

Grecia, la otra de Oriente: las raíces bárbaras de la filosofía

Irving Josaphat Montes Espinoza*



Recepción: 23 de octubre de 2025
Aprobación: 15 de diciembre de 2025

Resumen. Montes Espinoza, Irving Josaphat. *Grecia, la otra de Oriente: las raíces bárbaras de la filosofía*. En el presente artículo me propongo rastrear las presuntas influencias de las sabidurías bárbaras en la filosofía griega, principalmente las orientales. Me centro en especial en tres posibles afluentes: la sabiduría de los persas, de los indios y de los egipcios. También debato la teoría decimonónica de “el milagro griego” y sigo el rastro de la lectura de Aristóteles sobre la tradición filosófica que lo precede y de la que asegura formar parte. La reflexión en torno a posibles raíces de la filosofía fuera de la Hélade lleva por igual a la pregunta acerca del significado de la filosofía misma y de su condición histórica.

Palabras clave: filosofía griega, milagro griego, sabiduría oriental, historicismo peripatético, presocráticos, mística.

Abstract. Montes Espinoza, Irving Josaphat. *The Other Greece from the East: The Barbarian Roots of Philosophy*. In this article I set out to trace the alleged influences of barbarian, mainly Eastern, wisdoms on Greek philosophy. I focus especially on three possible sources: the wisdom of the Persians, of the Hindus and of the Egyptians. I also discuss the 19th-century theory of the “Greek miracle” and follow the trail of Aristotle’s reading of the philosophical tradition that preceded him and that he insisted he belonged to. The reflection

* Maestro en Filosofía y Ciencias Sociales por el ITESO. irving.montes@correo.uia.mx

on the possible roots of philosophy outside of the Greek world leads to the question of the meaning of philosophy itself and its historical condition

Key words: Greek philosophy, Greek miracle, Eastern wisdom, peripatetic historicism, pre-Socratics, mysticism.

Introducción

En todo texto que se proponga hablar sobre el origen histórico de la filosofía recae siempre la exigencia de definir, es decir, delimitar el fenómeno del que se pretende dar cuenta y de qué manera su génesis puede rastrearse históricamente. El presente texto aspira a expresar algo sobre el origen de la filosofía y, por eso mismo, responder esta exigencia, asumiendo, sin embargo, que la definición de aquélla no acompaña de manera fiel todo el desarrollo histórico de esta sabiduría, sino que su esencia está siendo tironeada todo el tiempo por las vicisitudes del acontecer histórico. Pero la intención aquí no es dar cuenta de todas aquellas vicisitudes y mutaciones del saber filosófico, sino que, teniendo como punto de partida que la filosofía es una sabiduría griega, se busca exponer cómo los mismos griegos antiguos concibieron este saber y cuáles fueron las sabidurías no-griegas que la tradición filosófica de la antigüedad fue reconociendo como parte de sus antecedentes. Así, me propongo primeramente ofrecer una definición provisional de “filosofía” para, después, exponer tres posibles afluentes de la “sabiduría bárbara”—la persa, la india y la egipcia—, las cuales, de manera muy temprana, han sido reconocidas como sabidurías predecesoras de la nuestra.

Ya advertía Hegel de una contradicción ineludible que le sale siempre al paso a todo aquél que pretenda decir algo acerca del origen de la filosofía o, lo que de alguna manera es lo mismo, a todo aquél que haga referencia a su historicidad. La filosofía, se dice por doquier, es universal; pero

incluso ella ha tenido un lugar determinado de gestación y de nacimiento, lo cual significa que, si bien podrá ser tan universal como se quiera, no por esto deja de ser también un fenómeno histórico. Sólo por virtud de esta paradoja es posible hablar de un origen temporal de la filosofía sin demeritar sus alcances ni aspiraciones universales —su sed de verdad—. Y aun cuando Hegel presuma de resolverla al distinguir entre la filosofía como fenómeno histórico —afectada, por tanto, por las vicisitudes del tiempo— y la filosofía como aquélla que comparte la misma suerte que su objeto, impasible y eterna —como lo es el saber universal que siempre corteja—, tiene asimismo mérito el resistirse a la tentación —o desesperación— de apresurarse a encontrarle una salida a la paradoja, como si se tratara de un problema que debemos quitarnos de encima cuanto antes, pues quizá haya más ganancia en habitarla. Tal es el secreto de los teólogos.

La filosofía es, lo sabemos, un fenómeno histórico y, por tanto, expresión de una civilización determinada: la griega. Dónde y cuándo habría que fijar exactamente su nacimiento al interior de la Hélade dependerá mucho, desde luego, de lo que por “filosofía” se entienda. Si ésta es —formulación muy heideggeriana— una forma de convivencia con el Ser, cabría lanzarse a la búsqueda de la particularidad esencial de esta “determinada forma”, que la distingue de “otras formas” dadas en Grecia simultáneamente. Porque lo mismo podría predicarse del *mito*, de los *misterios iniciáticos* o, incluso, de la *tragedia*; todas ellas “determinadas formas” de allegarse al Ser. Esta búsqueda de la diferencia específica de la filosofía tendría que buscarse, entonces, en la *vía* (el *μέθοδος*) que ella explora con tal de realizarse como saber universal. Parecería que está de más consignarlo: esta vía, este método, sólo puede dar razón de la esencia de la filosofía si le guarda a ésta entera fidelidad y exclusividad.

Como definición preliminar, la filosofía es su objeto y su método, y ambos le son esenciales en balance. Este objeto, si bien es pretendidamente suyo, no le es exclusivo, pues lo comparte con todas aquellas manifestaciones y tradiciones del saber —griegas o no— que procuran

esta convivencia con el Ser. En cuanto al método (es decir, la manera en la que se da esta convivencia en la medida en la que sobre él se soporta esta diferencia específica que permite a la filosofía ser tal y que, por tanto, no se confunda con otra cosa), no le queda otra opción sino reservarse exclusivamente el proceder filosófico.

Pero aquí surge ya un problema ineludible, a saber, el método ensayado por los presocráticos difiere del que practica Platón y, a su vez, el que ejercita éste difiere del que ejecuta Aristóteles, etcétera. Centrados en estas diferencias metodológicas, caben sólo dos conclusiones ofrecidas, además, de manera disyuntiva: o hemos de proponer que algunos de ellos no son propiamente filósofos, o debemos demostrar que, pese a sus diferentes formas de proceder, en todas ellas subyace un denominador común que salva las diferencias.

Para tratar de salir avante de esta disyunción que, por el momento, impide averiguar qué es la filosofía, propondremos que a ésta le es propia otra característica, la cual, si bien no le es esencialmente propia en la misma proporción respecto de su objeto y su método, forma parte de su condición de posibilidad de ser historiada: el hecho de que haya tenido un nacimiento y que éste se encuentre dentro de los márgenes del tiempo y del espacio le hacen posible aparecer —como comentábamos al inicio— en tanto fenómeno histórico, pese a sus pretensiones de universalidad. Pero si se puede escribir un tratado de “historia de la filosofía” no es sólo porque sea factible seguir el rastro de ese momento en el que ella surge, sino porque, además de surgir, ha tenido una continuidad, una marcha sobre la historia. Esta continuidad se da a manera de diálogo que se abre paso entre pueblos y épocas, como si el pensar filosófico fuese una trémula llama que transita de tea en tea. Metáfora diáfana para cualquier estudiante de filosofía quien, si desea leer a Hegel, primero habrá de leer a Kant; y si quiere leer a Kant, tendrá que leer a Hume; y si procura leer a Hume deberá remontarse a Descartes, etcétera; o bien, si él mismo quisiera “hacer” filosofía, no podría hacerlo

al margen de las discusiones y los conceptos que la filosofía misma se va apropiando en su devenir. Y con esto propongo que, para hablar de ese carácter histórico de la filosofía, no basta afirmar que ella nace en un lugar y en una época determinados, sino que ella misma hace y es “tradición”. Esta tradición tiene, desde luego, algo de artificial; consiste en una curaduría más o menos caprichosa, más o menos fundamentada. Que Aristóteles elija como sus interlocutores a Heráclito o a Platón, y no a Homero o a Heródoto, por más que dé cuenta de ello, supone que no sólo se afilia a una tradición, sino que, hasta cierto punto, él decide cuál es esta tradición. Bifurcaciones parecidas le salen al paso a la filosofía en su marcha a través de los siglos; y el hecho de que nos llegue a nosotros de esta forma, y no de otra, sólo puede ser obra de la necesidad o del “acaso”, lo que en el fondo quizá sea lo mismo.

Pero regresemos a Aristóteles. En el “Libro I” de la *Metafísica*, así como en lo poco que se conoce de su diálogo “Sobre la filosofía” (*περὶ φιλοσοφία*), el estagirita justifica su quehacer en tanto “quehacer filosófico” porque se atiene a la tradición. Cuando da cuenta de esta tradición, la descubrimos milenaria e inabarcable; allende el Mediterráneo, hunde raíces en las profundidades de un Oriente tan ajeno como insondable. Aristóteles mismo habría propuesto que los primeros en filosofar (*πρῶτοι φιλοσοφήσαντες*) fueron los magos persas y los egipcios.¹ Esta misma génesis la explorarán después Diógenes Laercio y Clemente de Alejandría, añadiendo también a los gimnosofistas indios como precursores.²

1. Así lo expone Werner Jaeger cuando intenta reconstruir el diálogo aristotélico. Werner Jaeger, “Sobre la filosofía” en Werner Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Fondo de Cultura Económica, México, 2023, p. 46. Para consultar de manera directa los fragmentos que se conservan del diálogo citado, ver Aristóteles, *Fragmentos*, Gredos, Madrid, 2005.
2. En su tratado *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, antes de proseguir con su exposición de estas presuntas raíces bárbaras de la filosofía, Diógenes nos deja en claro cuál es su postura al respecto: “Y de tal modo comenzó la filosofía entre los bárbaros. Incluso su propio nombre rechaza el calificativo de «bárbara»”. Y, enseguida, como respuesta a quienes sostienen que aquella principia en el bárbaro Orfeo, añade: “Pero yo no sé si hay que llamar filósofo a quien ha contado tan escandalosas cosas sobre los dioses, ni cómo hay que calificar a alguien que atribuye a las divinidades toda pasión humana, e incluso obscenidades cometidas raramente por algunos seres humanos con el órgano de su voz”. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza, Madrid, 2021, p. 43.

De la sabiduría persa

De la curiosidad sentida por los griegos hacia los magos, sacerdotes guardianes de los arcanos de Zoroastro —o Zaratustra—, dan cuenta los relatos de Heródoto, Jenofonte y Ctesias de Cnido. Este último debió conocer de cerca a esta casta sacerdotal por ser el médico de cabecera de Artajerjes II, hermano de Ciro, cuyas hazañas relata Jenofonte en su *Ciropedia*.³

No sabemos de qué manera los magos influyeron en los filósofos griegos, más allá de su brevíssima y escueta mención por Heráclito en el “Aforismo IV”,⁴ y de los rumores extendidos por Diógenes Laercio y Plinio el Viejo sobre presuntos viajes de Empédocles, Pitágoras, Demócrito y Platón a la tierra meda, a fin de iniciarse en los secretos de la magia, los cuales guardarían con celo a su regreso como “sus más grandes misterios”.⁵ Pero lo cierto es que la presunta influencia de estos sacerdotes sobre los filósofos griegos será reprochada por el mismo Plinio y, más aún, por el cristiano Clemente de Alejandría. Así, Plinio denuncia las prácticas mágicas adoptadas por algunos griegos; prácticas bárbaras —no sólo por extranjeras— consistentes en algunos encantamientos y remedios execrables: tuétano de huesos humanos, cerebros de niños, menjunjes de sangre para los epilépticos, etcétera. Todos ellos atribuidos a Osthanes, el primer mago, a quien Plinio increpa: “Dinos, Osthanes, [...] ¿a quién fue el primero en ocurrírsele devorar cada parte del cuerpo humano?”.⁶ El testimonio de Clemente, por su parte, si bien no tan extravagante y

3. Jenofonte, *Ciropedia*, Gredos, Madrid, 2015.

4. “A aquellos cuyo polo es la noche, a los magos, a los sacerdotes de Baco, a las Ménades e iniciados: ‘en lo que los hombres tienen por misterios se inicia uno sin consagración alguna’”. Juan David García Bacca, *Los presocráticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, p. 98.

5. Plinio el Viejo, *Pliny the Elder. Complete works*, Delphi Classics, Sudbury, Reino Unido, 2015, p. 2934.

6. “Say, Osthanes, who was it that first devised these practices; for it is thee that I accuse, thou uprooter of all human laws, thou inventor of these monstrosities; devised, no doubt, with the view that mankind might not forget thy name! Who was it that first thought of devouring each member of the human body? By what conjectural motives was he induced? What can possibly have been the origin of such a system of medicine as this? Who was it that thus made the very poisons less baneful than the antidotes prescribed for them? Granted that barbarous and outlandish tribes first devised such practices, must the men of Greece, too, adopt these as arts of their own?”. *Ibidem*, p. 2744.

exótico, no produce menos escándalo que el de Plinio: “[Los magos] han inscrito [a los demonios] como sus propios criados y, mediante conjuros, han logrado hacerlos esclavos a la fuerza”.⁷

También Aristóteles habría escrito un tratado sobre la magia, en el que aseguraba que los sabios magos habían sido más antiguos que sus homólogos egipcios. “Cinco mil años antes de la conquista de Troya”,⁸ calcula Hermodoro el Platónico. Todo esto lo sabemos por el relato de Diógenes Laercio sobre la génesis de la filosofía. Retrata a los magos de manera menos condenatoria que Plinio y Clemente:

Los magos se ocupaban de los cultos divinos, de ritos sacrificatorios y plegarias, como si sólo ellos obtuvieran su audiencia. Hacían revelaciones acerca de la esencia y el origen de los dioses que eran fuego y tierra y agua. Desechan las estatuas y sobre todo las que indican que los dioses son machos o hembras. Mantienen discusiones sobre la justicia, y juzgan impío practicar la cremación fúnebre. Y consideran decente tener trato sexual con su madre o su hermana, como dice Soción en su libro veintitrés. Ejercitan la mántica y la adivinación del porvenir, incluso dicen que se les aparecen los dioses. Además creen que el aire está lleno de imágenes, que por emanación entre la evaporación penetran en la vista de los que poseen una mirada aguda. Proscriben los adornos y los objetos de oro. Su vestido es blanco, su lecho el suelo, y su alimento son vegetales, queso y pan negro, y su bastón una caña, con la que, dicen, ensartan el queso para cogerlo y comerlo.

Desconocían la magia negra, dice Aristóteles en su *De la magia*.⁹

De la sabiduría india

Además de esta sabiduría de los persas, la otra afluente de la filosofía griega había manado de la India. Por su lejanía con el Egeo, la imagen que los griegos nos entregaron de esta región aparece siempre fragmentaria y difusa, lo cual también la hace enigmática. A través de los siglos la

7. Clemente de Alejandría, *Protréptico*, Gredos, Madrid, 1994, p. 77.

8. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones...*, pp. 41-42.

9. *Ibidem*, p. 44.

tierra india seguirá apareciéndole al hombre occidental como un místico sueño, inasible, indescifrable, “hecha de nube, como la Helena de Eurípides”, metáfora similar a la de Hegel cuando se refiere a ella, como quien desenmascara un fraude:

Una hermosa nube envolvía el nombre de la India. Esta nube se ha disipado en los tiempos modernos y el juicio recae ahora sobre algo muy distinto de lo que la fantasía se representaba en este país de maravillas. Cuando, en la época moderna, se llegó a conocer de cerca la India y la naturaleza espiritual de este pueblo, la primera representación, basada en el conocimiento de sus obras nacionales, fue muy elevada. [...] En la primera alegría del descubrimiento de estos tesoros, estimóse muy alta la cultura artística de los indios, poniendo la poesía y la filosofía indias por encima de las griegas. Los rasgos capitales de esta representación descubrían una sensibilidad atractiva y amable en este pueblo, el cual aparecía como un tierno y gracioso país de flores, con un encanto que había concentrado en su seno la riqueza toda del espíritu humano y se había desarrollado con la mayor hermosura, esparciendo un hálito de rosas por todos sus contornos y convirtiendo la suave naturaleza en un jardín de amor, tan tierno y placentero como inteligente e ingenioso. Y en efecto, la India, comparada con la China, parece un país de ensueño. En China reina la inteligencia sin fantasía, una vida prosaica, que regula legalmente y fija de un modo externo hasta los sentimientos. En la India, por el contrario, no hay un solo objeto que permanezca intacto de poesía y de fantasía. Sin duda existen también aquí reglas y leyes fijas y prescripciones sobre la conducta, en cantidad enormes; mas no tienen por objeto los sentimientos, la moral, sino la superstición, y se refieren a acciones que no son espirituales o afectivas, ni por su forma ni por su contenido. Semejantes acciones y formas, sin espíritu ni sentimiento, componen la vida exterior de los indios.¹⁰

No sólo para Hegel la disipación de la nube india deja al descubierto la impudicia de un pueblo regido por la superstición, en el que, a falta de la “fuerza de la razón”, cae “en la más vergonzosa servidumbre y

10. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1982, pp. 400-401.

degradación”.¹¹ A partir de que Occidente cree disipar por completo la nube con la imposición del *British Raj*, algunos intelectuales reforzarán el relato de que la identidad de Europa reside en ser la antítesis de Oriente. Así, en *Plegaria sobre la Acrópolis*, Joseph Ernest Renan¹² dará a la intelectualidad del romanticismo un concepto que servirá de fundamento a este relato de “Europa como la otra de Oriente”,¹³ cuyo desprendimiento será difícil, hasta el día de hoy, para los estudios historiográficos y filológicos sobre la Antigua Grecia.

La tesis de “el milagro griego” parte del supuesto de que el florecimiento de la cultura griega no puede ser explicable a partir de sus condiciones espaciotemporales. Comparadas con la griega, las demás civilizaciones del Mediterráneo son apenas primitivas, de manera que no hubiera sido posible su influencia en la creación de la elevada cultura de la Hélade. Cuando se mira al mundo antiguo, la cultura de los griegos parece surgir como por generación espontánea, desarraigada por entero de su época y sin deuda alguna con los pueblos vecinos. El concepto “milagro”, desde luego, no es tanto una explicación como una renuncia a dar explicaciones; pero, precisamente por eso, el punto del que debe partir el historiador es el hecho de que la Antigua Grecia supone un terreno de estudio bien delimitado, aislado e impermeable a toda influencia extranjera, en el que surge sin más, *creatio ex nihilo*, la razón, la tragedia, la democracia y el Estado. Al lado de éstas, todas las demás expresiones culturales son un juego de niños. Así lo expondrá, entre otros, la filóloga alemana Edith Hamilton, una de las más comprometidas defensoras del milagro griego: “Ninguna de las grandes civilizaciones que precedieron y que rodearon [a los griegos] les sirvió de modelo. Con ellos vino al mundo algo absolutamente nuevo. Fueron los primeros occidentales; el espíritu de Occidente es espíritu moderno, es un descubrimiento

11. *Ibidem*, p. 403.

12. Joseph Ernest Renan, *Prière sur l'Acropole*, Eduard Pelletan Éditeur, París, 1899.

13. Expresión que he tomado de Rémi Brague, *Europa, la vía romana*, Gredos, Madrid, 1995, p. 15.

griego, y el lugar de los griegos está en el mundo moderno".¹⁴ A decir de Hamilton, lo que separa a Grecia de los pueblos orientales es que *aquí*, en esta Grecia reclamada por Occidente, la mente logra asociarse con el espíritu, mientras que *allá* el espíritu rige en detrimento de una mente "mantenida en suspenso".¹⁵ En ningún otro lado encuentra Grecia mayor grado de antagonismo que en la India.

En la India, que durante siglos fue la guía del pensamiento de Oriente, desde épocas remotas, el mundo de la razón y el mundo del espíritu quedaron divorciados y el universo fue entregado a este último. [En India] todo era engaño, la verdad era una disposición interna. En semejante mundo hay poco espacio para la razón que observa o para el ojo que ve. Donde todo es irreal salvo el espíritu, resulta una locura manifiesta preocuparse por un exterior que es menos que una sombra. [...] En la India de hoy, el triunfo del espíritu sobre la mente es completo, [...] la India ha seguido el camino de las cosas que no se ven hasta que las cosas que se ven se han vuelto invisibles.¹⁶

Tan sólo haría falta —piensa Hamilton— una mirada contemplativa a las esculturas de griegos e indios para darse cuenta de que ambas civilizaciones se encaminan por senderos contrarios. *Allá* las formas abstractas, bajorrelieves en movimiento, como queriendo rebelarse contra la quietud y la piedra; formas que, ante la mirada del hombre, se inmolan para dejar aparecer otra cosa, una idea, una visión acaso, de una verdad a la que el artesano no puede dar contorno. *Aquí* "el materialismo espiritual", el logrado ayuntamiento de lo trascendente y lo inmanente, revelación que no pide a la forma sacrificio alguno; dioses desprovistos de ornamentos que hagan sospechar de su divinidad: sólo la perfección de la carne, marmórea carne, como si lo captado por los sentidos, lo propio de esta tierra, bastara para develar lo divino. Como

14. Edith Hamilton, *El camino de los griegos*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2002, pp. 18–19.

15. *Ibidem*, p. 22.

16. *Ibidem*, pp. 25–27.

si la belleza bastara. “La Victoria alada es arte griego tardío; el templo de la Acrópolis fue construido a la Victoria sin alas”.¹⁷

La cultura griega, no obstante, por más milagrosa que sea, no parece que fuese para el griego mismo un milagro. Cuando el griego intenta dar cuenta del origen de las cosas que nosotros damos por sentado que le son propias, sus explicaciones siempre remiten a épocas perdidas en la mar de épocas y a geografías casi inexploradas, como si esa lejanía hundida en el misterio sirviera para legitimar sus costumbres. Roberto Calasso lo ha expresado mejor que nadie: Grecia ha sido *mímesis y ortesis*:¹⁸ imitación y adecuación. Ésta es también la percepción que el griego parece haber tenido de sí mismo, pues no lo hace ser tal el imitar a los bárbaros, sino el embellecer y llevar a su perfección todo cuanto de ellos imita. Así lo escribe Platón en el *Epinomis*.¹⁹

En cuanto a si la filosofía griega pudo ser alimentada por una afluente que manaba desde la India, eso es algo prácticamente imposible de saber con certeza. El relato de la India como oculto demiurgo que da forma a la cultura Occidental es un relato tardío. No pudo el griego, salvo por las modestas pinceladas de Heródoto,²⁰ hacerse una imagen diáfana de lo que pasaba más allá del territorio iranio, sino hasta después de la expedición de Alejandro Magno a Oriente. Fueron los mismos acompañantes de Alejandro (presuntamente, Onesícrito, el primero de ellos), en sus expediciones, quienes comenzaron a hablar de una casta de filósofos de la India conocidos en lengua griega como *gimnosofistas* (“los sabios que andan desnudos”), nombre con el que tal vez buscaron referirse a los brahmanes. Luego, Diógenes Laercio y algunos padres de la Iglesia ensayarían la hipótesis de la supuesta

17. *Ibidem*, p. 60.

18. Ver los capítulos VIII y XII de Roberto Calasso, *El cazador celeste*, Anagrama, Barcelona, 2020, pp. 217–259 y 333–359.

19. Platón, “*Epinomis*” en Platón, *Ouvres Complètes. Tome XII*, Les Belles Lettres, París, 1956, p. 153 (987e).

20. Wilhelm Halbfass refiere también a las expediciones que los griegos Escilax de Carianda (siglo VI a. C.) y el ya nombrado Ctesias de Cnido (siglo V a. C.) habrían hecho a la India. Además de la historia de Persia (*Persika*), Ctesias escribió también una fantasiosa descripción de la India (*Indika*).

filosofía de los gimnosofistas como antecedente de la filosofía entre los griegos. Pero los relatos legados acerca de estos gimnosofistas no abandonan nunca el exotismo: más que testimonios acerca de su pensamiento, tenemos observaciones casi de corte antropológico sobre su comportamiento. Por ejemplo, san Agustín sólo rescata que estos sabios habrían filosofado en lugares solitarios y resalta su rechazo a engendrar hijos;²¹ y Clemente también llama la atención respecto de esto último al comentar que los gimnosofistas “ignoran el matrimonio y la procreación”,²² y, de paso, hace hincapié en que se alimentan de frutos salvajes.

Además de su fama de célibes y de vegetarianos, a los gimnosofistas se les conocerá también por su anacrónico estoicismo: “su desdén al placer y al dolor, su indiferencia ante la muerte”.²³ Y, para dar cuenta de su antigüedad e importancia, Clearco de Solos afirmará que los magos son descendientes de ellos;²⁴ y el viajero helénico Megástenes propondrá que los gimnosofistas, junto con los judíos, “conocían ya todas las doctrinas sobre la naturaleza que más tarde enseñaron los griegos”.²⁵

En todo caso, la supuesta influencia de la sabiduría india sobre Grecia no sólo se habría dado mediante los gimnosofistas. Antes de la campaña de Alejandro Magno, el dios Dionisio también libró cruentas batallas por aquellos lares. Así lo relata Nono de Panópolis en las *Dionisiacas*.²⁶ Y aunque es un poema tardío (siglo V d. C.), el vínculo de Dionisio con la India parece ser desde siempre un lugar común. Por su parte, Eurípides, en las *Bacantes*, se refiere a Dionisio como un dios venido

21. Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín. XVI. La ciudad de Dios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958, p. 1044 (Libro VX, apartado 20).

22. Clemente de Alejandría, *Les Stromates*, Éditions du Cerf, París, 1951, p. 102.

23. Wilhelm Halbfass, *India y Europa. Ejercicio de un entendimiento filosófico*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, p. 44.

24. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones....*, p. 45.
Wilhelm Halbfass, *India y Europa....*, p. 49.

25. *Idem*.

26. Nono de Panópolis, *Dionisiacas. Cantos XXV-XXXVI*, Gredos, Madrid, 2004.

de Asia.²⁷ Así, las supuestas raíces orientales de Dionisio serán un tema de especial importancia en la reinterpretación que hará de Grecia el romanticismo alemán. Aquí este dios pasará a ser el que esparce el polen de la mística oriental sobre la tierra griega.

Para Nietzsche la civilización griega es un equilibrio, siempre en tensión, entre lo apolíneo y lo dionisiaco. Apolo representa el principio de individuación, la razón al cuidado de la forma; Dionisio, la perdida de este principio, la desgarradura del velo de Maya que devela la unidad oculta, subyacente a toda multiplicidad aparente: la visión mística. Esta lectura de Nietzsche encuentra un eco en Salvador Pániker, quien sostiene que la diferencia específica de lo griego reside en un “tira y afloja” entre una corriente filosófico-racionalista, llegada desde Mileto, y una corriente mística-religiosa, venida de Oriente:

A Dioniso lo matan los titanes. Zeus le hace renacer y reduce a los titanes a cenizas. De esas cenizas nacen los hombres. De ahí que los hombres sean en parte divinos (porque los titanes habían devorado previamente a Dioniso, hijo de Zeus) y en parte malvados (por participar en la naturaleza de los titanes). [...] A través del mito de Dioniso, el orfismo rechazaba el sacrificio sangriento, el mecanismo expiatorio que según Girard está en el origen de las primeras matrices culturales religiosas. De este modo, el orfismo simboliza, dentro del mundo griego, el momento digamos oriental, el momento hindú.²⁸

A la Grecia impoluta, albísima, la de solónicas leyes y de aureas proporciones, es decir, la Grecia que se representaron para sí mismos los filósofos de la Ilustración, vino a sumársele otra Grecia, la de los románticos, la de la embriaguez y la orgía, la adivinación y los ritos místicos. Tales cosas, se especula, sólo pudieron llegar a los griegos del Oriente lejano. No obstante, hablar, junto con Pániker, de un “momento Oriental” en la vida de aquéllos orilla a preguntarnos por el significado que para estos mismos griegos tenía el Oriente.

27. Eurípides, “Bacantes” en *Eurípides. Tragedias III*, Gredos, Madrid, 1979, pp. 323-411.

28. Salvador Pániker, *Filosofía y mística*, Anagrama, Barcelona, 1992, pp. 26-27.

Es relevante que Heródoto haya iniciado sus historias con el relato sobre el origen de la rivalidad entre griegos y orientales. Para él, así como para la tragedia ática, todo inicia con un primer acto de desmesura (*ἀρχὴ κακῶν*)²⁹ que echa a andar la historia en tanto sucesión de infortunios. El primer desencuentro, confiesa Heródoto, inicia con el rapto de una muchacha griega, Io, por parte de mercaderes fenicios en la costa de Argos. En represalia, los griegos secuestran a una muchacha asiática, Europa, inaugurando así una tradición de raptos de doncellas entre griegos y bárbaros que, dos generaciones más tarde, culminan en aquella magna guerra acaecida en la playa de Ilión, la cual será narrada por Homero. Y dado que antes de esta guerra —la Guerra de Troya— “la Hélade no parece haber cometido ninguna empresa en común”,³⁰ es probable que hasta entonces los griegos no tuvieran la noción de ser un pueblo escindido del mundo bárbaro oriental. Esto explica, según Tucídides, que Homero no haya utilizado “el término de bárbaros, por la razón de que los griegos no se distinguían con un solo nombre que fuera el contrario”;³¹ pues, incluso, “se podría demostrar que el mundo griego antiguo vivía de modo semejante al mundo bárbaro de hoy”.³² Hay, sin embargo, un error en las afirmaciones de Tucídides, señalado con precisión por Juan José Torres Esbarranch: aquél parece ignorar que, al final del “Canto II” de la *Ilíada*, Homero nombra a quienes hablan bárbaramente (*βαρβαροφώνοι*), por lo que retomar la cuestión y tratar de mostrar el momento exacto en el que el griego comienza a generar una conciencia común, en contraposición al bárbaro, supone una empresa quijotesca, siempre imprecisa. Más aún: tratar de mostrar hasta qué punto el griego pensó la suya como una civilización aislada de los pueblos circundantes supone, ya desde el mismo planteamiento

29. *ἀρχὴ κακῶν* es el inicio de toda tragedia. Carlos García Gual traduce este concepto como “inicio de las desgracias”. Carlos García Gual, *Enigmático Edipo. Mito y Tragedia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, p. 83.

30. Tucídides, *Guerra del Peloponeso I*, Gredos, Madrid, 2015, p. 18.

31. *Idem*.

32. *Ibidem*, p. 27.

de la cuestión, acarrear los prejuicios modernos a un mundo, el griego, en el que quizá éstos no tengan lugar.

Al respecto, Karl Jaspers propone un punto intermedio entre quienes han defendido a la civilización griega como milagro y quienes la han concebido como consecuencia natural de su mundo y de su época.³³ Jaspers concede que el pueblo griego ha sido el fundador de Occidente, pero añade que esta fundación sólo pudo darse a partir de una supuesta separación espiritual entre Grecia y la gran masa oriental. Para inventarse a sí misma, la civilización griega ha tenido que pensarse como nacida de esta escisión. Y para afirmarse en sí misma, la cultura occidental ha tenido que reiterar a lo largo de su historia esta alardeada diferencia frente a Oriente. Pero parece que en esta escisión —como en toda escisión, pues ésta se entiende también como “herida”— el hombre griego (primero) y su hijo, el hombre occidental (después), han perdido algo de sí mismos. Se interroga Jaspers —en una pregunta que raya lo teológico— si acaso sería posible volver a esa unidad perdida:

Asia parece entonces poderosa en espacio frente a la pequeña Europa. Parece, en el tiempo, el vasto suelo del que proceden todos los hombres. Es lo incommensurable, poderoso por su extensión y sus masas humanas, lo duradero que se mueve lentamente. La cultura griega parece entonces un fenómeno marginal asiático, parece que Europa se ha separado de la madre asiática por una ruptura prematura. Las preguntas serían entonces: ¿Dónde, cuándo y en qué paso se produjo la separación? ¿Es posible que Europa vuelva a sumirse y perderse en Asia, en su profundidad, en su nivelación sin conciencia?³⁴

E inmediatamente se responde:

33. Sobre estas tesis que defienden la raigambre de Grecia en los mundos bárbaros, ver el trabajo de Walter Burkert, *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura Griega*, Acantilado, Barcelona, 2022; y el polémico libro de Martín Bernal, *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Crítica, Barcelona, 1993.

34. Karl Jaspers, *Origen y meta de la Historia*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 100-101.

Si el Occidente es la emergencia que ha brotado del fondo asiático, este hecho constituye el inmenso riesgo de que las posibilidades humanas de libertad se vean primero en peligro de perder psíquicamente su suelo y después, cuando se llegue a la conciencia de ello, en el constante peligro de volver a sumirse en el Asia.

Pero este peligro de volver a hundirse en la profundidad asiática se realizaría hoy bajo nuevas condiciones técnicas, que transformarían y destruirían al Asia misma, aboliendo la libertad occidental, la idea de la personalidad, la amplitud de las categorías occidentales, la clara conciencia. Su lugar sería ocupado por lo que es eterno en Asia: la forma despótica de la vida, la falta de historia y de decisión, la estabilización del espíritu en el fatalismo. Asia sería lo universal, persistente, perdurable, que incluiría a Europa. Lo que ha salido de Asia y tiene que volver a Asia no puede ser más que transitorio, efímero.³⁵

No sólo por el bien de Grecia, sino también por el de Oriente, más vale, a decir de Jaspers, nunca arribar a esa consumación escatológica en que la herida griega llegaría por fin a suturarse; como si, en efecto, Occidente necesitara de Oriente para garantizar su existencia, pero lo necesitara como antípoda o, mejor dicho aún, como imaginario. Da lo mismo si ese imaginario se manifiesta en forma de ensueño, como un utópico Shangri-La, o si el ensueño se vuelve pesadilla en forma de otro titular, denunciando otra dictadura, otra guerra, otro acto terrorista. Como sea, da lo mismo... siempre y cuando Oriente tenga garantizada a Occidente una imagen alternativa; siempre y cuando Oriente se le ofrezca al hombre occidental como un lienzo en blanco.

De la sabiduría egipcia

También Egipto —sobre todo, Egipto— será reconocido por los griegos como antecedente de su sabiduría. Y para atestiguarlo no hace falta ir a los textos tardíos de Diógenes Laercio o de los padres de la Iglesia, pues bastan los elogios que los mismos filósofos de la Antigua Grecia

35. *Ibidem*, p. 101.

hacen a la civilización de los egipcios. Sería suficiente también el relato de que Orfeo llevó a los griegos la filosofía y la música desde la tierra egipcia. O los presuntos viajes de Platón y Pitágoras a aquellas mismas tierras para aprender todo cuanto pudiesen de sus sacerdotes. Ahora bien, que Egipto haya formado parte de ese Oriente, uno que ha sido siempre más imaginario que geográfico, es una idea que el mismo Heródoto se atreve a controvertir. Contrario a lo que defendían los jónicos —acusados por Heródoto de no saber calcular—, Egipto no forma parte de las tres regiones que constituían el imaginario griego sobre el mundo: Europa, Asia y Libia. Antes bien, él propone añadir a esta división tripartita una cuarta región intermedia entre Asia y Libia, es decir, la región Delta del río Nilo, en la que se instala precisamente Egipto. Pero, sea Oriente o no, del Nilo emanó el mayor afluente de sabiduría que sirvió de saber precursor a la filosofía de los griegos, a decir de ellos mismos. De la veneración que éstos tuvieron hacia la sabiduría egipcia queda constancia en los diálogos de Platón: “Qué bien se te da, Sócrates, hacer discursos de Egipto”,³⁶ elogia Fedro, luego de que su maestro haya contado cómo el dios egipcio Theuth descubrió antes que nadie “el número y el cálculo, y, también, la geometría y la astronomía, y, además, el juego de damas y el de dados, y, sobre todo, las letras”.³⁷ Son estas artes, en las que los egipcios fueron instruidos mucho antes que los griegos, la razón por la cual aquel sacerdote egipcio exclama a Solón: “Ay, Solón, Solón, ilos griegos seréis siempre niños!”.³⁸

Pese a todo lo anterior, entre los pueblos bárbaros cuya sabiduría pudo influir en la conformación de la filosofía, habría que considerar también “a los caldeos entre los babilonios y los asirios; [...] y los llamados druidas y santones entre los celtas y los gálatas”.³⁹ Así lo declara Diógenes Laercio, quien asegura seguir en esto lo anunciado

36. Platón, “Fedro” en Platón, *Diálogos. Tomo I*, Gredos, Barcelona, 2010, p. 834 (275b).

37. *Ibidem*, p. 832 (274d).

38. Platón, “Timeo” en Platón, *Diálogos. Tomo III*, Gredos, Barcelona, 2014, p. 293 (22b).

39. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones...*, p. 41.

por “Aristóteles en su *Tratado de la magia* y [a] Soción en el libro veintitrés de su *Tradición*”.⁴⁰ Tal es el legado al que, supuestamente, Aristóteles quiso sumarse al presentar, en la *Metafísica*, su doctrina de las cuatro causas (*Aitia*) como una síntesis de estas sabidurías. Aunque él no se refiere propiamente en dicha obra suya a estas sabidurías bárbaras, sino a aquélla que se fue gestando entre los helenos. A esta exposición aristotélica de Platón y de los preplatónicos, así como de su discípulo Teofrasto, Giorgio Colli la llamará “historicismo peripatético”,⁴¹ del cual la historia de la filosofía hereda la categoría “filosofía presocrática”. Sin embargo, Aristóteles no se atreve, en la *Metafísica*, a llamar a los presocráticos “filósofos”, sino que, tomando una prudente distancia, se refiere a ellos como “los primeros que filosofaron” (*πρῶτοι φιλοσοφήσαντες*). Entre estos primeros que filosofaron cuenta también a los poetas Homero y Hesíodo junto a todos aquéllos que nosotros reconocemos en la categoría *presocráticos*. Aunque luego elabora una distinción: si bien los poetas, al lado de nuestros presocráticos, tienen como objeto de su sabiduría el saber de lo más general, es decir, de los primeros principios o causas, unos lo buscan indagando entre los mitos, mientras que otros lo hacen entre las cosas (*τά ὄντα*). A los primeros, Aristóteles los llamará *philómythos* o teólogos; y, a los segundos, filósofos, sin quitarles nunca el adjetivo de *protoi*. Teofrastro, por su parte, los llamará *físicos*.

Platón, por su lado, parece merecer consideraciones aparte. La razón estriba en que, mientras aquella filosofía primitiva es dirigida sólo por la pregunta acerca de la causa material de las cosas, hay ya en él una sofisticación de la pregunta que apunta a la causa formal. Pero la pregunta que Platón dirige a las cosas es incapaz de agotar las cosas mismas o, en otras palabras, de acceder a ese saber de lo más general, si no se interrogan también las cosas por su causa final y su causa

40. *Idem*.

41. Giorgio Colli, *La naturaleza ama esconderte*, Siruela, Madrid, 2008.

eficiente. Este intento de agotar las cosas atajándolas por todos sus posibles principios es el proyecto propiamente aristotélico, en lo que a filosofía primera se refiere.

Así, la actitud de Aristóteles frente a la “tradición” es doble, mas no por ello ambigua. Si bien la filosofía debe su composición a elementos provenientes de la filosofía entre los bárbaros, no podría llamarse “filosofía” a la sabiduría de estos últimos. Incluso, se levanta cierta sospecha sobre si la de los presocráticos es también una filosofía en forma. Su carácter parece ser, más bien, de una filosofía embrionaria, en potencia y, por esto mismo, no realizada. Y su realización requiere no sólo que esta sabiduría de los griegos aspire, como la filosofía de entre los bárbaros, a ese saber más general; ni siquiera bastaría con que se atenga a lo ente, a las cosas mismas, como punto de partida. Requiere asimismo que su proceder sea llevado mediante principios lógicos, los cuales el mismo Aristóteles desarrolla en sus tratados de lógica conocidos, desde la Edad Media, como *Órganon*. He aquí lo propio de la filosofía (cuando menos, de esa filosofía que Aristóteles parece proponer en la *Metafísica*), a la que primero Oriente, y más tarde Occidente, reclamarán como parte de su tradición.

Conclusión

Si la filosofía puede ser otra cosa que esta fórmula aristotélica en la que tiene por objeto —objeto compartido— el saber de lo más general, y por método —método exclusivo— la lógica, es algo que, desde luego, está —iy qué bueno!— sujeto a controversia. Porque, si bien Platón no se esmera tanto como Aristóteles en exhibir la tradición de la que procede, ni desarrolla, por tanto, nada parecido a una “historización”, es igualmente legítimo afirmar que la filosofía principia en Platón o, incluso, en los presocráticos; y que cada una de estas presuntas génesis daría como resultado una noción distinta de lo que la filosofía es. Pero

más arriesgado —aunque no imposible— sería hablar de un presunto origen de la filosofía en tierras no griegas; pues la filosofía parece aquí correr la suerte de todo lo “propriamente heleno” si por esto se entiende aquello que se atiene a la imitación y a la adecuación.☒

Fuentes documentales

- Aristóteles, *Metafísica*, en *Aristóteles I*, Gredos, Madrid, 2011.
- _____ *Fragmentos*, Gredos, Madrid, 2005.
- Bernal, Martín, *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Crítica, Barcelona, 1993.
- Brague, Rémi, *Europa, la vía romana*, Gredos, Madrid, 1995.
- Burkert, Walter, *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*, Acantilado, Barcelona, 2022.
- Calasso, Roberto, *El cazador celeste*, Anagrama, Barcelona, 2020.
- Clemente de Alejandría, *Les Stromates*, Éditions du Cerf, París, 1951.
_____ *Protréptico*, Gredos, Madrid, 1994.
- Colli, Giorgio, *La naturaleza ama esconderse*, Siruela, Madrid, 2008.
- De Hipona, Agustín, *Obras de San Agustín. XVI. La ciudad de Dios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958.
- Eurípides, “Bacantes” en *Eurípides. Tragedias III*, Gredos, Madrid, 1979, pp. 323–411.
- García Bacca, Juan David, *Los presocráticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
- García Gual, Carlos, *Enigmático Edipo. Mito y Tragedia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- Halbfass, Wilhelm, *India y Europa. Ejercicio de un entendimiento filosófico*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.
- Hamilton, Edith, *El camino de los griegos*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2002.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1982.
- Jaspers, Karl, *Origen y meta de la Historia*, Alianza, Madrid, 1980.

- Laercio, Diógenes, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza, Madrid, 2021.
- Nono de Panópolis, *Dionisíacas. Cantos XXV-XXXVI*, Gredos, Madrid, 2004.
- Pániker, Salvador, *Filosofía y mística*, Anagrama, Barcelona, 1992.
- Platón, “Epinomis” en Platón, *Ouvres Complètes. Tome XII, Les Belles Lettres*, París, 1956, pp. 132-161.
- _____ “Fedro” en Platón, *Diálogos. Tomo I*, Gredos, Barcelona, 2010.
- _____ “Timeo” en Platón, *Diálogos. Tomo III*, Gredos, Barcelona, 2014.
- Plinio el Viejo, *Pliny the Elder. Complete works*, Delphi Classics, Sudbury, Reino Unido, 2015.
- Renan, Joseph Ernest, *Prière sur l'Acropole*, Eduard Pelletan Éditeur, París, 1899.
- Tucídides, *Guerra del Peloponeso I*, Gredos, Madrid, 2015.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0.