

**PROFESIÓN FRENTE A SECTA:
EL PROBLEMA DE LOS ÓRFICOS Y LOS
PITAGÓRICOS***

Walter Burkert

La ventaja de los estudios interdisciplinarios es que plantean cuestiones que aún no están asimiladas o aceptadas dentro de un campo específico de investigación. La historia de las religiones antiguas, paganas, suele observar los mitos y rituales tradicionales desde el exterior, examinando sus funciones y modificando las adaptaciones e interpretaciones, que suelen ser diversas. Cualquier intento de alcanzar una panorámica interna se convierte en una especie de diagnosis psicoanalítica o, más bien, en una conjetura: se afirma en las fuentes antiguas que los fieles no sabían realmente por qué hacían lo que estaban haciendo, ni por qué se tomaban tan en serio lo que decían en forma de mito. En la medida que esto sea cierto, el problema de "la autodefinition normativa" no existe. Aún así, había, incluso dentro de las sociedades estáticas tradicionales y su práctica religiosa, lo que solíamos denominar "movimientos" o, de una manera más moderna, "grupos alternativos", formas de protesta o desviación y es, precisamente, a estos grupos a quienes se aplica, la cuestión de la autodefinition en este simposio. Entre los más antiguos de estos movimientos, arraigados ya en la era arcaica, se encuentran el Orfismo y el Pitagorismo. Las siguientes reflexiones se centran en los materiales pre-helenísticos.

Es cierto que el estado de los testimonios podría desalentar, desde el principio, cualquier estudio de este tipo. No hay nada que evoque, ni siquiera remotamente, la amplia documentación de la teología judía o cristiana y su política partidista. Se ha lamentado con frecuencia la escasez de fuentes de confianza sobre el primer Pitagorismo. Por lo que respecta al Orfismo, recientemente se han producido descubrimientos espectaculares -el

* Edición original: «Craft Versus Sect: the problem of Orphics and Pythagoreans», en B. F. Meyer, E. P. Sanders (eds.): *Jewish and Christian Self-Definition III: Self-Definition in the Graeco-Roman World*, Londres 1982, pp. 1-22. Traducción castellana de Alejandro Casadesús.

papiro de Derveni con un comentario presocrático sobre la teogonía de Orfeo,¹ o las laminillas de hueso de Olbia, del siglo V a. C., con una inscripción "Orphikoi".² Se puede hablar, en palabras de Albert Henrichs,³ de un "rompecabezas" con "piezas sueltas o, en el mejor de los casos, con algunos colores a juego que sugieren posibles combinaciones; pero no parece que pueda surgir un cuadro completo, ni siquiera en sus líneas más generales". Es fácil explicar con detalle los motivos que han dominado las controversias entre los estudiosos del Orfismo. De un lado, las ansias de una religión más espiritual, casi cristiana, con una "iglesia" y un Dios redentor; de otro, la reacción airada de los helenistas "puros" contra esta "gota de sangre extranjera".⁴ ¿Pero cómo vamos a conseguir una panorámica del fenómeno en sí mismo, sin una perspectiva interna que nos permita plantear una cuestión como la de la autodefinición?

El estructuralismo parece proporcionar una posibilidad de superar este callejón sin salida estableciendo relaciones sistemáticas entre esas piezas sueltas. Marcel Detienne⁵ ha mostrado que podríamos ver los movimientos o "sectas" báquicas, órficas y pitagóricas como un sistema alternativo a la forma de vida dominante en la época, a la *polis* griega. Existieron diferentes "*chemins de la déviance*". Y de hecho, Detienne logra integrar en el cuadro prác-

¹ El papiro de Derveni fue descubierto en 1962. Existe una edición parcial del mismo a cargo de S. G. Kapsomenos, "Ho Orphikos papyrus tes Thesalonikes", *ArchDelt* 19, 1964, pp. 17-25. Es un escándalo que aún falte una edición completa. Circulan privadamente transcripciones de partes no publicadas. Vid. también R. Merkelbach, "Der orphische Papyrus von Derveni", *ZPE* 1, 1967, pp. 21-32; W. Burkert, "Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre", *Antike und Abendland* 14, 1968, pp. 93-114; P. Boyancé, "Remarques sur le Papyrus de Derveni", *REG* 87, 1974, pp. 91-110; M. S. Funghi, "Una cosmogonia orfica nel papiro di Derveni", *PP* 34, 1979, pp. 17-30.

² A. S. Rusajeva, "Orfizn i kult Dionisa b Olbii", *Vestnik Drevnej Istorii* 143, 1978, pp. 87-184. No es este el lugar para entrar en una discusión acerca de las lamillas de oro órficas. Sobre el importante y reciente descubrimiento de Hiponion, vid. G. Pugliese-Carratelli y G. Foti, "Un sepolcro di Hiponion e un nuovo testo orfico", *PP* 29, 1974, pp. 108-26; M. L. West, "Zum neuen Goldplättchen aus Hiponion", *ZPE* 18, 1975, pp. 229-36; G. Zuntz, "Die Goldlamelle von Hiponion", *WS* 89, 1976, pp. 129-51; the new Malibu plate in *ZPE* 25, 1977, p. 276; W. Burkert, "Orphism and Bacchic Mysteries: New Evidence and Old Problems of Interpretation", *Protocol of the 28th Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture* (ed. W. Wuellner), 1977, pp. 10, 19. La difusión de las laminillas de oro se explica fácilmente en el modelo de los profesionales de las *telestai*.

³ En Burkert, "Orphism and Bacchic Mysteries", p. 21.

⁴ Para una revisión detallada, vid. Burkert, "Orphism and Bacchic Mysteries" y *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 1977, pp. 432-51. La principal colección de fragmentos sigue siendo O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, 1922. Notables por su actitud crítica son U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen II* (a partir de ahora *GdH*) 1932, pp. 182-207; I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus* 1941; G. Zuntz, *Persephone*, 1971. Simpatizan mucho más W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, 1952; K. Ziegler, "Orpheus", *PW* XVIII, 1939-42, cols. 1200-1316, 1341-1417. Los términos "Sekte" y "Gemeinde" en referencia a los órficos han sido usados desde E. Rohde, *Psyche*, 1898, pp. 103s. O. Kern, *Orpheus*. 1920 añadió "Dogma" y "Bibel" (pp. 39,43); el término "church" en A. J. Toynbee, *A Study of History I*, 1935, p. 99; V, 1939, p. 84 (refiriéndose a Nilsson) y (polémicamente) W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, 1947, p. 61.

⁵ M. Detienne, "Les chemins de la déviance: Orphisme, Dionysisme et Pythagorisme" en *Orfismo in Magna Graecia; Atti del Quattordicesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, 1975, pp. 49-78 (a partir de ahora Detienne, *Taranto*) y *Dionysos mis à mort*, 1977, pp. 163-207, ET, *Dionysos Slain*, 1979, pp. 68-94; cf. "Pratiques culinaires et esprit de sacrifice", *La cuisine du sacrifice en pays grec*, 1979, pp. 14-6.

ticamente todos los detalles transmitidos de costumbres y valores, de ritos y de mitos. Esto es altamente instructivo. Aún así, podría no hacer justicia a la complejidad multi-dimensional de los hechos históricos. Hay coincidencias obvias en lo que las fuentes denominan báquico o órfico o pitagórico. Coincidencias que no se explican en el sistema estructural. El hecho de que Dioniso sea un Dios, que Orfeo sea un cantor mítico y Pitágoras un personaje histórico sugiere que estamos tratando con dimensiones diferentes que no pueden ser clasificadas en un nivel único como "formas de desviación".⁶

En las siguientes páginas, se intentará otra aproximación que comienza, resueltamente, desde el exterior, adoptando el concepto de "secta" como un modelo sociológico bien definido. De hecho, la expresión "secta" se ha usado durante mucho tiempo en referencia al Orfismo y al Pitagorismo,⁷ generalmente sin reflexión, aunque, a menudo, con un sentido de desaprobación.

El concepto de "secta" ha sido elaborado más plenamente, sin embargo, en relación con la historia de la iglesia, con la fenomenología de la religión y, por último, y no por ello menos importante, con los fenómenos actuales. Esto puede proporcionarnos un sistema de referencia respecto al cual cada información fragmentada puede concordar o no. Y esto, a su vez, facilitará un marco dentro del cual se podrá decidir si el problema de la autodefinición realmente existe.

Las siguientes características de las "sectas" han sido extraídas de los estudios de casos empíricos de Bryan Wilson y de las observaciones de Arnaldo Momigliano.⁸ Una secta es un grupo minoritario de protesta con (1) un estilo de vida alternativo, (2) una organización que genera (2.1) reuniones frecuentes y (2.2) algún tipo de propiedad comunal o cooperativa, (3) y un alto grado de integración espiritual, un acuerdo sobre creencias y prácticas, (3.1) basado en el principio de autoridad, ya sea de un líder carismático o una sagrada escritura con una interpretación particular, (3.2) que, de la distinción de "nosotros" contra "ellos", crea el sistema de referencia primario y (3.3) actúa contra los apóstatas. El historiador añadirá (4.1) la perspectiva de la estabilidad diacrónica (algunas sectas ya han sobrevivido más de dos mil años) y (4.2) la movilidad geográfica (muchos grupos sectarios han migrado a través de continentes sin perder su identidad). Evidentemente, lo que hace a tales organizaciones prácticamente indestructibles es la integración de la reproducción familiar en la vida sectaria, con el consiguiente adoctrinamiento de los niños de acuerdo a las reglas del grupo. A diferencia de la secta, una "orden" de tipo monástico depende, para renovar sus miembros, de la simbiosis con la sociedad "normal" exterior, aunque estas organizaciones también pueden persistir

⁶ Cf. Burkert, "Orphism and Bacchic Mysteries", pp. 14-16.

⁷ Cf. n. 4; Detienne, *Taranto*, p. 53 etc.; cautela metodológica en L. Gernet, *Le génie grec dans la religion*, 1932 (reimp. 1970), pp. 121s.

⁸ B. R. Wilson, *Sects and Society*, 1961, esp. 325-327; *Religious Sects*, 1970, 22-35; cf. D. E. Miller, "Sectarianism and Secularization: The Work of Brian Wilson", *RSR* 5 1979, p. 163; A. Momigliano, "The Social Structure of the Ancient City" en *Anthropology and the Greeks* (ed. S. C. Humphreys), 1978, pp. 190s.; un estudio detallado de la investigación moderna en K. Rudolph, "Wesen und Struktur der Sekte", *Kairos* 21, 1979, pp. 241-54. Mantiene que las sectas, en sentido estricto, presuponen "Bekennnisreligionen" de las cuales se diferencian. No discutiré aquí el antiguo concepto de *hairesis*, sobre el cual trata H. von Staden, "Hairesis and Heresy: The Case of the *hairesis iatrika*", *Jewish and Christian Self-Definition*, (eds. Meyer B. F. y Sanders E. P.), Vol. III, pp. 76-100.

durante milenios. Se podría incluso distinguir una "orden", cuyos miembros han dedicado sus vidas a la causa común, del "club" cuyos miembros permanecen integrados en la sociedad exterior. La diferencia entre "secta" e "iglesia"⁹ es principalmente cuantitativa, minoría contra mayoría, mientras que una "secta" es distinta de una "religión" en la medida en que se mantiene en una unidad espiritual mucho más esencial. Hay sectas cristianas, judías e islámicas dentro del cristianismo, judaísmo o islamismo. Por otra parte, se puede calificar convenientemente de "religión" el Mandeísmo, la única secta gnóstica que sobrevive aislada en un entorno islámico.

1. ORFISMO

Orphikoi

Wilamowitz, movido por la hostilidad de los "Helenistas puros", fue el primero en plantear claramente el problema de si realmente hubo algo similar a una secta órfica en la época clásica.¹⁰ Sin duda, hubo literatura órfica pero ¿hubo órficos?. Wilamowitz señaló el hecho de que los testimonios antiguos de los *Orphikoi* son realmente escasos. Además, se pueden distinguir tres significados del término: designa (1) a los supuestos autores de los poemas órficos; este uso está atestiguado desde Apolodoro.¹¹ Es equivalente a *hoi amphí Orpheia* en Platón (*Crat.* 400C). El plural es una muestra de escepticismo, que implica a "Orfeo, Museo o cualquiera que escribiera esos libros". Con un significado similar al anterior, se entiende *Orphikoi* como designación de los sacerdotes que realizaban iniciaciones de acuerdo con las enseñanzas de Orfeo, *hoi ta Orphika mysteria telountes*; ambas expresiones aparecen en el relato doxográfico de Aquiles Tacio.¹² El término *Orpheotelestes*, testimoniado tres veces, es sinónimo;¹³ Platón parafrasea el concepto al mencionar "a adivinos mendicantes" que "presentan multitud de libros de Orfeo y Museo... de acuerdo con los cuales llevan a cabo sus sacrificios... que ellos denominan *teletai*" (*Rep.* 364BE). Por supuesto, que los creyentes dirían que el mismo Orfeo instauró las iniciaciones y los escépticos que los *Orpheotelestai* falsificaron los escritos órficos. El problema, sin embargo, es que no hay una confirmación incuestionable del significado "órficos" en el sentido usado en la investigación moderna, es decir, "miembros de una comunidad fundada sobre la autoridad de Orfeo".¹⁴ La única excepción a tal afirmación se podría encontrar, posiblemente, en el graffiti de Olbia (n.2).

⁹ Vid. C. Andersen, *Die Kirchen der alten Christenheit*, 1971, pp. 7-10

¹⁰ Wilamowitz, *GdH*, pp 192s., 199.

¹¹ Apolodoro, *FgrH* 244 F 139 = Esc.. F. Alc 1; A Henrichs, "Philodemos *De Pietate* als mythographische Quelle". *Cronache Ercolanesi* 5, 1975, pp. 35s. (nuevo texto de Filodemo, *Piet.*, p. 16 = O. F 36); Posteriormente Jámblico, *VP* 151 y Estobeo 1.49.38; Porfirio, *Gaur.* 34.26 = *OF* 124; frecuentemente en Proclo, *OF* 90; 110; 122; 168; 210, etc.

¹² Aquiles Tacio, *Intr. Arat.*, p. 33.17; 37.8 = *OF* 70.

¹³ Teofrasto, *Caract.* 16.11 = *OF* T 207; Filodemo, *Poem.* Fr. 41 Hausrath = *OF* T 208; Plutarco, *Lac. Apophth.*, *Mor.* 224E (una anécdota que se refiere al siglo V a. C.; Diógenes Laercio, en una versión paralela, tiene *iereus*.)

¹⁴ Cf. Proclo *In Ti.* III 297 = *OF* 229: *hoi par' toí Dionysoi kai tei Korei teloumenoi.* - *Orphikotsi* en Heródoto 2.81 se refiere a *Orphika*, E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 1951, p. 169 n. 80; W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, ET 1972, pp. 127s.

Telestai

Aparte de la marginal Oibia, alejada en Escitia, la realidad tangible tras el fenómeno del Orfismo es la existencia de sacerdotes itinerantes iniciáticos, los *Orpheotelestai*. En principio, se podría pensar que un sacerdote, incluso un 'Winkelpriester' (un sacerdote mendicante) como frecuentemente se ha denominado a los *Orpheotelestas*, implica la existencia de una comunidad. Pero no es este el caso. Es, precisamente, el fenómeno, omitido con frecuencia, de un sacerdote sin comunidad el que destaca en la figura de un *telestes*.

Platón, en el pasaje de la *República* que es básico para nuestra comprensión de los *Orpheotelestai* (364B-365A), ofrece los siguientes detalles: son individuos errantes que ganan dinero (*agyrtai*), pues, dondequiera que vayan, se dirigen a las puertas de los ricos; realizan 'purificaciones' (*katharmoi*) e 'iniciaciones' (*teletai*); afirman que éstas son válidas tanto para los vivos como para los muertos, y se refieren a los terribles sufrimientos que aguardan a los no iniciados después de la muerte; ellos pueden enmendar una acción injusta cometida por una persona o sus antepasados; pueden, asimismo, dañar a un enemigo con nudos mágicos o bien incitando un espíritu contra él; usan sacrificios y fórmulas mágicas (*epoidai*). Existe información adicional sobre *katharmoi* y *teletai* en el *Fedro*, aunque Platón no menciona a Orfeo, pero sí a Dioniso como el señor de la "locura teléstica":

Además, cuando las enfermedades y terribles sufrimientos han castigado a ciertas familias debido a alguna antigua culpa (*palaia menimata*), ha aparecido la locura y, gracias al poder oracular, ha encontrado una modo de liberación para aquellos que lo necesitan, refugiándose en súplicas y en el servicio a los dioses, y así, con purificaciones y ritos sagrados, el que posee esta locura está seguro ahora y en el futuro y, para aquél que está verdaderamente poseído por la locura, se encontró una liberación de las enfermedades.¹⁵

Este relato es más benévolo que el de la *República* porque los beneficios de la locura son de gran importancia en el *Fedro*; sin embargo, en los dos pasajes, encontramos el mismo significado ritual, las mismas referencias a la culpa ancestral y a esta y a la otra vida; estamos sobre la misma pista. Además, el *Fedro* indica de modo realista las situaciones que obligan a que la gente se entregue a las *teletai*: estas son "los males presentes", los "sufrimientos terribles", tales como los que ocurren en "ciertas familias", especialmente "enfermedades"; en términos actuales, estas son las situaciones propias de crisis individuales, y de trastornos somáticos, psicósomáticos, sociales y psíquicos. Los órficos, según Platón, eran unos practicantes de la curación mágica.

Este punto de vista no es exclusivo de Platón. Como Wilamowitz señaló, Eurípides coincide: según el coro de *Alceste* no existe medicina (*pharmakon*) contra la necesidad ni en las tablillas tracias escritas por la 'voz de Orfeo', ni en los fármacos de los Asclepiadas;¹⁶ (esto es colocar la medicina mágica y la hipocrática una al lado de la otra). Por otro lado, los sátiros en el *Cíclope* se jactan de saber una fórmula mágica de Orfeo (*epoide*) que quemará automáticamente el ojo del ogro (646) - en palabras de Platón, si alguien quiere hacer daño a un enemigo, Orfeo está ahí. Una nueva confirmación proviene del Papiro de Derveni:¹⁷ el comentarista, preocupado por cuestiones filo-

¹⁵ Platón, *Fedro* 244DE (aceptando en de Hermann y conservando *heutes* E3.)

¹⁶ Eurípides, *Alc.* 967; Wilamowitz, *GdH*, p. 193.

¹⁷ Col. 16 de la transcripción preliminar; cf. n. 1.

sóficas, acomete una crítica contra los individuos que “hacen de los ritos sagrados una profesión”, *hoi technen poioumenoi ta hiera*, que sólo sacan el dinero (*dapane*) a sus clientes y que no les dan ninguna explicación mientras les hacen ‘ver las cosas sagradas’- una expresión equivalente a la “iniciación”. Sin embargo, como el comentarista, ellos, evidentemente, usan libros de Orfeo, aunque de una forma diferente. Podríamos añadir aquí una observación de Estrabón,¹⁸ que habla del entusiasmo, de los adivinos y de los charlatanes mendicantes (*to agyrtikon kai goeteia*): “de este tipo son los métodos que se usan en los oficios de Dioniso y Orfeo”, *to philotechnon to peri tas Dionysiakas technas kai tas Orphikas*. Aquí “Dionisiaco” y “Órfico” están situados uno junto al otro, del mismo modo que los pasajes del *Fedro* y de *la República* de Platón se explican mutuamente. Es la técnica profesional utilizada por los especialistas errantes la que se expresa sugestivamente en el término de Estrabón *philotechnon* como en la frase del autor del Papiro de Derveni.

Profesionalidad religiosa

Este tipo de profesionalidad religiosa está ampliamente documentado incluso fuera de la esfera de lo que llamamos “órfico”. Sabemos los nombres de algunos *kathartai* de los siglos séptimo y sexto: Taletas estableció la música curativa, el *paian* cretense en Esparta con ocasión de una plaga aproximadamente en el 675 a.C.;¹⁹ Epiménides purificó Atenas de la ‘contaminación de Quilón’ aproximadamente en el 600,²⁰ hechos similares se atribuyen al semi-mítico Ábaris Hiperbóreo”.²¹ Incluso conseguimos una visión interna en la mitad del siglo quinto en los *Katharmoi* de Empédocles: investido como un dios, el famoso curandero entra en la ciudad y la gente le rodea a su alrededor pidiéndole oráculos privados sobre cuestiones prácticas tales como “cuál es el camino para conseguir beneficio”, pero también buscando una palabra que cure sufrimientos de larga duración.²² Aproximadamente en la misma época, se encuentra en el tratado Hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada* una crítica contra los magos y charlatanes del momento, *magoi, kathartai, agyrtai, alazones - hoi kai nyn eisi*; para ridiculizar su técnica profesional el autor usa la palabra *banausia* en vez de *techne*.²³ De hecho, este tipo de “profesional” no es exclusivo del mundo griego. La prueba más clara procede de la antigua

¹⁸ Estrabón 10.3.23; sobre su excursus teológico, vid. K Reinhardt, *Poseidonios über Ursprung und Entartung*, 1928, pp. 34-54 y “Poseidonios”, *PW* XXII, 1953, col. 814.

¹⁹ “Thaletas”, *PW* VA, 1934, col. 1213; esp. Plutarco, *Mus.* 42, *Mor.* 1146bc = Pratinas, *TGFI*, 4 F 9 Snell y Filodemo, *Mus.* 4, p. 85 = SVF III, p. 232 (Diógenes de Babilonia); Plutarco, *Mus.* 9s., *Mor.* 1134B-F siguiendo a Glaucó de Regio. Sobre los *Wundermänner* en general vid. Rohde, *Psyche* II, pp. 89-102; Burkert, *Lore and Science*, pp. 147-54.

²⁰ Epiménides, *FGrH* 457 esp. T 4b; Burkert, *Lore and Science*, pp. 151s.

²¹ Burkert, *Lore and Science*, pp. 149s.. La fundación de un templo a Korc en Esparta es atribuida a Ábaris o a Orfeo, Pausanias 3.13.2.

²² Empédocles, *Katharmoi* B 112; cf. Zuntz, *Persephone*, pp. 186-92. C. Gallavotti, *Empedocle, Poema fisico e iustrale*, 1975, p. 268, desea espiritualizar el beneficio implorado a Empédocles. Pero cf. las auténticas cuestiones de Dódona, H. W. Parke, *The Oracles of Zeus*, 1967, pp. 268-71.

²³ Para los magos y charlatanes: Hipócrates, VI 354 *Littre*, *On the Sacred Disease* 2 (LCL II p. 140); vid. ahora G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience*, 1979, pp. 15-29, 37-49. Para *banausia*: VI 396 L., *On the Sacred Disease* 21 (LCL II, p. 182 n. 4).

Mesopotamia donde se ha conservado una completa literatura de textos mágicos y encantamientos de diversos tipos de sacerdotes mágicos y curanderos.²⁴ A la vista de los importantes contactos con el mundo oriental en la Creta de los siglos octavo y séptimo, podría haber existido incluso una conexión directa desde allí hasta Taletas y Epiménides. En cualquier caso, existía una constante necesidad de este tipo de personajes y, sin duda, algunos de ellos tuvieron mucho éxito; si consideramos el asombroso papel que desempeñan, incluso en nuestros días, curanderos semejantes, deberíamos reconocer sin ningún tipo de prejuicio el fenómeno de la profesionalidad religiosa tratando con problemas individuales y prácticos.

Organización familiar

No conocemos muchos detalles acerca de los ritos y fórmulas de estos "profesionales" griegos; pero nos podemos hacer una idea de su posición social, de su organización y de su tradición: el suyo es un conocimiento esotérico transmitido a través de una sucesión personal, normalmente de padre a hijo o a un heredero espiritual, un discípulo y un hijo adoptado. Estudiando los testimonios podemos reunir a los sacerdotes iniciáticos (*telestai*) y a los adivinos (*manteis*) puesto que ambas funciones se concentran en las mismas personas y actividades. El oficio del adivino es hereditario en ciertas familias: están los *Llamidai* y los *Klytiadai* en Olimpia, también relacionados de alguna manera con Melampo, el mítico sacerdote purificador; Heródoto explica con detalle el caso de Tisameno, que imitaba a su gran antecesor.²⁵ Las más famosas *teletai*, los misterios de Eleusis, estaban en las manos de dos familias, los *Eumolpidai* y *Kerykes*. Las familias difundían activamente sus respectivos cultos: Timoteo, el Eumólpidas ayudó a instaurar el culto de Sarapis y probablemente el de Kore en Alejandría,²⁶ descendientes de la tabanina Ino que fueron llamados a Magnesia, al Meandro, como *bacchae* de Dioniso.²⁷ Se conoce con algún detalle un caso menos famoso gracias a un discurso de Isócrates:²⁸ Polemeneto, un nombre parlante, fue un exitoso *mantis* hacia el 450 a C.; al no tener descendencia masculina, eligió a un discípulo y le dejó su *techne*, sus libros y su dinero; el heredero "hizo uso de su técnica profesional", llevando una vida itinerante y visitando muchas ciudades. De esta forma, aumentó su fortuna considerablemente hasta que se emparentó con una familia noble en Siphnos; ése fue el fin de su *techne*: solamente dejó

²⁴ Catalogados en R. Borger, *Handbuch der Keilschriftliteratur* III, 1975, pp. 85-93; un buen estudio todavía en B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* II, 1925, pp. 198-282; una selección de traducciones en G. R. Castellino, *Testi Sumerici e Accadici*, 1977, pp. 519-732.

²⁵ Heródoto 9. 33-36; vid. Hepding, "Iamos", *PW* IX, 1916 cols. 685-9; un adivino procedente de la "sangre de Melampo" en Pausanias 6.17.6; en general. I. Löffler, *Die Melampodie*, 1963; P. Kott, *Prosopographie der historischen griechischen Manteis bis auf die Zeit Alexanders des Grossen*, 1966.

²⁶ Plutarco, *Is. Et Os*, 28 *Mor*, 362 a; Tácito, *Hist.* 4.83s.; vid. ahora A. Alföldi, "Redeunt Saturnia regna VII: Frugifer-Triptolemos" im ptolemäischen Herrscherkult", *Chiron* 9, 1979, pp. 554s. con bibliografía; en general K. Clinton, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, 1974.

²⁷ *Imagn.* no. 215, vid. A. Henrichs, "Greek maenadism from Olympias to Messalina", *HSCP* 82, 1978, pp. 123-37.

²⁸ Isócrates, *Or.* 19. 5s; 45; sobre la situación legal, H. J. Wolff, *Das Problem der Konkurrenz von Rechtsordnungen in der Antike*, SHAW 1979. 5, pp. 15-34. F. Heinemann me llamó la atención sobre este pasaje.

dinero, pero no discípulos. La madre del orador Esquines provenía, como ha demostrado²⁹ una inscripción, de una familia de adivinos: su hermano fue un gran curandero, que aspiraba a la tradición legendaria de Amfiarao; de este modo, se mantuvo, en el seno de la familia, que la mujer, en circunstancias difíciles, podría ganarse la vida como sacerdotisa iniciática. El documento que facilita la prueba más clara sobre la organización genealógica de los *telestai* procede de un periodo tardío: en el año 214 a. C., Ptolomeo IV Filopátor ordenó que "todos aquellos que realizaran iniciaciones a Dioniso", *hoi telountes toi Dionisioi*, tenían que informar a Alejandría y entregar un ejemplar lacrado de su "libro sagrado" (*hieros logos*). También tenían que comunicar de quién habían recibido los ritos sagrados hasta la tercera generación, *heos geneon trion*.³⁰ De cada uno de ellos se quería conocer quiénes eran los padres espirituales de los que habían recibido 'los libros y la profesión'.

Un sistema análogo de tradición 'familiar' se conoce entre los rapsodas (existen los *Homeridai* y los *Kreophyleioi*)³¹ y entre los médicos. Los Asclepiadas de Cos continuaron siendo famosos gracias a Hipócrates.³² Aún antes, de hecho, Homero, en un pasaje citado con frecuencia,³³ agrupó estos géneros de *демиουργοι* errantes: el *mantis*, el curandero, el carpintero y el cantante. Fuera de Grecia encontramos a los *haruspices* etruscos 'que transmitían su oficio por familias'³⁴ y, una vez más, a los magos de Mesopotamia: 'el hombre sabio enseñará a su hijo y le tomará juramento',³⁵ todavía en la colección hipocrática se encontraban las fórmulas correspondientes, el famoso 'juramento' y el '*nomos*' que adopta el lenguaje de los *teletai*: 'las cosas que son sagradas solamente se revelan a los hombres que son sagrados. Los profanos no pueden aprender estas cosas hasta que no hayan sido iniciados en los misterios del conocimiento'.³⁶

Libros y mitos

A pesar de esta forma de transmisión, que es personal, esotérica y centrada 'en el seno de la familia', los libros jugaron un papel importante en todos los casos examinados, desde las tablas de Mesopotamia hasta los *libri haruspicini*, sin olvidar los libros de Polemeneto; están los libros de los Homéridas, la biblioteca de los Asclepiadas -el cor-

²⁹ SEG XVI 103, aludiendo al juicio sobre Amfiarao, *Thebais*, ed. Allen, Fr. 5; Píndaro, *Olimp.* 6.17; Kott, *Prosopographie*, pp. 52s.; sobre la madre de Esquines, Demóstenes 19.249, 281; 18.129, 259s.

³⁰ W. Schubart, "Ptolemäus Philopator und Dionysos", *Amtliche Berichte der Preussischen Kunstsammlungen* 38, 1916-17, pp. 189s.; *Sammelb.*, p. 7266; G. Zuntz, "Once more the so-called Edict of Philopator on the Dionysiac mysteries", *Hermes* 91, 1963, pp. 228-39, 384.

³¹ Porfirio, VP 1 = Neantes, *FGH* 84 F 29; W. Burkert, "Die Leistung eines Kreophylos, Kreophylcer, Homeriden und die archaische Heraklesepik", *MH* 29, 1972, pp. 77s.

³² Platón, *Protágoras* 311b, *Fedro* 270c, Sorano, *Vit. Hip.* 1s (instruido por su padre); extremadamente escépticos son E. J. y L. Edelstein, *Asclepius* II, 1945, pp. 53-62.

³³ Homero, *Od.* 17.384ss.

³⁴ Tácito, *An.* 11.15; cf. Cicerón, *Div.* 1.92; C. O. Thulin, *Die etruskische Disziplin II. Die Haruspizin*, 1906; A. Pfiffig, *Religio Etrusca*, 1975, pp. 36-41; 115-27.

³⁵ H. Zimmern, *Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion* II, 1901, nr. 24, 19-22; cf. Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier* I, 1931, pp. 37.47: "Der Wissende soll es dem Wissenden zeigen".

³⁶ Hipócrates, IV 642 L; ley 5 (LCI, II, p. 264), sobre el "juramento", vid. I. Edelstein, *Ancient Medicine*, 1967, pp. 3-63 (establece también conexiones directas con el pitagorismo).

pus Hipocrático- y también están los 'libros de Orfeo y Museo de acuerdo con los cuales realizaban sus sacrificios'.

De las palabras de Platón se ha deducido que estos libros órficos debían de haber contenido prescripciones rituales y liturgias, mientras que los fragmentos de literatura órfica que han llegado hasta nuestros días son casi exclusivamente de carácter mitológico. Es, sin embargo, el modelo mesopotámico el que ilustra el uso de la mitología precisamente en el ámbito del curandero mágico: tiene que vencer enfermedades y otras crisis, restaurar el orden normal, y la manera más elemental de hacerlo es repetir las cosmogonías. De este modo, la cosmogonía, incluyendo la antropogonía, no sólo sirve para la tan discutida narración de la fiesta de año nuevo. Es igualmente idónea para facilitar el nacimiento de un niño o incluso para curar un dolor de muelas.³⁷ Los restos de la poesía de Orfeo se concentran en la cosmogonía y la teogonía, incluyendo la antropogonía; el punto más controvertido, la creación del hombre a partir del hollín de los Titanes rebeldes que habían asesinado y se habían comido al dios Dioniso,³⁸ tiene su más cercano paralelo en la antropogonía mesopotámica: la sangre de un dios rebelde se mezcla con barro "de manera que dios y hombre se pueden mezclar completamente en el barro... y permitir que surja un espíritu de la carne del Dios.³⁹ Cuáles pueden haber sido las conexiones orientales del orfismo, esto queda muy claro a partir de estos paralelismos: incluso la poesía cosmogónica y antropogónica de Orfeo tiene su lugar y su función en la práctica del profesional itinerante.

Era tarea del adivino y curandero descubrir la "culpa antigua", *palaiton menima*, que subyace tras los males actuales; así Epiménides "no profetizaba sobre el futuro, sino sobre el pasado".⁴⁰ Esto significaría escoger una culpa específica en cada caso concreto de infortunio. La antropogonía órfica, por contraste, tiene la historia del tipo más antiguo y general de *menima* inherente al hombre como tal, en la "antigua pena de Perséfone", en palabras de Píndaro.⁴¹ Hay, sin duda, una reflexión penetrante y una especulación en el mito, atestiguado ahora desde el siglo séptimo a. C., sobre el origen de la humanidad a partir de una rebelión y una culpa; pero, al mismo tiempo, un mito así multiplicaría indefinidamente los posibles clientes de los profesionales religiosos, ya que el hombre medio dista mucho de ser perfecto y feliz y es propenso a caer en la depresión una y otra vez. De este modo, los *Orfeotelestas* superaron, aparentemente, a los sucesos-

³⁷ ANET, pp. 100s. ; 99s. fue tomado como un "encantamiento", pero se demostró que formaba parte del relato épico Atrahasis: W. G. Lambert y A. R. Millard, *Atrahasis, the Babylonian Story of the Flood*, 1969; pero el relato épico se refiere claramente a la magia y secciones del mismo fueron usadas por magos, Lambert y Millard, *Atrahasis*, p. 28.

³⁸ Olimpíodoro, *In Fed.*, p. 221 Norvin pp. 41s. Westerink = OF 220. Es importante que "las cuatro monarquías divinas" mencionadas aquí no coinciden con las Rapsodias órficas, aunque se ajustan a la teogonía de Derveni; vid. también Burkert, *Griechische Religion*, pp. 442s.

³⁹ Atrahasis I 212-7, Lambert y Millard, *Atrahasis*, p. 59; La interpretación diferente de W. von Soden, "Die erste Tafel des altbabylonischen Atrahasis-Mythus", *Zeitschrift für Assyriologie* 68, 1978, pp. 50-94, de lo que aquí es traducido como "espíritu" parece muy improbable. Una antropogonía similar ocurre en *Enuma Elis* VI 1-34, ANET, p. 68.

⁴⁰ Aristóteles, *Ret.* 3:1418 a 24 = Epiménides, *FGH* 457 F. 1.

⁴¹ Píndaro, *fr.* 133, cf. P. Tannery, "Orphica fr. 208 Abel", *RPh* 23, 1899, p. 129; H. J. Rose, "The grief of Persephone", *HTR* 36, 1943, p. 247; Burkert, *Griechische Religion*, p. 443.

res de Epiménides. El mito, especialmente cuando se mezcló con la doctrina de la transmigración y con el consiguiente modo de vida ascético, podría haber sido el fundamento de una religión de salvación; no obstante, parece que estas potencialidades no se explotaron a fondo antes de la llegada del gnosticismo. En el caso paralelo de Empédocles, el relato de la culpa primordial permaneció muy confuso (B115), y no fundó una secta, sino que escogió un pupilo personal. Prevalció el sistema de la técnica profesional transmitida genealógicamente. Es en esta forma que el Orfismo está bien atestiguado y se adapta al mundo mediterráneo arcaico.

Ni gremio ni secta

"Secta" y "profesión" son dos modelos sociológicos diferentes que no pueden convertirse en isomorfos. Es cierto que si aplicamos el criterio de las sectas a los *Orpheotelestas* encontramos (1) un estilo de vida alternativo, que muy bien podría estar por encima o por debajo del modelo normal: un hombre así no tiene hogar, va descalzo y evita bañarse, aunque también puede llevar guirnaldas, cintas y ropas de color púrpura, si es que se las puede permitir, y tiene su tipo especial de dieta.⁴² También existe un tipo de estabilidad diacrónica, gracias a la tradición familiar, y, sobre todo, a la movilidad geográfica. Lo que falta es una organización comunal y una unión espiritual. Como lo expresó Hesíodo,⁴³ 'el alfarero le guarda rencor al alfarero, el carpintero al carpintero, el mendigo al mendigo y el cantor al cantor'. De esta forma se comportan los especialistas; su existencia depende de que sean escasos y excepcionales. En Grecia incluso los profesionales "normales" trabajaban por su cuenta y riesgo,⁴⁴ sin instituciones como los posteriores gremios medievales. Los curanderos religiosos aspiraban, como máximo, a la singularidad, y nunca llegaron a formar ninguna clase de "orden" (aunque algunos podían pertenecer a la misma "familia"). Por supuesto, según su formación, hacían uso de ritos tradicionales, fórmulas y libros; se podían autodenominar 'servidores 'de un dios, de la misma manera que Tiresias era el *doulos*, esclavo, de Apolo⁴⁵ y Ábaris el siervo de Apolo Hiperbóreo. Pero el criterio decisivo para ser un *kathartes* o un *telestes* tuvo que haber sido el éxito, y esto es imprevisible e incluso independiente de la fe del propio curandero: Lévi-Strauss ha llamado la atención sobre el caso de un chamán Kwakiutl que se convirtió en un personaje muy famoso a pesar de su propia falta de fe.⁴⁶ Por tanto, no deberíamos esperar consistencia de las creencias ni, incluso, de los dogmas; cada individuo seleccionaba, adoptaba y rechazaba según las exigencias de su profesión. En este sentido, el "orfismo" es un fenómeno bien definido y "moderno" en el sentido de que agrupó, más bien, necesidades individuales que colectivas y fue cualquier cosa menos uniforme.

⁴² La primera descripción de tal personaje parece ocurrir en Sónonides (ed. West), *Fr.* 10 a, cf. M. L. West, "Notes on newly-discovered fragments of Greek authors", *Maia* 20, 1968, pp. 195-7. Los adivinos no comen habas, Cicerón, *Div.* 1.62; *Cp.* 2.358.

⁴³ Hesíodo, *op.* 25s.

⁴⁴ Sobre los profesionales errantes, vid. las leyes de Solón, Plutarco, *Sol.* 24.4 y Ben Sira 38.30. En general, *Craftsmen in Greek and Roman Society*, 1972.

⁴⁵ Sófocles, *Edipo Rey* 410.

⁴⁶ C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, 1963, pp. 175-8, siguiendo a F. Boas, *The Religion of the Kwakiutl*, II, 1930, pp. 1-41.

Por tanto, la cuestión principal de este simposio se contesta incluso antes de que pueda ser planteada: en el nivel de la profesionalidad religiosa el problema de la auto-definición normativa no existe. Existe tradición, existen diferentes métodos, pero no hay ninguna norma ni ninguna forma de control desde el interior. A un *Orpheotelesta* realmente no le importaba si él mismo o su compañero eran verdaderamente "órficos", sino si su trabajo era bueno.

Persiste ahí el polémico pasaje del Papiro de Derveni (n.17) que podemos considerar un debate "sobre lo que realmente es el orfismo", pura práctica ritual o conocimiento filosófico. El autor es un "órfico" en nuestro sentido porque defiende con firmeza la autoridad de Orfeo al reinterpretar sus palabras de manera alegórica. De todos modos, el autor se encuentra lejos de reflexionar sobre su propia situación; está preocupado por la realidad, *ta eonta*; por lo tanto su posición es análoga a la del autor hipocrático que ataca a los charlatanes, o la de Platón cuando condena a los magos en nombre de la ética filosófica. Es tan sólo dentro de la comunidad que la cuestión de la autodefinición tiene realmente sentido; y las comunidades órficas son ambiguas.

Hay que andarse con cuidado: existen gérmenes a partir de los cuales una comunidad puede crecer fácilmente con la práctica de un "profesional". El carisma personal encontrará automáticamente seguidores que acudirán con sus amigos y que posiblemente comenzarán a imitar su estilo de vida. El *telestas* portará *thiasoi* como hizo la madre de Esquines (n.29), impondrá ciertas reglas para una vida pura de sus clientes, como las mencionadas en el tratado *Sobre la Enfermedad sagrada 2* (LCL II, pp. 140ss.), prohibiciones de ciertos tipos de alimentos o determinadas formas de vestir. Eurpídes (Fr. 472) describe *mystai* de Zeus Ideo que llevaban ropas blancas y que eran vegetarianos. Existe un *Orphikos bios*, cuya principal característica es el vegetarianismo.⁴⁷ Tales normas podían entrar en conflicto con costumbres socialmente aceptadas, como el moderno vegetariano o antialcohólico puede experimentar hoy en día; pero para convertir este incipiente "estilo de vida alternativo" en una secta se necesitaría una organización según los criterios (2) y (3) mencionados arriba.

Sin duda, este tipo de organizaciones surgían una y otra vez; pero esto era una empresa peligrosa. Tenemos el ejemplo de Euno, taumaturgo y profeta inspirado por la diosa Siria, que se convirtió en líder de la revuelta de esclavos más peligrosa de Sicilia, entre los años 136/2 a. C.,⁴⁸ se produjo la implacable supresión de las Bacanales por parte del Senado Romano en el año 186 a. C., un movimiento iniciado por un sacerdote que emigró de la Magna Grecia a Etruria.⁴⁹ Sabemos muy poco acerca de Theoris, a la que se ha calificado de diferentes maneras: sacerdotisa, adivina y hechicera y que fue sentenciada a muerte junto con su "familia" en la época de Demóstenes acusada de incitar a los

⁴⁷ Platón, *Leyes* 782d; J. Hausleiter, *Der Vegetarianismus in der Antike*, 1935, pp. 79-96; sobre la importancia y función de esta "protesta" vid. esp. Detienne (n. 5); sobre Aristófanes, *Ranas* 1032, vid. F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellennistischer Zeit*, 1974, pp. 34s.; en contra Detienne, *Taranto*, pp. 60s., *Dionysos*, pp. 169s., ET, 71s.

⁴⁸ Diodoro Sículo 34.2 siguiendo a Posidonio.

⁴⁹ T. Livio 39.8.3s. *sacrificulus et vates*. Vid. A. Bruhl, *Liber Pater*, 1953, pp. 47-116. A. J. Festugière, *Études de religion grecque et hellénistique*, 1972, pp. 89-109. Las autoridades estipularon que, en adelante, las *Bacchanalia* no tendrían ni sacerdotes ni "dinero público", *Senatus consultum* 11s., T. Livio 39.18.9.

esclavos contra sus amos.⁵⁰ Una "secta", incluso *in statu nascendi*, podría parecer una *coniuratio* a ojos de las autoridades y la represión era severa. Era prudente para el curandero no embarcarse en este tipo de oficio, sino guardar para sí su *techne*, su dinero y su vida.

Hipólito

Existe solamente un texto clásico que nos pueda hacer suponer que el orfismo dio unos pasos más allá de la profesión a la secta: el muy discutido pasaje del *Hipólito* de Eurípides, en el que Teseo considera a su hijo un órfico hipócrita: "enorgullecete de ti mismo, y con tu dieta vegetariana comercia engañosamente con cereales, y, con Orfeo como tu señor, celebra ritos báquicos, honrando humos de muchos libros".⁵¹ Esto parece presuponer una visión estereotipada de un órfico, un seguidor de Orfeo que practica un estilo de vida alternativo, rechazando el sexo y la carne, que participa en fiestas extáticas y que reconoce una autoridad espiritual en conexión con "muchos libros". Hipólito tiene, definitivamente, una autoestima elitista por la que se ve a sí mismo en oposición con todos los demás. Aún así, esta misma actitud no deja espacio para un 'nosotros' comunitario que es lo que constituye una secta. Hipólito es un personaje solitario e incomparable. De este modo, la alusión se refiere más bien, en singular, al 'hombre sagrado', a un Tartufo -*Orpheotelesta*. Un hombre así es, de hecho, un vegetariano y, posiblemente, reprimido sexualmente. Negocia con su *techne*, tiene sus libros, especialmente los de Orfeo, y puede experimentar "ataques de locura" mientras realiza sus curas. No hay nada que pruebe que el orfismo, en la época de Eurípides, extendiera la tipología del profesional religioso a Atenas.

Olbia

Lo más extraordinario es el nuevo testimonio procedente de Olbia.⁵² Es, al mismo tiempo, enigmático y, seguramente, así permanecerá. Son laminillas de hueso, casi rectangulares, de 5 a 8 centímetros aproximadamente, pulidas por uno o por los dos lados; parece que fueron encontradas en grandes cantidades en un santuario y en zonas residenciales; muy pocas tienen marcas, inscripciones o dibujos. Una de las que se encontraron en el santuario tiene en el margen superior las palabras *bios thanatos bios*, "vida -muerte- vida", debajo, *aletheia* 'verdad' y una A: En el margen inferior *Dio(nysos) Orphikoi*; otra laminilla tiene escrito *Dion(ysos)* y otra A, *aletheia* y *psyche*. Cualquier intento de interpretación es arriesgado mientras no se haya determinado la función de estas laminillas. ¿Eran algún tipo de amuleto o símbolo, enganchado, posiblemente, a prendas votivas en el santuario?. Lo que parece claro es no sólo la alusión al culto de Dioniso, sino también una reivindicación de la "verdad" en las creencias o enseñanzas sobre la transición de 'la vida' a través de 'la muerte' hacia 'la vida', que de alguna manera afectan al "alma". Más sorprendente es la palabra '*Orphikoi*'. En su contexto es difícil imaginar que se refiriera a escritores de libros órficos o a Orpheotelestas. De este modo, nos encontramos con el, hasta ahora, hipotético significado (3), la autodesigna-

⁵⁰ (Demóstenes) 25.79 *pharmakis*; Filócoro, *FgrH* 328 F 60 *nantis*; Plutarco, *Dem.* 14.6 *hieria*; cf. *Dem.* 19.281; "Theoris", *PW VA*, 1934, cols. 2237s.

⁵¹ Eurípides, *Hipólito* 952-4; cf. W. S. Barrett, *Euripides, Hippolytos*, 1964, pp. 342-5 con lit.

⁵² Vid. n. 2. Tengo que agradecer a J. Vinogradof por la información adicional.

ción de una 'comunidad'. Hay que observar que el considerable número de tales lamini-llas de hueso parece apuntar en la misma dirección. Si tenemos en cuenta la función del sufijo *-ikos*.⁵³ de caracterizar por diferenciación, llegamos a la hipótesis de que, entre los seguidores de Dioniso, un grupo, posiblemente seguidores de un *telestes*, se separó por su fe en la autoridad de Orfeo, y, por eso, fueron llamados *Orphikoi*. No obstante, esto tiene que considerarse una especulación. Sin embargo, difícilmente es una coincidencia que este testimonio proceda del límite más extremo de la Magna Grecia.

2. PITAGÓRICOS

El problema de las fuentes.

Cualquier descripción de las actividades de Pitágoras y los pitagóricos en la Magna Grecia tiene que enfrentarse, en primer lugar, al problema las fuentes.⁵⁴ No hay ningún testimonio documental, como podrían ser inscripciones contemporáneas de la época.⁵⁵ Sólo disponemos de las creaciones literarias, sobre todo de Aristóxeno,⁵⁶ que escribió aproximadamente en época alejandrina, y de Timeo,⁵⁷ de una generación posterior. Ambos disponían de información excelente ya que provenían de la Magna Grecia; ambos muestran la tendenciosidad correspondiente cuando exaltan sus logros a un público literariamente orientado a Atenas; ambos textos se han perdido excepto unas pocas citas y reelaboraciones en las historias conservadas de Diodoro, de Pompeyo Trogo/Justino y en las biografías de Diógenes Laercio, Porfirio y Jámblico. Existían también varios libros de Aristóteles que trataban el tema de Pitágoras y los pitagóricos, probablemente *hypomnemata* de circulación restringida que también se han perdido.

El texto más extenso conservado es *Sobre la vida de Pitágoras* de Jámblico, que forma parte de un intento a gran escala de revivir la filosofía pitagórica alrededor del siglo III d. C.⁵⁸ Son escritos apresurados o, mejor dicho, compilaciones que usan indis-

⁵³ A. N. Ammann, *-ikos bei Platon*, 1953, pp. 259-66.

⁵⁴ Vid. K. Von Fritz, "Pitágoras", *PW XXIV*, 1963, cols. 172-9; Burkert, *Lore and Science*, pp. 97-109. W. C. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I*, 1962, pp. 148-81.

⁵⁵ Algunos estudiosos intentaron usar el testimonio de las monedas; sobre las de Crotona vid. C. J. de Vogel, *Pythagoras and early Pythagoreanism*, 1966, pp. 52-7; sobre las monedas pitagóricas de Abdera, W. Schwabacher, "Pythagoras auf griechischen Münzbildern", *Opuscula K. Kerényi dedicata*, 1968, pp. 59-63; D. Mannsperger descubre una representación de Pitágoras en una moneda de Metaponto del siglo V a. C. Jámblico, *De Vita Pythagorica* (ed. L. Deubner), 1975, p. XX.

⁵⁶ Aristóxeno en *die Schule des Aristoteles II* (ed. F. Wehrli), 1967; *PW XXIV*, cols. 172-5.

⁵⁷ Timeo, *FGrH 566 F 13; 14; 16; 17; 131; 132*; K. Von Fritz *Pythagorean Politics in Southern Italy*, 1940, pp. 33-67; *PW XXIV*, cols. 176s.; Burkert, *Lore and Science*, pp. 103-5.

⁵⁸ Jámblico, *VP*, ed. I. Deubner, 1937, reimp. 1975. El análisis básico de las fuentes fue ofrecido por E. Rohde "Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagores", *RhM*, 1871-2 = *Kleine Schriften II* (ed. F. Schöll), 1901, pp. 102-72; cuya tesis de que Jámblico utilizó sólo dos libros, Nicómaco y Apolonio, tiene que ser, sin embargo, refutada: Burkert, *Lore and Science*, p. 100. Sobre su vida y sobre su "sucesión pitagórica" vid. ahora B. D. Larsen, *Jamblique de Chalceis*, 1972, pp. 34-42, 66-100, y J. M. Dillon, *Jamblichi Chalcedensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, 1973, pp. 3-25. El período de vida de Jámblico está datado entre los años 245/250 y 325 d. C. Dillon, *Jamblichi*, pp. 18-25 data, muy tentativamente, la "sucesión pitagórica" alrededor del año 280. Podría ser muy posterior.

crimínadamente fuentes antiguas y tardías. Hay extractos de páginas transcritos literalmente que, sin duda, conservan textos originales de Aristóteles y Aristóxeno. Sin embargo, no se puede estar totalmente seguro sobre qué tipo de alteraciones introdujo este autor, que, por lo demás, es caótico y dogmático. Existe, además, el problema de las fuentes intermedias.

El problema no es sólo una minucia filológica. Jámblico escribía precisamente en la época en la que el Neoplatonismo se convirtió en anti-Cristiano, inaugurando la "reacción pagana" mientras que el cristianismo lograba su triunfo terrenal con Constantino. Sin embargo, la reacción estuvo cada vez comprometida con lo que implicaba una lucha. Para Jámblico tanto la teúrgia como el pitagorismo parecían ser un antídoto contra el avance del cristianismo. Al usar la *Vida pitagórica* como fuente histórica, tenemos que ser cautelosos al observar reflejos de conceptos e instituciones cristianas de la época.

Esto es más que una sospecha. Al menos en un caso, existe una prueba filológica: la versión de Nicómaco sobre la catástrofe de los Pitagóricos ha sido copiada independientemente por Porfirio y por Jámblico; pero sólo encontramos en Jámblico las palabras: "Ellos (los refugiados pitagóricos) llevaban una vida solitaria en lugares desérticos, en cualquier sitio que se encontrasen, y, de esta manera, se encerraban y cada uno eligió, por encima de todo, su propia compañía antes que cualquier otra cosa".⁵⁹ Los monjes pitagóricos en el desierto, *monazones en tais eremiais*, son más bien un reflejo de San Antonio y sus seguidores que un testimonio del estilo de vida pitagórico 750 años antes. Casi tan traicionero es el término *koinobious* para designar a los cenobitas Pitagóricos, una palabra prácticamente inexistente en la literatura pagana.⁶⁰ El problema es que puede haber muchos más anacronismos de este tipo, y mucho más sutiles, en el texto de Jámblico que no son fáciles de descubrir y que todavía son de gran importancia para un examen del carácter sectario del pitagorismo.

La base metodológica que nos queda consiste en empezar a partir de los fragmentos de Aristóxeno y Timeo. Incluso así, no hay que olvidar el hecho de que estos autores están recopilando casi 200 años de historia del pitagorismo. Ambos describen una especie de época dorada, cuando los pitagóricos gobernaban en Crotona, y un desastre que debió de haber ocurrido allí hacia el año 450 a. C.. La información directa que pudieron recoger pertenece, sin embargo, a un periodo posterior, cuando estaban más dispuestos a hablar de lo que lo habían estado antes, oscureciendo las diferencias, posiblemente decisivas, del estado y organización anterior y posterior de la gran división. Finalmente, nos debemos contentar con disponer de un cuadro idealizado con algunos toques realistas y algunos fragmentos de información objetiva. Una descripción que, sin embargo, ha sido siempre muy influyente en la historia espiritual.

⁵⁹ Jámblico, *VP* 253, p. 136. 1-3; cf. Porfirio, *VP* 58, p. 50.2. Jámblico no usó a Porfirio directamente, Burkert, *Lore and Science*, pp. 98s. Similitudes entre la *VP* de Jámblico y la *Vita S. Antonii* de Atanasio han sido observadas desde K. Holl y R. Reitzenstein, vid. esp. A. J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, 1971, pp. 443-61.

⁶⁰ Jámblico, *VP* 29; *LSJ* añade a Ptolomeo, *Tetr.* 3.6.4, p. 119, en donde la palabra es introducida por *koinobious* en algunos manuscritos tardíos.

Pitagóricos y vida pitagórica.

En marcado contraste con los esquivos órficos, el hecho básico sobre el pitagorismo es la existencia de *Pythagoreioi*, individuos descritos generalmente como los seguidores de un determinado personaje. Este tipo de descripción era la normal en los partidos políticos del estilo de las *hetairia*:⁶¹ existieron los *Kyloneioi* en Atenas o los *Diagoreioi* en Rodas, existieron los *Dioneioi* en Siracusa con los que Platón estaba en contacto. Los seguidores de lo que denominamos filósofos también fueron etiquetados como *Herakleiteioi* o *Anaxagoreioi*. Por lo que respecta a los *Pythagoreioi*, los encontramos igualmente designados como 'amigos', *philoí*, *hetairoi*, *gnorimoi*,⁶² *homiletai* de Pitágoras.

Un *hetairia* se reunía con regularidad en las celebraciones festivas, cooperaba en los procedimientos políticos y legales y poseía, con frecuencia, poder político. Los pitagóricos, sin embargo, se mantenían apartados, evidentemente por su especial estilo de vida. Las fuentes no coinciden en todos los detalles, sobre todo en la cuestión del vegetarianismo, si bien es mucho lo que está claro: había algo muy particular en el tipo de vida pitagórico, un *idiosmos*.⁶³ Los pitagóricos tenían que conocer y obedecer una serie de reglas muy específicas que les distinguían de la gente normal y que les permitían reconocerse unos a otros; en este sentido, las normas se denominaron *symbola*, que, ya en la época de Sócrates,⁶⁴ fueron explicados simbólicamente. Eran prescripciones como, por ejemplo, evitar pisar un yugo, no atizar un fuego con un cuchillo o no recoger la comida que cae de la mesa. Existían, sobre todo, complicadas normas sobre el culto religioso. La persona que se encontraba fuera de este círculo apenas podía captar muchos de estos aspectos que acompañaban a un pitagórico en todos los momentos de su vida cotidiana, de manera que no podía olvidar nunca que era distinto a los demás. Dicearco, contemporáneo de Aristóxeno, cuenta un relato, que difícilmente puede ser histórico, sobre los Locrios que no admitieron a Pitágoras cuando llegó como refugiado: nos gusta nuestra manera de hacer las cosas, dicen, y nuestra constitución, y no queremos cambiar.⁶⁵ Convertirse en pitagórico significaba cambiar la vida de uno.

La vida y la propiedad comunitaria.

Un modo de vida especial, como hemos visto, puede ir unido a muchas formas de purificaciones y *teletai*. Lo que realmente hace único a los pitagóricos en el mundo griego es una vida diaria comunitaria y una especie de "comunismo". Aquí, sin embargo, las dudas son muy grandes sobre si esto se aplicaba a la "casa" del mismo Pitágoras o a un

⁶¹ Burkert, *Lore and Science*, pp. 30, 8; cf. F. Sartori, *Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V sec. A. C.*, 1957; W. Rösler, *Dichter und Gruppe*, 1980, pp. 33.5, sobre *kreophyleioi*, vid. n. 31.

⁶² *Gnorimoi* parece ser un lema de Aristóxeno, fr. 11-25 Wehrli; Suda s. v. *gnorimoi*; Porfirio, VP 22; Jámblico, VP 34; cf. n. 85 infra, *Hetairoi* Porfirio, VP 54, Jámblico, VP 246, cf. *prosetairizeto* Aristóxeno fr. 43. El término *hairesis* (Aristóxeno fr. 18) no puede remitirse al propio Aristóxeno.

⁶³ Jámblico, VP 255, cf. *idiotropos agoge* 247; *idiazein* 257; *ta ex arches ethe* Aristóxeno Fr. 18. Sobre vegetarianismo, Hausleiter, *Vegetarianismus*, pp. 97-157; Burkert, *Lore and Science* pp. 180-3; sobre las habas, Burkert *Lore and Science*, pp. 183-5.

⁶⁴ Anaximandro el joven, FGrH 9 T 1; vid. F. Boehm, *De symbolis Pythagoreis*, 1905; Burkert, *Lore and Science*, pp. 166-92.

⁶⁵ Dicearco Fr. 34 Wehrli = Porfirio, VP 56.

pequeño grupo que poseía el poder en Crotona o a varios grupos dispersos después del desastre. Aún así, el fenómeno en sí mismo se merece más que un interés pasajero.

La informaciones sobre el comunismo pitagórico se remontan al menos hasta Timeo,⁶⁶ que incorporó, en este contexto, el proverbio *koina ta philon*, “común es lo que pertenece a los amigos”. Epicuro discutió y rechazó el modelo pitagórico.⁶⁷ Aparentemente Timeo estaba describiendo la llegada de Pitágoras a la Magna Grecia: “Cuando los más jóvenes se le acercaron y querían ser sus discípulos, él, de entrada, no lo permitía, pero les decía que sus pertenencias debían convertirse en una propiedad común”.⁶⁸ La propiedad se entregaba a miembros especialmente designados para esta tarea.⁶⁹ Si el miembro no superaba el período de prueba de cinco años, se le devolvía con intereses. Si no, “se convertían en miembros de la casa de Pitágoras”.⁷⁰ Nicómaco⁷¹ ofrece una versión mucho más espectacular de la fundación de la comunidad pitagórica. Gracias a su primera “clase” en Italia, Pitágoras convirtió a más de dos mil personas de manera que “no volvieron a sus casas otra vez, sino que junto con sus esposas e hijos construyeron un auditorio gigante (*homakoeion*) y así fundaron la denominada Magna Grecia...Y ellos hicieron de sus posesiones una propiedad común y consideraron a Pitágoras entre sus dioses”. Queda pendiente la cuestión de cómo es posible que un proyecto así pudo funcionar. La noción de propiedad común que manejaba Pitágoras se repite de nuevo en el relato sobre Ábaris, que había recaudado oro para su dios, Apolo hiperbóreo, y que fue persuadido por Pitágoras para que entregara su fortuna “a los compañeros como propiedad común”.⁷²

Diodoro, siguiendo probablemente a Timeo, habla de “aquellos que vivieron juntos todos los días”, *hoi kath' hemeran symbiountes*,⁷³ pero también de otros externos, una especie de compañeros “correspondientes”. También existen varias anécdotas de pitagóricos que se ayudaban unos a otros en asuntos económicos y asuntos de otro tipo⁷⁴ que presuponen que eran individuos que vivían independientemente con su propia familia y fortuna.

Es Jámblico quien nos ofrece una descripción coherente de la vida comunal de los pitagóricos.⁷⁵ Por la mañana, nos dice, daban un paseo en solitario; luego se encontra-

⁶⁶ Timeo, *FGrH* 566 F 13; R. von Pochmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt* I, 1925, pp. 41-4, rechaza arbitrariamente el testimonio pitagórico.

⁶⁷ Diógenes Laercio 10.11 = *Epicurea* 543.

⁶⁸ Timeo, *FGrH* 566 F 13 = escolio a Platón, *Fedro* 279c; un paralelo muy cercano, aunque más extenso en Jámblico, *VP* 71-4, de hecho dos textos paralelos, pp. 40.15-42.4/42.4-22; vid. von Fritz, *Pythagorean Politics*, p. 39. Hipólito, *Haer.* 1.2.16 *pipraskein ta hyparchonta* parece un eco de *NT* Mateo 19.21.; *Hechos* 4. 36s.

⁶⁹ Jámblico *VP* 72.

⁷⁰ Timeo, *FGrH* 566 F 13B = Diógenes Laercio 8.10.

⁷¹ Jámblico, *VP* 30 = Porfirio, *VP* 20; sobre *homakoeion*, vid. Burkert, *Lore and Science*, p. 176.

⁷² Jámblico, *VP* 92.

⁷³ Diodoro Sículo 10.3.5.; cf. *biou koinonia* 10.8.2; Diogenes Antonius en Porfirio, *VP* 33; dos categorías también en Hipólito, *Haer.* 1.2.17; Jámblico, *VP* 80s. Justino 20.4.14 asigna a la *hetairia* de 300 pitagóricos en Crotona *separatam a ceteris vitam*.

⁷⁴ Diodoro Sículo 10. 4; cf. 10.3.5; Jámblico, *VP* 127s.; 237; 239.

⁷⁵ Jámblico, *VP* 96-100; Diógenes Antonio en Porfirio es paralelo, *VP* 32; cf. P. Boyancé, “Sur la vie pythagoricenne”, *REG* 52, 1939, pp. 36-50. El relato de Josefo de la vida diaria de los esenios es similar, *BJ* 2.128-33.

ban, preferentemente en santuarios, para llevar a cabo conversaciones formativas. Tras un ligero ejercicio físico, al final desayunaban a base de pan y miel. Luego venían las horas de trabajo que dedicaban a sus obligaciones políticas. Al atardecer daban otro paseo, en grupos de dos o tres, y más tarde, después de un baño, se reunían para una cena en común, generalmente en grupos de diez, el número perfecto. La cena empezaba con libaciones y la quema de incienso y tenía que acabar antes de la puesta de sol. Después de concluir las libaciones había lectura (*anagnosis*), en la que los miembros más jóvenes leían en voz alta lo que los más viejos habían elegido. Finalmente, con una última libación, los más viejos impartían consejo morales y, tras esto, se iban a dormir. Los elementos de este cuadro proceden, demostradamente, de Aristóxeno.⁷⁶ No obstante, la semejanza con una orden monástica es evidente; la 'lectura' después de la cena suena especialmente extraña incluso en la época de Platón y Aristóteles. Jámblico tiene que haber retocado mucho la escena. Aún así, a expensas de un análisis más detallado -y este tiene que ceñirse a los rasgos generales ofrecidos por Aristóxeno-, estos pitagóricos no son realmente "cenobitas", tienen sus propias casas y asuntos propios de los que preocuparse, se reúnen y se disuelven; forman una especie de club o, más bien, de academia, y éste muy bien podría haber sido el ideal de Aristóxeno.

Más realista es la situación de los Pitagóricos implicados en las anécdotas del siglo cuarto. En primer lugar, la historia de Damon y Fintias que Aristóxeno afirmó haber oído del mismo Dioniso II.⁷⁷ Por tanto, el incidente está claramente datado entre los años 367/357 a. C. Sólo toman parte estas dos personas: según parece, viven juntos en una casa común y sin familia; Fintias se encarga de todos los aspectos económicos y por consiguiente pide, tras la falsa sentencia de muerte del tirano, un día para cerrar sus cuentas y entrega a su amigo como rehén. Ambos habían llamado la atención tan sólo por ser *Pythagoreioi*; esto fue lo que hizo al tirano escogerlos para su juego cruel. Evidentemente estamos tratando con un experimento de formas de vida alternativas sobre una base completamente privada: esta es una forma de pitagorismo de la época.

Otra anécdota, contada por el escritor helenístico Neantes,⁷⁸ intentó superar la historia de Damon-Fintias: es el "gran" Dioniso I (que murió en el 367 a. C) el que siente curiosidad por los pitagóricos y, como corresponde a un tirano "real", hay crueldad absoluta, masacre y tortura. Aún así, el trasfondo es, una vez más, remarcable: existe un grupo de unos diez pitagóricos que llevaba una vida en común; solían pasar el invierno en Tarento y el verano en Metaponto, en armonía con los rítmicos cambios del año, y fueron atacados mientras se trasladaban todos juntos entre las dos ciudades. Hay entre ellos una pareja, Milias y Timica, que estaba embarazada. Una vez más, tenemos un grupo muy pequeño que quiere vivir su propia vida, una vida diferente de los otros; no están ligados a una sola ciudad; el tabú de ingerir habas desempeña un papel crucial en la historia. Incluso si es inventada, muestra como deberíamos contemplar la realidad de las comunidades Pitagóricas en el siglo cuarto.

⁷⁶ Aristóxeno, *Fr.* 27, cf. Diógenes Laercio 8.19.

⁷⁷ Aristóxeno, *Fr.* 31 = Jámblico, *VP* 233-7, Porfirio, *VP* 59-61.

⁷⁸ Neantes, *FGH* 84 F 31 = Jámblico, *VP* 189-94. Migraciones similares estacionales están adscritas a Diógenes el Cínico, Dión Crisóstomo 6.1-6; Esc., Luc. p. 125.8-14.

Sexo y Mujeres

Otro rasgo inherente a la anécdota de Timica podría sorprendernos como algo tan "moderno" como el comunismo: la situación de igualdad entre la mujer y el hombre. El hecho de que hubiera tanto mujeres como hombres pitagóricos ha sido resaltado con frecuencia por las fuentes. La 'mujer Pitagórica', *Pythagorizousa*, se convirtió incluso en una especie de título en la comedia del siglo cuarto.⁷⁹ Lo que va más allá de la coeducación es que, aparentemente, en el pitagorismo regía el mismo código de moralidad sexual para los hombres y las mujeres: las relaciones sexuales extramatrimoniales estaban prohibidas para cualquiera de los dos sexos; Pitágoras convenció a los habitantes de Crotona de que se deshicieran de sus concubinas, según cuenta la historia.⁸⁰ Sin embargo, esto no era en nombre de un puro ascetismo. El sexo y la procreación se fomentaba en el seno del matrimonio por encima de la media normal griega.⁸¹ Mientras en el ritual tradicional cualquier clase de *aphrodisia* era considerado como "corrupto", se le atribuyó a Teano, la esposa de Pitágoras, un 'famoso' dicho: una mujer, que se levante de haberse acostado con su propio marido, tiene que acudir a los dioses inmediatamente.⁸² Se deben engendrar niños, decía una regla pitagórica, para dejar fieles adoradores de los dioses.⁸³ Se cuenta que en el mundo de ultratumba Pitágoras descubrió, entre otras cosas, que a aquellos hombres que evitaban la cohabitación con sus mujeres les estaba reservado un castigo especial; no hay duda de que las hermanas Itálicas de Lisístrata encontraron que Pitágoras era un gran hombre.⁸⁴ Reconocemos el reproche sarcástico a la moralidad pitagórica, pero aquí hay algo más que una broma. La "nueva" moralidad sexual, bien conocida para nosotros a partir de la tradición judeo-cristiana, significó abolir las libertades que funcionan como contraceptivas y, de este modo, aumentar la posibilidad de la supervivencia física del grupo. De hecho, cuenta Jámblico, siguiendo probablemente la opinión de Aristóxeno,⁸⁵ que el pitagorismo persistió "a partir de aquellos que habían conocido a Pitágoras y a través de su descendencia durante muchas generaciones".

Apóstatas

Falta un rasgo para dar los últimos toques al cuadro: había duras represalias contra los apóstatas. De nuevo, el texto fundamental parece proceder de Timeo, como continuación de la descripción del período de prueba mencionado anteriormente.⁸⁶ si un prin-

⁷⁹ Alexis *Fr.* 196s. = Ateneno 4 161cd; Cratino *Iun. Fr.* 6 = Diógenes Laercio 8.37; sobre mujeres alumnas de Pitágoras, Dicearco *Fr.* 33 = Porfirio, *VP* 18s.; Filocoro, *FGrH* 328T 1; Justino 20.4.8; Diógenes Laercio 8. 42; Jámblico, *VP* 30, 54; 132; 267; en general, J. Vogt, *Von der Gleichwertigkeit der Geschlechter in der bürgerlichen Gesellschaft der Griechen*, 1960, pp. 2. 248.

⁸⁰ Jámblico, *VP* 50, cf. 48; 55; 132; 195 (cita a Platón, *Leyes* 841d).

⁸¹ Según el principio mencionado frecuentemente, (Demóstenes) 59.122, los griegos tenían *hetairai* para el placer y esposas para la procreación legítima, i. e., preferentemente un hijo (Hesíodo, *Op.* 376).

⁸² Diógenes Laercio 8. 43 con los paralelos anotados por A. Delatte, *La vie de Pythagore de Diogene Laerce*, 1922, Jámblico *VP* 55; 132; vid. E. Fehrlé, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, 1910, pp. 155s., 232s.

⁸³ Jámblico, *VP* 83.

⁸⁴ Jerónimo *Fr.* 42 Wehrli = Diógenes Laercio 8. 21.

⁸⁵ Jámblico, *VP* 34 con el lema *gnorimoi* (n. 62).

⁸⁶ Jámblico, *VP* 73; 74; cf. n. 68.

cipiante fracasaba en la larga prueba, se le expulsaba con todo su dinero y se le erigía una tumba: había muerto para la comunidad y "cualquiera que se lo encontrara a partir de entonces se comportaba como si fuera una persona distinta: los otros, decían, estaban muertos". Jámblico (74) se refiere a dos casos específicos, dando nombres. Además, Timeo mencionó que Empédocles "fue considerado culpable de robar las enseñanzas Pitagóricas y por eso se le impidió participar".⁸⁷ La exclusión castiga, de este modo, al traidor que ha publicado el saber secreto. Sobre esto parece que se elaboró una falsificación helenística, la *Carta de Lisias a Hiparco*,⁸⁸ destinada a introducir apócrifos *hypomnemata* pitagóricos en el mercado; el destinatario, de quien se dice que "enseña filosofía públicamente", es amenazado: "Si te arrepientes, me alegraré mucho; de lo contrario, estás muerto para mí". El tema se acaba confundiendo con otra historia que explica cómo un delator de secretos matemáticos falleció ahogado por la acción de la cólera divina.⁸⁹ Más realista es la idea de que aquellos que derrocaron el poder pitagórico en Crotona fueron reclutados entre los réprobos que habían sido declarados muertos prematuramente.⁹⁰ Parece imposible determinar los hechos con alguna confianza. Pero la misma idea es extraordinaria o incluso única en el mundo griego: la exclusión ritual de la comunidad en su forma más inflexible, con la muerte irrevocable.

¿Una secta perfecta?

Si ahora volvemos a nuestros criterios sobre las sectas, el resultado diferirá bastante del caso del orfismo. En el pitagorismo encontramos no sólo un estilo de vida alternativo totalmente desarrollado para marcar las diferencias con la gente "normal", sino también una organización comunal con reuniones regulares y algún tipo de propiedad común, un alto nivel de integración espiritual basado en la autoridad del fundador e incluso represalias contra los apóstatas; existe, además, una importante movilidad geográfica de los grupos y una estabilidad diacrónica asegurada por los principios morales sexuales que estimulaban la reproducción. Lo que parece faltar es la escritura sagrada. Las diversas ediciones de un *Hieros Logos* por parte de Pitágoras eran, que se sepa, falsificaciones secundarias sin influencia apreciable.⁹¹ La creencia en la transmigración era importante, pero no parece que hubiese tenido una forma sistemática, dogmática.⁹² Aún así, todo el conjunto de la vida pitagórica, con todas sus reglas y prescripciones, parece sostenerse en el fundamento más autoritario, las palabras del Maestro; *autos epha*, "él mismo lo dijo", y esto representa el final de la discusión.⁹³

⁸⁷ Timeo, *FGrH* 566 F 14 = Diógenes Laercio 8.54.

⁸⁸ *Epistolographi Graeci*, ed. R. Hercher, 1873, pp. 601-3; Jámblico *VP* 75s.; Burkert, "Hellenistische Pseudopythagorica", *Philologus* 104, 1961, pp. 17-28.

⁸⁹ Burkert, *Lore and Science*, pp. 454-62; Jámblico, *VP* 246.

⁹⁰ Nicómaco en Jámblico, *VP* 252.

⁹¹ H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, 1965, pp. 163-8.

⁹² Burkert, *Lore and Science*, pp. 120-36.

⁹³ Vid. Diógenes Laercio 8. 46 y Cicerón *ND* 1.10, con los paralelos anotados por A. Delatte y A.S. Pease (*M. Tulli Ciceronis de Natura Deorum Libri III*, 1955) respectivamente.

En otras palabras, todos los elementos que constituyen el fenómeno de una secta aparecen en los testimonios pitagóricos. La conclusión es que existieron realmente sectas pitagóricas o, posiblemente, varias sectas que usaban el nombre *Pythagoreioi*. En cualquier caso, para usar los términos más prudentes, el pitagorismo fue quien se aproximó más al fenómeno de una secta de todos los "movimientos" comparables en la Grecia pre-helenística.

Esto no significa pasar por alto el hecho de que elementos del otro grupo, el modelo de los "especialistas" de tipo "familiar", aparezcan igualmente en el conglomerado pitagórico. La leyenda presenta a Pitágoras como un taumaturgo al estilo de Epiménides,⁹⁴ pero no parece haber tenido ninguna instrucción en este tipo de oficio;⁹⁵ La vida pitagórica no está necesitada de un *telestes* carismático. Como en las "familias" de profesionales, un pitagórico podría llamar "padre" a su maestro;⁹⁶ pero esto también ocurre en el contexto de los primeros bautismos cristianos. Lo que es decisivo es la aparición de un "nosotros" comunitario en lugar de las proezas de un especialista particular; y esto es lo que sucedió con los pitagóricos.

¿Y qué hay acerca de la dimensión auténticamente religiosa de esta "secta"? Evidentemente, no existían dioses nuevos en la predicación de Pitágoras. Incluso, aunque se creyese que él mismo era Apolo Hiperbóreo, era un nombre de dios tradicional. Aún así la relación con lo sagrado era de especial importancia en la vida pitagórica. "La mayor parte" de las prescripciones "comprende los sacrificios... la muerte y el entierro". "Cualquier cosa que describiesen acerca de la necesidad de hacer o no hacer algo apuntaba a lo divino".⁹⁷ En este sentido, el pitagorismo fue una secta casi puritana en el seno de conjunto más general de la religión griega.

Akousmatikoi y Matematikoi

Representa una confirmación e, incluso, una sorpresa que en el movimiento pitagórico se iniciara una disputa sobre la autodefinition. Sólo existe un documento sobre este hecho, un texto copiado dos veces por Jámblico, deliberadamente alterado en una de sus versiones.⁹⁸ Esta es la que debió de haber sido la forma original. Hay argumentos que sugieren que el texto está basado nada menos que en la autoridad de Aristóteles:

«Existen dos formas de la filosofía itálica denominada pitagórica; porque había dos clases de personas ejerciéndola, los 'acusmáticos' y los 'matemáticos'. De éstos, los 'acusmáticos' eran reconocidos como pitagóricos por los demás, pero ellos, en cambio, no reconocían a los matemáticos ya que argumentaban que su actividad no provenía de Pitágoras sino de Hípaso... Pero los pitagóricos que tra-

⁹⁴ Burkert, *Lore and Science*, pp. 136-47.

⁹⁵ La tradición sobre el hijo de Pitágoras Telauges parece ser totalmente apócrifa, aunque pre-helenística; vid. K. Von Fritz, "Telauges", *PW VA* 1934 cols. 194-6; nunca aparece como un taumaturgo.

⁹⁶ Epanimondas a Lisis, Aristóxeno *Fr.* 18 = Jámblico, *VP* 250; Pitágoras a Ferécides, Diodoro 10.3.4; cf. Pablo, *I Cor.* 4. 15; Burkert, *Lore and Science*, pp. 179s.

⁹⁷ Jámblico, *VP* 85; 86.

⁹⁸ Jámblico, *Com. mat.* 25 pp. 76. 16-78.8; *VP* 81; 87-9; K. Von Fritz, *Mathematiker und Akusmatiker bei den alten Pythagoreern*, *SBAW* 1960. 11; Burkert, *Lore and Science*, pp. 192-208. esp. 195s. sobre Aristóteles.; pp. 232s. sobre una posterior distinción entre pitagóricos "genuinos" y menos genuinos.

tan con *mathemata* admiten que los "acusmáticos" son pitagóricos, pero dicen que ellos mismos lo son aún mucho más y que sus afirmaciones son verdaderas. Dicen que el motivo de la distinción se produjo de la siguiente manera: Pitágoras llegó de Jonia y Samos en la época de la tiranía de Polícrates, cuando Italia estaba en su mejor momento, y los dirigentes de las ciudades entablaron amistad con él. Ahora bien, Pitágoras empleó términos sencillos para hablar con los hombres más viejos que, entre ellos, estaban atareados en asuntos políticos, porque resultaba difícil enseñarles por medio de las matemáticas y demostraciones científicas. Creyó que ellos no sacarían menos provecho si supieran qué hacer incluso sin una explicación razonada, al igual que los pacientes de un médico recuperan su salud incluso sin saber con antelación por qué tienen que cumplir sus prescripciones. Pero a los jóvenes con quienes se encontró, a aquellos que eran capaces de hacer algún esfuerzo para aprender, les enseñó mediante prueba científica y las matemáticas. Por esto, ellos mismos dicen que de unos proceden los "matemáticos" y de los otros los "acusmáticos".

Tenemos, entonces, dos grupos rivales dentro de la denominación común de *Pythagoreioi* que difieren sobre lo que realmente es el pitagorismo. Para los "acusmáticos" ser pitagórico significa una estricta observancia de las reglas y dichos de Pitágoras tal como fueron transmitidos en la tradición de la comunidad: "Ellos intentan preservar cualquier cosa que hubiese sido dicha por Pitágoras como un dogma divino... y de entre ellos consideran sobresaliente desde el punto de vista moral a quien haya poseído la mayor cantidad de *akousmata*".⁹⁹ Los otros hablan de la verdad, de pruebas científicas y de matemáticas: racionalistas contra ritualistas. La postura adoptada por cada grupo contra el otro es complicada: los "acusmáticos" simplemente negaban la condición de pitagóricos de sus oponentes y disfrutaban de la historia del castigo divino de Híspas. Por su parte, los "matemáticos" no estaban en condiciones de refutar que el modo de vida de los "acusmáticos" no procedía legítimamente de las enseñanzas de Pitágoras; sin embargo, decían, hay "más" que esto, es decir que la generación más joven, con mucho tacto y paciencia, se sentía preparada para superar a los mayores. Pitágoras, dicen, encontró un método de pensamiento racional y, aunque no todo el mundo era capaz de seguirlo, aún así era el método más elevado; por esto ellos eran "incluso más" Pitagóricos. Esta designación puede aparecer, de repente, en la comparación: la inclusión de una clasificación se convierte en una gradación de la esencia. En un argumento defensivo adicional,¹⁰⁰ ellos aseguraban que Pitágoras había dado explicaciones racionales de todas sus prescripciones, aparentemente absurdas, pero que estas explicaciones se habían perdido en el curso de la transmisión: el modernismo intenta definirse a sí mismo como un redescubrimiento de los orígenes convirtiendo la reacción en degeneración.

No podemos asegurar exactamente cuando tuvo lugar este interesante debate. Se sugiere, probablemente, el final del siglo quinto a. C.. En el siglo cuarto, ambas ramas del pitagorismo prácticamente desaparecieron, mientras que en el campo de la literatura, gracias a los escritos de platónicos y de Aristóxeno, la victoria fue claramente para los "matemáticos". Lo más valioso, por su imparcialidad, es el texto transmitido por Jámblico. Apenas es necesario comentar con más detalle las estrategias, bastante carac-

⁹⁹ Jámblico, VP 82.

¹⁰⁰ Jámblico, VP 87.

terísticas, adoptadas en esta confrontación sobre la autodefinición pitagórica. Es suficiente decir que, una vez más, el Pitagorismo se encuentra muy cerca de los rasgos comúnmente observados en la historia de las sectas e iglesias posteriores.

“¿de Grèce en Palestine?”

Llama la atención que la aparición de una secta religiosa en la Grecia arcaica tuviera lugar justo en el momento en que el judaísmo dio los pasos necesarios para llegar a la forma que ha persistido hasta hoy en día. Las correspondencias entre el pitagorismo y el judaísmo han sido observadas desde Aristóbulo¹⁰¹ y escritores posteriores tendieron a tratar una secta judía como la de los esenios como una especie de Pitagorismo.¹⁰² Las posibilidades de influencia mutua en el período helenístico han sido expresadas por Isidore Lévy.¹⁰³ Se puede añadir que existió un trasfondo común en el avivamiento de las tradiciones orientales con la irrupción del imperio Persa. Aún así, esto no nos llevará más allá de generalidades e hipótesis. El agradable relato, en Neantes,¹⁰⁴ de cómo Pitágoras fue instruido en Tiro por los Caldeos no es de gran ayuda.

El hecho es que en Grecia el pitagorismo fue un experimento único que fracasó y desapareció nuevamente, excepto como un vago ideal que pervivió en la literatura.¹⁰⁵ Evidentemente, fue el decisivo poder de las *polis* con su gran organización militar y política el que no toleraba las sectas, sino que apoyaba la exigencia de proporcionar el sistema de referencia primario para cualquier dicotomía del tipo ‘nosotros/ellos’. Y con la retórica y la filosofía asumiendo la dirección intelectual, la tendencia se orientaba hacia el universalismo y, en ningún caso, hacia el sectarismo. Un hombre griego, de la forma que lo veía Aristóteles, era mucho más *zoion politikon* que *homo religiosus*; su autodefinición normal sería, en círculos que iban en aumento, “yo soy (e.g.) un ateniense -soy griego- soy humano”. Significó un cambio fundamental que, más tarde, esta autodefinición como “un hombre” llegase a ser una señal de alienación más que de identidad y a necesitar una salvación trascendente en el seno de los cerrados horizontes de una secta o iglesia.

¹⁰¹ Clemente de Alejandría, *Strom.* 1.22.150.3; Cf. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, ET 1974, I, pp. 163-9.

¹⁰² F. Josefo, *AJ* 15.371, seguido todavía por Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III 2, 1902, pp. 365-77. Una llamativa coincidencia verbal es *BJ* 2.137 y Timeo *FGrH* 566 F 13, Festugière, *Études de philosophie grecque*, p.446.

¹⁰³ I. Lévy, *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, 1927; *Recherches esséniennes et pythagoriciennes*, 1965.

¹⁰⁴ Neantes, *FGrH* 84 F 29= Porfirio, *VP* 1.

¹⁰⁵ El renacimiento “neopitagórico” es heterogéneo (cf. Burkert “Hellenistische Pseudopythagorica”, p. 226-46): en la época de Cicerón se encuentra Nigidio Figulo, especialista en literatura oculta y núcleo de un conventículo; también Anaxilao de Larisa, un solitario *Pythagoreus et magus*. El período imperial vio a escritores filosóficos como Moderato de Gades y Nicómaco, pero también a escritores carismáticos de fama duradera, como Apolonio de Tiana y Alejandro de Abonutico. En este caso, el culto local, i.e., probablemente la clientela local, sobrevivió al fundador, aunque, aparentemente no desarrolló una organización sectaria.