119-155.

Pero ningún nombre propio es citado en este fragmento que podría hacer referencia a otro personaje distinto de Pitágoras. Aún más, podría tratarse ahí de una crítica del género de la que hace Aristóteles a los Pitagóricos:

“ Ahora bien, nuestros teóricos se esfuerzan únicamente en determinar de qué tipo de ser es el alma, pero para los cuerpos que deben recibirla, no aportan ninguna determinación; como si se pudiera, conforme a los mitos pitagóricos, no importa qué alma penetrase en no importa cual cuerpo! “ (*De anima*, I, 3, 407 b 20; cf. también II,2, 414 a 22.)

Pero nada permite determinar si ahí Aristóteles quiere referirse al individuo o a la especie. Lo que denuncia es el error que consiste en no distinguir el animal del hombre.

- Cuando describe la llegada de Pitágoras a Crotona, Porfirio cuenta lo que dijo Dicearco, discípulo de Aristóteles:

En cuanto a lo que decía a las gentes de su entorno, nadie puede formularlo con certeza; en efecto reinaba entre ellos un silencio excepcional. No obstante los puntos más admitidos son los siguientes: en principio que el alma es inmortal; a continuación, que pasa por otras especies animales; además, lo que fue renace, que nada es absolutamente nuevo, que es necesario reconocer la misma especie en todos los seres que reciben la vida. Porque son, según se dice (*phéretai*), los dogmas que Pitágoras introdujo el primero en Grecia. (Porfirio, *Vit. Pyth.*19, trad. Dicearco, fr. 33 Wihli.)

Como el mismo Walter Burkert reconoce, sobre el plano filológico, ningún medio de determinar lo que, en esta cita, proviene de Dicearco. Además. Conviene señalar el escepticismo del que hace gala este testimonio el cual se remite a lo que se cuenta (*phéretai*).

- Además, incluso si Herodoto (IV,95-96) afirma que los griegos que viven en la región del mar Negro relacionan con Pitágoras las prácticas de la inmortalidad en vigor entre los Gétas (*Getai athanatizontes*), la tradición posterior tiende a descuidar el relacionarle con la doctrina de la trasmigración.

Por lo demás, ningún testimonio antiguo atribuye explícitamente la doctrina de la trasmigración con el Orfismo. Solo está atribuida explícitamente la doctrina de una pre-existencia del alma que no es forzosamente individual, y la de una retribución en el otro mundo.

- Aristóteles explica así como el alma entra en el cuerpo:

Bajo esta misma queja cae también la doctrina expresada en los versos atribuidos a Orfeo: según ella, el alma proviene del universo exterior y penetra en los seres vivientes por la respiración, el aire le sirve de vehículo—

Cosa imposible en el caso de las plantas y de algunos animales, puesto que no todos están dotados de respiración! Esto es lo que se ha escapado a algunos que sostienen esta opinión.” (Aristóteles, *De anima*, I, 5, 410 b 27.)

Como he dicho anteriormente, es imposible aún saber si aquí Aristóteles habla del individuo o de la especie.

- Esta alma parece (siempre que se encuentre en un contexto pitagórico, pero la cosa está lejos de ser cierta) sufrir un castigo cuando se encuentra en un cuerpo que constituye para ella una prisión (Platón, *Cratilo* 400 b-c; *Fedón* 62 b). Todo el problema está en saber si esta punición es individual o colectiva, y si emana de una falta anterior cualificada.

- Y sobretodo, conviene anotar que las iniciaciones están destinadas a lavar las almas de sus faltas para asegurarles una supervivencia feliz. Releamos algunas líneas de la *Republica* (II, 364 e 365 a):

“Producen por otra parte una multitud de libros de Museo y de Orfeo, hijos de la Luna y de las Musas, se dice. Regulan sus sacrificios sobre la autoridad de estos libros y hacen creer no solamente a los particulares, sino también a las ciudades, que se puede por los sacrificios y los juegos divertidos ser absuelto y purificado de su crimen, sea mientras viven o incluso después de su muerte. Ellos llaman iniciaciones a estas ceremonias que nos librarán de los males del otro mundo y que no se pueden descuidar sin esperar terribles suplicios.”

No se puede extraer de este pasaje alguna alusión precisa a una teoría de la trasmigración: no se trata más que de supervivencia feliz, en todo por otra parte, como en *Leyes* (IX, 870 d-e), en el papiro de Deverni y las hojas de oro, donde ningún rastro sobre la trasmigración puede ser descubierto. Por añadidura, Platón se muestra aquí muy irónico respecto a los individuos que prometen lavar las faltas cometidas por las ciudades y los individuos poniendo en obra “sacrificios y juegos de diversión”. Se notará que las faltas cometidas por las ciudades no pueden ser castigadas en el contexto de la trasmigración: una ciudad no puede renacer. Aún más, se promete a los individuos que estarán exentos del castigo del que están amenazados, en esta vida y cuando estén muertos.

La única manera de afirmar que el Orfismo defiende una doctrina de la trasmigración de las almas sería que son órficos el sacerdote y la sacerdotisa que evoca Platón en el *Menón* (81 a-e), o de tomar en este sentido el testimonio de Herodoto (II,123) que sitúa la doctrina de la trasmigración en los egipcios.

- Ahora bien, he aquí lo que se puede leer en Herodoto (II, 123):

Al decir de los egipcios, son Démeter y Dionisios quienes reinan en los infiernos. Los egipcios son también los primeros en haber anunciado esta doctrina, que el alma del hombre es inmortal; que, cuando el cuerpo perece, ella entra en otro animal quien, a su vez, está naciendo; que después de haber recorrido toda la cadena de seres de la tierra, de la mar y del aire, ella entra de nuevo en el cuerpo de un hombre naciente; que este circuito se completa para ella en tres mil años. Y es por parte de los Griegos, que, unos más pronto, otros más tarde, han profesado esta doctrina como si fuera propia; yo sé sus nombres, pero no los escribo.

Parece que los Egipcios no habían creído en la trasmigración del alma; y por lo que se refiere a la última frase, es presuntuoso emitir hipótesis a propósito de los nombres que Herodoto no quiere dar, y decir que se trata de los Orficos.

Por lo demás, el pasaje del *Menón* (81 b-c)⁶⁴ donde se encuentran citados algunos versos que se atribuyen tradicionalmente a Píndaro (frag. 133 Berk = 126 Bowra) evoca la doctrina de la trasmigración, pero relacionándola con los sacerdotes y las sacerdotisas que tenían que dar razones de la funciones que ellos cumplían en el corazón del poder; se trata de hacer no solamente de Píndaro, sino también de otros poetas los portavoces de esta doctrina; la interpretación de este pasaje donde no aparece nunca el nombre de Orfeo o de los Órficos sigue siendo discutida; yo tiendo a admitir la posición crítica de G. Zuntz contra H.J. Rose⁶⁵.

Ante tantas confusiones y tantas incertidumbres, la única hipótesis válida en la actualidad es la siguiente. Píndaro, Empédocles, Herodoto y Platón conocían la existencia de movimientos religiosos que sostenían la doctrina de la trasmigración. Parece que estos movimientos tuvieron una influencia sobre el Pitagorismo y sobre el Orfismo. En esta perspectiva, la cuestión de saber cual, el Pitagorismo o el Orfismo, ha

⁶⁴ Sobre este asunto, ver L.Brisson, “ La réminiscence dans le *Ménon* (80 e – 81 e) et son arrière-plan religieux”, en *Anamnese e Saber*, ed. José Trindade Santos, Centro de Filosofía da Universidade de Lisboa, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1999, p. 23-61. Discussions <48-61>.

⁶⁵ G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford, Univ. Press. 1971; H.J.Rose, “The ancient grief. A study of Pindar, fr;133 (Berk) 126 (Bowra)”, en *Greek Poetry and Life*. Essay, presented to Gilbert Murray on his 70th birthday, january 2, 1936, p.79-96.

podido influir en el otro no tiene sentido. Los dos, lo mismo que Platón, han admitido y rechazado ciertas prohibiciones y ciertos puntos de doctrina provenientes de estos movimientos religiosos, los cuales es imposible identificar.

Una tal conclusión parecerá sin duda demasiado escéptica, pero es la única que permite evitar caer en el círculo vicioso que Jámblico eleva al rango de mito y abordar el estudio del Orfismo y del Pitagorismo por sí mismos, determinando cuales puedan ser sus rasgos específicos. Tal posición no pone absolutamente en entredicho los descubrimientos relativamente recientes: placas de huesos de Olbia, hojas de oro, etc... Se limita a reclamar una prudencia extrema cuando se trata de pegar la etiqueta de “pitagórico” o de “órfico” sobre tal o cual documento o figura.

1. *La Invención del philosophos.*

Antes de la época de Platón, el uso de los términos *philosophía*, *philosophos* y *philosophéin* parece haber sido muy raro⁶⁶, teniendo en cuenta evidentemente el pequeño número de textos anteriores al siglo IV que nos han llegado. Y, según parece, es Platón quien ha dado a *philósophos* el sentido que continúa siendo el suyo hoy en día.

⁶⁶ He aquí un inventario que se funda sobre el trabajo de A.-M. Malingrey, *Philosophía. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle apr.J.-C.*, Paris, Klincksieck, 1961. I) Para *philosophos*, 1) Heráclito (DK 22 B 35= Clemente de Alejandría, *Stromates* V 140,6). J. Bollack y H. Wismann (*Héraclite ou la séparation*, Paris, Minuit, 1972, p. 143-144) tienen razón en insistir sobre el hecho de que, en Heráclito, este término no puede tener el sentido de “filósofo”. Por lo demás, en su comentario de este fragmento, T. M. Robinson (Heraclitus, *Fragments*, Toronto/Búfalo/Londres. Univ. of Toronto Press, 1987, p.104, recuerda que algunos comentaristas han creído que el término era un añadido de Clemente de Alejandría. 2) Según la *Souda* (s.v. *Zénon*, t.II, p. 506.26 Adler = DK 29 A 2) Zenón habría escrito una obra titulada *Pròs toús philósophous*. Pero Platón (*Parménides*, 127b-d, 128 a-d) y Simplicio (*In Arist. Phys.* 139.5 Diels) parecen no haber conocido más que una sola obra de Zenón (sobre este asunto, cf. M. Caveing, *Zénon d'Élée*, Paris, Vrin, 1982, p.134-135). En su *Perì homonoías* (DK 87B44a = Filostrato, *Vit. Soph.* I 15, 4) Antifon habla de *gnomologíai te lamprai kai philósophoi*. Con toda evidencia, *philósophoi* designa aquí una cualidad del lenguaje equivalente a *lamprai*. De manera similar, en su *Elogio de Helena* (DK 82B11, § 13), Gorgias utiliza la expresión *philósophon lógon* para expresar la calidad de una palabra que expresa adecuadamente el pensamiento. II) Para *philosophía*, 1) no se encuentra más que un caso (*Tratado de medicina antigua*, § 20). Este caso presentaría un interés considerable si, como pensaba A.-J. Festugière, se pudiera probar que la obra fue compuesta hacia el 420 a. J.C. Pero la mayor parte de aquellos que recientemente han tomado posición sobre el asunto sitúan la composición de esta obra después del 380 a.J.C. (cf. Ch. Lichtenhaeler, *Chronologische und gedankliche Bezugssysteme in und um*, Ueber die alte Medizin, Genève, Droz, 1980, p.27, n.42, III). Para *philosophéin*, 1) Herodoto (I,30) usa este verbo en un sentido muy amplio para designar la adquisición de un saber indeterminado. 2) Tucídides (II,40, 1) pone en boca de Pericles pronunciando el elogio fúnebre del 431/0 a.J.C. esta frase que concierne a los atenienses: “Nosotros cultivamos la belleza en la simplicidad, y las cosas del espíritu sin merma de fuerza (*philosophoûmen áneu malakias*).” Ahora bien, la actividad designada por el verbo *philosophéin* no puede ser otra cosa que la adquisición del conocimiento en general.

Pero, algunos han creído y otros continúan creyendo que, sobre este punto igualmente, Platón se ha inspirado en Pitágoras. Ellos apoyan su convicción sobre una anécdota contada, en su *Peri ápnou hē peri nóson*, por Heraclides de Ponto, quien, a la muerte de Platón, habría estado muy cerca de llegar a ser escolarca de la Academia.

Pitágoras fue el primero en llamarse “filósofo” (*philósophos*). No solamente emplea una palabra nueva, sino también enseña una doctrina original. Vino a Phlionte, conversando larga y doctamente con Leon, el tirano de Phlionte. Leon, admirando su espíritu y su elocuencia, le pregunta que arte le place más. Pero le responde que él no conoce ningún arte, que él era “filósofo”. Sorprendiéndose por la novedad de la palabra, Leon le pregunta quienes eran entonces los filósofos y qué los distinguía de los otros hombres.

Pitágoras respondió que nuestro paso por esta vida se parece a la multitud que se encuentra en los panegíricos. Unos van allí por la gloria que les aporta su fuerza física, los otros por la ganancia que proviene de los cambios de mercancías, y hay una tercera clase de gentes, que vienen para ver lugares, obras de arte, hazañas y discursos virtuosos que se presentan de ordinario en los panegíricos. Del mismo modo nosotros, como se va de una ciudad hacia otro mercado, hemos partido de otra vida y de otra naturaleza hacia esta; y unos son esclavos de la gloria, otros de la riqueza. Al contrario, raros son aquellos han recibido en el reparto la contemplación de las cosas más bellas y es a estos a los que se llama “filósofos” (*philósophoi*), y no “sabios” (*sophoí*), pues nadie es sabio si no es Dios...⁶⁷

Pero la interpretación de este texto, que evoca la tripartición funcional⁶⁸, ha suscitado una controversia que está lejos de haber terminado, y cuyos resultados más recientes son opuestos a Robert Joly, quien se inclina por la autenticidad de la anécdota, y Walter Burkert⁶⁹, quien, siguiendo en esto a Werner Jaeger⁷⁰, considera que los temas

⁶⁷ La traducción <al francés> es la R. Joly, en “Platón o Pitágoras? Heraclida Pontique, fr. 87-88 Wehrli.”, en *Hommage à Marie Delcourt*, Collection Latomus 114, Bruxelles, 1970, p.136-148.

⁶⁸ Vienen a los panegíricos los que buscan la ganancia, aquellos que buscan la gloria que les aporta su fortaleza física, y los terceros para ver lugares, obras de arte, etc..

⁶⁹ W. Burkert, “Platon oder Pitágoras. Zum Ursprung des Wortes “Philosophie””, *Hermes* 88, 1960, p.159-177.

⁷⁰ W. Jaeger, “Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals”, *Sitzungsberichte des Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Philosophisch-historische Klasse 1928, p.390-421. Una

de esta anécdota traicionan un origen platónico e ilustran la concepción platonizante que se hacía de Pitágoras en la Academia poco después de la muerte de Platón.

El argumento decisivo en favor de esta actitud de rechazo se arraiga en la afirmación que cierra la anécdota: "...y a estos a quienes se llama "filósofos", y no "sabios", pues nadie es sabio si no es Dios..." Esta declaración hace eco con estos dos pasajes del corpus platónico: "Entre los dioses, no hay ninguno que se ocupe de filosofar (*philosophēi*), ninguno que tenga ganas de devenir sabio (*sophós*), pues lo es."

(*Banquete*, 204 a) y : "Llamarlo sabio (*sophós*), Fedro, es, según creo yo al menos, algo excesivo y que no conviene más que a un dios. Pero llamarlo "filósofo" (*philosophos*), <...> esto le convendría mejor y tendría mejor tono." (*Fedro*, 278 d). El sentido dado a los términos *sophós* y *philosophos* en estos pasajes depende de la oposición entre el ser y el parecer, entre el modelo y la imagen, entre lo inteligible y lo sensible, oposiciones que recortan la del dios y el hombre.

Hasta en Platón, en efecto, el término *sophía* puede recibir no importa cual contenido en la medida en que la *sophía* no está, en el mundo sensible, vinculada a ningún contenido particular. Ser *sophós* en este contexto, es dominar su actividad, dominarse a sí mismo y dominar a los otros⁷¹; he aquí porqué pueden ser declarados *sophoi* el carpintero, el médico, el adivino, el poeta, el retórico, el sofista, etc.. En consecuencia, *sophía* deviene sinónimo de "civilización". Es por lo demás la posición que adopta Aristóteles en su *Perí philosophías*⁷². Puede así pues ser calificado de *philosophos* cualquiera que haga el aprendizaje de una *sophía*, sea cual sea la naturaleza de la actividad implicada; y es el mismo individuo quien, una vez haya adquirido esta *sophía*, podrá ser calificado de *sophós*. Es también en este amplio sentido que Isócrates utiliza los términos *philosophos* y *philosophia*. Pero para Platón, el término *philosophía* no designa ya el aprendizaje de una *sophía* humana, cuyo contenido puede variar hasta

traducción inglesa de este artículo se encuentra impresa en Apéndice (II) de la traducción inglesa por R. Robinson del Aristóteles de W. Jaeger.

⁷¹ M. Dixsaut, *Le Natural philosophe. Essai sur les dialogues de Platon* <1985> Paris, Vrin, 1999³, p.45-51.

⁷² Frag. 8 Ross = Philopon, *Commentaire sur l'Isagogè de Nicomaque de Gérase*, 1.8-2.42 Hoche. Texto traducido y comentado por A.-J. Festugière, en *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t.II: *Le dieu cosmique*, Paris, Gabalda, 1949, p.221-229, sobretudoo p. 222-223.

el infinito. Ella deviene una aspiración que sobrepasa las posibilidades humanas, pues su fin último es la contemplación de un campo de objetos, el mundo de las formas inteligibles, del que el mundo de las cosas sensibles, donde ha caído el alma humana, por un tiempo al menos, no es más que un reflejo. Ahora bien, es efectivamente este, según parece, el sentido de *philosophos* en los pasajes del *Banquete* y del *Fedro* citados.

Sobre este punto incluso, se ha querido encontrar en Platón la influencia de un Pitágoras fabricado con todas las piezas a partir de Platón.

No se puede negar que se haya ejercido sobre Platón la influencia de Pitágoras y de los Pitagóricos. Pero desde que se intenta precisar la naturaleza y la importancia de esta influencia, la mayor reserva se impone si se quiere evitar el dejarse llevar a excesos en los cuales han caído buen número de intérpretes antiguos por razones polémicas (Aristóteles, Aristoxeno, por ejemplo) o ideológicas (Jámblico y los Neoplatónicos posteriores), y de los cuales los modernos retoman las afirmaciones sin espíritu crítico. Solo la aplicación de un método histórico prudente y lúcido permite evitar esta deriva. Yo he intentado en este texto mostrar porqué un lector de Platón debe escapar a un reflejo condicionado que consiste en relacionar con una fuente pitagórica todo lo que lee sobre la trasmigración del alma y sobre las matemáticas en sentido amplio. Un tal reflejo no permite comprender mejor ni a Platón ni a Pitágoras ni a los Pitagóricos; contribuye a recubrir con hipótesis otras hipótesis también frágiles.

Si este trabajo contribuye a poner término a esta profusión de suposiciones que alimentan una historia de la filosofía tanto más seductora cuanto es virtual, habrá sido saludable.