

¿ORFEO Y ORFISMO EN QUMRÁN?*

Jean-Michel Roessli

1. INTRODUCCIÓN

La cuestión de la presencia de una influencia de la figura de Orfeo y de las tradiciones órficas en los escritos descubiertos en Qumrán es fascinante, pero ha sido poco conocida y estudiada por los especialistas del orfismo¹. Esta contribución ofrece la oportunidad de hacer dialogar las disciplinas bíblicas con un aspecto de la mitología y la religión griegas.

2. EL SALMO 151 DE 11QPs^a

Dos monumentos del arte judío de los siglos tercero y sexto, el fresco de la sinagoga de Dura Europos y el mosaico de Gaza (Fig. 1), prueban que la imagen del encantamiento de los animales por Orfeo servía de modelo iconográfico para representar a David como pastor y como rey y salmista de Israel². ¿Hasta cuándo puede remontarse en el tiempo esta signatura iconográfica?

Según algunos especialistas³, una posible fuente de la semejanza entre Orfeo y David podría encontrarse en un documento literario, datado entre los siglos III-I a.C. y hallado en Qumrán, en las orillas del

* Traducción de Miguel Herrero.

¹ O bien simplemente se ignora, o se alude a la cuestión de manera furtiva, sin una conclusión clara; cfr. por ejemplo Vieillefon 2003, 105.

² Véase cap. 9.

³ Sanders 1965, 63: «11QPs 151 aporta una tenue prueba literaria de la imagen órfica de David en el periodo intertestamentario». Cfr. además Philonenko 1978.



Fig. 1. David como Orfeo, mosaico de la sinagoga de Gaza.

Mar Muerto. Se trata de un salmo apócrifo descubierto en 1956 por los beduinos en la gruta 11 de Qumrán (11QPs^a). James A. Sanders ofreció una edición preliminar de este salmo en 1963⁴ y su *editio princeps* dos años más tarde⁵. En 1967 Sanders publicaba la primera traducción inglesa⁶, a la que siguieron otras traducciones en diversas ediciones de los rollos de salmos del Mar Muerto⁷. Partimos aquí de la traducción española de Florentino García Martínez⁸:

SALMO 151 de 11QPs^a

Aleluya de David Hijo de Jesé

1. Yo era más pequeño que mis hermanos, más joven que los hijos de mi padre,
Él me estableció pastor de su rebaño y jefe de sus cabritillos.
2. Mis manos construyeron una flauta; mis dedos, una cítara,
y di gloria a IHWH [Adonai].
3. Me dije a mí mismo: las montañas no testimonian a su favor ni las colinas proclaman a su cuenta;
Ni los árboles sus palabras o los corderos sus obras.
4. ¿Quién, pues, irá a proclamar, y quién dirá, y quién contará las obras del Señor?
Dios lo ve todo, él todo lo escucha y presta oído.
5. Envió a su profeta para ungirme, a Samuel, para hacerme grande.
Mis hermanos salieron a su encuentro, de buen tipo, de bella presencia.
6. Eran de gran estatura, eran de hermosos cabellos,
Pero IHWH [Adonai] Dios no los escogió,
7. sino que envió para tomarme de detrás del rebaño y me ungió con el óleo santo,
y me estableció líder de su pueblo y jefe de los hijos de su alianza.

Este pequeño salmo, escrito en primera persona, cuenta cómo el joven David, pastor y músico, fue elegido por Dios para ser el pastor de su pueblo, el príncipe de las tribus de Israel. Casi todos los elementos de este poema, que se inspira en los capítulos 16 y 17 del primer libro de Samuel⁹, encuentran correspondencias con el Antiguo

⁴ Sanders 1963, 75 y figura.

⁵ Sanders 1965, 55s. y lám. XVII.

⁶ Sanders 1967, 145.

⁷ García Martínez 1993⁴, 348 (castellano); 1994, 310 (inglés); Maier 1995, 341-342 (alemán); Vermes 1990; 1998, 302 (inglés); Wise-Abegg -Cook 1996, 448 (inglés); Wise-Flint-Ulrich 1999, 585-586 (inglés).

⁸ García Martínez 1993⁴, 348.

⁹ Sanders 1965, 56 describe este salmo como un *midrash* sobre la vida de David en 1 S 16, 1-13.

Testamento. Todos, excepto una frase, impresa aquí en cursiva: *Los árboles han amado mis palabras y el rebaño mis obras*. Este frase, así traducida, parece una alusión bastante clara, aunque furtiva, al mito del encantamiento de los árboles y de los animales por la música y los cantos de Orfeo, especialmente si la asociamos al versículo previo sobre la fabricación de la lira por David¹⁰. En efecto, la idea de que toda la naturaleza se une a David para glorificar a Dios está bien presente en la Biblia, como lo confirman numerosas páginas de los salmos y de los libros sapienciales¹¹. En cambio ningún pasaje de las Escrituras dice que David seduzca a los árboles y a los animales con sus cantos y su música, luego debemos entonces preguntarnos si el autor del salmo ha tomado o recibido de la mitología griega este aspecto bien conocido de la personalidad de Orfeo y lo ha transferido al salmista David, preparando así la fusión iconográfica que encontramos en el fresco de la sinagoga de Dura-Europos y en el mosaico de Gaza. Pero la lectura y la traducción de este salmo, especialmente de este pasaje, no suscitan unanimidad entre los semitistas. De hecho, el rollo de pergamino al cual pertenece plantea problemas textuales y paleográficos que dividen a los especialistas.

Temo que el debate esté, por desgracia, falseado por prejuicios ideológicos y religiosos, capaces de perjudicar el rigor científico necesario para resolver con plena objetividad este tipo de dificultades. Aunque no tengo particular competencia en la paleografía hebraica, me aventuraré a examinar de nuevo este problema volviendo a tomar solamente los elementos que tienen un vínculo con nuestro tema.

Empecemos *in medias res*. El pasaje que plantea problemas son los versículos 2b a 3, cuyo texto, en la transcripción del hebreo, es el siguiente:

w'sjmh ljhwh kbwd. 'mrtj 'nj bnpsj
 hhrjm lw' j'jdw lw whgb'wt lw' jgjdw.
 'lw h'sjm 't dbrj whšw'n 't m'sj.

Estos versículos han sido traducidos de modo diverso. En 1963, Sanders los entendió así:

¹⁰ Este frase «Mis manos construyeron una flauta, mis dedos, una cítara» no corresponde a la tradición bíblica, donde esta invención se atribuye a Yubal (*Gn.* 4.21). El autor del salmo se toma también otras libertades en cuanto a la tradición bíblica, que no son relevantes para nuestro tema; cfr. Dupont-Sommer 1975, 8.

¹¹ Cfr. por ejemplo *Ps.* 98.5-9; *Ps.* 148.7-10; *Mi.* 6.1-2: «Oíd ahora lo que dice Yahveh. Levántate, pleitea con los montes, y oigan los collados tu voz. Oíd, montes y fuertes fundamentos de la tierra, el pleito de Yahveh: porque tiene Yahveh pleito con su pueblo, y altercará con Israel».

Así que voy a alabar al Señor, dije, en mi alma. Las montañas no dan testimonio de Él ni Lo proclaman las colinas; los árboles han amado mis palabras y el rebaño mis obras¹².

Inspirándose en Sanders, Brownlee ha tratado de dar una traducción que en inglés guarda el ritmo del original hebreo:

Así que voy a dar gloria al Señor. Me dije: montañas no dan testimonio de Él, ni colinas Lo proclaman: los árboles ... mis palabras y el rebaño mis obras¹³.

En el mismo año, Skehan los interpretó de esta manera:

Y di gloria al Señor. Me dije, las montañas no pueden dar testimonio de Él, ni las colinas proclamarlo: ni las ramas de los árboles mis palabras, ni el rebaño mis cantos¹⁴.

En 1964, Dupont-Sommer veía las cosas de otro modo:

Y di gloria a Yahveh, habiéndome dicho a mí mismo: «Las montañas, ¿no Le rinden testimonio? Y las colinas, ¿no (Lo) proclaman? Los árboles despreciaron mis palabras y el rebaño mis poemas»¹⁵.

En primer lugar, se revela que los traductores no están de acuerdo en la interpretación de la forma verbal *w'sjmh* ni en la parte de la frase con la que se relaciona la sentencia: «me dije a mí mismo». Aunque eso no tiene incidencia capital para nuestro tema, me parece claro que esta forma verbal debe ser comprendida como un verbo de tiempo cumplido, marcando la consecuencia lógica de lo que precede:

¹² Sanders 1963, 75: «So let me render glory to the Lord, said I, within my soul. / The mountains do not witness to him, nor do the hills proclaim; the trees have cherished my words and the flock my deeds». En su edición *princeps*, Sanders modificó un poco su traducción: «así he alabado al Señor, pensé, en mi alma» («And [so] have I rendered glory to the Lord, thought I, within my soul»).

¹³ Brownlee 1963, 380: «So let me give glory to the Lord ! said I, myself, in my soul. / Mountains do not witness to Him, nor do hills proclaim (Him). The trees have extolled my words, and the flock my deeds».

¹⁴ Skehan 1964, 409: «And I gave to the Lord glory. I said to myself, the mountains cannot witness to Him, nor the hills relate: neither the boughs of trees, my words, nor the flock, my compositions».

¹⁵ Dupont-Sommer 1964, 32 (= 1987, 310): «Et je rendis gloire à Iahvé, m'étant dit, moi, en moi-même: "Les montagnes ne Lui rendent-elles pas témoignage? Et les collines ne (Le) proclament-elles pas? Les arbres prisèrent mes paroles et le troupeau, mes poèmes"».

Mis manos construyeron una flauta, mis dedos, una cítara, y di gloria a IHWH [Adonai].

No hay ninguna razón para ver un imperativo, como lo designan Sanders y Brownlee, que han tomado la frase por una exhortación de David el monólogo interior:

así que voy a alabar al Señor, dije, en mi alma.

Pienso que este soliloquio de David, «me dije a mí mismo», anuncia las palabras que siguen y no concluye las que preceden:

Me dije a mí mismo: las montañas no testimonian a su favor.

Todo lo que está en juego en el debate que nos ocupa aquí se expresa precisamente en la frase siguiente que David se dice a sí mismo. Ahora bien, esta frase es de interpretación muy difícil y controvertida. Abordemos los problemas uno tras otro.

¿La secuencia que comienza con «las montañas no testimonian a su favor» y acaba con «obras» constituye una única frase o debemos ver en ella dos proposiciones distintas? La cuestión puede parecer ociosa, pero se plantea, en la medida en que la primera parte tiene una doble negación (*lw'*), que no se repite en la segunda, pero que numerosos traductores han considerado sobrentendida, a ejemplo de Skehan y de García Martínez, que la transfieren a esa segunda parte:

Las montañas no pueden dar testimonio de él, ni las colinas proclamarlo: ni las ramas de los árboles mis palabras, ni el rebaño mis cantos.

Las montañas no testimonian a su favor, ni las colinas proclaman a su cuenta, ni los árboles sus palabras, o los corderos sus obras.

Es claro que, si se adopta esta manera de ver, no hay ningún espacio para Orfeo y la discusión sobre este punto queda cerrada. Pero no todos los especialistas lo entienden así, como Sanders y otros que no hacen repercutir la negación *lw'*, sobre esta segunda proposición, cuya significación, a sus ojos, es completamente opuesta a la que le da Skehan:

Los árboles han amado mis palabras y el rebaño mis obras.

Jean Magne estimaba, por el contrario, que estas dobles negaciones son «glosas introducidas intencionadamente para suprimir dos afirmaciones tan extraordinarias en boca de David como 'las monta-

ñas dan testimonio de mí y las colinas me proclaman¹⁶ y que se deben eliminar para restablecer el texto primitivo»¹⁷.

A esta dificultad, bastante importante, se añade otra, de orden paleográfico. ¿Que letra debemos identificar como sufijo al verbo *lw' j'jdw l*: «las montañas no testimonian»? ¿Debemos reconocer una *iod* o una *waw*, es decir el pronombre-sufijo de primera persona o el de tercera, dicho de otro modo *me*, *mí*, *mis* o *su*, *sus*? La elección de una o de otra letra es muy difícil porque los dos signos hebreos difieren apenas, ya que la *waw* desciende simplemente más abajo que la *iod*. Son numerosos los casos imposibles de elucidar sobre criterios estrictamente paleográficos y es el sentido el que decide la lectura de una *waw* o de una *iod*, especialmente en Qumrán, donde la distinción entre una y otra es casi imposible. En el caso que nos ocupa ahora, ¿cuál es la significación de la proposición? ¿«Las montañas no testimonian a su favor» (el de Dios) o «las montañas no testimonian a mi favor» (el de David)? Además de que el trazo vertical de la letra que sigue al *lamed* habla más en favor de *lw* que de *lj*, parece que la segunda lectura, adoptada por escasos semitistas¹⁸, debe ser descartada, porque se vería muy mal que David, descrito en este salmo con rasgos de gran humildad, demostrara un orgullo desmedido y se quejara de que las montañas no testimonian a su favor. Sólo Dios, en la perspectiva bíblica, puede pretender tal testimonio. Así pues, es la primera lectura la que debe imponerse: «las montañas no testimonian a su favor» (el de Dios).

Pero esta afirmación (según la cual las montañas y las colinas no participan en la alabanza divina)¹⁹ tiene algo de sorprendente, en la medida en que esta temática está presente en otro salmo, el salmo 148, en el cual toda la naturaleza está invitada a participar de la alabanza divina, como lo atestiguan los siguientes versículos (vv. 7-10):

Alabad a Jehová de la tierra... los montes y todos los collados; el árbol de fruto, y todos los cedros; la bestia y todo animal; reptiles y volátiles.

¹⁶ Magne 1975c, 530.

¹⁷ Magne 1975c, 532: «Me dije a mí mismo: “Las montañas testimonian para mí y las colinas relatan sobre mí. Los árboles <relatan> mis cantos y los rebaños mis obras. Pero, ¿quién relata y canta y quién proclama las obras del Señor?»».

¹⁸ Para Magne 1975c, 526 y 531-532 es la única lectura posible.

¹⁹ Sanders 1963, 81 (= 1965, 61): «Sólo la sección en Q que está totalmente ausente de los LXX tiene un tono no bíblico, en los vv. 2b-3. El epitomador los omitió totalmente mientras que tiene al menos alguna frase destacada de todos los demás versos. 11Q Ps. 151 v. 2b-3 es muy revelador. El tono es muy poco bíblico; el Antiguo Testamento habla de montañas y colinas que testimonian sobre Dios (cfr. e. g. *Mi.6.1*). Árboles y animales aman la música de David pero no pueden alabar a Dios por sí mismos. Pueden apreciarlo pero no expresar su aprecio».

Ahora bien, este salmo 148 se encuentra en Qumrán en el mismo rollo que contiene el salmo 151 (columna 2), y es poco probable que el autor de nuestro poema no lo haya conocido. Esta observación ha conducido a André Dupont-Sommer a suponer que la doble negación que se refiere a los verbos «testimoniar» y «anunciar» o «proclamar» traduce *de facto* una interrogación oratoria o retórica, equivalente a una afirmación reforzada. El erudito francés interpreta entonces esta frase así:

¿No testimonian las montañas a su favor? ¿Y no proclaman las colinas a su cuenta?²⁰

Esta atractiva hipótesis no ha convencido a todos, porque se enfrenta, en mi opinión, a la coherencia del salmo, en el cual David pregunta un poco más abajo (versículo 7):

¿Quién, pues, irá a proclamar, y quién dirá, y quién contará las obras del Señor?,

pregunta retórica frecuentemente olvidada en el debate²¹ y a la cual la única respuesta posible es él mismo, es decir, David.

La misma indecisión entre *waw* y *iod* se encuentra en la línea siguiente con los sustantivos *dbṛ*, «palabras», y *m's*, «obras, acciones». ¿Debemos leer *dbṛj*, «mis palabras» (las de David), o *dbṛw*, «sus palabras» (las de Dios), y *m'sj*, «mis obras» (las de David), o *m'sw*, «sus obras» (las de Dios)? El contexto general y un paralelo bíblico me incitan claramente a optar por el pronombre-sufijo de la primera persona. En efecto, el sustantivo *m'sh* se encuentra, también asociado a *dbṛ*, la «palabra», en el salmo 45, versículo 1, donde David declara:

Mi corazón rebosa de palabras buenas; dedico al rey mi canto. Mi lengua es como pluma de un veloz escriba.

²⁰ Dupont-Sommer 1964, 36. I. Rabinowitz 1964, 197-198 hace la misma afirmación, pero obtiene otra conclusión, a saber, que se debe leer «a su favor» (el de David), y no «a su favor» (el de Dios). El erudito judeo-americano escribe: «De nuevo, considerando que el autor de este salmo debe haber conocido pasajes como *Mi.* 6.2 y *Ps.* 148.9 (por mencionar sólo éstos), ¡es casi acusarle de blasfemia hacerle decir que 'las montañas no testimonian' al Señor y que las colinas no lo "proclaman"!» Véase la respuesta de Dupont-Sommer 1964, 61 (post-scriptum).

²¹ Magne 1975c, 526 parece ser el único en subrayar este punto: «Pero si esta interpretación pone el verso 4 [= 3] de acuerdo con otros versículos de la Biblia, también lo pone en contradicción con el versículo 6 [= 7]: "¿quién cuenta (o contará, o puede contar) las acciones del Señor?". La respuesta negativa deja de ser verdadera si las montañas alaban a Dios. Hace falta conjeturar "¿quién entre los hombres?" que no está en el texto».

Precisemos además que el nombre *m'sh* puede significar tanto «acción» o «actividad» como «obra» o «trabajo». Aquí, el nombre podría tener la misma significación que en el salmo 45. Es la razón por la cual Dupont-Sommer ha traducido esta palabra por «mis poemas» y Skehan por «mis composiciones», aunque es más prudente traducir por «obras», como la versión griega de los Setenta, que ha mantenido el doble sentido del sustantivo traduciendo el término hebraico *m'sj* por τὰ ἔργα.

Se puede evaluar todavía mejor la importancia que todo eso puede tener para nuestro propósito con otra palabra de esta misma frase, palabra compuesta de tres letras: dos claramente identificables (*ayin* y *lamed*), y *iod* o *waw*, inciertos: 'lj o 'lw.

Si se reconoce una *iod*, la palabra no puede ser otra cosa que una preposición, que Rabinowitz ha traducido «para mí», 'lj, o un nombre en el estado constructo plural, 'laj, que Skehan traduce por «las ramas de los árboles»²² y Delcor por «hojas de los árboles»²³. En este caso, la significación de la frase es completamente diferente de la que la mayor parte de los traductores le da. Isaac Rabinowitz, que construye el versículo 3 de una manera muy personal, es el único en ver las cosas así:

Las montañas no darán testimonio de mí, ni las colinas; los árboles no repetirán mis palabras para mí, ni el rebaño mis obras.

El erudito judeo-americano transfiere además hacia la palabra *árboles* el verbo que los otros traductores asocian naturalmente a las *colinas*²⁴.

Podría finalmente interpretar también la palabra como un nombre en estado constructo, 'lj, como lo ha hecho Delcor:

No pueden las montañas dar testimonio para mí ni las colinas, ni las hojas de los árboles anunciar mis palabras, ni los rebaños mis obras²⁵.

Se comprende inmediatamente que tal lectura no da ningún espacio para Orfeo y no permite identificar una influencia de la figura de Orfeo en este salmo de Qumrán.

²² Skehan 1963, 409.

²³ Delcor 1966, 19.

²⁴ Rabinowitz 1964, 196: «The mountains will not bear witness for me, nor the hills; the trees will not report my words on my behalf, nor the flock my deeds». Magne 1975c, 527 se reconoce casi dispuesto a seguirlo.

²⁵ Delcor 1966, 19.

Si se reconoce por el contrario una *waw*, como supongo, tenemos el verbo 'lw 'elevar', que sería empleado aquí en el tiempo *pi'el (illu)*, es decir en una forma intensiva, que Sanders, Dupont-Sommer y Rudolf Meyer han interpretado en el sentido de «apreciar (*cherished*), celebrar (*prisèrent*), tener en gran estima (*preisen*)»²⁶. Se comprende que se trata del pasaje más importante para nuestro propósito. Para algunos hebraizantes, esta interpretación del verbo 'lw en *pi'el (illu)* es absolutamente indefendible, mientras que para otros se justifica plenamente. Debemos reconocer que faltan paralelos para sostener la interpretación de Sanders, Dupont-Sommer, Philonenko y Meyer y que los pasajes, invocados como prueba, del *Escrito de Damas* 3.2 («Y [Abraham] fue apre[ciado] como amigo de Dios») y 5.5 («Y las obras de David fueron apreciadas»), descubierto también en Qumrán, son de lectura demasiado incierta para ser decisivos. A falta de certeza y en espera de elementos más convincentes, debemos decidimos a dejar la cuestión abierta y pendiente.

Las dificultades que los lectores contemporáneos encuentran en la comprensión y en la traducción de este salmo no deben sorprendernos, ya que han sido planteadas por los antiguos mismos.

Traigamos a colación un hecho tan curioso como intrigante: si el salmo de la gruta 11 de Qumrán era desconocido en su versión hebraica²⁷ antes de su descubrimiento en 1956, figura en cambio en los Setenta, la traducción griega que los judíos de Alejandría hicieron de la Biblia entre el siglo tercero y el primero antes de Cristo²⁸. Lo encontramos también en dos traducciones latinas (*Vetus Latina* y *Vulgata*), en dos versiones siriacas²⁹, en copto³⁰, en etiópico³¹ y en árabe³², es decir en traducciones que dependen todas, en grados diversos, de los Setenta, donde este salmo, excluido más tarde de las Biblias hebraica y cristiana, lleva el número 151, mientras que el salterio canónico cuenta solo con 150 salmos. En todas estas traducciones, este salmo supernumerario presenta importantes diferencias con respecto al original hebraico hallado en Qumrán. Para ceñirnos al único problema que nos interesa aquí, podemos hacer observar que todo el pasaje que

²⁶ Meyer 1967, 165 y 169.

²⁷ Hay una versión hebrea del salmo 151 en el manuscrito St. Andrews University 5555, pero esta traducción está hecha sobre el latín y data de 1679. Para una edición y una traducción inglesa de esta versión, cfr. Ebied 1966, 252-254.

²⁸ Cfr. Dorival-Harl-Munich (ed.) 1988.

²⁹ Cfr. Spoer 1908, Noth 1930, Strugnell 1966, van der Woude 1974, Magne 1975a, Skehan 1976, Witgil 1983, van Rooy 1997, Oegema 2002.

³⁰ Cfr. Viaud 1969.

³¹ Cfr. Strelcyn 1978. Traducción hecha sobre los Setenta, tal vez corregida por el árabe.

³² La traducción árabe parece hecha sobre el siríaco; cfr. Spoer 1908, 65-68 y Schneider 1959, 202, quienes dudan de ello.

nos ha ocupado hasta ahora, entre otras cosas la frase que evoca tal vez el poder de la palabra y del canto sobre los árboles y los animales, falta completamente en todas estas traducciones del salmo. Lo podemos apreciar en la versión de los Setenta:

LXX Salmo 151

οὗτο ὁ ψαλμὸς ἰδιόγραφος εἰς Δαυιδ καὶ ἔξωθεν τοῦ ἀριθμοῦ· ὅτε ἐμονομάχησεν τῷ Γολιαδ.

¹ μικρὸν ἤμην ἐν τοῖς ἀδελφοῖς μου
καὶ νεώτερον ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρὸς μου·
ἐποίμαινον τὰ πρόβατα τοῦ πατρὸς μου.

² αἱ χεῖρες μου ἐποίησαν ὄργανον,
οἱ δάκτυλοί μου ἤρμωσαν ψαλτήριον.

³ καὶ τί ἀναγγελεῖ τῷ κυρίῳ μου;
αὐτὸ κύριο, αὐτὸ εἰσακούει.

⁴ αὐτὸ ἐξαπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ
καὶ ἤρέν με ἐκ τῶν προβάτων τοῦ πατρὸς μου
καὶ ἔχρισέν με ἐν τῷ ἐλαίῳ τῆς χρίσεως αὐτοῦ.

⁵ οἱ ἀδελφοί μου καλοὶ καὶ μεγάλοι,
καὶ οὐκ εὐδόκησεν ἐν αὐτοῖς κύριο.

⁶ ἐξηλθον εἰς συνάντησιν τῷ ἀλλοφύλῳ,
καὶ ἐπικατηράσατό με ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτοῦ.

⁷ ἐγὼ δὲ σπασάμενος τὴν παρ' αὐτοῦ μάχαιραν
ἀπεκεφάλισα αὐτὸν καὶ ἤρα ὄνειδος ἐξ ὑψῶν Ἰσραηλ.

El griego pasa directamente de la mención de los instrumentos de música (v. 2) a la cuestión: «¿Quién anunciara a mi Señor?» (v. 4) y toda la sección que precede en hebreo es completamente ignorada. Debemos reconocer que esta concatenación es un poco abrupta y trasluce una torpeza, cuya causa no es transparente. Los comentaristas modernos de las versiones griega y siríacas, mucho tiempo en la ignorancia del original hebraico, no escondían un sentimiento de desequilibrio o de incoherencia, con la impresión de que faltaba algo para enlazar el versículo 2 y el versículo 3, sin poder dar una explicación. El descubrimiento de Qumrán ha venido a confirmar sus sospechas.

La ausencia de los versículos 2b a 3 de Qumrán en las traducciones antiguas del salmo 151 ha sido percibida diversamente. Se ha emitido la hipótesis de que el traductor griego no comprendió esos versículos y prefirió omitirlos. Es evidentemente posible, pero no nos satisface. Se ha imaginado también que la versión del salmo 151 traducida en griego no era la misma que la descubierta en Qumrán y que debía de corresponder a una forma más antigua y más breve hasta ahora no identificada. Pero estas hipótesis no me parecen convincentes.

tes. En cambio, si comparamos los numerosos salmos hallados en Qumrán y sus equivalentes griegos, vemos que los traductores de los Setenta dan habitualmente muestras de gran fidelidad con respecto al texto hebreo que tienen ante sus ojos. Es decir, que no podemos considerar esta ausencia de los versículos 2b a 3 como una casualidad, una torpeza o una inadvertencia. Así pues, debemos preguntarnos si no podría tratarse de una forma de censura, destinada a descartar del poema, que se tomaba como obra de David, un elemento juzgado incomprensible o sospechoso, tal vez identificado como una influencia de los círculos helenísticos y, en todo caso, poco conforme a la ortodoxia de las autoridades que supervisaban la traducción. Se trata aquí de un argumento *ex silentio* y, por esa razón, frágil, pero debemos intentar explicar de una manera o de otra una laguna textual que no se justifica de otro modo.

Como se ve, la hipótesis de una contaminación de la figura de Orfeo en el retrato de David que da el salmo 151 de Qumrán es muy frágil. Los argumentos en pro y en contra son de igual fuerza y hoy no podemos ser tan categóricos como lo fueron Dupont-Sommer, Marc Philonenko y Jean Magne³³ en sus tiempos.

De todas formas, si puede identificarse una influencia de la figura de Orfeo en el salmo 151 de Qumrán –lo cual, recordémoslo, no es seguro–, debió de ser en parte favorecida o facilitada por la analogía natural que cada persona letrada de época helenística y romana debía de percibir entre el cantor tracio y David, sin que eso necesitara una imitación voluntaria o consciente de parte del salmista³⁴. Pero, si bien esta imitación debiera comprobarse, nada autorizaría a pensar que esta influencia de la figura de Orfeo sobre el retrato de David fuera la que abriera el camino a la asimilación iconográfica entre David y Orfeo que encontramos en Dura Europos y Gaza. Esta asimilación se ha hecho de manera autónoma o independiente.

Asimismo, si se reconocen rasgos de la figura de Orfeo en este salmo 151 de Qumrán, nada en este salmo, como tampoco en otros escritos descubiertos en Qumrán, permite suponer que los sectarios judíos refugiados en las orillas del Mar Muerto hubieran adoptado en todo o en parte las creencias asociadas de cerca o de lejos al nombre de Orfeo³⁵, incluso al de Pitágoras, como lo creía Dupont-Sommer en

³³ Magne 1975c, 533-543.

³⁴ Cfr. Brownlee 1963, 385: «Cualquier similitud entre este retrato de la relación íntima de David con la naturaleza y el de Orfeo es tan vaga que uno probablemente no debería pensar en ningún préstamo consciente del orfismo por el salmista».

³⁵ Cfr. Sanders 1963, 82-85, especialmente pp. 84-85: «Al autor [del salmo] le era familiar escribir en hebreo clásico. Pero a través de ese medio reflejaba ideas helenísticas mientras tomaba su material básico de *I Sam.* 16 y 17. Debemos familiarizarnos con un judío

el entusiasmo del descubrimiento, refiriéndose al versículo 4, que el erudito francés traduce así:

El universo, Eloah lo ve, Él lo oye, Él le presta oído,

e interpreta temerariamente como una alusión a la música de las esferas, que nada en el salmo ni en otra parte en Qumrán permite corroborar³⁶.

Así, a la pregunta ¿Orfeo en Qumrán?, la respuesta es «tal vez» y a la pregunta ¿Orfismo en Qumrán?, la respuesta es con seguridad «no».

3. DAVID-ORFEO Y SUS PROLONGACIONES EN EL ISLAM

Pero esto no es todo. La semejanza que el salmo de Qumrán revelaría, según algunos, entre la figura de Orfeo y David se encontraría hasta en el Islam, una religión que, como se sabe, se ha visto en parte influida por el judaísmo y el cristianismo. Estos especialistas llegan incluso a pensar que la formación del Islam debe mucho a la espiritualidad de la secta esenia, cuyo grupo más importante habría precisamente vivido en Qumrán, a las orillas del Mar Muerto³⁷.

La importancia dada a David (*Daoud*) en el Corán es considerable. David forma parte del cortejo de los siervos de Dios³⁸. Es su mensajero, su cantor, es él a quien Alá ha dado los salmos (*zabur*)³⁹ y para quien ha sometido las montañas y las aves para que juntos lo glorifiquen. Es el motivo que desarrolla por ejemplo la sura 38.17-18:

Sujetamos, junto con él, las montañas para que glorifiquen por la tarde y por la mañana, y los pájaros reunidos en torno de él. Todo vuelve a Dios.

helenizado del área palestina (¿como Esteban y sus amigos en *Hch*.6.8ss.?). Es altamente dudoso, sin embargo, que la comunidad de Qumrán, en su lucha contra el helenismo del sacerdocio de Jerusalén, hubiera permitido conscientemente que ideas inequívocamente helenísticas moldearan su teología esencial». Cfr. Sanders 1965, 63: «y no debiera sugerirse sobre la base de la supuesta imaginaria órfica de *Ps*. 151A que el autor o sus lectores suscribieran conscientemente ninguna faceta del orfismo: no se provocan aquí debates sobre el simbolismo de vida y muerte». El autor menciona también una imagen de Orfeo en la catacumba judía de la Vigna Randanini en Roma, pero esta imagen es sin duda una invención de 1925, 4-5 y su existencia es dudosa.

³⁶ Dupont-Sommer 1964, 42-43. Cfr. la crítica de Magne 1975c, 523-525.

³⁷ Philonenko 1966.

³⁸ Sura 4.163 (= 4.161 en la numeración occidental); 6.84.

³⁹ Sura 4. 163 (= 4.161): «Habíamos dado los Salmos a David»; 17.55 (= 17.57): «Habíamos preferido unos profetas a otros y hemos dado los Salmos a David»; cfr. también 21.105.

El mismo tema se retoma en la sura 21.79:

Sujetamos junto con David, las montañas y las aves para que glorificaran,

y en la sura 34.10:

Dimos a David un favor «¡David! ¡Resonad acompañándole y vosotros también, pájaros!

Los especialistas han reconocido con razón en estos diversos pasajes coránicos una referencia al salmo 148 de la Biblia hebrea, un canto de encomio cósmico igualmente presente en este mismo rollo de la gruta 11 de Qumrán y que hemos ya citado en los versículos 7 a 10:

Alabad a Jehová de la tierra... los montes y todos los collados; el árbol de fruto y todos los cedros; la bestia y todo animal; reptiles y volátiles⁴⁰.

Sin embargo, según Philonenko, los textos coránicos citados anteriormente incluyen más que una simple alusión al salmo 148. Expresan que se solicita a toda la creación, sometida a Dios e inspirada en Él, que glorifique a Dios. Es por esta mediación por la que la semejanza entre Orfeo y David habría podido producirse: las montañas que cantan con David el nombre de Dios serían las mismas montañas que Orfeo atraía con su *logos*, y las aves reunidas en torno de David serían esas mismas aves que Orfeo, el hijo de Calíope, la musa «de la bella voz», encantaba. Así, como en el salmo descubierto en Qumrán, sería un David «orficizado», por así decirlo, un David calcado sobre el Orfeo griego-romano, el que canta en el Corán. Debemos convenir que esta manera de ver va demasiado lejos y que no es necesario recurrir a la figura de Orfeo para reconocer en el salmo 148, como en las suras del Corán, un tema clásico de la liturgia semítica antigua.

Si la semejanza entre Orfeo y David no puede ser establecida en el Corán, parece perfilarse con más claridad en una serie de textos de la tradición exegética islámica inspirados por esos versículos del Corán que hemos citado antes. En una glosa de la sura 34 del cronista árabe Tabari, que vivió en el siglo IX d.C. (838/839-923), leemos:

⁴⁰ Cfr. también Ps 98.5-9: «Salmodiad a Jehová con arpa; con arpa y voz de cántico. Aclamad con trompetas y sonidos de bocina delante del rey Jehová. Brame la mar y su plenitud; el mundo y todos los que en él habitan. Los ríos batan las manos; los montes todos hagan regocijo. Delante de Jehová; porque vino a juzgar la tierra. Juzgará al mundo con justicia, y a los pueblos con rectitud».

Cuando los hijos de Israel se juntaron con David, Dios le reveló los salmos, le enseñó a trabajar el hierro y lo fundió para él, y mandó a las montañas y a las aves que cantaran en su compañía. Se dice que Dios no dio a otra de sus criaturas una voz semejante a la suya. Cuando recitaba sus salmos –se dice–, las fieras se acercaban tan cerca de él que se podía apretarlas por el cuello; eran todo oídos para escuchar su voz. Los demonios han fabricado las flautas, los laúdes, las arpas, solamente sobre varias tonalidades de su voz⁴¹.

Creeríamos leer las descripciones de Orfeo en la literatura griega y latina. En la versión persa de la glosa de Tabari, el cuadro de los animales que vienen a escuchar a David es completado por la mención de las aves, ausentes del texto árabe:

Dios había dado a David una bonita voz, de modo que él cantaba los salmos con aires tan bonitos que nunca persona alguna había oído semejantes melodías. Ahora bien, cuando David comenzaba a cantar encomios, las aves del cielo venían y se colocaban en torno a su cabeza y escuchaban. Las montañas también se juntaban con él, como se dice en el Corán: «Sujetamos las montañas para que glorifiquen con él por la tarde y por la mañana, y los pájaros que se unían en torno de él y que alababan Dios» (Sura 38.17-18), es decir que le obedecían a él. Se dice también: «¡Oh montañas y pájaros ! ¡Ensalzadle!»⁴².

Esta figura de David-Orfeo se encuentra también en el sufismo, es decir en la mística musulmana. En un libro titulado *Ka?f al-mahjûb*, Hujvîrî, un autor persa del siglo XI, relata la reflexión siguiente sobre los principios de la audición:

Todo esto aparece en la historia de David. Cuando Dios hizo de él su lugarteniente, dotándole de una voz suave e hizo flautas de su garganta y de las montañas sus mensajeras hasta tal punto que de las montañas y de las planicies fieras y aves venían para escucharle, hasta el punto que el agua dejó de correr y que las aves caían del cielo⁴³.

Así, las fieras y las aves vienen de las montañas y de las planicies a escuchar a David y por la acción de su voz el agua deja de correr y

⁴¹ Tabari, *Târîh*, ed. de Goeje, M. J., Leyden 1881-1882, I², 562 (citado por Philonenko 1966, 149).

⁴² Tabari, *Cronica* 1.91, ed. de Zotenberg, H., Paris, 1867, I, 426 (citado por Philonenko 1966, 150).

⁴³ Hujvîrî, *Ka_f al-mahjûb*, ed. de Zukovskij, Leningrad 1926, 524s.

las aves caen del cielo. Sobre los rasgos de David, ¿no es una vez más la figura de Orfeo la que nos viene a la memoria? Las palabras de Hujvîrî son, en efecto, el eco fiel de un pasaje famoso del *Hércules sobre el Eta* largo tiempo atribuido a Séneca:

Ante las melodías de este poeta [Orfeo] se acabó el barullo del rápido torrente y, olvidando seguir su curso, la onda perdió su impetuosa fuga; cuando los ríos no se movieron más, los bistonios de lejos creyeron que el Ebro se secaba en el país de los getas. La selva trajo a él sus aves y los vecinos del bosque vinieron con él: los que recorrían los aires, al oír sus melodías, caían, traicionados por sus fuerzas⁴⁴.

Así, el poder que Séneca reconoce a Orfeo, Hujvîrî lo atribuye a David. Como Orfeo, el salmista bíblico atrae a él las fieras, corta las corrientes y suspende el vuelo de las aves, que no resisten el encantamiento melodioso.

En sus comentarios del Corán, Tabari y Hujvîrî reproducen las imágenes de David que encontramos en el salmo apócrifo 151 de Qumrán, en el mosaico de Dura-Europos y Gaza, modificando y amplificando igualmente el retrato que dan los versículos del Corán, donde no se hace mención de ningún instrumento de música.

4. DAVID-ORFEO EN EL CRISTIANISMO ANTIGUO

Esta semejanza entre Orfeo y David no solamente ha calado en el mundo judío y musulmán, sino que ha penetrado también en el pensamiento cristiano. Entre los primeros autores cristianos, esta semejanza se sitúa al inicio, sobre el signo de la polémica. Para Clemente de Alejandría, en el siglo tercero, David es a la vez semejante y opuesto a Orfeo. Como éste, «el dulce salmista de Israel»⁴⁵ tocaba un instrumento de cuerda, componía y cantaba verdaderos cantos, pero a diferencia de Orfeo no cantaba cantos falsos, haciendo de los hombres esclavos de los ídolos. Al contrario, él echaba fuera los demonios por el poder de su música, como lo ilustra la curación del rey Saúl⁴⁶. Después, el tono de polémica propio de un escrito de propa-

⁴⁴ Ps.-Seneca, *HO* 1036-1047: *Illius stetit ad modos / torrentis rapidi fragor, / oblitusque sequi fugam / amisit liquor impetum; / et dum fluminibus mora est, / defecisse putant Getae / Hebrum Bistonies ultimi. / Advexit volucrem nemus / et silva residens venit: / aut si quia aera pervolat, / auditis vaga cantibus / ales deficiens cadit.* Hor.C. 1.12.10 dice también de Orfeo que «suspendió [...] la rápida carrera de los ríos».

⁴⁵ 2 S 23, 1.

⁴⁶ Clem.Al.*Protr.*1.4.4.

ganda como el de Clemente de Alejandría dejará paso a una simple comparación. Jorge Pisides, diácono de Santa Sofía en Constantinopla entre 610 y 638, llama a David «el Orfeo del Señor Dios»⁴⁷. Para Eutimio de Zigabena, cinco siglos más tarde, David es

el único padre de la humanidad después de Abraham, nuestro Orfeo, el primero que ha anunciado la verdad, el primer anunciador de la Trinidad, el pastor, el más valiente, el profeta, el rey⁴⁸...

Y podríamos continuar con otras citas y representaciones en la literatura y en el arte bizantino y medieval⁴⁹.

5. CONCLUSIÓN

Al final de este capítulo, cuyos resultados pueden sorprender por demasiado indecisos, quiero decir, a guisa de conclusión, que, presente o no en Qumrán, esta semejanza entre Orfeo y David, que se revelará tan atractiva para los judíos y los cristianos del Medioevo y de la época moderna –como en una magnífica miniatura judía del siglo xv⁵⁰ (Fig. 3)–, encuentra su apoteosis en un fresco pintado en 1966 por Marc Chagall en el Metropolitan Opera House de Nueva York (Fig. 4). Bajo el título *La doble fuente de la música*, el artista ruso de origen judío ha representado la música, fusionando en un solo personaje la doble cara de Orfeo y de David, el primero llevando una corona de laurel, como en la célebre cratera de Berlín (Fig. 2), y el segundo la corona real, como en el mosaico de Gaza (Fig. 1)⁵¹.

⁴⁷ PG 92.1437ss. Migne.

⁴⁸ PG 128, col. 41.

⁴⁹ Cfr. Friedman 1979-1980, Roessli 1999 y los cap. 8 y 62.

⁵⁰ Extraída del manuscrito 180/51, fol. 1 v, del Museo de Jerusalén, *Rotschild Miscellanea*, colección de textos bíblicos y litúrgicos, tratados filosóficos, *Mashal ha-qadmoni*, Italia, Ferrara (?), 1470-1480. Miniatura reproducida en G. Sed-Rajna, *La Bible hébraïque*, Fribourg 1987, cubierta y fig. 136.

⁵¹ Cfr. Friedman 1979-1980 y cap. 8.



Fig. 2. Orfeo y los tracios en el monte Pangeo, cratera de columnas ática de figuras rojas. Antikenmuseum, Berlín.



Fig. 3. David como Orfeo, Miniatura judía del siglo xv (del manuscrito 180/51, fol. 1 v, del Museo de Jerusalén).



Fig. 4. La doble fuente de la música, fresco de Marc Chagall en el Metropolitan Opera House de Nueva York (1966).

ORFISMO TRACIO: BREVE SINOPSIS*

Alexander Fol
Sofia

La Metahistoria es un tejido de la fe, cuando la fe se construye a sí misma en la Naturaleza y en lo Desconocido, i.e., en el mundo del Más Allá¹. Es única y consustancial, pero también polifuncional, a través de sus variadas identificaciones con la divinidad. Según la tradición propiamente órfica, lo uno y lo múltiple están igualmente presentes siempre en la realidad divina². «Un nombre-muchas ideas/imágenes» es una fórmula órfica que contiene también la inversión «una idea/imagen-muchos nombres». Lo uno y lo múltiple coexisten en el orfismo debido a los tipos de pensamiento³ que difieren totalmente de sus relaciones causales en su línea del tiempo –tanto el que ha pasado como el que aún queda.

Si el pensamiento monoscénico se combina con el sinóptico⁴, la situación se percibiría tanto *per se* como en la Totalidad como episodio suyo. La combinación de los dos tipos de pensamiento da lugar al Tiempo Mitológico del constante acaecer, que a menudo se entrecruza con el Tiempo Cíclico del eterno retorno, conducido por el pensamiento demoníaco. El griego δαίμων como mediación intelectual inidentificable⁵ no determina un giro vegetativo. Construye sólo un ciclo: el de Vida-Muerte-Nuevo nacimiento. En la explicación de la fe de que «volvían constantemente» a ese ciclo, los aristócratas tracios son caracterizados por Heródoto (5.8) como «felices»: (εὐδαί-

* Traducción de Rosa García-Gasco.

¹ Wright 1995, 341.

² Rudhardt 1991, 274.

³ Fol, A. 1993a.

⁴ Sparkes 1991.

⁵ Méndez Lloret 1993.

μολε⁶) en su muerte. La posibilidad de que el pasaje se entienda como un *makarismós* corriente⁶ no es muy elevada.

El *eudaimonismo* órfico es un rito misterioso dionisiaco –como puede verse por las dos laminillas de oro (siglo IV a.C.) de Pelina, Tesalia⁷–, que lleva a un estatus antro-po-demónico tras la muerte física del iniciado.

Dios has nacido de hombre que eras. Cabrito en la leche caíste

dice el verso 4 de la laminilla áurea (siglo IV a.C.) del *Timpone Grande* de la necrópolis de Turios⁸.

Ese estatus se alcanzaba también como resultado del tiempo agonal, puesto que el pensamiento demónico es provocado por el selectivo, el que crea el *ἀγών*. Cuando el *ἀγών* elegido es estimulado por la fe, se transforma en esfuerzo –a pesar de las Moiras– por experimentar una vida que sea diferente de la predeterminada. El ser distinto del creyente, con todo, necesita también del pensamiento epifánico que elimina los demás tipos para dar forma al tiempo Doctrinal. Puede también adquirir una duración *en grados* en la que los iniciados se preparaban para el mundo del Más Allá por medio de clases-encantamientos del Maestro, antropodemónico, en las que el iniciado se convertía en profeta del dios y en espiral. La última vida es lo que se considera una ofrenda sacrificial de uno mismo, que parece ser un privilegio que se reconoce como propio de Orfeo. Orfeo, como metáfora antigua griega, representa la energía ritual que reproduce el sufrimiento de Dioniso desmembrado, el desgarramiento en pedazos del cantor-oráculo-maestro y el sonido de su *logos* eterno.

Los tipos de Pensamiento-Temporal son avances del conocimiento y la memoria histórica preliteraria. Durante la Antigüedad en el sureste de Europa estaba relativamente bien documentado en comunidades de algunas regiones griegas fuera de las ciudades-estado, pero sobre todo en los territorios tracios entre el Dnieper y Dniester (hacia el noreste), entre el Vardar y el Estruma (al suroeste), la cadena de los Cárpatos del sur (al norte) y las tierras interiores del norte del Egeo (al sur), al igual que en el noroeste de Asia Menor (Bitinia y áreas adyacentes). El conocimiento y la memoria histórica preliteraria es más inherente a la estructura social del *ethnos* que de la *polis*. De acuerdo con Aristóteles, el *ethnos* es una sociedad, organizada

⁶ Lévêque 1997.

⁷ Para el rito y para el iniciador, cfr. Graf 1991a, Fol. A. 2002, 181-182 y OF 485-486.

⁸ OF 487.4 θεὸν ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου· ἔριφο' ἐν γάλα ἔπετε'. cfr. Zuntz 1971, 329 A4; Fol. A. 2002, 197s.

territorialmente, de sujetos regidos por una dinastía que monopoliza también la economía (βασιλεία). La βασιλεία se opone a polis, en la que el principio de estado es soportado por el conjunto (πολιτεία) de ciudadanos-guerreros-cabezas de familia, nacidos libres y propietarios de parcelas de tierra. Mientras la πολιτεία posee también un *êthos* escrito, el *ethnos*, que no es una manifestación de etnia, se consolida mediante un sistema tradicional de valores. Ello fija un tipo determinado de conducta de la cultura oral.

Debemos a los observadores literarios griegos la «historia inicial» de la realidad histórica del *ethnos* tracio. Por este motivo, el estudio de la espiritualidad tracia tendría éxito en las zonas de interacción de la tradición oral de Tracia y la tradición literaria antigua de Grecia⁹. Esta interacción vino a parar en «los dos Orfeos» de Pausanias («el tracio», que era «más divino», y el griego, denominado héroe cultural)¹⁰. Esta diferenciación se incluye contextualmente ya en la visión platónica del «Orfeo mítico», el creador de una antigua enseñanza secreta, y de Orfeo como autor de poemas¹¹, y ello parece sugerir que Sócrates es una imagen paradigmática no tanto de la ἀρετή griega como de la cultura tracia, que está motivada por el principio de la μετοίκησις, del movimiento/migración en la ἀτοπία de Sócrates¹², es decir, en el Más Allá.

Las recientes observaciones apoyan las hipótesis acerca de las enseñanzas orales órficas entre la aristocracia acerca de la inmortalidad, que no coinciden con la visión filosófico-religiosa de la inmortalidad del alma. La ausencia de la idea de la metempsicosis en los *Himnos Órficos*¹³, que son un vestigio tardío (de entre el siglo II y IV a.C.) de cantos rituales¹⁴, enfatiza la superación de pruebas, activa y consciente, por parte de los iniciados órficos, frente a la pasividad del alma que se reencarna¹⁵.

La pasividad del alma que se reencarna se determina por su culpa y por la recompensa que le espera. Estas categorías no pertenecen a la doctrina órfica oral de la aristocracia. Se generaron a partir de la forma de pensamiento en términos de causa-efecto, que conformaba las virtudes del conjunto de ciudadanos después del siglo IX a.C. El orfismo no literario tiene cabida para su fe en la salvación individual en el Más Allá, que podría no ser aceptada por la religiosidad

⁹ Fol, A. 1997a y 1997b.

¹⁰ Sabbatucci 1991.

¹¹ Bernabé 1998a, 50-52.

¹² Luri Medrano 2003.

¹³ Morand 2001, 226.

¹⁴ Fol, A. 1995c, 8-11.

¹⁵ Bernabé 1998a, 74-75.

olímpica de la *polis*¹⁶, porque una fe individual es perjudicial para la *polis*.

En la zona de interacción entre la tradición tracia oral y la tradición literaria griega aparecían figuras, aparte de Orfeo, que funcionaban como emisarios de un conocimiento diferente¹⁷. Tales figuras son Eumolpo, Museo y Támiris, pero no sólo ellos. El encuentro entre distintos tipos de conocimiento se contempla en el escenario de la penetración de «algunas manifestaciones de la teoría y del ritual chamánísticos» procedentes del territorio de «los escitas y de los tracios» en Jonia en el siglo VII-VI a.C., que incluyen «el motivo iniciático del desmembramiento y la reconstrucción, y los mitos de Orfeo»¹⁸. Con todo, teniendo en cuenta la circunstancia de que el chamanismo no es una enseñanza, como el orfismo, sino un conjunto de procedimientos y prácticas, i.e., *shamanhood*¹⁹, el proceso de interpenetración podría presentarse de forma diferente por medio del término *diagonal hiperbórea*. Introduce la idea de la Sabiduría Nórdica, empleada en el viaje de Apolo a su templo circular «más allá del Bóreas». La diagonal hiperbórea es un término que denota una zona típica de interacción que comprende fenómenos desde Creta a Beocia, Tesalia y Macedonia. En Tracia, este espacio espiritual continuaba entre las simbólicas montañas sagradas, que se identifican como Grandes Diosas-Madre. Son el Pangeo, desde cuyo pico Orfeo cantó un himno a Helio, la divinidad más venerada de los tracios, que aman los caballos²⁰, y el legendario Cogo(no) geta²¹.

Tracia del Ponto, desde Bizancio hasta Istria y Olbia, al igual que Tracia del sur y del suroeste desde la línea Tasos-Samotracia-Asia Menor del noroeste, hasta el norte, empezó a helenizarse muy pronto, ya entre mediados del siglo VIII y mediados o la segunda mitad del siglo VI a.C.²². La fe órfica oral de las cerradas sociedades del Ponto nórdico fue reconocida en los misterios báquicos descritos por Heródoto y, sobre todo, en la enseñanza de Zalmoxis sobre la inmortalidad. Se manifiesta en la escritura y en los símbolos del entorno cultural-lingüístico griego, como sugieren las láminas óseas órficas de Olbia²³, y adquirió gradualmente un carácter filosófico-especulativo.

¹⁶ Cfr. Bernabé 1998a, 82-83.

¹⁷ West 1983a, 45-62.

¹⁸ West 1983a, 259, n. 1.

¹⁹ Neykova 2003.

²⁰ Soph.Fr.582 Radt.

²¹ Strab.7.3.5, cfr. Fol, A. 2002, 50-51.

²² Fol, A. 1996.

²³ West 1983a, 17-20; SEG 28, nn. 659-661; 41, nn. 621; 42, n. 720; Dubois 1996, n. 96; Dettori 1997; Fol 1993b, n. 6.

El proceso se intensificó después de Platón, y hacia el final del siglo IV a.C. se documentó en el *Papiro de Derveni*²⁴. Gracias a estas fuentes, la fe doctrinal-ritual del *ethnos*, que estaba difundida sobremanera en Tracia, alcanzó el máximo relieve y puede ser llamada Orfismo tracio²⁵.

La breve suposición inicial²⁶ creció hasta llegar a un intento de establecer un sistema homogéneo de valores del *ethnos*, subrayando las enseñanzas sobre la inmortalidad. Sobre la base de este intento²⁷, el orfismo tracio se define como fe individual en la inmortalidad de la energía intelectual del creyente. Teniendo en cuenta que «tracio» no es una denominación étnica, sino de un *ethnos* situado históricamente y tipológicamente, «orfismo tracio» se convirtió en término clasificador para la conducta consciente en el campo de interacción entre la fe oral y sus vestigios literarios arcaicos.

Esta fe se visualiza y percibe en el modelo cosmogónico de la Gran Diosa-Madre y en el modelo mitológico de su hierogamia con su Hijo, Sol/Fuego (Apolo/Dioniso). En el modelo social doctrinal-ritual, la fe en Hijo y padre solar-ctónico siguió dos caminos. En los misterios esotéricos orales se alcanzaba en forma de ἔκστασις de los aristócratas iniciados hacia el Hijo; en el exoterismo popular de los ὄργια báquicos, en forma de ἐνθουσιασμός de los creyentes por el Hijo, que los obsesiona.

Los dos niveles de fe se reflejan en la tradición literaria durante la Antigüedad grecorromana y se manifestaron incluso durante los años sesenta del siglo IV. Cuando Gregorio Nacianceno se dirigió al emperador Juliano el Apóstata, denunciando la impura falta de originalidad del paganismo, le preguntó por el origen de su habilidad para iniciarse y obsesionarse (τὸ μὲν καὶ τὸ θρησκευεῖν): «¿No proviene acaso de los tracios?»²⁸. De acuerdo con H. Grégoire, la etimología de θρησκευεῖν / θρησκεία, «mot grec le plus répandu pour religion», puede rastrearse en el adjetivo θρηῖσκο, i. e., «tracio»²⁹. Al analizar el pasaje de Plutarco sobre las Bacantes tracias y macedonias, y trabajar sobre información añadida, incluyendo Paus.9.29.3 Rocha-Pereira, que contiene la famosa frase τὰ τε ἄλλα ἐδόκει τοῦ Μακεδονικοῦ τὸ ἔθνος εἶναι πάσαις τὸ Θράκιον, el autor se pregunta: «¿Qué sería, en efecto, la religión griega sin los aportes de Tracia?»³⁰.

²⁴ Acerca del cual, recientemente Jourdan 2003, Betegh, 2004, Bernabé 2004c, 149-186.

²⁵ Fol, A. 2002, 323-355.

²⁶ Fol, A. 1981.

²⁷ Fol, A. 1986, 1993b, 1994; 1995c; 2002.

²⁸ Según Lamagna 1999, con Gr.Naz.c. Iul.1(4) Bernardi.

²⁹ Otra opinión en Fol, A. 1995a.

³⁰ «Que serait, en effet, la religion grecque sans les apports de la Thrace?», Grégoire 1948, 379, n. 1, 385s.; cfr. Karakatsanis 1997 acerca de estas conclusiones.

Las etimologías, con todo, son, a menudo, traicioneras, y en este caso concreto son también superfluas. La iniciación extática (μυει^ν) en la inmortalidad estaba personificada por el maestro geta Zalmoxis³¹. Heródoto³² explica la fe en el Maestro diciendo que:

[Los getas] se creen que son inmortalizados, entendiendo por tal lo siguiente: piensan que no mueren sino que, a la hora de morir, van a reunirse con Salmoxis, un ser divino.

La fórmula doctrinal está contenida en la expresión: «los getas se creen que son inmortalizados», que implica una preparación mediante un *lógos* sagrado. Heródoto indicó el hecho misterioso y la manera en que tenía que experimentarse. Según Platón³³, estas indicaciones, que los sanadores de Zalmoxis sugerían con ensalmos (ἐπιωιδαί), llevan a la indivisibilidad de cuerpo y alma y al equilibrio entre carne y espíritu.

Idénticas o similares personificaciones del geta Zalmoxis son Trofonio y Anfiarao, procedentes de la tradición oral mítica y legendaria de Beocia; Ceneo y Aristeo, «el hijo de Apolo», de la tradición oral de Tesalia, y Reso³⁴, de la tradición del sur de Tracia³⁵. Las ubicaciones de los santuarios de esos iniciadores antro-po-demónicos indican tanto el núcleo originariamente beocio-tesalio del orfismo oral, y su ambiente tracio históricamente activo entre las montañas sagradas del Pangeo y el Cogeon(on) en el corazón del área de la diagonal hiperbórea. Esto es cierto también para el «Orfeo tracio», el más popular de todos. La capacidad metafórica del griego antiguo, con todo, no puede proporcionar un equivalente gráfico en la cultura tracia oral. Esa es la razón por la que Orfeo no aparecía en Tracia. Se le reconoció en el medio tracio sólo en la época del sincretismo grecorromano entre el siglo I y el siglo III, cuando los territorios del sur del Danubio se convirtieron en provincias romanas. Durante la época pre-imperial, la imagen del Maestro era anicónica, pero se contemplaba en todas las sociedades misteriosas y en el «conocimiento por recuerdo» sobre la inmortalidad lo era en ἔκστασι^ν-μυει^ν.

En ἐνθουσιασμό^ν-θηρσκέειν las Bacantes iniciaban ritualmente al dios para que fuera sacrificado en cuerpo y espíritu. Hasta que se liberasen de él, llevaban a cabo los actos sagrados por medio de los

³¹ Popov 1995.

³² Hdt.4.94.1 ἀθανατίζουσι (*varia lectio* ἀπαθανατίζουσι) δὲ τὸνδε τὸν τρόπον οὔτε ἀποθνήσκουσιν ἑωυτοῦ^ν νομίζουσι ἵέναι τε τὸν ἀπολλύμενον παρὰ Σάλμοξιν δαίμονα.

³³ Pl.*Chrm.*156d-157c.

³⁴ Plichon 2001.

³⁵ Ustinova 2002.

que desmembraban al Hijo-Zagreo de la Gran Diosa-Madre, bajo la imagen de un toro, como para insuflarle nueva vida, y ofrecían como sacrificio místico el Hijo niño, el profeta del dios. El asesinato del cantor no es una razón para sus tatuajes, que se perciben en las aclaraciones etiológicas como un castigo retardado³⁶. La auténtica determinación doctrinal del orfismo oral está en una relación causal inversa: los tatuajes que pueden también verse en las escenas menádicas de cerámica ática de figuras rojas, en las que se representa la muerte de Orfeo, concedían a las mujeres tracias el derecho de comportarse como Bacantes y de matarlo teniendo en cuenta su destino de sufrimiento por el sufrimiento del Hijo. Mientras llevaban a cabo su función ritual, a diferencia de las literarias *Bacantes* de Eurípides, se percibía y se creía que eran sacerdotisas de la Gran Diosa-Madre, como se sugiere por sus tatuajes. Esta dependencia se hace clara por la imagen de la Gran Diosa-Madre con gudejas de cabello en forma de serpientes y leones. Su imagen decora una greba de plata con oropel, descubierta en los ricos ajuares de la tumba de un dinasta tracio, Tríbalo, en el túmulo de Mogilanska Mogila de Vratsa, al noroeste de Bulgaria, datado en la primera mitad del siglo IV a.C.³⁷. Las franjas paralelas de la mejilla derecha de la Gran Diosa-Madre suponen una analogía directa de los tatuajes menádicos de las mujeres tracias en las escenas de la cerámica, en señal de su papel sacro de ejecutoras de la voluntad de la diosa³⁸.

Estrabón, citando a Esquilo³⁹, describe los frenéticos alaridos de súplica de los que imitan toros, el estridente sonido de las flautas, el retumbar de los tímpanos y la melodía de cobre de los címbalos, que resonaban durante el misterio sacrificial de la hierogamia de los *paredros* Madre-Hijo. La música, según Estrabón, procedía en origen de Tracia y de Asia Menor. Emergía como un sonido místico durante las festividades en honor de las Grandes Diosas-Madre tracias, Bendis y Cotito. Los misterios órficos se originaron también a partir de estos ritos. En otras palabras, el lugar de nacimiento de la música está en la interacción entre la tradición oral y la literaria⁴⁰.

Los ritos místicos sacrificiales con toros no sólo comportaban sonidos. En colores que son llamas⁴¹ se llamaba a Orfeo con ὄρφνι-vo". Este color es descrito por Platón⁴² como una combinación de

³⁶ Cfr. cap. 7 §§ 1.1.a, 2.2.

³⁷ Marazov 1980.

³⁸ Fol, A. 2002, 257-262.

³⁹ Str.10.3.16-18, A.Fr.57 Radt.

⁴⁰ Terminología diferente en Beschi 1991

⁴¹ Pl.Ti.67c.

⁴² Pl.Ti.68c.

negro (dominante), rojo y blanco. Así son igualmente los intensos colores del rito sacrificial de la hierogamia en el que Dioniso-Zagreo muere para renacer como Dioniso-Sabazio de su matrimonio sagrado con la Gran Diosa-Madre. La divinidad pasa a través del rojo (hierogamia), negro (tumba-útero) y blanco (nuevo nacimiento en el Más Allá). Estos son los colores órficos que designan el ciclo Vida-Muerte-Inmortalidad, que es fundamental para la enseñanza de la fe⁴³.

Πέρκη es el otro nombre de Tracia. El topónimo tracio se transforma en teónimo del dios-piedra Pèrkos y otros así⁴⁴. El dios piedra es *paredros* de la Madre-Montaña⁴⁵ y conserva esta posición en lagunas residuales del moderno folklore búlgaro y griego⁴⁶. Los dioses *paredroi* eran venerados en algunos de los *topoi* más importantes de la fe oral, en términos de ubicación y material votivo, y de manera notable en los santuarios de roca de las cimas de las montañas⁴⁷. La conclusión se confirma también mediante observaciones arqueoastronómicas. La abertura que sirve de entrada a la cueva de Tangardik Kaya en la cordillera kárstica de Ilinitza, cerca de la ciudad de Kurdjali, en el sur de Bulgaria, tiene forma fálica. Detrás, hay un altar esculpido. En la parte central de la galería hay dos zonas con cortes elipsoides cruzados y un techo en forma de cúpula sobre ellas. En estas zonas se registra una amplificación del sonido y del retumbar de los sonidos graves (ctónicos). Durante el solsticio de invierno del periodo entre 2000 y 1000 a.C. los rayos del sol penetraban en el altar al mediodía⁴⁸. En este santuario-observatorio hierogámico es posible observar tanto el día más corto como el más largo (durante el solsticio de verano). En esos días, al parecer, el matrimonio sagrado (propio de la iniciación misteriosa) entre la Gran Diosa-Madre (cueva-útero) y el Hijo-Sol (rayo de luz), se contemplaba allí. Resultados similares se obtienen de los estudios sobre el santuario de piedra de la acrópolis de la ciudad real tracia de Kabyle, cerca de la actual aldea de Kabyle, al sureste de Bulgaria⁴⁹.

El principal santuario tracio, circular y sin techo, estaba consagrado a Sabazio. Fue erigido en la cima de la montaña de Zilmiso⁵⁰.

⁴³ Acerca de Orfeo en relación con ὄρφνη φάρη, cfr. el episodio en *AO* 965-1019.

⁴⁴ Fol. A. 1986, 14-17; *IGBulg* I² 283, 283bis = Goceva-Opermann 1979, I 96, 97, con analogías en Asia Menor para el período desde el siglo II-I a. C. hasta el III d.C. en Petzl 1994, nn. 6 y 7.

⁴⁵ Fol. A. 2002, 163s.

⁴⁶ Cfr. Fol. A. 1994, 256-289; recientemente, Fol. V. en Fol-Neykova 2000, 49-63, 101-110, 133-137

⁴⁷ Fol. V. 1998; 2000; Fol. V. en Fol-Jordanov-Porozhanov 2000, 171-192.

⁴⁸ Stoev et al. 2001.

⁴⁹ Stoev-Varbanova 1994.

⁵⁰ *Macr.Sat.* I.18.8-10.

Allí, según Macrobio, que sigue a Alejandro Polihistor como fuente principal, el dios único tracio era adorado durante el día como Apolo-Sol y durante la noche como Dioniso-Fuego. Los sacerdotes profetizaban tanto por medio de los rayos de sol que caían sobre el altar, en el centro de la rotonda, como por medio de las llamas que se proyectaban sobre el cielo nocturno desde el fuego encendido en el altar. Este Hijo dual de la Gran Diosa-Madre traduce doctrinalmente el orfismo oral a términos monoteísticos, tanto en su antigüedad ritual arcaica como en su religiosidad anticristiana, literaria e innovada⁵¹.

Puesto que Zilmiso es una forma tardía y corrupta de Zalmoxis, el topónimo está impregnado del significado doctrinal órfico, como el que se contiene en la actual glosa tracia ζαλμόσ', con el significado de protección de un lugar, edificio o pico sagrado⁵². El santuario de Sabazio fue construido en la *cima de fe* más alta y más protegida. Su nombre es Zalmoxis/Zilmiso, que define la más elevada posición doctrinal del antropodémon geta.

De acuerdo con las fuentes escritas, el santuario del dios tracio Sabazio se retrotrae en el tiempo, a través de Dión Casio y Suetonio, hasta Aristóteles y Heródoto, que lo comparó con Delfos, donde los Trácidas eran una familia sacerdotal. Heródoto se refiere al *topos* del dios como santuario de Dioniso, y lo situaba en «la montaña más alta» de Tracia⁵³. Al igual que Zilmiso, ésta proclamaba que se profesaban dos tipos anicónicos de fe: en Apolo y en Dioniso.

La formalización arquitectónica estrictamente órfica es predominantemente en forma de colmena. Tal construcción puede estar al servicio de la inmortalización, i.e., de la antropodemonización del creyente iniciado. Una glosa tracia con significado similar es πιτύη-θησαυρόσ'⁵⁴. Abarca la noción de un *resplandeciente don-iniciático del Hijo, iluminado por los rayos del Sol poniente, lugar sagrado, que es también una sepultura*⁵⁵.

El tercer templo de Delfos tiene forma de colmena con alas. Vuela hacia los Hiperbóreos⁵⁶. Ésta es la imagen del cosmos órfico, que consiste en dos hemisferios. El tipo de templo, a manera de cúpula –y de colmena–⁵⁷, era extremadamente raro en la Grecia postmicénica y clásica. Se sabe que los santuarios y construcciones sepulcrales de

⁵¹ Fol, A. 1993b n. 26 y 1994 n. 9.

⁵² Velkova 1986, 63-65.

⁵³ Hdt.7.111.2.

⁵⁴ Velkova 1986, 79

⁵⁵ Wright, G. R. H. 1997b; Fol, A., 2002, 212-215.

⁵⁶ Paus.10.5.9; cfr. Huxley 1975, 25-77 con Pi.Pae.8 (*Fr.*52i Maehl.); cfr. también Fol, A., 2002, 299.

⁵⁷ Wright 1997a.

este tipo se extendieron al norte, a Tracia, donde la fe órfica oral del *ethnos* preservó el lenguaje arquitectónico micénico.

Las construcciones que hay bajo los túmulos de Tracia reproducen en mayor o menor medida los *topoi* de fe tallados en roca⁵⁸. Tal comparación es apuntada por la construcción bajo el túmulo de Shoushmanets cerca de la ciudad de Shipka, en Bulgaria sur-central. La colosal construcción arquitectónica en el terraplén del túmulo está construida con bloques de piedra cuidadosamente tallados en los que se ha aplicado repetidamente un enlucido de cal. Delante de la fachada, el esquema del espacio sagrado tiene estrías, primorosamente cubiertas con yeso blanco, para verter libaciones de sangre. Cuatro caballos y dos perros (lobos) se sacrificaron allí. La entrada semicilíndrica del *dromos* está abierta a través de la fachada, bien modelada con bloques rectangulares. Se divide en dos por medio de una columna con un capitel en forma de taba. La entrada a la cámara abovedada está franqueada por una puerta de piedra con dos alas, con casetones en ambos lados. Una columna dórica se alza en el centro de la cámara abovedada, que tiene unos cuatro metros de altura y de diámetro. La columna llega hasta lo más alto de la cámara, donde toca un disco solar hecho de piedra con quince rayos radiales. La columna está enlucida con resplandeciente estuco blanco. Su base se apoya en un círculo del altar, también cubierto de yeso blanco. Las paredes de la cámara están modeladas con tres franjas horizontales. Las dos más bajas se dividen perpendicularmente en siete campos, cada uno a manera de falsas columnas de estilo dórico⁵⁹.

En el santuario de piedra del pico de Petsopas en Creta, se estableció un ciclo de ocho años, al término del cual, en el noveno año, el calendario solar se igualaba al lunar. Los arqueoastrónomos asocian sus conclusiones con unos conocidos versos de Homero y con pasajes de Platón⁶⁰. Minos, «el hombre de confianza de Zeus», se hizo adulto en un ciclo de ocho años, y al noveno organizó su reino. Reinó ἐννέωρο⁶¹, según Homero. En otras palabras, fue presentado en el momento en el que adquirió su posición, cuando recibió las enseñanzas reales de la Madre de las Montañas, la denominada Rea Minoica⁶¹. Este hecho se pone también en relación directa con los textos citados de Homero y Platón⁶² y proporciona motivos para pensar que la fe en la roca de Creta, que tiene las principales características de «Zagreos» del orfismo ritual-doctrinal oral⁶³, parece aceptar la estruc-

⁵⁸ Fol, V., 1993, 9-76; 2003.

⁵⁹ Kitov 2001-2002

⁶⁰ *Od.* 19.178-180, *Pl.Lg.* 624a-625b (cfr. Blomberg-Henriksson 1996).

⁶¹ Rutkowski 1986, 88s.

⁶² Pelon 1995.

⁶³ Fol, A., 1993b, n. 7.

tura –pitagórica– del *Cosmos-Socium* en diez fases⁶⁴. Está éste formado por diez etapas (fases) de la Gran Diosa-Madre (primera, segunda, tercera y cuarta: descanso, auto-concepción, soporte del feto, nacimiento), las tres etapas del Hijo Sol/Fuego (quinta, sexta y séptima: brillo, puesta en funcionamiento del Cosmos, matrimonio sagrado) y las tres etapas de la descendencia del Hijo (octava, novena y décima: nacimiento, investidura, antropodemonización).

Heródoto identifica la polifuncionalidad divina en la tétrada tracia de deidades: Ártemis, Dioniso, Ares y Hermes⁶⁵. Ártemis es la designación-traducción de los griegos antiguos para la Gran Diosa-Madre, que es el propio Cosmos. El teónimo Dioniso designa a su Hijo en su hipóstasis ctónica. El portador de la fe en las dos divinidades se llama Ares. El hijo griego de la guerra «por la guerra», «nacido en Tracia», es apropiado para su posición mitológica, porque de Homero en adelante tomó la imagen de los reyes tracios, como Acamante en el libro VI de la *Ilíada*, y Reso en la tragedia homónima de Eurípides, donde el personaje homérico es denominado

un dios, Troya, un dios, Ares mismo⁶⁶.

El teónimo de Ares, «el nacido en Tracia», encubre la representación del Hijo (παι^{τρ}) de la Gran Diosa-Madre, porque él, a diferencia del teónimo olímpico, depende de Hermes en la tétrada tracia. Los reyes de Tracia rogaban a Hermes, su progenitor, el principio itifálico de la hierogamia, que los crease como παι^{τρ}δ^ε del Hijo.

Los cuatro nombres conocidos de los Grandes Dioses de Samotracia, los llamados Cabiros⁶⁷, según el famoso escolio a Mnaseas, pueden derivarse tanto del tracio como del griego. Con todo, la atribución etnolingüística no es un procedimiento obligatorio a la vista de la obvia correlación de las divinidades con la tétrada de Heródoto. La Gran Diosa-Madre Axiocersa, su Hijo Axieros, el rey antropodémon Axiocerso y Casmilo/Cadmilo/Hermes, cumplían los ritos fálicos con la Gran Diosa-Madre como figura central⁶⁸. Los ritos con la tétrada samotracia se determinan por el significado del primer componente de los tres teónimos: ἄξιλο-. Su significado, «(agua) negra»⁶⁹, que también se encuentra en el hidrónimo Axios (Vardar), es la manera de nombrar la fuerza fecundadora de la cueva-útero de la Gran

⁶⁴ Fol, A., 1986, 157-161; Fol, A. en Fol et al. 2000, 193-206.

⁶⁵ Hdt.5.7.

⁶⁶ E.*Rh.*385 θεός, ὃ Τροία, θεός, αὐτὸν Ἄρηι’.

⁶⁷ Cole 1984b.

⁶⁸ Matsas 1991, 173.

⁶⁹ Detschew 1976², 18.

Diosa-Madre, que dio a luz al Hijo y al παῖς del Hijo. Al mismo tiempo, -κερσα/-κερσο'/καρσι-/καρζα'⁷⁰, como segundo componente de los nombres propios tracios, sobre todo reales, y en epiclesis de divinidades, es una denominación relativa a la función y al cargo tanto de la Gran Diosa-Madre, «Reina» como del rey-sacerdote-servidor del Hijo.

Como en Creta, el módulo tetrádico tracio presupone un desarrollo en dirección a la héptada, y, por tanto, hacia una década, tanto porque los ritos del Zagreo bovino de la hierogamia se codifican mediante el número siete (= ζ inicial), como porque la Gran Diosa-Madre iniciaba en su cargo al dinasta antropodémon órfico durante su muerte y nuevo nacimiento simbólicos, es decir, durante la décima fase. El Cosmos órfico en diez fases, dominado por el Pitagorismo, es reproducido arquitectónicamente en dos de los escenarios tracios más famosos, uno de los cuales es el santuario de los misterios cercano a la aldea de Starosel en el centro-sur de Bulgaria. Consiste en una procesión por una escalera que tiene plataformas laterales para las aclamaciones, un vestíbulo rectangular con una cobertura semicilíndrica y una cámara en forma de colmena, de 5'48 metros de diámetro. Su zócalo hasta la bóveda está dividido en paneles de diez falsas columnas cada uno. El majestuoso edificio, datable en el siglo V a.C., está excavado en una colina, apilada además en forma de túmulo, que está rodeada por una *crepis* de 241 metros de largo en lugares con una altura conservada de hasta tres metros. Está construida con bloques de piedra labrada sin mortero. Las plataformas rituales de piedra están talladas en las laderas de la colina⁷¹. En el espacio de la década cósmica, éste era el lugar para el rito de paso del rey-siervo del Hijo al *status* antropodemónico, después del cual su cuerpo era situado en alguno de los ricos enterramientos de túmulo hallados cerca del santuario⁷².

El orden cósmico en diez fases aparece en la decoración plástica de la tumba de la dinastía geta cercana al pueblo de Sveshtari, en el noreste de Bulgaria, datada en el comienzo del siglo III a.C.⁷³. Bajo la cubierta semicilíndrica de la cámara central hay diez cariátides, cada una con un rostro diferente –poco familiar aproximación a la escultura griega antigua–. Las cariátides se organizan en dos grupos de tres cariátides en cada una de las largas paredes de los lados de enfrente y un grupo de cuatro frente a la entrada. De esta manera, se formaba

⁷⁰ Detschew 1976², 229, 232, 241-242.

⁷¹ Kitov 2001-2002.

⁷² Fol, A., 2002, 217-218, 229-231.

⁷³ Fol, A. et al. 1986.

la tétrada con las dos tríadas, o las posiciones de 4+3+3 en la construcción cósmica. Sobre las cuatro cariátides, a lo largo del *axis* de la cámara, en la luneta de encima del friso, la Gran Diosa-Madre sostiene una guirnalda sobre la frente del caballero-dinasta fallecido, y con este acto sagrado él proclama su *status* antropodemónico. Un acto similar se encuentra también representado sobre anillos de oro reales tracios.

Son reyes, reyes-sacerdotes y adivinos, cantores-poetas e iniciadores-maestros quienes impulsan el módulo de la tétrada del orfismo oral. Son éstos figuras procedentes de mitos y leyendas de la Antigüedad griega, que se encuentran en veintitrés tragedias y en doce comedias áticas antiguas⁷⁴. En el modelo social-doctrinal del *ethnos*, con todo, el rey actúa como la descendencia del principio itifálico. Hermes itifálico como principio en el funcionamiento de la tétrada está también atestiguado en ciertas inscripciones. La más famosa en cuanto al tiempo existente es «Cotis, hijo de Apolo»⁷⁵. Está grabada en la boca de una jarra de plata para libaciones que procede del tesoro descubierto cerca de la aldea de Rogozen, al noroeste de Bulgaria. La inscripción registra una declaración doctrinal del rey odrisio Kotys I (383-359 a. C.). Esta actitud del rey tracio como hijo-siervo de la hipóstasis solar del Hijo Sol-Fuego se puede observar en otras dos inscripciones. Están escritas bajo los bordes de dos copas de plata de la colección Fleischman⁷⁶, datables entre el 175 y el 75 a. C., que hoy son propiedad del J. Paul Getty Museum⁷⁷.

En una de las inscripciones se lee: KOTEOYC MHTPOC OPEAC; en la otra: KOTEOYC HAIOY. El antropónimo Κότις/Κοτεύς, con variantes, pertenece al área tracia-frigia de Asia Menor⁷⁸. Estas dos inscripciones identifican a la Gran Diosa-Madre con su más arcaica identificación, anónima, con la Montaña, y al Hijo-Sol con su antigua y originaria denominación-traducción al griego, Helios⁷⁹. El ejecutor de la libación ritual, el propietario de los dos recipientes, se identificaba a sí mismo con el niño nacido de la hierogamia de los dos *pare-droi*⁸⁰.

El παῖς⁸⁰ de la colección de *formulae* órficas es también una manera de nombrar al iniciado que cruza hasta el Más Allá. En el texto de la laminilla áurea de Farsalo, datable en la segunda mitad del siglo IV

⁷⁴ Lozanova-Stancheva 2003, 216-218

⁷⁵ Κότις "Ἀπόλλωνος" παῖς Mihailov en Fol, A. et al. 1989, 47, cat. n. 112; Fol 1995b.

⁷⁶ True-Hamma (eds.) 1994: C.-D.

⁷⁷ Fol 1998², 104; Fol en Fol, A. et al. 2000, 211.

⁷⁸ Detschew 1976², 259; cfr. Zgusta 1970, 47.

⁷⁹ Desde Fol, A., 1994, n. 3.

⁸⁰ Cfr. Fol, A., 1995c, 177-181.

a.C., que es una variante más extensa de las láminas cretenses con cuatro versos⁸¹, el difunto respondía a la pregunta sobre quién era él, por medio de una autodenominación (v. 6):

Hijo soy de Tierra y de Cielo estrellado⁸²

La actitud doctrinal órfica del rey-siervo en las inscripciones de Kotys y Kotes se aclara con otra lámina de oro tesalia originaria de Feras. El texto dice⁸³:

σύμβολα· Ἄνδρικεπαιδόθυρσον. Ἄνδρικεπαιδόθυρσον. Βριμώ.
Βριμώ. εἴσιθα ἱερὸν λειμῶνα. ἄποινο" γὰρ ὁ μύστη".

Contraseñas: Andricepedotirso. Andricepedotirso Brimó, Brimó.
Penetra en la sacra pradera, pues el iniciado está libre de castigo.

Según Tsantsanoglou⁸⁴, los guardianes del Hades permitían al mista iniciado «penetrar en la sacra pradera». En cuanto a las contraseñas, Βριμώ es con la mayor probabilidad la Gran Diosa-Madre órfica y eleusinia, equivalente a Deméter y Rea en el *Papiro de Gurob*⁸⁵, mientras que Ἄνδρικεπαιδόθυρσον se interpreta como «una variante local por etimología popular, de Ericepeo, la divinidad primordial del orfismo, identificada por sincretismo con Dioniso»⁸⁶. El texto formular es un vestigio, típico de la Antigüedad griega, de una de las identificaciones más antiguas de la Gran Diosa-Madre, representada mentalmente como Βριμώ, venerada junto a Ἄνδρικεπαιδόθυρσον. Este nombre es una contraseña con un doble significado, que da al iniciado órfico acceso al Más Allá. Por un lado, Ericepeo, oculto en el conjunto de las letras, es la personificación-divinización del hijo, realizada en un medio oral. Por otro lado, la denominación del hijo órfico, el Hijo, se combina con la del Hijo niño. Es «hombre y παι^{er}, (quien lleva) el tirso (de Ericepeo)» o, en otras palabras, hombre-dios-tirso y (su) παι^{er} (hijo, siervo, rey, maestro). Ericepeo, cuya etimología de «el que da vida»⁸⁷ y de probable origen semítico, es una designación órfica, porque el iniciado está presente en el teónimo del hijo, como niño suyo e iniciador antropodemónico.

⁸¹ OF 478-483, cfr. Fol, A., 1999.

⁸² Zuntz 1971, 361; cfr. Bernabé-Jiménez 2001, 64ss.

⁸³ OF493, cfr. Chrysostomou 1991, 372ss., citado por Tsantsanoglou 1997, 114, n. 38; Bernabé-Jiménez 2001, 205ss.

⁸⁴ Tsantsanoglou 1997, 114-116.

⁸⁵ OF 578, cfr. Fol, A., 1993b, n. 9.

⁸⁶ Tsantsanoglou 1997, 116.

⁸⁷ West 1983a, 205-206.

Las actitudes doctrinales-rituales de Ericepeo-Dioniso y de παῖς⁸⁸, que no el υἱός de los textos más editados de las laminillas, son imágenes/ideas de la arcaica –si se compara con la fecha de los vestigios– fe oral individual en la inmortalidad. Tal reconocimiento de ritos iniciáticos en la zona de interacción entre la tradición oral y la literaria apoya la suposición acerca de un *hierós logos*, fragmentos del cual se han conservado en textos de las laminillas órficas de oro⁸⁸.

El iniciador antropodemónico es la figura principal en los frescos recientemente descubiertos en el sepulcro cerca de la aldea de Alexandrovo, al sureste de Bulgaria, en el territorio del estado odrisio. Los frescos se datan entre la mitad del siglo IV y comienzos del III a.C.⁸⁹. Están representadas cuatro escenas en el friso central del fresco de la cámara abovedada. En la primera escena el venado no corre ni se defiende. Está en posición de descanso, porque «había decidido por propia voluntad» ser sacrificado⁹⁰. El venado es un sustituto apropiado para el Hijo de la Gran Diosa-Madre en una imagen solar. A uno de sus lados se encuentra el rey en pie; en el otro, el rey a caballo. Sólo él tiene el derecho a realizar la acción sumisa del sacrificio con la cual provocar el *pathos* del Hijo, y al mismo tiempo padecer su sufrimiento en muerte y en un nuevo nacimiento. La tercera escena enriquece las posibilidades de interpretación, porque el artista sigue la secuencia del *logos* sagrado, como puede observarse por medio de la sustitución del venado en reposo por el venado perseguido y herido, que morirá en un autosacrificio.

La segunda y la cuarta escenas son equivalentes. Muestran al rey órfico antropodemonizado en combate contra el principal portador del caos y de la destrucción, contra el enemigo de la Gran Diosa-Madre, que está a punto de destruir el orden cósmico, contra el jabalí. La escena está presente en la toréutica y en la escultura tracias⁹¹. En esta escena, y tal vez en el friso entero, la figura más importante es el rey antropodemonizado, presente en el hombre desnudo con el falo erecto. Mantiene en alto una *labrys* ritual. La figura desnuda es un préstamo iconográfico griego. Los reyes odrisios comprendían perfectamente el significado de esta escena debido a sus antiguos vínculos con Atenas y Delfos. La desnudez del hombre es una alusión directa a su carácter heroico y a su antropodemonización, representada por el artista tracio mediante el itifalismo regio del estilo de Hermes.

⁸⁸ Riedweg 2002a.

⁸⁹ Kitov 2001; 2001-2002.

⁹⁰ Fol, A., 1986, 42-43.

⁹¹ Fol 1990, 86.

El artista ha dejado su exquisito perfil y grafito con su nombre tracio en el fresco, en el friso más bajo frente a la entrada de la cámara, bajo el friso central. El nombre, descifrado por V Gerassimova, del Instituto y Museo Arqueológico de la Academia Búlgara de Ciencias, es Κοζιμαση'. Está formado a partir de un primer componente Κοζει-/Κοζι, conocido por nombres como Κοζιβιθυ', y de -μαση'/-μαζο', y que da lugar a Μανιμαζο' –y otros nombres semejantes–⁹², que contiene una connotación dionisiaca de μαζο', la hogaza ritual redonda de pan y el seno. El epíteto del artista, Χρηστό', está escrito bajo su nombre. Al parecer, lo recibió en el taller griego donde estudió, y especifica la postura del artista creador en la zona de contacto e interacción entre la tradición oral tracia y la literaria de la Antigüedad griega, entre los temas doctrinales-rituales órficos de la aristocracia, reflejados con los crudos acentos del denominado arte bárbaro, y la sofisticada pintura griega de finales del siglo IV a.C.

Esto cierra el círculo constituido por las denominaciones de la actuación en los misterios por parte del mediador antropodemónico durante la iniciación individual en la fe en la inmortalidad. Las designaciones se hacen a través del nombre, de la imagen, del número, del tono, del color, de la sustancia, del movimiento, de la forma y de la función.

⁹² Detschew 1976², 249, 280.

OCTAVA PARTE

LA HUELLA DEL ORFISMO

ORFISMO Y PITAGORISMO

Francesc Casadesús Bordoy
Universitat de les Illes Balears

1. INTRODUCCIÓN

La expresión «órfico-pitagórico» se ha utilizado con mucha frecuencia para calificar aspectos del pensamiento griego que resultan inclasificables o que, en cualquier caso, aceptarían también la denominación de enigmáticos u oscuros. Muchos estudiosos de la filosofía griega han recurrido al adjetivo «órfico-pitagórico», como si fuera un cajón de sastre, para etiquetar determinadas cuestiones de difícil catalogación dando así la impresión de que las explican. Sin embargo, si se analiza con atención, se constata pronto que, en muchas ocasiones, se utiliza la expresión «órfico-pitagórico» sin haberla definido previamente. Se sugiere así, de modo tautológico, que el orfismo es pitagorismo y el pitagorismo, orfismo, de manera que los dos conceptos, apoyándose el uno en el otro, parecen adquirir un cierta solidez y significado.

Es cierto que este uso laxo del término «órfico-pitagórico» no hace más que reproducir la indefinición que manifiestan la mayoría de fuentes antiguas que, desde muy pronto, tendieron a asociar las dos corrientes. La escasez de información de la que dispusieron los doxógrafos antiguos, justificable por el secretismo y el misterio que rodeó ambos movimientos, contribuyó, sin duda, a difuminar sus contornos. Todo parece indicar que el intento de identificar el pitagorismo con el orfismo, o viceversa, responde a la imposibilidad de definir individualmente cada uno de los conceptos que componen el doblete. En efecto, si algo une, desde sus orígenes, al pitagorismo y al orfismo es la vaporosa y misteriosa penumbra que los envuelve. Ante las dificultades de determinar los perfiles de cada uno de esos conceptos, los estudiosos se han debatido tradicionalmente entre quienes han preferido mantener, sin explicarla, la expresión «órfico-

pitagórico», o quienes como Wilamowitz, optaron por eliminar el término «órfico» por el procedimiento de afirmar, de modo injustificado, que lo que se conoce como orfismo es en realidad pitagorismo¹. Ha sido a partir de las últimas décadas, y coincidiendo con el descubrimiento de nuevos documentos órficos, cuando han aparecido algunos estudios que han intentado profundizar en el análisis de las semejanzas y diferencias entre ambos movimientos doctrinales².

La dificultad de definir el pitagorismo y el orfismo no es menor que la de disponer de noticias fidedignas de los nombres que han originado ambos conceptos: Pitágoras y Orfeo. Por un lado, los testimonios antiguos sobre Pitágoras son muy escasos, circunstancia que contrasta con la abundancia de noticias biográficas tardías acerca de este personaje en forma de *Vitae Pythagoricae*, algunas de las cuales se conservan. Así, disponemos de las que escribieron Jámblico, Porfirio o Diógenes Laercio basándose en otras más antiguas y perdidas como las de Aristóxeno, Heraclides y Dicearco. Paradójicamente, y a pesar de que Pitágoras es uno de los personajes de la antigua Grecia del que nos han llegado más informaciones, todas esas biografías lo presentan como un ser con virtudes sobrehumanas, como un taumaturgo capaz de realizar prodigios extraordinarios, más propios de un ser fabuloso que de un hombre. No obstante, y a pesar de la comprensible desconfianza que generan los prodigios que se relatan de Pitágoras, algunas de las informaciones transmitidas, sobre todo las más antiguas, relacionadas con la transmigración del alma resultan de cierta utilidad a la hora de analizar cuál pudo ser su relación con el orfismo.

Por otro lado, la figura de Orfeo es, si cabe, mucho más problemática, dado que, tal como ya se ha afirmado en otro capítulo de este libro, lo más verosímil es que nunca existió³. Los hechos asombrosos que se cuentan de Orfeo, su descenso al Hades en busca de su mujer Eurídice o su capacidad de encantar a animales, plantas y rocas con su voz y la música de su lira lo sitúan más bien en un escenario mítico⁴.

¹ Wilamowitz 1931, II, 180-205. La supresión del término «órfico» es consecuente con la estrategia de Wilamowitz de negar la existencia, en Grecia, de algún movimiento o doctrina que pudiera ser calificado como tal. Véase cap. 1.

² Cabe citar entre ellos a Burkert 1972, 120-165. Casadio 1991, 119-155, Bremmer 1999b; 2002.

³ Según algunas fuentes, Aristóteles habría negado la existencia histórica de Orfeo. Filópono en su comentario al pasaje del *De An.*410b 28 recoge la idea del Estagirita de que las obras atribuidas a Orfeo no son suyas y se hace eco de quienes dicen que sus poemas habían sido escritos por Onomácrato (cfr. cap. 25 § 6.1). Cic.*ND* 1.38.108 parece reflejar la opinión aristotélica al sostener que *Orpheum poetam docet Aristoteles nunquam fuisse*. Sobre esta cuestión véanse caps. 10 § 1 n. 19 y 53 § 1.

⁴ Casadio 1991, 119s. resalta las dificultades que entraña obtener algo en claro de Pitágoras y de Orfeo, un personaje «fabuloso y otro mítico».

2. TESTIMONIOS ANTIGUOS SOBRE PITÁGORAS

A pesar de la incertidumbre que generan los testimonios sobre Pitágoras lo cierto es que los más antiguos lo relacionan con la noción de la transmigración de las almas, circunstancia que tuvo que contribuir decisivamente a la formación de la aureola fantástica que desde siempre lo ha acompañado. En efecto, la afirmación de que el alma perdura tras la muerte y se reincorpora en otros seres debió de resultar muy chocante a los griegos que la oyeron por vez primera. La mentalidad griega imperante estaba imbuida de la creencia arcaica, reflejada fielmente por Homero, de que el alma es como una sombra o hálito que, tras la muerte, está destinada a morar eternamente encerrada en el Hades sin posibilidad ninguna de supervivencia y retorno a la tierra. Diversos testimonios de Platón dan cuenta de las dificultades que tenía la noción de inmortalidad del alma para ser comprendida en Atenas a mediados del siglo v a.C.⁵ Dicho de otro modo: la creencia en la inmortalidad del alma, compartida tanto por el orfismo como por el pitagorismo, representó una innovación tal en la cosmovisión y mentalidad helena, que ésta tardó muchos siglos en asimilarla, si es que, se llegó alguna vez a aceptarla fuera de reducidos y restringidos ámbitos religiosos y filosóficos. Es por ello muy probable que tanto Pitágoras como Orfeo y, en cualquier caso, los movimientos pitagórico y órfico, llamaran poderosamente la atención por defender una tesis que resultaba extraña a los griegos de la época: la afirmación de que el alma subsiste tras la muerte y continúa reencarnándose en otros seres. El secreto y misterio que envolvía ambas comunidades explicaría, al menos en parte, la lentitud con que fue penetrando en Grecia esta noción y las dificultades para imponerse frente a la creencia dominante de que el alma no tiene ninguna consistencia tras la muerte del cuerpo.

Diversas anécdotas muy significativas confirman que la teoría de la transmigración de las almas formó parte de la doctrina pitagórica. La primera, cuya autoría es atribuida a Jenófanes, informa de que Pitágoras, al observar que un hombre golpeaba a un perro, le ordenó que cesase de hacerlo, pues había reconocido en sus lastimeros aullidos «el alma desgraciada de un amigo»⁶. Asimismo, Empédocles se habría referido a Pitágoras al aludir a un hombre de extraordinaria sabiduría que, cuando ejercitaba toda la capacidad de su inteligencia,

⁵ Cfr. *Pl.Phd.*70a-b, *R.*608d. Para un estudio más pormenorizado de estos pasajes, véase cap. 52 § 2.

⁶ 21 B 7 D.-K. Aunque en el fragmento adjudicado a Jenófanes no se menciona a Pitágoras por su nombre, existe un acuerdo general, a partir del comentario de D.L.8.36, de que es Pitágoras quien se apiada del perro e identifica la voz con el alma de un amigo.

distinguía fácilmente todas y cada una de las cosas que suceden en diez e incluso veinte vidas humanas⁷.

Algo semejante sucede con un fragmento de Ión de Quíos en el que, al ensalzar a Ferecides, recurrió a estos dos tópicos tan característicos de Pitágoras:

Y así él (*sc.* Ferecides), habiendo sobresalido en valor y honra, tiene, después de su muerte, una vida feliz si es que, en verdad, Pitágoras, el sabio, investigó y tuvo conocimientos acerca de todos los hombres⁸.

Heródoto⁹ ofrece un curioso relato muy esclarecedor respecto al prestigio de que gozaba Pitágoras entre los griegos en temas relacionados con la inmortalidad del alma. Al referirse a los getas, Heródoto los describe diciendo que éstos se consideraban inmortales y que veneraban a un δαίμων llamado Zalmoxis. Este δαίμων habría sido, según las propias indagaciones de Heródoto, un antiguo esclavo de Pitágoras, cuando éste habitaba en Samos, que, al recobrar la libertad, había vuelto a su patria, Tracia. Allí enseñó a sus compatriotas que ni él ni ellos morirían nunca, sino que accederían a un lugar en el que disfrutarían de todo tipo de bienes. Zalmoxis para dotar de mayor credibilidad a sus enseñanzas se encerró tres años en un habitáculo subterráneo. Cuando sus compatriotas ya le daban por muerto, Zalmoxis «resucitó» logrando así que sus enseñanzas fueran mucho más convincentes. Heródoto, tan ingenuo y crédulo en otras ocasiones, se muestra escéptico ante esta historia y opina que era muy difícil que se hubiera producido tal como se la habían contado, porque Zalmoxis había vivido muchos años antes que Pitágoras. Sin embargo, a pesar de su escepticismo, Heródoto no parece poner en duda que Pitágoras hubiera podido enseñar el tipo de actividades relacionadas con la inmortalidad del alma que Zalmoxis con tanto éxito practicara entre los tracios. De este relato se sigue, pues, que Pitágoras, «uno de los más sabios de los griegos», en palabras de Heródoto, era ya muy conocido porque sostenía la doctrina de la inmortalidad del alma.

Pero la imagen de Pitágoras que nos transmiten las fuentes más antiguas debe ser completada con la visión mucho más crítica que se deduce de dos fragmentos de Heráclito. En el primero de ellos se insi-

⁷ 31 B 129 D.-K. Este fragmento, al igual que el de Jenófanes, no especifica el nombre del sabio. Existe, sin embargo, un consenso generalizado en identificarlo con Pitágoras porque cumple con los dos rasgos que lo caracterizaron en la Antigüedad: su enorme erudición y su relación con la inmortalidad del alma.

⁸ 36 B 4 D.-K.

⁹ Hdt.4.93-96.

núa que la fama de poseer una sabiduría excepcional se debía a una actividad fraudulenta (κακοτεχνίη), que incluiría la selección y acumulación de escritos ajenos en la elaboración de su propia sabiduría. En el primer fragmento, Heráclito sostiene que

Pitágoras, el hijo de Mnesarco, se ejercitó en la investigación mucho más que los otros hombres y habiendo seleccionado estos escritos adquirió para sí una sabiduría, una erudición y una mala técnica¹⁰.

En otro fragmento, Heráclito vuelve a la carga en su afán de desmascarar la fama de sabio, de filósofo, que distinguía a Pitágoras:

La erudición no enseña a tener inteligencia pues, de otro modo, lo habría enseñado a Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo¹¹.

En los dos fragmentos se repite la palabra erudición (πολυμαθίη), resaltándose que la acumulación de conocimiento no otorga la inteligencia (νοῦς), que sería, para Heráclito, la característica que distingue al verdadero sabio. El sentido de la crítica de Heráclito parece, pues, evidente: contra la fama que poseía Pitágoras de sabio y filósofo, hasta el punto de atribuírsele, según el relato transmitido por Cicerón y Diógenes Laercio, la invención de la palabra «filosofía»¹², oponía la imagen de haber sido un πολυμαθής, un erudito sabelotodo, un acumulador de saberes a los que habría accedido, además, con malas artes (κακοτεχνίη).

Un análisis más detallado de algunos aspectos biográficos transmitidos permite atisbar que la actividad denunciada por Heráclito tiene mucho que ver con la concepción de Pitágoras de que el alma es inmortal. Así, sus renombrados viajes a Oriente y a Egipto habrían tenido como finalidad principal la acumulación de saberes desconocidos en Grecia que él habría sido el primero en introducir. Esto habría conferido a su filosofía unos rasgos propios que la habrían distinguido de la de los fisiólogos milesios, muy especialmente por su postulación de los números como principios de las cosas y la novedosa noción acerca de la inmortalidad del alma. Isócrates constata la relación existente entre el hecho de que Pitágoras hubiese viajado a Egipto y el de que

hubiese sido el primero que llevó a los griegos otro tipo de filosofía¹³.

¹⁰ 22 B 129 D.-K.

¹¹ 22 B 40 D.-K.

¹² D.L.8.8, Cic.*Tusc.*5.3. A pesar de estos testimonios, resulta problemático discernir si Pitágoras fue el primero en acuñar la palabra «filosofía». Burkert 1960, 159-177 manifiesta sus reservas sugiriendo que esta palabra se habría gestado en ambientes platónicos. Sobre esta misma cuestión véase Riedweg 2002b, 120-128.

Precisamente uno de los conceptos que Pitágoras habría aprendido de otros es el de que el alma es inmortal y transmigra de ser en ser¹⁴. Dice Cicerón que el que en realidad sostuvo por vez primera que el alma es inmortal fue Ferecides¹⁵, quien, a su vez, pasa por haber sido el maestro de Pitágoras. La relación entre ambos se consideró tan intensa que se cuenta que Pitágoras acompañó a su maestro en el lecho de muerte¹⁶. Ferecides, por su parte, fue un autodidacto cuyos conocimientos provendrían de unos libros fenicios de los que se habría apropiado:

Se dice que Pitágoras fue instruido por él (*sc.* Ferecides), pero que él, por su parte, no tuvo maestro, sino que él mismo se ejercitó, tras haber adquirido los libros secretos de los fenicios¹⁷.

Ferecides tenía también fama de taumaturgo, con habilidades sobrenaturales que habría transmitido a su discípulo:

Pitágoras, hijo de Mnesarco, se ejercitó en las matemáticas y los números, pero después no abandonó las prácticas milagrosas de Ferecides¹⁸.

Asimismo, a Ferecides, autor de una cosmogonía¹⁹, algunas fuentes lo relacionaron con el orfismo por haber compilado los poemas de Orfeo²⁰.

En este mismo contexto, resulta de interés un notable pasaje de Heródoto en el que se afirma que los primeros que sostuvieron que el alma transmigra fueron los egipcios²¹. Según este pasaje de Heródo-

¹³ *Isoc. Bus.* 28.

¹⁴ El origen de la noción de inmortalidad y transmigración de las almas es una cuestión que permanece abierta y sujeta a discusión. Así, se ha apuntado que podría proceder de la India (cfr. Burkert 1972, 133) y, con más insistencia, se ha sugerido una influencia de los chamanes de Asia central y Siberia y, muy particularmente, de los escitas. En este sentido destacan los trabajos de Meuli 1935 y Dodds 1951. Contra estas procedencias externas se ha manifestado en diversos trabajos Bremmer, quien considera que, en el caso de Pitágoras, la noción de inmortalidad y transmigración se habría originado en la Magna Grecia, debido a la necesidad que la aristocracia tuvo de adaptarse, al final de la era arcaica, a los incipientes cambios sociales, políticos y religiosos (Bremmer 1983a; 2002, 24ss.).

¹⁵ *Pherecydes Syrius primum dixit animos esse hominum sempiternos* *Cic. Tusc.* 1.16.38.

¹⁶ *D.L.* 1.118.

¹⁷ *Suda s. v. Pherecydes* (IV 713 Adler).

¹⁸ *Apollon. Mir.* 6.

¹⁹ Para un extenso análisis de la cosmogonía de Ferecides véase Martínez Nieto 2000, 87-110.

²⁰ 7 A 2 D.-K.

²¹ La afirmación resulta sorprendente, pues «los egipcios nunca tuvieron tal doctrina», Burkert 1972, 126.

to, el alma cuando el cuerpo perece, se une a otro cuerpo ya sea de un animal terrestre, marino o alado, para volver a introducirse, con el transcurrir de las transmigraciones, en el cuerpo de un hombre. Tras un periodo de tres mil años de continuo devenir el alma consigue, por fin, la liberación definitiva de este ciclo. Sin embargo, lo más sorprendente del pasaje es que Heródoto afirma:

Hay entre los griegos quienes utilizaron este argumento, unos antes y otros después, como si fuera suyo propio. Yo, si bien sé sus nombres, no los escribo²².

Sabemos, en efecto, que la noción de inmortalidad y transmigración del alma está asociada, desde un principio, a Pitágoras y que formaba parte de las enseñanzas que impartía en su secta. Un pasaje de Porfirio lo confirma de este modo:

Lo que dijo a sus discípulos ningún hombre lo puede afirmar con certeza porque mantenían un silencio excepcional. Sin embargo, los siguientes hechos se convirtieron en universalmente conocidos: primero, que afirmó que el alma es inmortal; segundo, que emigra a otras especies de seres vivos; tercero, que los acontecimientos pasados se repiten en un proceso cíclico y que nada es nuevo en sentido absoluto y, finalmente, que se ha de considerar que todas las cosas están dotadas de vida.

Además, Porfirio, en este mismo pasaje y al igual que Isócrates, sostuvo que

éstas son las doctrinas que se dice que Pitágoras fue el primero en introducir en Grecia²³.

En este contexto Diógenes Laercio relata de Pitágoras una anécdota que evoca poderosamente lo que Heródoto ya había explicado de su supuesto esclavo Zalmoxis y que puede ser tomado como un buen ejemplo de las «malas artes» aprendidas de su maestro:

²² Hdt.2.123 (*OF* 423). La interpretación de este pasaje ha generado una abundante bibliografía orientada, sobre todo, a identificar a los personajes aludidos por Heródoto. Ferecides, Pitágoras, los órficos o Empédocles son los nombres propuestos por la mayoría de estudiosos. Burkert 1972, 126 ofrece un conciso resumen sobre el estado de la cuestión. Entre otros, analizan también el pasaje Timpanaro Cardini 1962, I 21s., Lloyd, 1988, *com. ad loc.*, Casadio 1991, 128ss., Bernabé, *com. a OF* 423.

²³ Porph. *VP* 19.

Al llegar a Italia, Pitágoras se construyó una morada subterránea y ordenó a su madre²⁴ que tomase nota de lo que sucedía y que lo escribiese en una tablilla y que se la llevase adonde se encontraba hasta que él regresase. Así lo hizo la madre. Pasado un tiempo, Pitágoras volvió demacrado y esquelético; se presentó en la asamblea pública y explicó que venía del Hades y les leyó todo lo que había acontecido durante su ausencia. Ellos, muy afectados por lo que les decía, lloraban y gemían. Se convencieron de que Pitágoras era un ser divino hasta el extremo de que le enviaron a sus esposas por si conseguían aprender alguna cosa de él²⁵.

Diógenes Laercio confirma que se aseguraba que Pitágoras había descendido al Hades, en donde, según decía, había visto las almas de Hesíodo y de Homero. Diógenes Laercio añade que los habitantes de Crotona lo admiraban por esta hazaña²⁶. En consonancia con todo esto, Pitágoras presumía de poder enumerar todas sus anteriores reencarnaciones que comprendían diversos seres del reino animal y vegetal²⁷ y también acostumbraba a recordar a cada persona con la que se relacionaba la vida pasada que había experimentado su alma²⁸. Según el testimonio de Heraclides Póntico, transmitido por Diógenes Laercio, Pitágoras decía que

había sido Etálicas y que se consideraba hijo de Hermes; que Hermes le había dicho que eligiese lo que quisiese, excepto la inmortalidad. Él pidió que, tanto en vida como muerto, tuviese memoria de lo que le sucedía. En efecto, en vida se acordaba de todas las cosas y, al morir, conservaba esta misma memoria. Un tiempo más tarde pasó a Euforbo²⁹ y fue herido por Menelao. Y Euforbo decía que había sido una vez Etálicas y que había recibido el don de Hermes y la transmigración del alma, y contaba cómo transmigraba y en cuántas plantas y animales había vivido y cuántas cosas había experimentado en el Hades y lo que las demás soportan.

²⁴ Parece muy improbable que Pitágoras se hubiera desplazado a Italia con su madre. La mención de la «madre» podría ser más bien una alusión a la Madre divina, Deméter. Según el testimonio de Timeo, *FGrHist* 566 F 131, la casa de Pitágoras se había convertido en un templo a Deméter. Sobre esta cuestión véase Burkert 1972, 159.

²⁵ D.L.8.41.

²⁶ D.L.8.21.

²⁷ Emp.31 B 117 D.-K. coincide en esto con Pitágoras, al sostener que había sido «un joven, una joven, un matorral, un pájaro y un pez».

²⁸ Porph. VP 26.

²⁹ Se trata de un héroe de la guerra de Troya, el primero que hirió a Patroclo, antes de que lo hiciera Héctor. Las palabras que Patroclo dirige a Héctor sugieren que identificó a Euforbo con Apolo. Kerényi 1938, 13 defendió que esta identificación con Apolo indujo a Pitágoras a reivindicar a este personaje como una anterior vida suya. Esta hipótesis fue luego recogida por Burkert 1972, 140-141.

El testimonio continúa enumerando las sucesivas reencarnaciones: después de ser Euforbo, pasó a ser Hermótimo; al morir Hermótimo fue Pirro, un pescador de Delos y, después de éste, Pitágoras³⁰.

Por todo ello, y a pesar de la cautela de Heródoto, parece lógico suponer que entre los griegos que, «unos antes y otros después», se apoderaron del argumento de la inmortalidad del alma se encontrarían Pitágoras y los pitagóricos³¹. Es más, Heródoto al denunciar que esos individuos presentaron esa noción «como si fuera suya propia» estaría ofreciendo un ejemplo concreto de lo que Heráclito había considerado una «mala técnica» (κακοτεχνίη), que en este caso consistiría en apoderarse de una idea aprendida en otro lugar para introducirla en Grecia como si fuera del mismo Pitágoras. El silencio de Heródoto, que contrasta con la acerada crítica de Heráclito, respondería al falso pudor del historiador, que no habría querido desacreditar a Pitágoras y sus seguidores designándolos por su nombre. De hecho, como ya se ha visto, la afirmación de que el alma es inmortal causaba tanta extrañeza que debía de resultar bastante fácil identificar los nombres que Heródoto prefirió callar.

3. PITÁGORAS Y ORFEO

Un fragmento de Diógenes Laercio vincula directamente a Pitágoras con Orfeo sin alejarse del perfil de Pitágoras esbozado hasta ahora. Sostiene el doxógrafo que, según Ión de Quíos,

Pitágoras atribuía a Orfeo algunos poemas que él mismo había hecho³².

Acción que evoca de nuevo la κακοτεχνίη pitagórica denunciada por Heráclito. Lamentablemente no poseemos ningún testimonio tan antiguo como el de Ión de Quíos, de mediados del siglo V a.C., que confirme la inclinación de Pitágoras a atribuir sus poemas a Orfeo. Sin embargo, testimonios posteriores parecen confirmar la tendencia de los pitagóricos a adjudicar a Orfeo sus propios poemas. En esta línea destaca el pitagórico Cércope, autor, según Aristóteles, de un *Carmen Orphicum*³³. Clemente de Alejandría añade que, según Epí-

³⁰ D.L.8.4.

³¹ Casadio 1991, 128 considera que «los primeros» mencionados por Heródoto son los órficos; «los segundos», los pitagóricos.

³² Brisson 2000, 246 muestra su desconfianza ante este testimonio de Ión de Quíos al argumentar que es poco probable que Pitágoras y los pitagóricos hubieran atribuido poemas a Orfeo, porque eran conocidos por no haber dejado nada escrito.

³³ Arist.Fr.7 Rose = Cic.DN 1.38.107.

genes en su obra *Sobre la poesía de Orfeo*, Cércope habría escrito también otros poemas órficos como un *Descenso al Hades* y un *Relato sagrado* (ἱερόν λόγον)³⁴ y que Bro(n)tino, otro pitagórico de la primera época del que se dice que estuvo emparentado con Pitágoras³⁵, habría escrito un *Manto* (Πέπλοσ) y unos *Físicos*³⁶. Muchos otros testimonios confirman que la propensión a referir opiniones propias a Orfeo habría sido una práctica habitual entre los sucesores de Pitágoras³⁷.

Por otro lado, son muchos los testimonios que sugieren que Pitágoras se habría apoderado de principios doctrinales órficos plasmándolos, incluso, en un relato sagrado, *Hierós lógos*. Así, Jámblico confirma que

no es dudoso que Pitágoras, tomando los principios de Orfeo, dispuso un texto acerca de los dioses al que llamó «sagrado»³⁸.

Jámblico concretó aún más el papel que Pitágoras había desempeñado en relación con Orfeo:

dicen que Pitágoras era el celador de la interpretación de Orfeo y que honraba a los dioses de una manera semejante a Orfeo.

A continuación, Jámblico añade que Pitágoras

compuso una filosofía y un culto divinos, cuyas características había aprendido de los órficos, de los sacerdotes egipcios, de los caldeos y los magos y de la iniciación de los misterios de Eleusis³⁹.

Proclo, por su parte, basándose en el testimonio de Jámblico, añade que Pitágoras aprendió en Tracia la doctrina que Orfeo había transmitido «mediante palabras secretas» gracias a un iniciado de nombre Aglaofamo. El pasaje prosigue afirmando que Pitágoras plasmó esos conocimientos en un «relato sagrado» y que gracias a Pitágoras

llegó a los griegos el conocimiento de los dioses que procedía de la tradición órfica⁴⁰.

³⁴ La Suda, en su entrada sobre Orfeo, complementa esta información afirmando que Cércope había escrito los *Escritos sagrados* (ἱεροὶ λόγοι) de las *Rapsodias* en 24 cantos. Sobre todos estos testimonios, cfr. el cap. 19 § 2.

³⁵ D.L.8.42.

³⁶ Clem.Al.*Strom.*1.21.131.5 (OF 406).

³⁷ Cfr. Gal.*Hist.Phil.*56, Aët.*Plac.*2.13.15 (OF 30), Clem.Al.*Strom.*5.8.49.3 (OF 407).

³⁸ Iambl.VP 28.146 (OF 507 I).

³⁹ Iambl.VP 28.151 (OF 508).

⁴⁰ Procl.in *Ti.*3.161.1 Diehl (OF 507 III).

La pretensión de estos pasajes de autores neoplatónicos no era, como en el caso de Heráclito, desacreditar a Pitágoras, sino todo lo contrario: demostrar que poseía arcanos conocimientos de los misterios y rituales órficos, siendo para ellos incuestionable que Pitágoras había absorbido la doctrina órfica. Es más, para los autores neoplatónicos la grandeza de Pitágoras consistía en haber llevado a término esa absorción del orfismo. Desde la perspectiva del neoplatonismo, el interés por demostrar que Pitágoras había asimilado los principios órficos respondía a una sutil estrategia: cuanto más cerca estuviese de Orfeo, más prestigio adquiriría Pitágoras y, por supuesto, Platón⁴¹, a quien se consideraba un fiel seguidor de ambos. Pitágoras representaba un eslabón fundamental en una cadena que iba de Orfeo a Platón que a ningún neoplatónico le interesaba romper:

Entre los griegos toda teología procede de los misterios órficos. Pitágoras fue el primero en ser instruido por Aglaofamo en lo que respecta a las ceremonias de los dioses. Platón fue el segundo que recibió un conocimiento completo acerca de ellas a partir de libros pitagóricos y órficos⁴².

De Aglaofamo, mencionado por Jámblico y Proclo, sabemos tan sólo lo que transmiten estas fuentes: que fue el introductor de Pitágoras en las iniciaciones y teología órficas⁴³.

Según estos testimonios, la influencia del orfismo en la conformación de la filosofía de Pitágoras habría sido tan grande que le habría inspirado incluso a elaborar un culto a los dioses relacionado con los números:

(*sc.* Pitágoras) extrajo de los órficos la sustancia de los dioses limitada por el número. Por medio de estos números hizo un extraordinario conocimiento y el culto más afín a los dioses según el número⁴⁴.

De hecho, se han establecido paralelismos entre la cosmogonía órfica que relata el origen del cosmos a partir de una profundidad infinita, un mar infinito (de la que, tras sucesivas mezclas y torbelli-

⁴¹ Brisson (cfr. cap. 60 § 2) destaca esta estrategia en el caso de Jámblico: «para Jámblico, la filosofía pitagórica (...) no es sino una preparación para la verdadera filosofía: la de Platón».

⁴² Procl.*Theol.Plat.*1.5 (I 25, 26 Saffrey-Westerink = OF 507 IV).

⁴³ Esta ignorancia ha inducido a suponer que este personaje habría sido «una invención debida a Jámblico mismo con la finalidad de establecer la existencia de una conexión objetiva entre Orfeo y Pitágoras», Brisson 2000, 240. Véase el cap. 60 § 2.

⁴⁴ Iambl.VP 28.147.

nos, se formó un huevo del que surgió el dios primordial Fanes⁴⁵) y la formación del Uno, generador de los demás números, según la *aritmogonía* pitagórica mencionada por Aristóteles en la *Metafísica*⁴⁶.

4. PITAGÓRICOS Y ÓRFICOS

Tanto a órficos como pitagóricos se les atribuyó un *modus vivendi* particular que debió de estar muy condicionado por su creencia en las transmigraciones e inmortalidad del alma. En efecto, Platón, una de las fuentes más antiguas⁴⁷, diferencia, en dos pasajes distintos, el modo de vida órfico y el modo de vida pitagórico. Así, en la *República* alude directamente al segundo:

El mismo Pitágoras fue amado por esto y sus seguidores incluso ahora son conocidos por el tipo de vida pitagórico, distinguiéndose por ello entre los demás⁴⁸.

Nos han llegado muchísimas informaciones acerca de cuál pudo ser este modo de vida pitagórico. De entre los numerosos preceptos y prohibiciones que imperaban en los círculos pitagóricos, entre ellos la imposición de silencio sobre sus actividades y doctrinas, la mayoría de fuentes posteriores insisten en afirmar que estaba vedado el sacrificio de animales y el consumo de carne. Porfirio relata, por ejemplo, que, según Eudoxo, Pitágoras hacía gala de una pureza tal que aborrecía los asesinatos y asesinos, y no sólo no se alimentaba de seres animados, sino que no se relacionaba tampoco nunca con carniceros ni cazadores⁴⁹. Las normas dietéticas debieron de ser, asimismo, muy severas. Estrabón informa que Pitágoras ordenaba no ali-

⁴⁵ Tal como se describe en la teogonía órfica de Jerónimo y Helánico *OF* 69-89. Para un análisis más detallado, véase cap. 14 § 7.

⁴⁶ *Arist.Met.*1091a 13-18. «Parece como si los pitagóricos de los que habla Aristóteles hubiesen imitado especialmente su doctrina del número de esta cosmogonía órfica», Burkert 1968, 109; cfr. Riedweg, 2002b, 117-119.

⁴⁷ Algunos fragmentos conservados de cómicos antiguos aluden también al modo de vida pitagórico. Según D.L.8.37 Cratino el joven (*Fr.*6 K.-A.) escribió una obra sobre las mujeres pitagóricas, *Pythagorizousae*, en las que habría referencias al modo de vida pitagórico. Los cómicos del siglo IV a. C. destacan, para ridiculizarlas, entre otras características, que los pitagóricos no sacrificaban seres animados, no comían carne, tan sólo determinados vegetales, bebían agua, mantenían silencio, y vivían como monjes mendicantes: vestían ropajes raídos, iban descalzos y eran muy sucios. Cfr. Antiphan.*Fr.*133.1s. K.-A., Alex.*Fr.*27, 140, 223 K.-A., Aristophont. 12 K.-A. (*OF* 434 III). Burkert 1972, 198ss. analiza estos testimonios, cfr. también cap. 51 § 5.3.

⁴⁸ *PL.R.*600b.

⁴⁹ Porph.*VP* 6.

mentarse de seres animados⁵⁰. Otros testimonios informan de que Pitágoras habría hecho algunas excepciones:

Sólo utilizaba seres inanimados en los sacrificios, a excepción de gallos, lechones y cochinitos y, sobre todo, corderos⁵¹.

El modo de vida órfico lo menciona Platón en las *Leyes* en relación directa con la prohibición de sacrificar o comer seres animados lo que obliga a «apartarse de la carne, puesto que no es puro comerla, ni manchar con sangre los altares de los dioses» y a aceptar «todo tipo de seres inanimados y rechazar, por el contrario, todos los animados»⁵². Diversos testimonios antiguos corroboran que la prohibición de verter sangre, cometer asesinatos o comer carne era un precepto órfico muy característico⁵³. El estricto vegetarianismo fue, en definitiva, un rasgo distintivo del orfismo y un aspecto en el que coincidió con el pitagorismo, circunstancia que, por otra parte, debió de contribuir al aislamiento social de ambos movimientos en las ciudades que solían celebrar sus conmemoraciones festivas con el sacrificio cruento de animales⁵⁴.

Precisamente el pasaje más antiguo en el que aparecen por vez primera mencionados conjuntamente los órficos y pitagóricos alude a la prohibición de usar vestimentas de lana porque la consideraban impura. La información la ofrece Heródoto, quien, al comparar las costumbres de los egipcios con las de los griegos, sostiene que

no van a los templos (*sc.* los egipcios) con vestidos de lana ni se entierran con ellos, pues no es puro. Coinciden en esto con los denominados órficos y báquicos, pero que son egipcios y pitagóricos. Pues es impuro que quien participa en sus ritos sea enterrado con vestidos de lana. Acerca de estas cuestiones existe un denominado *Discurso sagrado*⁵⁵.

La importancia de este texto de Heródoto exige un comentario más pormenorizado que aquí tan sólo puede ser abordado en parte⁵⁶.

⁵⁰ Str.15.1.65.

⁵¹ D.L.8.20. Las prohibiciones alcanzaban también a algunos vegetales como las habas.

⁵² Pl.Lg.782c (OF 625 D).

⁵³ Cfr.Ar.Ra.1032, E.Hipp.952-957. Véase cap. 34.

⁵⁴ Sobre esta cuestión véase Riedweg 2002b, 93ss.

⁵⁵ Hdt.2.81 (OF 650).

⁵⁶ Para un comentario más extenso sobre las dificultades de lectura que presenta el pasaje, véanse How-Wells 1928 I, *ad locum*, Linforth 1941, 38-50, Weber 1933, Burkert 1972, 126ss., Casadesús 1994; Bernabé, comentario a OF 650.

Hay que recordar, sin embargo, que existen dos variantes de lectura del pasaje: la primera versión es la que se ha ofrecido en traducción. En ella se mencionan, por un lado, a los órficos y báquicos y, por otro, a los egipcios y pitagóricos. De esta lectura parece deducirse que los denominados ritos órficos y báquicos no son sino egipcios y pitagóricos, es decir los que, según otras fuentes, Pitágoras habría aprendido en Egipto y habría introducido en Grecia. Esta interpretación encaja con lo que hasta ahora se ha expuesto de la figura de Pitágoras: su viaje a Egipto y su aprendizaje de los ritos egipcios. La mención del *ἱερὸν λόγον* podría aludir también al papel desempeñado por Pitágoras en la absorción de aspectos doctrinales órficos, en lo que sería una nueva alusión a la *κακοτεχνίη* de Pitágoras. Se trataría, en definitiva, del *Discurso sagrado* que, como ya se ha visto, es también mencionado por otros testimonios y que podría contener el corpus doctrinal órfico que habría pasado a formar parte de la propia doctrina pitagórica.

La segunda versión de este pasaje, sin embargo, menciona tan sólo a los «denominados órficos y pitagóricos» omitiendo los báquicos y los egipcios. En cualquier caso, y sea cual sea la lectura que se adopte, debe resaltarse que los órficos y pitagóricos son relacionados con la prohibición de portar un tejido de procedencia animal, algo que ambos considerarían impuro. Un texto de Apuleyo atribuye a Orfeo y Pitágoras esta misma prohibición de usar lana, explicando que el motivo del rechazo es porque procede del cuerpo de una oveja:

En verdad la lana, excrecencia de un cuerpo inactivo, arrancada de una oveja, es un ropaje profano, según los decretos de Orfeo y Pitágoras⁵⁷.

5. LA NOCIÓN ÓRFICA DE CASTIGOS PARA LAS ALMAS. EL TESTIMONIO DE FILOLAO

En este sentido, resulta muy significativo un fragmento que se atribuye a Filolao y que puede contribuir a aclarar la relación entre el orfismo y el pitagorismo. En efecto, según el testimonio de Clemente de Alejandría, Filolao, que a mediados del siglo V a.C. formaba parte de la escuela pitagórica de Tebas y pasa por ser el primero que rompió la estricta norma del silencio de la escuela pitagórica⁵⁸, afirmaba que

⁵⁷ Apul. *Apol.* 56 (OF 651) *quippe lana, segnissimi corporis excrementum, pecori detracta iam inde Orphei et Pythagorae scitis profanus vestitus est.*

⁵⁸ D.L.3.9 (citando a Sátiro como fuente) sugiere que Filolao habría permitido la difusión de la doctrina pitagórica al informar de que Platón, en su viaje a Sicilia a la corte del rey Dionisio, compró un libro a los parientes de Filolao por cuarenta minas del que habría

los antiguos teólogos y adivinos atestiguan que, por causa de algunos castigos, el alma está unida al cuerpo, como si estuviese enterrada en ese cuerpo⁵⁹.

Por el testimonio de Platón en el *Crátilo*, sabemos que la noción de que el cuerpo es la tumba del alma, en el que ésta, como si de una cárcel se tratase, paga una pena por un castigo cometido, es de procedencia órfica. Teoría que, a partir de ese pasaje, es conocida con el juego de palabras $\sigma\omega^{\mu}\alpha\text{-}\sigma\eta^{\mu}\alpha$:

Algunos dicen que esto (*sc.* el cuerpo) es la tumba del alma, porque en el momento presente está enterrada en él. (...) Me parece que sobre todo fueron los seguidores de Orfeo los que pusieron este nombre porque el alma paga el castigo por las causas que lo paga y tiene este recinto para que se preserve, a imagen de una prisión⁶⁰.

El fragmento de Filolao coincide plenamente con la información ofrecida por Platón: el alma, que es inmortal, está enterrada en un cuerpo mortal, como castigo de una pena cometida. Asimismo, la referencia a «antiguos teólogos y adivinos» obliga a pensar que Filolao pretendía aludir a Orfeo como autor de la teoría del $\sigma\omega^{\mu}\alpha\text{-}\sigma\eta^{\mu}\alpha$ ⁶¹. Además, Platón, como Filolao, remite, en diversas ocasiones, «a antiguos sacerdotes» teorías asociadas con la noción órfica del castigo de las almas. Así, en el *Menón*, Platón alude a «hombres y mujeres sabios en asuntos divinos», «sacerdotes y sacerdotisas» que sostienen que «el alma es inmortal» y que por ello «es necesario pasar la vida de la forma más pura posible»⁶².

copiado el *Timeo*. En 8.84 ofrece otra versión de la misma anécdota: Platón obtuvo el libro tras haber conseguido del rey Dionisio la liberación de la cárcel de uno de los discípulos de Filolao. Algunos estudiosos han manifestado su desconfianza acerca de la verosimilitud de esta anécdota. Véase al respecto la opinión de Eggers 1999, 32s. y Brisson 1993b.

⁵⁹ Clem. Al. *Strom.* 3.3.17.1 (44 B 14 D.-K., p. 402ss. Huffman = OF 430 III).

⁶⁰ Pl. *Cra.* 400c (OF 430 I). Para un análisis más extenso de este pasaje véase cap. 52 § 2.

⁶¹ «La doble denominación $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \mu\acute{\alpha}\nu\tau\iota\epsilon\prime$ no se aviene tampoco con un contexto pitagórico, como reiteradas veces se ha dicho: $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ es palabra habitualmente utilizada para referirse a quienes escriben poemas sobre la divinidad, sobre todo, a Orfeo. Y los órficos sí pueden tildarse de “adivinos” si se tiene en cuenta que se les atribuye la autoría de múltiples $\chi\rho\eta\sigma\mu\acute{o}\iota$ ”, Bernabé 1995a, 208.

⁶² Pl. *Men.* 81a. En las *Leyes* se alude también en dos ocasiones a la misma teoría: en una (*Lg.* 872d-e) se adjudica la noción de que existe una justicia vengadora a un mito o relato sagrado procedente de «antiguos sacerdotes», en la otra (*Lg.* 870d) se especifica que existe un relato que se cuenta en las iniciaciones ($\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\alpha\iota$), que alude a los castigos que las almas deben pagar en el Hades. Además, Pl. *Ep.* 7.335a, remite a «un antiguo relato» la doctrina de que el alma «paga los más grandes castigos cuando abandona el cuerpo».

Filolao, contemporáneo de Sócrates, habría sido el primero en desvelar una noción que sorprendía a casi todos y que, procedente del orfismo, formaba ya parte de la doctrina pitagórica. Precisamente, lo que Filolao habría pretendido resaltar en ese fragmento es que la teoría del $\sigma\omega\mu\alpha\text{-}\sigma\eta\mu\alpha$ no era en origen pitagórica, sino órfica.

A pesar de que la existencia histórica de Filolao ha llegado a ser puesta en duda por algunos estudiosos o se haya cuestionado que Filolao hubiese sido el autor del fragmento mencionado⁶³, parece prudente considerar, a partir de las informaciones suministradas por Platón en el *Fedón*, que Filolao estuvo relacionado directamente con el concepto de que el alma está encerrada en el cuerpo como en una prisión y que el hombre, para liberarse de esa atadura, no debe cometer suicidio. Así, tras la afirmación de Sócrates de que no es lícito cometer violencia contra uno mismo y tras la ignorancia que al respecto demuestran sus interlocutores, Simias y Cebes, se lee el siguiente diálogo. Sócrates: «¿No habéis oído nada, tú y Simias, acerca de tales asuntos, vosotros que habéis sido compañeros de Filolao?». A lo que Cebes contesta: «Nada claro». Sócrates añade: «Pero yo también hablo de oídas acerca de estas cosas. Pero lo que casualmente he oído no tengo ningún impedimento en decirlo»⁶⁴. Finalmente, Cebes acaba preguntando a Sócrates en qué se basaba para sostener que no es lícito cometer suicidio reconociendo que «lo que tú decías hace un momento se lo escuché a Filolao, cuando convivió con nosotros»⁶⁵.

El diálogo prosigue centrándose en la teoría del *soma-sema* que Sócrates atribuye a un relato que se contaba en círculos secretos, $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\rho\rho\acute{\eta}\tau\omicron\iota$ ⁶⁶, según el cual «los hombres estamos en una cárcel y que uno no debe liberarse a sí mismo ni escapar de ella». El tono del pasaje del *Fedón* alude, pues, claramente al fragmento atribuido por

⁶³ Huffman 1993, 402-405 resume los argumentos principales que autores como Bywater, Wilamowitz, Frank y Burkert han ofrecido para demostrar que el fragmento es espúreo. En general se basan en cuestiones de estilo y vocabulario, así como en el hecho de que las nociones que Clemente de Alejandría, el transmisor del fragmento, adjudica a Filolao estarían influidas por los textos platónicos y aristotélicos que aluden a la teoría del $\sigma\omega\mu\alpha\text{-}\sigma\eta\mu\alpha$. En general, existe una actitud hipercrítica con Filolao que, en el caso del fragmento mencionado se antoja excesiva. Bernabé 1995a, 229s. ha argumentado con mucha agudeza contra estas opiniones hipercríticas para concluir que «no hay motivos serios para dudar del testimonio de Clemente y parecen una muestra más de cómo, en ocasiones, las dudas sobre la autenticidad de un pasaje vienen motivadas, más que por otro orden de causas, porque tal pasaje no coincide con una hipótesis».

⁶⁴ El aparente desconocimiento que muestran los interlocutores platónicos sobre las teorías de Filolao podría estar motivado por el secretismo que rodeaba las doctrinas pitagóricas, hecho que habría sido resaltado en este pasaje con el habitual tono irónico de Sócrates.

⁶⁵ Pl.*Phd.*61d-e.

⁶⁶ Con la expresión $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\rho\rho\acute{\eta}\tau\omicron\iota$ suele aludirse a los círculos órficos. Cfr. Pl.*Cra.*413a, R.378a.

Clemente a Filolao, por lo que parece conveniente aceptar su sugerencia de que la doctrina de que el cuerpo es la tumba del alma procedía de unos antiguos teólogos y adivinos, muy probablemente órficos. De hecho, Clemente ofrece el testimonio de Filolao tras haber referido el pasaje del *Crátilo* en el que se atribuye la teoría del $\sigma\omega\mu\alpha\sigma\tau\eta\mu\alpha$ a los órficos, con la intención de relacionarlos y subrayar la autoría órfica de esta creencia.

La noción de que las almas impuras padecerán un castigo en el Hades es claramente órfica, como lo atestiguan diversos pasajes platónicos en los que se detalla en qué consistían esos castigos: yacer en el fango y llevar agua en un cedazo a una tinaja agujereada⁶⁷.

Un fragmento de Aristóteles atribuye también estas nociones a los que pronuncian las iniciaciones ($\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\alpha\acute{\iota}$), en clara alusión a los órficos⁶⁸:

Como dicen los que pronuncian las iniciaciones, todos estamos justamente, por naturaleza, constituidos para un castigo. Pues los más antiguos dicen que esto es divino, afirmar que el alma paga un castigo y que nosotros vivimos como castigo de ciertas grandes faltas⁶⁹.

Que la idea acabó circulando también en ambientes pitagóricos lo corrobora un pasaje de Ateneo en el que se afirma que el pitagórico Euxiteo habría sostenido que

las almas de todos están atadas al cuerpo en la vida en este mundo por causa de un castigo,

añadiendo, en alusión a la prohibición de cometer suicidio para liberarse, como Filolao en el *Fedón*, que

dios tiene decretado que, si no permanecen en los cuerpos hasta que él las libere, recibirán mayores y más grandes castigos⁷⁰.

Con el paso del tiempo la identificación entre el orfismo y el pitagorismo fue en aumento⁷¹, de tal manera que, en cuestiones relacio-

⁶⁷ Pl.R.363de, *Phd.*69c, *Grg.* 493b. Cfr. cap. 29 § 5.

⁶⁸ La celebración de iniciaciones ($\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\alpha\acute{\iota}$) es un rasgo típicamente órfico, práctica que desconocemos que se realizara en los círculos pitagóricos. Sobre las iniciaciones en el orfismo véanse Jiménez 2002abc y el cap. 33.

⁶⁹ Arist.*Fr.*60 Rose (*Iambl.Protr.*77.27 Des Places = *OF* 430 V). Cfr. cap. 53 § 2.4.

⁷⁰ Ath.4.157c (= *Clearch.Fr.*38 Wehrli = *OF* 430 VI). Existen serias dudas sobre la existencia histórica de Euxiteo. Burkert 1972, 124 lo considera «un personaje ficticio».

⁷¹ «Orfismo y pitagorismo estuvieron casi inextricablemente interrelacionados en el siglo V a. C.», Burkert 1972, 39.

nadas con la metempsicosis e inmortalidad del alma acabaron siendo consideradas como las caras de una misma moneda. Sin embargo, algunas precisiones deben ser realizadas al hilo de lo hasta ahora expuesto.

6. LA CONCEPCIÓN ÓRFICA Y PITAGÓRICA DEL ALMA

De los fragmentos analizados se deduce que en los círculos pitagóricos se creyó, desde un principio, en la transmigración de las almas de unos cuerpos a otros, teoría que Pitágoras habría aprendido en algunos de sus numerosos viajes formativos. En un inicio lo estrictamente pitagórico habría sido la noción de que el alma perdura tras la muerte y realiza sucesivos ciclos yendo de ser en ser, ya sea éste animal o vegetal. Su respeto hacia los animales era consecuente con su creencia de que éstos participan de un alma que se reencarna sucesivamente y está presente en cualquier cuerpo vivo. Esta actitud debe enmarcarse en el ámbito más amplio de la cosmovisión pitagórica que consideraba el conjunto del cosmos como una comunidad universal en la que imperaba el orden y la armonía. Esto, a su vez, tenía importantes implicaciones éticas, entre las que destaca la exigencia de adoptar una vida prudente y moderada, evitando los excesos que puedan alterar ese orden cósmico⁷². En este sistema armónico y en los primeros orígenes del pitagorismo, la noción de la transmigración de las almas habría servido como demostración de que existe realmente una comunidad universal entre los seres. En este contexto, las almas que migran de cuerpo en cuerpo serían el nexo, el hilo conductor, que une a todos los seres que conforman el cosmos.

Para los pitagóricos, pues, la transmigración de las almas no sería más que una consecuencia lógica de la creencia de que el alma subsiste tras la desaparición del cuerpo. A este hecho aludirían las noticias que hablan de la reacción de Pitágoras ante el perro golpeado o su capacidad de recordar las anteriores transmigraciones del alma. En la primera fase del pitagorismo no se habría considerado la metempsicosis como un castigo ni existiría ninguna derivación de tipo moral que relacionase la pureza del alma con su salvación y la impureza, con su condena. Así, Diodoro informa que Pitágoras creía en la

⁷² Platón (*Pl. Grg.* 507e-508a) describió con precisión esta noción pitagórica de armonía cósmica: «dicen los sabios (*sc.* pitagóricos) que al cielo, la tierra, los dioses y los hombres los mantiene unidos la comunidad, la amistad, el buen orden, la prudencia y la justicia, y a todo este conjunto lo llama “cosmos” (orden), no desorden (*ἀκοσμία*) ni desenfreno». *Iambl. Protr.* 38.17 atribuyó también a antiguos relatos y a los pitagóricos «la exhortación a llevar una vida prudente, moderada y ordenada».

metempsicosis y, en consecuencia, aborreció el consumo de carne, pero sin mencionar la noción de castigo:

Pitágoras creyó en la metempsicosis y consideró el consumo de carne como algo horrible, dado que creía que las almas de todos los animales pasan, tras la muerte, a otros animales⁷³.

En definitiva: la idea de que el alma está enterrada en un cuerpo porque debe cumplir un castigo por una falta cometida en el pasado era de procedencia órfica y el pitagorismo la absorbió adaptándola a su propia concepción del alma.

La demostración de que este proceso debió de producirse así radica en las causas que originaron la creencia órfica en la inmortalidad del alma y sus sucesivas reincorporaciones. En efecto, los órficos derivaron esta creencia del mito en que se relataba el desmembramiento e ingestión de los miembros de Dioniso por los Titanes que, a su vez, fueron fulminados y reducidos a cenizas por Zeus y de cuyos restos proceden los hombres. Esto explica la dualidad moral que caracteriza la condición humana: los aspectos positivos del alma corresponden a su naturaleza dionisiaca; los negativos, a la titánica. Y debido a la existencia de esta naturaleza titánica, todos los hombres están obligados a purgar la culpa originaria cometida por sus antepasados, los Titanes, cumpliendo el castigo de vagar de cuerpo en cuerpo⁷⁴.

Las derivaciones de este mito son las que explican la fuerte conexión existente desde un inicio entre los ritos órficos y dionisiacos, ritos estos últimos que nunca llegaron a introducirse en el pitagorismo. Como ya han resaltado otros estudiosos, la presencia de Dioniso en los círculos pitagóricos fue siempre nula: su dios fue Apolo⁷⁵. Y es que la cuestión de la estrecha relación entre los ritos dionisiacos y el orfismo y su notoria ausencia en el pitagorismo no es un asunto menor. Al contrario, su comprensión puede ofrecer una de las claves de interpretación de cuál pudo haber sido la posición del pitagorismo frente al orfismo. En efecto, como es sabido, los pitagóricos postulaban un cosmos armónico regido por la moderación, la prudencia y

⁷³ D.S.10.6.1. Resulta esclarecedor, en este contexto, que Arist.*de An.*407b 20-23, al criticar la doctrina de la transmigración expresada en los «mitos pitagóricos», les recrimine que no definan nada acerca del cuerpo que acoge las almas como si «un alma al azar pudiera penetrar en un cuerpo al azar». Aristóteles omite, quizá porque está hablando estrictamente de pitagóricos, que para los órficos las reencarnaciones no eran, en ningún caso, azarosas pues estaban vinculadas al comportamiento que hubieran tenido en sus anteriores vidas.

⁷⁴ Sobre esta cuestión véase el cap. 27.

⁷⁵ «De lo que sabemos de los pitagóricos oímos poco o nada de Dioniso o Baco. El dios de Pitágoras era Apolo», Guthrie 1952, 218.

el orden. Difícilmente podían aceptarse en esos círculos las manifestaciones orgiásticas o los rituales iniciáticos que, de algún modo, conmemorasen los violentos actos cometidos por los Titanes⁷⁶. Los pitagóricos ya poseían sus propios y estrictos preceptos, que garantizaban la cohesión y secreto de la secta y se adaptaban mejor a sus propios postulados filosóficos y *modus vivendi*, motivo por el cual se mantuvieron al margen de los rituales iniciáticos órficos.

El pitagorismo, en definitiva, absorbió del orfismo las consecuencias morales del sistema y no las causas míticas que lo originaban, ni los rituales iniciáticos que lo rodeaban, para adaptarlo y reforzar así su propio sistema doctrinal. En otras palabras: la aceptación de que el cuerpo es la tumba del alma como castigo de una pena cometida y que debe purificarse fue incorporada en el pitagorismo para consolidar su propia teoría acerca de la transmigración de las almas. De este modo se consolidaba el sistema y se le dotaba de una dimensión ética que, en un principio, no se deducía de su teoría de la transmigración. Como ya han advertido otros estudiosos, habría existido en Grecia una metempsicosis pitagórica «sin matices morales» que no tendría como objetivo la liberación del ciclo de reencarnaciones, sino que sería el resultado de su concepción animista del cosmos⁷⁷. Lo que es nuevo, pues, en la noción de trasmigración que poseían los pitagóricos es el aspecto moral que se deriva, en palabras de F. Cornford, de que

la reencarnación expie alguna falta original y que el alma individual persista, cargando el peso de su responsabilidad inalienable, a través de un ciclo de vidas, hasta que purificada por el sufrimiento, escape para siempre⁷⁸.

Los testimonios antiguos son unánimes en considerar que Pitágoras se apropió de elementos doctrinales órficos que ya existían y que él no habría hecho más que conjugar con la noción, también aprendida, de que el alma está sometida a continuas transmigraciones⁷⁹.

Desde el momento en que se produjo la fusión de ambas concepciones del alma, se puede utilizar con propiedad del término «órfico-pitagórico», expresión por la que hay que entender la unión de la

⁷⁶ Sobre la asociación entre iniciaciones órficas y rituales iniciáticos véase la sugerente aportación de Jiménez San Cristóbal 2002c.

⁷⁷ Stettner 1934, 7-19, cfr. Casadio 1991, 142.

⁷⁸ Cornford 1922, 141.

⁷⁹ «Parece muy probable, dado el carácter de los dos sistemas, y en particular por el hecho de que el pitagorismo adopta el orfismo en su seno y al mismo tiempo posee un sistema para reforzarlo, que el dogma órfico ya había sido formulado, al menos en sus líneas generales, cuando Pitágoras fundó su hermandad», Guthrie 1952, 220.

noción pitagórica de la metempsicosis del alma con la órfica de que el alma está enterrada en el cuerpo porque paga un antiguo castigo. Esta nueva visión procedente del sincretismo de ambas corrientes es la que habría sido recogida en el *ἑρὸς* "λόγος" pitagórico mencionado por las fuentes, de acuerdo con la práctica de Pitágoras de adueñarse de ideas ajenas y presentarlas como propias.

Sin duda, la concepción del alma resultante de la absorción de la concepción órfica del alma en el seno del pitagorismo, un sistema mucho más estructurado y de muchas más amplias aspiraciones filosóficas que el orfismo, fue la que acabó imponiéndose con el paso del tiempo. Empédocles, por ejemplo, ya habría conocido, e incluso aceptado, esta teoría órfico-pitagórica, aunque habría sabido distinguir, como también sucedía con Platón, los matices aportados por cada una de las corrientes.

Precisamente, Platón es el mejor testimonio de cómo se recibió en los ambientes filosóficos esa concepción órfico-pitagórica del alma. Un rastro del orfismo-pitagorismo se encuentra en diversos pasajes del *Fedón*, *Fedro* y *Timeo*⁸⁰, en los que Platón establece un escalafón de las reencarnaciones de las almas en función de la vida justa o injusta que hubieran llevado anteriormente, matizando que a las almas les corresponde el cuerpo de un ser, humano o animal, semejante al tipo de vida que hubieran adoptado en su anterior vida. Platón ofrece, así, una *gradatio* que va del alma reencarnada en un filósofo, la mejor y la única capaz de liberarse definitivamente del ciclo de las reencarnaciones, a la peor, la de los seres acuáticos, destino de aquellas almas que sean insensatas e ignorantes. La escala pasa por numerosos estados intermedios, incluyendo nueve tipos distintos de hombres, mujeres, y cuatro niveles entre los animales.

Esta asociación entre el tipo de comportamiento en la vida anterior y la correspondiente reencarnación, con la consecuente exigencia de llevar una vida moderada y prudente, sería el resultado de la fusión de concepciones órficas y pitagóricas, que Platón, a su vez, habría desarrollado en el seno de su propio sistema filosófico⁸¹. Algo de lo que fueron conscientes los comentaristas neoplatónicos que no dudaron en atribuir a la doctrina «órfica y pitagórica»⁸² pasajes en los que Platón aludía a la inmortalidad del alma y sus castigos.

⁸⁰ Pl.*Phd.*81d-82a, *Phdr.*248c-d, *Ti.*91e-92c.

⁸¹ La concepción del alma en Platón se trata mucho más extensamente en el cap. 52 § 2.

⁸² Dam.*in Phd.*1.203, cfr. *Olymp.in Phd.*10.6, *Procl. in Ti.*2.48.15. Para un análisis mucho más extenso de la recepción del orfismo en el neoplatonismo, vid cap. 60.

7. DIFERENCIAS ENTRE EL PITAGORISMO Y EL ORFISMO

A partir de todo lo expuesto se pueden establecer algunos matices y diferencias entre el orfismo y el pitagorismo. Todo indica que el pitagorismo, al menos en su origen en el sur de Italia y Sicilia, se estructuró en forma de sectas férreamente organizadas. El principio de autoridad que imponía Pitágoras, un verdadero culto a la personalidad, garantizaba el mantenimiento del orden. Pitágoras fue un personaje que, a pesar de estar rodeado por una aureola fabulosa tuvo una existencia histórica y su prestigio y liderazgo facilitaba la aceptación de las normas impuestas. Estas normas, algunas de ellas transmitidas mediante contraseñas (σύμβολα), regían el comportamiento y la vida de los miembros de la secta y debían ser interpretadas para ser comprendidas⁸³. El modo de vida pitagórico se sustentaba, entre otros aspectos, en el fomento de la vida comunal y de la amistad, estableciéndose una rigurosa separación entre los miembros pertenecientes a la secta y los externos, con una especial hostilidad contra los apóstatas. Para asegurar la estructura existía una férrea jerarquía entre sus miembros y para garantizar la perpetuación interna y familiar del grupo se aceptaba la presencia de mujeres y se permitían las relaciones sexuales. Todo estaba orientado a fomentar el compañerismo y la cohesión del grupo, conformando así las denominadas «sociedades de hermandad» (ἑταιρῆαι), que vivían apartadas de la vida social de las poblaciones que las cobijaban⁸⁴.

Las escuelas pitagóricas eran elitistas, accedían a ellas los miembros de familias pudientes y aristocráticas y ejercieron influencia política en los gobiernos de las ciudades en que estaban radicadas. Estaban consagradas al estudio y a la transmisión de conocimientos geométricos, matemáticos, cosmológicos (con sus derivaciones musicales como la armonía de las esferas) y religiosos, en una mezcla de saberes intelectuales y místicos transmitidos por Pitágoras y elaborados probablemente a lo largo de sus viajes. Cabe interpretar la imposición de silencio sobre lo que allí se enseñaba como una exigencia de Pitágoras para evitar que esos saberes, que tanto le había costado acumular, fueran de dominio público. Se deduce de esas enseñanzas que las escuelas pitagóricas eran muy intelectualistas: dividían a sus

⁸³ Así, y a modo de ejemplo, han sido interpretadas algunas de ellas: «no remover el fuego con un cuchillo» se ha entendido que simbolizaba la exigencia de no excitar a los poderosos; «no transitar por los caminos públicos», como un consejo de evitar los lugares frecuentados por los hombres; «no hablar sin luz», como una probable alusión a la necesidad de hablar siempre con entendimiento.

⁸⁴ Las normas que regían la secta pitagórica han sido analizadas extensamente por Burkert 1982. Sobre esta misma cuestión, cfr. Casadesús 2002b.

alumnos en dos grupos, acusmáticos y matemáticos, algo parecido a oyentes y permanentes. Los acusmáticos recibirían, principalmente, enseñanzas y doctrinas religiosas; los matemáticos profundizarían mucho más en cuestiones relacionadas con las teorías del número. No consta, a excepción de los ἱεροὶ λόγοι que debían de contener elementos de la doctrina órfica, la existencia de libros canónicos. No recurrieron a la elaboración de teogonías ni cosmogonías para explicar el origen del cosmos, con la excepción quizá de la *aritmogonía* pitagórica ya citada. Tampoco celebraban iniciaciones ni rituales doctrinales relacionados con algún tipo de mito teogónico.

Frente a estas características, los órficos presentaban algunas notables diferencias: no parece que conformaran sectas o grupos tan disciplinados porque, a diferencia de los pitagóricos, no existió nunca un líder carismático. No pueden, pues, ser considerados, en sentido estricto, una secta cerrada como la pitagórica. Orfeo era un personaje mítico, un nombre de prestigio, de múltiples facetas: entre otras se le consideraba poeta, cantor, taumaturgo, mago, adivino, curandero y fundador de rituales. La figura mítica de Orfeo estaba abierta a muchas interpretaciones. Por ello, de entrada, y en un sentido amplio, puede ser considerado órfico cualquier aspecto literario, musical, filosófico, religioso, doctrinal o mágico que tenga alguna relación con sus poemas o su figura mítica.

Los grupos órficos eran más marginales y sus intereses científicos y filosóficos mucho más limitados que los de los pitagóricos. Ignoraban completamente la matemática y la geometría. Se dedicaban de modo exclusivo a las ceremonias rituales, las iniciaciones, con una especial atención a la transmisión e interpretación de los poemas, teogonías y cosmogonías de Orfeo, recurriendo, en muchas ocasiones, a las explicaciones alegóricas y etimológicas de las palabras del poeta⁸⁵. No establecieron, como los pitagóricos, distinciones entre sus seguidores. Asimismo, los grupos órficos no seguían preceptos disciplinares internos dirigidos a garantizar su cohesión, permanencia y estabilidad. Sus preceptos estaban relacionados directamente con aspectos rituales y culturales derivados de su doctrina y orientados a la purifi-

⁸⁵ El método exegético utilizado por los órficos se analiza con más detalle en el cap. 22 § 3. En este sentido algunos estudiosos han establecido un paralelismo entre el modo alegórico de interpretar los versos de Orfeo, propio de los seguidores órficos, y representado muy especialmente por el anónimo autor del *Papiro de Derveni*, y la información ofrecida por Porfirio, a partir de un testimonio de Aristóteles (*Fr.* 196 Rose) de que los primeros pitagóricos también interpretaron algunos términos míticos alegóricamente. Según este testimonio, los pitagóricos denominaron al mar «lágrimas de Crono»; a la Osa Mayor y la Osa Menor, «las manos de Rea»; a las Pléyades, «la lira de las Musas», y a los planetas, «perros de Perséfone». Sobre esta cuestión véanse Bremmer 1999b, 75, Riedweg 2002b, 102s.

cación de las almas. En el marco de estas prácticas purificadoras fomentaban la abstinencia sexual⁸⁶. Los σύμβολα entre los órficos debieron de ser, más bien, contraseñas usadas para reconocerse en forma de palabras que aludirían a aspectos doctrinales⁸⁷. Es dudoso, incluso, que los seguidores de Orfeo hubieran formado grupos estables. Por lo que sabemos, los denominados orfeotelestas o sacerdotes mendicantes se desplazaban en busca de clientes o recibían consultas de personas ajenas al orfismo. Eran, por así decir, una especie de especialistas en la interpretación de los poemas y rituales órficos dispuestos, al menos algunos de ellos, a comerciar con sus conocimientos⁸⁸. Como no existía una ortodoxia centralizada, debieron de existir numerosos individuos dispersos, sin conexión entre ellos, que se dedicaron a esta actividad atraídos por una mezcla de intereses comerciales, doctrinales y exegéticos. La abundancia de este tipo de individuos provocó la aparición de un gran número de libros, lo que, a su vez, generó una gran confusión por su variedad de comentarios e interpretaciones⁸⁹. Esto último es la consecuencia directa de la inexistencia de un líder carismático como Pitágoras que controlase el movimiento órfico. Es muy probable que esta situación descontrolada del orfismo hubiese permitido que la escuela pitagórica, mucho más sólida y organizada, se apropiase de los elementos doctrinales órficos que le interesaban para reelaborarlos *more Pythagorico*. Como bien sabemos, el propio Pitágoras actuó en este sentido hasta el punto de que es posible que no le hubiera molestado ser conocido como un seguidor más de Orfeo⁹⁰ por el prestigio que este nombre podía conferir a sus enseñanzas. Los relatos que refieren que Pitágoras presumía de haber descendido al Hades podrían aludir a su interés por emular a Orfeo en esta proeza.

Las diferencias más notables entre órficos y pitagóricos proceden, pues, de su respectiva posición social y política, de las particulares características de su estructura organizativa y de la amplitud de sus intereses científicos y filosóficos. Las divergencias son mucho más tenues en el ámbito doctrinal derivado de la creencia en la inmortalidad y transmigración de las almas.

⁸⁶ Jiménez 2002c, 116s.

⁸⁷ Sobre esta cuestión, véase Jiménez 2002c.

⁸⁸ Pl.R.364bc, Thphr.Char.16.11.

⁸⁹ A esto se refirieron Pl.R.364e y E.Hipp.954, al hablar de «un tumulto de libros» o «un humo de libros de Orfeo». Que existía una diversidad de opiniones lo sabemos por Platón que, en el *Crátilo*, destaca lo diferentes que eran las explicaciones etimológicas de las mismas palabras que realizaban los distintos exegetas en ambientes órficos. Conocemos, al menos, el trabajo de uno de ellos: el anónimo comentarista del *Papiro de Derveni*. Sobre esta cuestión, véase Casadesús 2000.

⁹⁰ Guthrie 1952, 220. «Pitágoras habría sido una especie de reformador de las doctrinas órficas», Riedweg 2002b, 88.

En efecto, los pitagóricos intervinieron e influyeron activamente en los gobiernos aristocráticos del sur de Italia. No consta, en cambio, ningún tipo de actividad política entre los órficos. La estructura de las escuelas pitagóricas puede ser calificada como sectaria en el más moderno sentido de la palabra; los órficos se organizaban de modo mucho más abierto, incluso actuaban individualmente, sin generar complicadas y jerarquizadas estructuras organizativas. Los pitagóricos mantenían un riguroso silencio sobre sus actividades y enseñanzas, sin escribirlas, y los órficos, en cambio, escribieron libros en los que plasmaron varias teogonías y sus correspondientes interpretaciones.

En lo que se refiere a los aspectos doctrinales cabe señalar que tanto el orfismo como el pitagorismo coincidieron en postular que el alma perdura tras la muerte y que pasa de un cuerpo a otro en sucesivas transmigraciones. Sin embargo, en un principio, los pitagóricos consideraron la transmigración como un simple cambio de cuerpo, animal o vegetal, y los órficos relacionaron la metempsicosis, como si se tratara de un castigo, con la culpa heredada por nuestra naturaleza titánica y los merecimientos obtenidos en vidas anteriores⁹¹. Esta concepción del alma condicionó el modo de vida de ambos movimientos, que propugnaron una dieta vegetariana. Sin embargo, en este contexto, los órficos se mantuvieron siempre en el ámbito religioso exigiendo a sus adeptos una vida consagrada a la purificación del alma⁹². Fueron por ello muy estrictos al prohibir el derramamiento de sangre, el consumo de carne y las relaciones sexuales. Los pitagóricos, que a partir de la noción de inmortalidad del alma tendieron a establecer fundamentos más filosóficos y éticos, pudieron, tal como informan las fuentes ya mencionadas, haber sido más tolerantes en sus prescripciones dietéticas.

Los órficos crearon, además, una escatología muy estructurada en la que se advierte de los premios y castigos que aguardan a las almas en el Hades, que los iniciados debían conocer y respetar⁹³. Se interesaron también muy particularmente por las cosmogonías y teogonías concediendo una gran importancia al papel desempeñado por los dioses. Tendieron, además, a consolidar el poder de Zeus por encima de cualquier otra divinidad⁹⁴. Asimismo, en las ceremonias rituales Dioniso desempeñó también un papel preponderante⁹⁵. Los pitagóricos

⁹¹ «Al pitagorismo le faltó el sentimiento de culpa que encontramos en el orfismo», Bremmer 2002, 24.

⁹² «La obsesión por mantenerse santos y puros es típicamente órfica», Casadio 1991, 131.

⁹³ Sobre esta cuestión véase cap. 29.

⁹⁴ Hegemonía que se deduce de la posición omnisciente y omnipotente que Zeus ocupa en las teogonías órficas. Véanse cap. 14 y Bernabé 2002a.

⁹⁵ «Se puede observar que (*sc.* en el caso del orfismo) la diversidad del panteón griego ha sido reducida al poder monoteístico de Zeus, aunque Dioniso, cuya posición en el pan-

no basaron sus explicaciones en una *Teogonía*, aunque, como se ha visto, pudieron haber elaborado una *aritmogonía* siguiendo el modelo de las cosmogonías órficas. Su divinidad más destacada, sobre todo en el caso de Pitágoras, fue Apolo.

En definitiva, el secreto y el silencio que imperaba en la secta pitagórica hace casi imposible vislumbrar el alcance real del orfismo absorbido por ella, aunque, paradójicamente, ese secretismo habría facilitado la fusión. Esta circunstancia impide, desde sus orígenes, discernir con cierta claridad las diferencias entre el orfismo y el pitagorismo⁹⁶. En cualquier caso, los testimonios disponibles sugieren que los aspectos doctrinales órficos relacionados con la inmortalidad del alma y sus consecuentes transmigraciones en otros cuerpos como castigo de una falta antigua fueron asimilados por el pitagorismo y pasaron a formar parte de su doctrina. Con el paso del tiempo, a medida que se fueron diluyendo los límites que distinguían lo órfico de lo pitagórico, se fue haciendo más difícil distinguir lo que caracterizaba a cada uno, de modo que la expresión «órfico-pitagórico» se convirtió en un tópico recurrente repetido una y otra vez hasta nuestros días.

teón griego es más “excéntrica”, es también indispensable», Bremmer 2002, 22. Sobre la cuestión de la hegemonía de Zeus en el orfismo, véanse caps. 22 y 52

⁹⁶ «La supuesta clara diferenciación del pitagorismo respecto del orfismo simplemente no está testimoniada en las antiguas fuentes», Burkert 1972, 132.

HERÁCLITO Y EL ORFISMO

Francesc Casadesús Bordoy
Universitat de les Illes Balears

1. INTRODUCCIÓN

La cuestión de las posibles influencias entre el orfismo y la filosofía de Heráclito ha sido largamente debatida y sometida a fuertes controversias entre los estudiosos, divididos entre quienes defienden la existencia de estrechas relaciones y los que las niegan por completo¹. Han avivado la discusión el estado fragmentado de los testimonios, el particular estilo expositivo de Heráclito y el halo místico que rodea a la doctrina órfica. De hecho, las posiciones divergentes de los investigadores permanecían enquistadas hasta que nuevas informaciones aportadas por documentos arqueológicos y papirológicos descubiertos en las últimas décadas han reabierto el análisis de este polémico asunto desde nuevas perspectivas.

Al margen de las modernas disputas académicas, lo cierto es que ya en la Antigüedad Clemente de Alejandría promovió la tesis de la existencia de influencias de la doctrina órfica en el pensamiento de

¹ La polémica sobre la existencia o inexistencia de relaciones entre el orfismo y Heráclito es antigua. Así, entre las opiniones favorables destaca la de Nestle, quien consideró que Heráclito al menos había utilizado terminología órfica para expresar su pensamiento: «Creo que el Efesio (sc. Heráclito) se sirve, en parte, directamente de la terminología órfica» (Nestle 1905, 371). Una postura mucho más radical fue la adoptada por Macchioro para quien la filosofía de Heráclito «no podía ser plenamente comprensible si no se conocían sus orígenes órficos» (Macchioro 1922, 41). Jaeger resaltó esta posición: «Según Macchioro, que es ciertamente un partidario extremo de la teoría de la influencia órfica, las enseñanzas de Heráclito y Platón son ampliamente órficas por su origen» (Jaeger 1952, 63). Esta «teoría extrema de la influencia órfica» fue descalificada como «panórfica» por Dodds 1951 (1960, 145 n. 79) quien, siguiendo la estela de Wilamowitz 1932, 191ss., se mostró muy escéptico ante la existencia de doctrina alguna que pueda ser definida como «órfica», por lo que sería inútil establecer conexiones entre el orfismo y cualquier otra corriente de pensamiento.

Heráclito al sostener que éste «había extraído la mayoría de sus opiniones de Orfeo»². Asimismo, comentarios del apologeta Hipólito en su obra *Refutación de todas las herejías* ponen de manifiesto su esfuerzo por demostrar que muchos de los planteamientos heréticos de Noeto, a quien pretendía refutar, reproducían doctrinas de filósofos paganos como Heráclito. Según Hipólito, la identificación establecida por Noeto entre el Padre y el Hijo sería una imitación de la noción heraclitiana de la identidad de los contrarios. Esto, a su vez, sirvió de base al estudioso italiano V. Macchioro para sostener que el fundamento del pensamiento de Heráclito era órfico³.

2. SIMILITUDES ENTRE LA CONCEPCIÓN DEL ALMA ÓRFICA Y HERACLÍTEA Y SU TRÁNSITO AL MÁS ALLÁ

Precisamente uno de los rasgos más característicos de la filosofía de Heráclito es la contraposición de conceptos con la intención de demostrar que, en última instancia, existe una identidad entre ellos. Entre estas oposiciones destacan algunas que aluden al antagonismo entre la vida y la muerte y la transición sucesiva entre ambos estados:

Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo (unos) la muerte de aquéllos y (otros) muriendo la vida de aquéllos⁴.

Heráclito, como ocurre con otras parejas de opuestos, acaba proponiendo la unidad entre ambos estados:

Es lo mismo en nosotros vivir y estar muerto⁵.

Expresiones semejantes se leen en el *Gorgias* platónico atribuidas a Eurípides y un anónimo «sabio»:

No me extrañaría que fuera cierto lo que dice Eurípides al afirmar: «quién sabe si vivir es morir y morir es vivir» y que quizá nosotros estamos, en realidad, muertos. Pues, en efecto he oído de alguno de

² Clem.Al.*Strom.*6.2.27.1 (OF 1145).

³ La consecuencia de este planteamiento es que se acaba identificando la mística órfica y cristiana: «La identidad mística entre orfismo y cristianismo era un hecho ya conocido para los antiguos y un elemento importante en la formación de la conciencia cristiana», Macchioro 1922, 48.

⁴ 22 B 62 D.-K. No existe un consenso sobre el significado de «inmortales» en este fragmento. Algunos estudiosos han interpretado que con este adjetivo se alude a los dioses, cfr. Conche 1986, 369 n. 3.

⁵ 22 B 88 D.-K.

los sabios que ahora estamos muertos y que el cuerpo es para nosotros una tumba⁶.

En esta mención platónica a «uno de los sabios» se ha querido ver un reflejo del pensamiento de Heráclito⁷, sobre todo a partir de un comentario de Sexto Empírico:

Heráclito dice que tanto en el vivir como en el morir, vivimos en un estado y morimos en el otro. Pues, cuando nosotros vivimos, nuestras almas están muertas y enterradas en nosotros, pero cuando morimos las almas reviven y viven⁸.

Heráclito habría reproducido así la doctrina órfica de que las almas, que son inmortales, están sometidas a un continuo ciclo de reencarnaciones yendo de este mundo al Más Allá y viceversa:

Existe un antiguo relato (...) que afirma que (*sc.* las almas) llegan allí (*sc.* al Hades) desde aquí y que regresan de nuevo aquí y nacen de los muertos y que (...) los vivos nacen de nuevo de los muertos⁹.

De este modo, Heráclito se habría adherido al principio doctrinal órfico que postulaba que el alma está encerrada en el cuerpo como castigo de los males cometidos en anteriores vidas, teoría de la palin-genesia resumida mediante la fórmula «el cuerpo es la tumba del alma» (σω^νμα-ση^νμα), tal como Platón la expresó en el *Crátilo*:

Algunos llaman a éste (*sc.* el cuerpo, σω^νμα) la tumba (ση^νμα) del alma porque está enterrada en el momento presente. (...) Me parece que fueron los seguidores de Orfeo los que pusieron este nombre en la idea de que el alma paga el castigo por las cosas que expía y que tiene al cuerpo como recinto, para que se preserve, a imagen de una prisión¹⁰.

⁶ Pl.*Grg.*493c. El pasaje continúa aludiendo a otro personaje, un anónimo «hombre ingenioso», al que se le atribuyen diversas explicaciones etimológicas de fuerte sabor órfico que serán posteriormente comentadas.

⁷ La posible alusión platónica a Heráclito en este pasaje del *Gorgias* ha sido resaltada, entre otros, por Dodds 1959, 300.

⁸ S.E.P.3.230.

⁹ Pl.*Phd.*70c. Platón atribuye en diversas ocasiones a un «antiguo relato» o «un relato sagrado» aspectos relevantes de la doctrina órfica. Así, se refiere a la necesidad de creer en «los antiguos y sagrados relatos que sostienen que el alma es inmortal y que paga los más grandes castigos cuando se separa del cuerpo» (Pl.*Ep.*7.335 a). Cfr. *Phd.*67c, *Lg.*715e. Sobre esta cuestión, véase cap. 52 §§ 2 y 3.

¹⁰ Pl.*Cra.*400c.

En este contexto, una serie de tres láminas órficas de hueso descubiertas en Olbia¹¹ ha reforzado la tesis de la existencia de conexiones entre Heráclito y el orfismo. En la primera de ellas se lee una secuencia que evoca el ciclo órfico de las almas mediante la contraposición de dos conceptos antónimos: «vida-muerte-vida»; en la tercera se intuye la oposición «cuerpo-alma», $\sigma\omega\mu\alpha\text{-}\psi\upsilon\chi\eta$ ¹². Oposición entre vida y muerte que también se sugiere en dos laminillas de oro descubiertas en Tesalia y en las que se lee: «ahora estás muerto y ahora naces»¹³. Esta alternancia evoca el estilo sintético de Heráclito, quien parece haber sugerido algo semejante en el fragmento que sostiene que

Nosotros vivimos la muerte de aquéllas (*sc.* almas) y aquéllas viven nuestra muerte¹⁴.

Asimismo, la creencia de que el cuerpo mortal tiene atrapada y sometida al alma inmortal condujo hacia un rechazo de aquél que Heráclito habría expresado del siguiente modo: «los cuerpos muertos son más despreciables que las inmundicias»¹⁵.

La segunda de las láminas descubiertas en Olbia presenta también paralelismos notables con el pensamiento de Heráclito al oponer dos conceptos, «paz-guerra», del mismo modo que lo había hecho el filósofo en el fragmento 22 B 67 D.-K.:

Dios: día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre.

En esta misma lámina, además, se lee otra oposición significativa desde el punto de vista filosófico: «verdad-falsedad». La coincidencia de las oposiciones de las láminas de Olbia con el estilo antitético de Heráclito es tan grande que se ha llegado a aceptar que el filósofo de Éfeso se inspiró en una doctrina similar a la contenida en ellas, aunque reelaborada y adaptada a su propio sistema filosófico¹⁶.

¹¹ Fueron descubiertas en el año 1951, pero no publicadas hasta 1978. Cfr. cap. 24.

¹² La palabra $\sigma\omega\mu\alpha$, que no se lee con claridad en la laminilla, ha sido propuesta por Vinogradov 1991, 79.

¹³ Cfr. Bernabé-Jiménez 2001 87ss., cap. 23.

¹⁴ 22 B 77 D.-K. Clem.Al.*Strom.*3.3.21.1 interpreta que Heráclito alude al hecho de que el nacimiento es, en realidad, muerte cuando el efesio sostiene que «muerte es cuanto vemos estando despiertos; cuanto vemos dormidos, sueño» 22 B 21 D.-K.

¹⁵ 22 B 96 D.-K. Guthrie 1984: 450 cree captar un «cierto tono órfico» en este fragmento.

¹⁶ «Parece razonable sostener que Heráclito quedó impresionado por estas oposiciones órficas que le parecieron que expresaban verdades poderosas y básicas acerca del cosmos. Heráclito, sin embargo, un estilista de la prosa como pocos, rehizo en una nueva forma estos dichos oscuros haciéndolos, de alguna manera, más enigmáticos», Sider 1997, 147.

En una línea parecida, Clemente de Alejandría sostuvo que Heráclito había parafraseado a Orfeo al afirmar que

Para las almas convertirse en agua es muerte, para el agua, en cambio, es muerte convertirse en tierra, pero el agua se genera de la tierra y del agua, el alma¹⁷.

En otro fragmento se asocia la humedad con la muerte o placer de las almas:

Para las almas es placer o muerte convertirse en húmedas¹⁸.

Consecuente con este principio, Heráclito postuló que

El alma seca es la más sabia y la mejor¹⁹.

Algunos estudiosos²⁰ han interpretado que la oposición entre el alma húmeda = muerte y el alma seca = sabia, refleja la distinción órfica entre las almas purificadas (las secas) destinadas a liberarse del ciclo de las reencarnaciones y las impuras (las húmedas) condenadas en el Hades, entre otros castigos, a transportar agua con un cedazo y a yacer en el fango.

Heráclito habría aludido también al triste sino que aguarda a las almas no purificadas al afirmar que éstas

van husmeando tras el Hades²¹

y habría advertido del riesgo que corren de padecer castigos formidables en el Más Allá:

A los hombres al morir, les esperan cuantas cosas no esperan ni creen²².

¹⁷ 22 B 36 D.-K. Clem.Al.*Strom.*6.2.17.1 (OF 437) cita los versos de Orfeo supuestamente plagiados por Heráclito: «para el alma el agua es muerte, muerte es un cambio con agua, la tierra procede del agua, pero de la tierra, de nuevo, agua; a partir de la cual el alma se convierte completamente en éter»,

¹⁸ 22 B 77 D.-K. La fuente que transmite este fragmento (Num.*Fr.*30 Des Places) explica que el placer para las almas consiste en la caída en la generación.

¹⁹ 22 B 118 D.-K.

²⁰ Guthrie 1984, 452 considera que se trata de un «paralelismo extraordinario» entre Heráclito y el orfismo.

²¹ 22 B 98 D.-K.

²² 22 B 27 D.-K.

Incluso el castigo órfico para las almas impuras de yacer en el fango del Hades²³ podría haber sido aludido por Heráclito:

Se purifican, estando contaminados con otra sangre, como si alguien que se ha metido en fango se lavara con fango²⁴.

Heráclito también podría haberse referido al premio reservado a las almas purificadas al afirmar que

Las muertes más grandes obtienen más grandes destinos²⁵.

3. LAS APORTACIONES DEL *PAPIRO DE DERVENI*²⁶

El establecimiento de paralelismos entre Heráclito y el orfismo ha aumentado notablemente a raíz del descubrimiento del *Papiro de Derveni*²⁷ en el que un anónimo comentarista explica exegéticamente un poema teogónico órfico utilizando una metodología que evoca en muchos aspectos el estilo de Heráclito.

El principio del que parte el comentarista es que Orfeo se expresó enigmáticamente y que por ello los hombres son incapaces de comprender su poema:

El poema es extraño y enigmático para los hombres. Pero Orfeo con él no quiso decir enigmas discutibles, sino grandes cosas en enigmas. Hace un discurso sagrado desde la primera hasta la última palabra²⁸.

La correcta comprensión del verdadero sentido de las palabras de Orfeo exige, por ello, un análisis detallado que el comentarista justifica del siguiente modo:

Porque (*sc.* Orfeo) expresa enigmáticamente toda la poesía acerca de cosas concretas es necesario hablar de cada palabra una a una²⁹.

²³ Pl.R.363de, *Phd.*69c.

²⁴ 22 B 5 D.-K. Cfr. 22 B 13 D.-K.

²⁵ 22 B 25 D.-K.

²⁶ Un estudio más pormenorizado del papiro se encuentra en el cap. 22.

²⁷ «El descubrimiento contribuye a reforzar la tesis de los contactos entre el pensamiento órfico y el pensamiento de Heráclito y confirma no sólo la influencia de Heráclito en el texto órfico, sino también la influencia de las teogonías órficas circulantes en el siglo VI en la formulación doctrinaria de Heráclito», Tortorelli-Ghidini 1985, 419.

²⁸ *P.Derv.* col. VII 4-7.

²⁹ *P.Derv.* col. XIII 5-6.

Se ha resaltado desde la Antigüedad que Heráclito y Orfeo se expresaron de modo enigmático³⁰. El descubrimiento del *Papiro de Derveni* confirma que este rasgo condicionó el método exegético utilizado en ambientes órficos al tiempo que aporta aspectos que pueden contribuir a comprender mejor la técnica expositiva de Heráclito. La conclusión que se extrae es que tanto el autor del papiro como Heráclito basaron su método expositivo en la necesidad de explicar a los hombres ignorantes el verdadero sentido de los conceptos utilizados. El paralelismo entre ambos consiste en que el comentarista del *Papiro de Derveni* trata de interpretar y transmitir el significado oculto de las palabras de Orfeo porque, aunque en ocasiones se expresó con palabras usuales y comunes, la mayoría de los hombres no alcanza a entenderlo³¹. Heráclito, por su parte, se esforzó en transmitir el sentido profundo del *Logos*, que, a pesar de que es común a todos los hombres, muy pocos alcanzan a comprender:

De este *Logos* que existe siempre resultan desconocedores los hombres, tanto antes de oírlo, como después de haberlo oído por vez primera. Pues, aunque todo sucede según este *Logos*, se asemejan a inexpertos a pesar de que tienen experiencia de dichos y hechos, tal como yo los explico distinguiendo cada uno según su naturaleza y explicando cómo es. Pero a los demás hombres les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, igual que se olvidan de cuanto hacen dormidos³².

Heráclito, en efecto, ante la constatación de que los hombres son ignorantes del *Logos* «tanto antes como después de haberlo escuchado» se siente obligado a explicar, distinguiéndola una a una, cómo es cada cosa. Método que se asemeja al del autor del papiro que, ante la incomprensión de los hombres, procedió a analizar la teogonía de Orfeo verso a verso, palabra por palabra.

³⁰ El carácter oscuro de muchos de los fragmentos es proverbial hasta el punto de que fueron calificados por Platón como «dichos enigmáticos», *Pl.Tht.*180a. El propio Heráclito acabó siendo apodado con el calificativo de «enigmático», *D.L.*9.6. Clemente de Alejandría subraya que el uso de un lenguaje particular y arcano fue una característica común de Orfeo y Heráclito que hace, además, extensiva a Ferécides y los pitagóricos. Esto, según Clemente, justifica el sobrenombre de «oscuro», con el que fue conocido Heráclito en la Antigüedad, *Clem.Al.Strom.*5.8.50.3.

³¹ «Pero él (*sc.* Orfeo) indica su pensamiento con las expresiones acostumbradas y comunes», *P.Derv.* col. XXIII 7-8.

³² 22 B 1 D.-K.

4. JUEGOS DE PALABRAS Y EXPLICACIONES ETIMOLÓGICAS

Es en el desarrollo del método explicativo donde las coincidencias entre el autor del papiro y Heráclito resultan más destacables. Así, ambos habrían coincidido en la creencia de que las palabras significan más de lo que aparentan superficialmente. Este principio se basa en el hecho de que las palabras designarían la naturaleza intrínseca de las cosas. El autor del papiro expresó este convencimiento al sostener que «cada cosa se denomina a partir de lo que predomina en ella». El garante de que esto sea así es el propio Orfeo ya que, según el comentarista, éste

denominó igualmente todas las cosas, de la manera más bella posible, porque conocía la naturaleza de los hombres³³.

A pesar de que Heráclito no expresó este principio directamente, un seguidor suyo, Crátilo, defendió que los nombres se corresponden por naturaleza, con «exactitud», con cada una de las cosas y seres que designan³⁴.

En los círculos órficos la creencia de que las palabras expresan la naturaleza de las cosas condujo a la explicación de aspectos esenciales de su doctrina mediante la elaboración de juegos de palabras etimológicos. Platón ofrece dos testimonios decisivos al respecto: en el pasaje del *Crátilo* mencionado más arriba se explica la etimología del nombre σῶμα, «cuerpo», como procedente de la palabra σημα, «señal, tumba», para expresar alegóricamente que el alma está sepultada en el cuerpo, que es en realidad su tumba³⁵. En el *Gorgias*, en el pasaje en el que se sugiere la misma etimología, Platón alude a un hombre ingenioso perteneciente a los círculos órficos que explicaba etimológicamente los nombres πίθος, «tinaja», y ἀμύητοι, «no iniciados», como procedentes de τὸ πιθανόν, «persuasivo», y ἀνόητοι, «insensatos», para ilustrar el castigo órfico para los no iniciados de intentar llenar una tinaja agujereada con un cedazo³⁶. Asimismo, muchos de

³³ *P.Derv.* col. XXII 1-2. El poder de la música y la voz de Orfeo sobre los demás seres puede explicarse por su capacidad de cantar con las palabras los seres que éstas representan. Sobre esta cuestión véase el cap. 3.

³⁴ *Pl.Cra.*383a. Platón en el *Crátilo* ridiculizó la tesis naturalista de los órficos y de Heráclito y sus seguidores. A estos últimos los intentó refutar demostrándoles que en un mundo en que «todo fluye» los nombres no pueden alcanzar a denominar la realidad cambiante. Sobre esta cuestión, véase Casadesús 2000.

³⁵ *Pl.Cra.* 400c. Bernabé 1995a ha analizado extensamente este pasaje.

³⁶ *Pl.Grg.*493ac. Para un estudio más extenso de este pasaje platónico véase Casadesús 1997a.

los nombres de divinidades fueron interpretados etimológicamente por los órficos³⁷.

El comentarista del papiro ofrece también diversas explicaciones etimológicas siguiendo con ello la misma inclinación que los órficos. Entre ellas destaca la explicación de que el nombre del dios «Crono» se habría formado sobre la expresión κρούων νου', «el intelecto que golpea», aludiendo al hecho de que Orfeo le denominó así para expresar que Crono usurpó violentamente el reinado a su padre Urano «golpeando el intelecto contra todas las cosas»³⁸. El nombre de la diosa del amor, Afrodita, se explica en el papiro como procedente del verbo ἀφροδισιάζειν³⁹ y el de la diosa Deméter como un compuesto de Γῆ' Μήτηρ, «Madre Tierra»⁴⁰. Además, el hipocorístico Deio con el que se conoce a esta misma diosa es explicado también etimológicamente como procedente del verbo δειόω, «rasgar», porque «Deio fue rasgada durante su relación sexual»⁴¹.

El comentarista del papiro aprovecha también las posibilidades de la polisemia del vocablo αἰδοί'ον que como adjetivo significa «venerable» y como sustantivo, «genital», para explicar el verso de la teogonía órfica en el que se lee que Zeus se tragó al venerable, αἰδοί'ον, dios primogénito. Interpreta así que Orfeo utilizó el epíteto αἰδοί'ον en alusión a la fertilidad de los genitales y lo comparó con el sol, ya que si en el sol no existirían los seres actuales⁴². El autor del papiro también se afana en demostrar que el adjetivo ἔα'ε', aplicado al sustantivo «madre» significa «buena» y no el adjetivo posesivo «su», como algunos, a su entender, malinterpretaban⁴³.

Los juegos de palabras y referencias etimológicas veladas son frecuentes en Heráclito, hasta el punto de que la comprensión de

³⁷ Sobre esta cuestión véase Bernabé 1992a.

³⁸ *P.Derv.* col. XIV 6-7 κρούοντα τὸν Νου'μ πρὸ' ἄλληλ[α] Κρόνον ὀνομάσα', μέγα ῥέξει φησὶ τὸν Οὐρανόν· ἀ[φαι]ρεθῆναι γὰρ τῆμ βασιλείαν αὐτόγ, «habiendo llamado (sc. Orfeo) "Crono" al Intelecto que golpea unas cosas contra las otras dice que hizo un acto extraordinario a Urano; pues este fue despojado del reino».

³⁹ *P.Derv.* col. XXI 7-10 ἀνὴρ γυναικὶ μισγόμενος' ἀφροδισιάζειν λέγεται κατὰ φάτιν. τῷ γὰρ [νυ']ν ἐόντωμ μισχθέντων ἀλλ[ή]λοι' Ἀφροδίτη ὡ[σ]μάσθη, «cuando un hombre se une a una mujer se dice que "hace el amor", según el habla vulgar. Por esto, cuando las cosas existentes ahora se mezclaron las unas con las otras, fue denominada "Afrodita"».

⁴⁰ *P.Derv.* col. XXII 9-10 Δημήτηρ [δὲ] ὀνομάσθη ὡπερ ἡ Γῆ' Μήτηρ, ἐξ ἀμφοτέρων ἔ[ν] ὄνομα, «Pero Deméter fue denominada como Tierra-Madre (*Ge-Meter*), un único nombre de ambas».

⁴¹ *P.Derv.* col. XXII 12-13 καλε[ί]ται γὰρ καὶ Δηιώ ὅτι ἐδη[ώθη] ἐν τῆμ μείξει, «se denomina también Deio porque fue rasgada en el momento de la relación sexual».

⁴² *P.Derv.* col. XIII 4-10, «Engulló al venerable (αἰδοί'ον) (...) Viendo que los hombres consideran que la generación se encuentra en los genitales (αἰδοί'οι') pero que sin los genitales no hay generación, hizo uso de esta palabra, habiendo comparado el sol con los genitales».

⁴³ *P.Derv.* col. XXVI *passim*.

algunos de sus fragmentos depende de la captación de tales juegos. Así, por ejemplo, leemos que

Los que hablan con inteligencia (ξὺν νόῳι) se basan en lo que es común (ξυνῳῖ) a todos.

Mediante un sutil juego etimológico relaciona la utilización del «intelecto» (ξὺν νόῳι) con lo que es «común» (ξυνῳῖ)⁴⁴, sugiriendo así que la inteligencia es la única vía de acceso para la comprensión del *Logos* que es común a todos.

Heráclito, como sabemos, afirma también que

Las muertes (μόροι) más grandes obtienen destinos (μοίραι) más grandes⁴⁵,

estableciendo así un nexo entre las palabras μόροι, «muertes», y μοίραι, «suertes», en un contexto en el que la fuerte aliteración en *m* (μόροι μέζονεῖ μέζοναῖ μοίραι) resalta la fuerza del juego etimológico.

El mismo tipo de recurso es el que probablemente puede explicar uno de los fragmentos más discutidos y que más interpretaciones ha recibido por parte de los estudiosos y en el que se establece la identidad entre dos dioses dispares, Hades y Dioniso:

Si no hicieran la procesión a Dioniso y cantasen el himno a las partes pudendas harían lo más desvergonzado. Pero Hades y Dioniso son lo mismo, por quien deliran y celebran bacanales⁴⁶.

Si se observa con atención el fragmento, se observa que la explicación de esta sorprendente identidad se encuentra en un oculto juego de palabras con pretensiones etimológicas: Dioniso, el dios en cuya procesión se canta a las partes pudendas *αἰδοίσις* de modo desvergonzado, *ἀναιδέστατα*, es el mismo que *Ἄϊδη*; es decir, las palabras que caracterizan los ritos dionisiacos, los genitales, *αἰδοίσις*, y la impudicia, *ἀναιδέστατα*, contienen en su lexema el nombre del dios de los muertos, *Ἄϊδη*. En consecuencia, para Heráclito la solución a la problemática identidad entre Hades y Dioniso radica en un oculto juego etimológico que tan sólo un oyente o lector perspicaz

⁴⁴ 22 B 114 D.-K.

⁴⁵ 22 B 25 D.-K.

⁴⁶ 22 B 15 D.-K. εἰ μὴ γὰρ Διονύσωι πομπὴν ἐποιού'ντο καὶ ὕμνον ἄισμα αἰδοίσις, ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἄν' ὧντὸ' δὲ Ἄϊδη καὶ Διόνυσσ', ὅτεωι μαίνονται καὶ ληναίζουσιν.

puede captar: que el nombre del primer dios, Hades, se lee en los atributos, *αἰδοίοισιν* y *ἀναιδέστατα*, del segundo, Dioniso⁴⁷.

Heráclito y el comentarista coincidieron también en utilizar la expresión «que no se pone». El autor del papiro la utiliza para explicar la etimología de la palabra ἄδυτον (el «santuario» de la Noche desde la cual ésta profetiza) como ἄ-δυτον «que no se pone», οὐ δύνει.

Dice (*sc.* Orfeo) que ésta (*sc.* Noche) profetiza desde el fondo de un santuario dando a entender que el fondo del santuario es la profundidad de la Noche; pues no se pone como la luz⁴⁸.

Un fragmento de Heráclito transmitido por Clemente de Alejandría se asemeja a este pasaje. Tras afirmar Clemente que

uno quizá puede escapar a la luz sensible, pero es imposible que escape a la inteligible,

pone por testimonio a Heráclito, que se había preguntado

¿Cómo puede uno escapar a aquello que no se pone nunca (τὸ μὴ δύνον)?⁴⁹.

En el pasaje introductorio de Clemente se alude a una luz perceptible por los sentidos que, como el sol, se pone y que coincide con la luz (τὸ φῶς), que también se pone, mencionada por el comentarista. La identidad del elemento aludido por Heráclito que no se pone (τὸ μὴ δύνον) había sido objeto de diversas conjeturas⁵⁰ que ahora, con el nuevo pasaje del papiro, pueden complementarse con nuevas hipótesis. En efecto, no se puede descartar la posibilidad de que Heráclito hubiese considerado la Noche como el elemento que «no se pone» y que se contrapone a la luz del sol. Refuerza esta tesis el hecho de que Heráclito había afirmado que

Si el sol no existiese, por causa de los otros astros, sería noche⁵¹.

⁴⁷ Sider 1997, 145s.

⁴⁸ *P.Derv.* col. XI 1-3 τῆ^ν Νυκτός. ἐξ ἀ[δύτοι]ο δ' αὐτῆ^ν [λέγει] χρῆσαι, γνώμη^ν ποιού[με]νο^ν ἄδυτον εἶναι τὸ βάθος τῆ^ς νυκτός. οὐ γ[άρ] δύνει ὡ[σ]περ τὸ φῶς.

⁴⁹ 22 B 16 D.-K. τὸ μὴ δύνον ποτε πῶ^ς ἄν τι λάθοι;

⁵⁰ «El fragmento sugiere que él (*sc.* Heráclito) había postulado algo más permanente y omnisciente que el sol, algo que nunca se pone: algo que, aunque no necesariamente sea por completo racional al menos tuviese el poder de percepción (...). Puede ser correcto conjeturar que “lo que nunca se pone” es el fuego o Zeus y que tanto uno y como el otro se oponen al sol», Kirk 1970, 363.

⁵¹ 22 B 99 D.-K.

Por último, Heráclito, como el comentarista, recurrió también a las posibilidades que le ofrecía la polisemia:

Para el arco el nombre es vida pero la obra, muerte⁵².

Sugería así la unidad de los opuestos vida-muerte mediante la homonimia del substantivo βίος, «vida», y βιός, «arco».

5. IDENTIDADES DE CONCEPTOS

El comentarista y Heráclito coinciden en el establecimiento de identidades entre conceptos. Veamos las que se leen en el papiro: «la incredulidad y la ignorancia son lo mismo»⁵³; «lo mismo es decir y hablar»⁵⁴; «decir y enseñar es lo mismo»⁵⁵; «decir, hablar y enseñar es lo mismo»⁵⁶; «profetizarlo todo y enseñarlo todo es lo mismo»⁵⁷; «profetizar y proteger es lo mismo»⁵⁸; «Olimpo y el tiempo es lo mismo»⁵⁹; «ceder y persuadir es lo mismo»⁶⁰; «Ge y Méter, de los dos un nombre (sc. Deméter), pues es lo mismo»⁶¹.

Heráclito, por su parte, afirmó las siguientes: «lo mismo es Hades y Dioniso»⁶²; «el camino que sube y el que baja son uno y lo mismo»⁶³; «es lo mismo en nosotros vivir y estar muerto, despierto y dormido, joven y viejo»⁶⁴; «día y noche son uno»⁶⁵. Sin embargo, y a pesar de que ambos coinciden en la formulación de identidades, cabe señalar que las establecidas por Heráclito se enmarcan en el contexto más amplio de su pensamiento, que propugna la igualdad de los contrarios en el seno de un principio unificador, la divinidad y el *Logos*. En el caso del comentarista del papiro, se aprecia que utiliza en un sentido más laxo las identidades de conceptos que, en ningún caso, se oponen

⁵² 22 B 48 D.-K. τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

⁵³ *P.Derv.* col. V 10 ἀ[πι]σπίη δὲ κάμα[θή] τὸ αὐτό.

⁵⁴ *P.Derv.* col. X 2 αὐτὸν εἶναι τὸ λέγειν τε καὶ φωνεῖν.

⁵⁵ *P.Derv.* col. X 3 λέγειν δὲ καὶ διδάσκειν τὸ αὐτὸ δ[ύ]ναται.

⁵⁶ *P.Derv.* col. X 8 τὸ δ' αὐτὸ[ν] δύνα[ται] φωνεῖν καὶ λέγειν καὶ διδάσ[κειν].

⁵⁷ *P.Derv.* col. X 9-10 πανομφεύουσα καὶ πάν[τα] διδά[σκουσα] τὸ αὐτὸ εἶναι.

⁵⁸ *P.Derv.* col. XI 5 χρήσαι δὲ καὶ ἀρκέσαι ταῦτ' [δύ]ναται.

⁵⁹ *P.Derv.* col. XII 3 Ὀλυμπ[ος] καὶ χ[ρό]νος τὸ αὐτόν.

⁶⁰ *P.Derv.* col. XXI 11 ἐ[ῖ]κειν δὲ καὶ πείθειν τὸ αὐτό.

⁶¹ *P.Derv.* col. XXII 9-10 Δημήτηρ [δὲ] ὀνομάσθη ὡσπερ ἡ Γη^ο Μήτηρ, ἐξ ἀμφοτέρων ἔ[ιν] ὄνομα.

⁶² 22 B 15 D.-K. ὡτὸ δὲ 'Αίδη^ο καὶ Διόνυσο^ο.

⁶³ 22 B 60 D.-K. ὁδὸ^ο ἄνω κάτω μία καὶ ὡπή.

⁶⁴ 22 B 88 D.-K. ταῦτό τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκό^ο καὶ [τὸ] ἐργηγορό^ο καὶ καθευ^οδον καὶ νέον καὶ γηραιόν.

⁶⁵ 22 B 57 D.-K. ἡμέρημ καὶ εὐφρόνημ οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν.

semánticamente, con la intención de explicar determinadas palabras relacionándolas entre ellas sin una mayor trascendencia filosófica.

6. LA CRÍTICA A LA IGNORANCIA DE LOS HOMBRES

Existe una gran coincidencia entre Heráclito y el autor del *Papiro de Derveni* en criticar, a la mayoría de los hombres, el primero, porque se mostraban incapaces de comprender el verdadero sentido del *Logos* y, el segundo, porque no entendían las palabras de Orfeo. A pesar de que las palabras son comunes a todos, son muy pocos los que alcanzan a comprender su verdadero sentido, porque desconocen su significado oculto o son incapaces de captar las identidades existentes entre ellas. Heráclito describió la ignorancia de los hombres afirmando que

si bien el *Logos* es común, la mayoría vive como si tuviese un pensamiento particular⁶⁶.

Heráclito se mostró también muy severo con aquellos a quienes consideraba ignorantes, como Hesíodo, por ejemplo, por desconocer que la noche y el día son una misma cosa⁶⁷; comparó a los ignorantes con los perros que ladran a quienes no conocen⁶⁸; recriminó que nadie, ni siquiera los más sabios, supiese que lo sabio se encuentra apartado de todas las cosas⁶⁹ o que los hombres no sepan que los opuestos concuerdan como la armonía que se produce por la tensión del arco y de la lira⁷⁰.

En el papiro se repite con frecuencia esta crítica a la ignorancia humana. Así, el comentarista reprueba a los que «no creen en los horrores del Hades» ni «entienden los sueños ni cada uno de los otros asuntos»⁷¹ y a los que «no aprenden ni entienden»⁷²; descalifica a quienes creen que el Olimpo y el cielo son lo mismo⁷³ y recrimina a los ignorantes que desconocen el significado de las palabras empleadas por Orfeo⁷⁴. Para el autor del papiro, la causa de este desconocimiento es que

⁶⁶ 22 B 2 D.-K. του" λόγου δ' έόντο" ξυνου" ζώουσιν οί πολλοί ώ" ιδίαν έχοντε" φρόνησιν.

⁶⁷ 22 B 57 D.-K.

⁶⁸ 22 B 97 D.-K.

⁶⁹ 22 B 108 D.-K.

⁷⁰ 22 B 51 D.-K.

⁷¹ *P.Derv.* col. V 6-7.

⁷² *P.Derv.* cols. V 9-10; XVIII 50 y XVIII 14.

⁷³ *P.Derv.* col. XII 3-7.

⁷⁴ *P.Derv.* col. IX 2-3.

vencidos por el error y el placer no aprenden ni creen, ya que la desconfianza y la ignorancia son lo mismo, pues, si no creen ni entienden, es imposible que crean incluso viendo⁷⁵.

En otra ocasión contraponen a aquéllos que conocen correctamente y tienen un conocimiento claro porque saben que el Océano es el aire y el aire es Zeus, con la mayoría, que tiene un conocimiento oscuro y lo ignora⁷⁶.

Por su parte, Heráclito, como ya se ha mencionado, advirtió que

a los hombres, al morir, les aguardan cuantas cosas no esperan ni creen⁷⁷.

Según un testimonio de Plutarco, Heráclito, de un modo muy parecido al comentarista, relacionó la incredulidad con la imposibilidad de conocer las cosas divinas:

por incredulidad muchas cosas divinas escapan al conocimiento⁷⁸.

El autor del papiro manifestó su extrañeza al constatar que los hombres que asisten a la realización de sacrificios son incapaces de aprenderlos. La explicación de esta incompreensión es que

no es posible escuchar y aprender al mismo tiempo las palabras dichas.

Pero aún provocan más perplejidad al comentarista aquéllos asistentes a los ritos que, a pesar de haberse situado al lado del especialista en sacrificios,

se van, una vez realizados, antes de aprenderlos, sin preguntar nada sobre ellos, como si ya supieran algo de las cosas que vieron, escucharon, o aprendieron. ... No les basta con haber pagado dinero por adelantado, ... se van privados de conocimiento y faltos de esperanza⁷⁹.

Heráclito, por su parte, recriminó a aquéllos que hacen plegarias a las estatuas sin saber qué son los dioses y los héroes:

Les rezan a las estatuas, como si alguien se dirigiera a las paredes, no sabiendo en absoluto qué son los dioses y los héroes⁸⁰.

⁷⁵ *P.Derv.* col. V 6-12.

⁷⁶ *P.Derv.* cols. XXIII 2-3 y XXVI 8-9.

⁷⁷ 22 B 27 D.-K. Cfr. 22 B 98 D.-K.

⁷⁸ 22 B 86 D.-K.

⁷⁹ *P.Derv.* col. XX 1-12.

⁸⁰ 22 B 5 D.-K.

Además, Heráclito recriminó a los hombres que «no saben escuchar ni hablar»⁸¹, de un modo que recuerda la afirmación del comentarista de que no es posible escuchar y aprender al mismo tiempo⁸². El reproche del comentarista a los hombres que eran incapaces de aprender nada de lo que veían, a pesar de que estuviesen situados junto al especialista que los realizaba, es muy parecido al de Heráclito, que compara con los sordos a los hombres que no entendían después de haber escuchado y a quienes describió con un refrán:

escuchando sin entender se asemejan a sordos. Como testimonia el refrán «presentes, están ausentes»⁸³.

Heráclito, en definitiva, despreció a la mayoría de hombres que

no entienden las cosas con las que se topan, ni habiéndolas aprendido las conocen⁸⁴.

Según el testimonio de Clemente de Alejandría, se mostró también muy duro con los asistentes a determinadas prácticas místicas como los magos, báquicos e iniciados (μύσται):

¿A quién profetiza Heráclito?: a los vagabundos nocturnos, a los magos, a los bacantes, a las bacantes, a los iniciados, a unos les amenaza con castigos tras las muerte, a otros les profetiza el fuego, pues se inician ímpidamente en los misterios practicados por los hombres⁸⁵.

7. HERÁCLITO, EL ÚNICO FILÓSOFO MENCIONADO EN EL *PAPIRO DE DERVENI*

El hecho de que Orfeo y Heráclito sean los dos únicos personajes citados por su nombre en el papiro ha vuelto a suscitar la tesis de la posible existencia de vínculos entre ambos. La mención de Heráclito precede la cita de dos fragmentos ya conocidos⁸⁶ en el núcleo introductorio del papiro que abarca las siete primeras columnas. Éstas

⁸¹ 22 B 19 D.-K.

⁸² Afirmación que, a su vez, hay que relacionar con la insistencia de Heráclito en que hay muchos hombres que son ignorantes del *Logos* tanto antes de escucharlo como después de haberlo escuchado por primera vez, 22 B 1 D.-K.

⁸³ 22 B 34 D.-K.

⁸⁴ 22 B 17 D.-K.

⁸⁵ 22 B 14 D.-K.

⁸⁶ 22 B 3 y 22 B 94 D.-K.

están dedicadas a aspectos rituales y a recordatorios sobre la necesidad de honrar, siguiendo las indicaciones de los magos, a los démones y las Euménides para evitar sus castigos. En este contexto, en la columna IV 5-9, se afirma lo siguiente:

Heráclito transformando las cosas comunes trastoca las particulares. Precisamente él que, semejante a un mitólogo, dice así:
«El sol según su propia naturaleza tiene el tamaño de un pie humano⁸⁷, no sobrepasando los límites. Pues, si sobrepasase sus límites, las Erinis, servidoras de la justicia, lo descubrirían»⁸⁸.

La oposición entre lo común y lo particular es tópica en Heráclito y algunos estudiosos han intuido un cierto tono crítico en la afirmación que podría interpretarse en el sentido de que Heráclito, al transformar las opiniones comunes, arruina las suyas propias⁸⁹. El hecho de que se le compare con un mitólogo parece confirmar el tono crítico del comentarista, que habría mostrado su desacuerdo con las opiniones de Heráclito acerca del tamaño del sol⁹⁰.

Sea como sea, la mención de las Erinis como servidoras de la justicia y supervisoras de que el sol no sobrepase sus límites encaja con el tono y el contenido de lo manifestado por el comentarista del papiro en las siete primeras columnas. Así, en la tercera columna, a pesar de que está muy deteriorada, se intuye una alusión a los démones de ultratumba y a los castigos que aguardan a los hombres injustos:

A cada uno le corresponde un démon⁹¹ ... destruidos ... démones que están bajo tierra ... son nombrados servidores de los dioses ... son como hombres injustos ... tienen la culpa ...

⁸⁷ Esta afirmación de que el sol tiene el tamaño de un pie humano coincide con el fragmento 22 B 3 D.-K.

⁸⁸ Este segundo fragmento se corresponde con el atribuido a Heráclito por Plutarco, 22 B 94 D.-K. El hecho de que estos dos fragmentos aparezcan juntos ha abierto la conjetura de que podrían formar uno solo: «Lo que ha sido entendido hasta el presente como dos fragmentos distintos e independientes aparece ahora como un fragmento continuo», Tsantsanoglou-Parássoglou 1988, 130; «Desde siempre se había supuesto que las dos proposiciones, es decir los fragmentos 3 y 94, estaban próximos en Heráclito, porque ambos se refieren al sol: el nuevo texto puede dar una cierta probabilidad a esta hipótesis, pero no la demuestra», Burkert 1983c, 40. Las citas del papiro son las más antiguas conocidas de Heráclito.

⁸⁹ «Remodelando las creencias comunes y tradicionales arruina sus propias ideas», Tsantsanoglou 1997, 109.

⁹⁰ «Parece que el autor no acepta completamente las opiniones de Heráclito», Tsantsanoglou 1997, 109.

⁹¹ Heráclito sostuvo que «el carácter es el *daimon* del hombre», 22 B 119 D.-K.

En la sexta columna se insiste en la idea de que los démones son hostiles a las almas y que por ello conviene, para aplacarlos, hacerles libaciones y ofrendas con la mediación de los magos:

Invocaciones y sacrificios apaciguan las almas, el encantamiento de los magos puede cambiar los démones que obstaculizan. Los démones que se ponen delante son enemigos de las almas. Por esto, como si pagasen un castigo, los magos hacen el sacrificio.

En este contexto ritual, la cita de los fragmentos de Heráclito se explicaría como una ilustración de que nadie, ni siquiera el sol, puede escapar del castigo de los démones y las Erinis, servidoras de los dioses. De hecho, se ha interpretado como una alusión a los démones el fragmento de Heráclito que sostiene que

se levantan contra lo que está allí y se convierten en guardianes de los vivos y de los muertos⁹².

El comentarista, al citar las palabras del filósofo de Éfeso, habría querido insistir en la fuerza fiscalizadora y punitiva de las Erinis en el marco de su propia estrategia expositiva que pasaba, en la primera parte del papiro, por la demostración de su gran poder y por la necesidad de honrarlas y apaciguarlas por medio de los rituales prescritos en la sexta columna⁹³.

8. MENCIONES DEL SOL POR PARTE DEL COMENTARISTA DEL PAPIRO Y DE HERÁCLITO

La mención del sol se repite en otros pasajes del papiro y en algunos fragmentos de Heráclito. El comentarista sostuvo que el sol fue creado por la divinidad para generar la totalidad de los seres:

Si dios no hubiese querido que existiesen los seres actuales, no hubiese creado el sol⁹⁴.

⁹² 22 B 63 D.-K. El fundamento de esta posible alusión heraclítica a los démones radica en la expresión «guardianes de los vivos y de los muertos» que evoca el conocido pasaje hesiódico en el que se menciona a los «*daímones* buenos, terrestres, guardianes de los hombres mortales», Hes.Th.123.

⁹³ Las Erinis son mencionadas también en las columnas I y II. En las siete primeras columnas del papiro se equiparan las almas y los démones a las Euménides que deben ser aplacadas mediante determinados rituales dirigidos por los magos.

⁹⁴ P.Derv. col. XXV 9-10.

Además, por su capacidad generadora comparó el sol con los genitales, puesto que sin su acción procreadora «no existirían los seres actuales»⁹⁵; el sol colaboró también con Crono en su acción de hacer chocar unas partículas contra otras para derrocar a Urano⁹⁶ y ejerce su influencia sobre los seres

separado y apartado, fijado en medio y reteniendo a los seres de arriba y abajo⁹⁷.

Las menciones del sol son también numerosas en Heráclito, hasta el punto de que tuvieron un carácter casi proverbial como sugiere la expresión platónica «sol heraclíteo»⁹⁸. Al margen de los ya mencionados en el papiro, éstos son los fragmentos de Heráclito que mencionan al sol: «el sol es nuevo cada día»⁹⁹; «si el sol no existiese, por causa de los otros astros, sería noche»¹⁰⁰; «el sol, como vigilante y centinela de los periodos de tiempo, limita, juzga, indica y muestra los cambios y las estaciones que traen todas las cosas»¹⁰¹.

9. SIMILITUDES EN LA CONCEPCIÓN UNITARIA Y OMNIPOTENTE DE LA DIVINIDAD

Se ha resaltado que Heráclito y la doctrina órfica coinciden en que postulan un principio divino supremo y único garante de la justicia sobre los demás seres¹⁰². En efecto, la teogonía órfica presenta una estructura en la que Zeus acaba desempeñando el papel hegemónico, lo que sugiere una cierta tendencia al monoteísmo. Dos versos recogidos en el *Papiro de Derveni* y documentados por otras fuentes ponen de relieve el poder absoluto de Zeus:

Zeus la cabeza, Zeus el centro, todas las cosas provienen de Zeus ...
Zeus rey, Zeus amo de todas las cosas, de brillante rayo¹⁰³.

⁹⁵ *P.Derv.* col. XIII 9-10.

⁹⁶ *P.Derv.* col. XIV 4.

⁹⁷ *P.Derv.* col. XV 3-5.

⁹⁸ *Pl.R.*498b.

⁹⁹ 22 B 6 D.-K.

¹⁰⁰ 22 B 99 D.-K.

¹⁰¹ 22 B 100 D.-K. De este fragmento transmitido por *Plu.Qu.Plat.*8.4, p.1007E, se ha convenido en aceptar como propia de Heráclito tan sólo la afirmación de que «las estaciones traen todas las cosas».

¹⁰² Para Nestle 1905, 371 Heráclito habría «compartido con los órficos los pensamientos de la unidad del mundo y la divinidad».

¹⁰³ *P.Derv.* cols. XVII 12 y XIX 10 = *Arist.Cael.*401a 25 = *OF* 14.2 y 4. Cfr. *Pl.Lg.*715e.

En cualquier caso, la estrategia del comentarista del *Papiro de Derveni* está orientada a consolidar a Zeus como principio único. Así, se lee que

Zeus tomó con sus manos el poder vaticinado, la fuerza de su padre y un demon ilustre¹⁰⁴,

tal como había sido profetizado por la Noche¹⁰⁵. Para apuntalar ese poder, el comentarista explica que Zeus absorbió al «venerable» (αἰδοῖ^{ον}), en probable, aunque discutida alusión al dios primogénito, Protógono, de la teogonía órfica¹⁰⁶. Gracias a esta ingestión Zeus absorbió a todos los seres deviniendo un ser único:

del primogénito rey venerable, del que todos
los inmortales nacieron, bienaventurados dioses y diosas
y ríos y amables fuentes y todas las otras cosas
cuantas entonces habían nacido, así él (sc. Zeus) devino uno¹⁰⁷.

La conclusión es que Zeus se identifica con todo. Incluso antes de que fuese llamado «Zeus», éste ya existía bajo la forma de Moira, aunque los hombres lo ignoran:

antes de que Zeus fuese denominado, Moira era la inteligencia del dios siempre y por todo; (sc. los hombres) creen que Zeus nació cuando fue denominado, a pesar de que existió antes¹⁰⁸.

Esto conduce a un fuerte nominalismo fundado en el principio de que cada cosa toma su denominación a partir de aquello que más predomina en ella. Por este motivo, todas las cosas fueron denominadas «Zeus»:

¹⁰⁴ *P.Derv.* col. VIII 4-5.

¹⁰⁵ *P.Derv.* col. XI 1-10.

¹⁰⁶ *P.Derv.* col. XIII 4. Burkert 1980, 32 y Bernabé 2002a se han manifestado en contra de que en el papiro se aluda a la divinidad órfica Protógono-Fanes y han defendido, en cambio, que αἰδοῖ^{ον} alude al falo de Urano. Sobre esta cuestión, véase cap. 14.

¹⁰⁷ *P.Derv.* col. XVI 3-6 (*OF* 12).

¹⁰⁸ *P.Derv.* col. XVIII 9-11. Al hecho de que el dios Zeus existió antes de ser nombrado «Zeus» el comentarista le dedica prácticamente toda la col. XVII: «Existía antes de ser nombrado; después fue nombrado. Pues antes de que los seres actuales se constituyesen era aire y siempre será. En efecto, no nació, sino que existía. El motivo por el que fue denominado “aire” se ha explicado anteriormente. Se ha creído que nació cuando fue nombrado Zeus, como si no existiese antes. Y dijo que éste sería “el último”, pues fue nombrado Zeus y éste continuó siendo su nombre hasta que los seres se unieron en la misma manera en que flotaban en el aire cuando eran antes».

cada cosa es denominada a partir de lo que domina en ella; todas las cosas, según este razonamiento, fueron llamadas «Zeus»; pues el aire domina todas las cosas como quiere¹⁰⁹.

El comentarista insistió en este tipo de equiparaciones de otros seres con Zeus, al sostener que

Afrodita Urania, Zeus, hacer el amor, saltar, Persuasión y Harmonía son un nombre para un mismo dios¹¹⁰,

o al pretender que

Océano es el aire y el aire es Zeus¹¹¹.

Heráclito, por su parte, se expresó en «términos del más alto pensamiento monoteísta de su tiempo»¹¹² al afirmar:

el dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre. Se transforma como fuego cuando se mezcla con perfumes: se denomina según el aroma de cada uno¹¹³.

Para Heráclito el dios es todos los contrarios y, como el fuego mezclado con aromas, recibe el nombre según cuál sea el perfume que predomine en cada caso. Parece haber querido decir con ello algo semejante al autor del papiro: la divinidad recibe su nombre en cada momento a partir de la cosa que en ese momento predomine. Si predomina la paz, dios es paz; si predomina la guerra, dios es guerra. Asimismo, el epíteto «de brillante rayo» con el que se califica a Zeus en la teogonía órfica, en alusión al instrumento con el que la divinidad se impone a los demás seres, es el responsable de la muerte del suplicante, tal como se lee en diversas laminillas órficas:

Me mató la Moira (...) y el que hace relampaguear el rayo¹¹⁴.

¹⁰⁹ *P.Derv.* col. XIX 1-4. Resulta llamativo que Heráclito utilizase una expresión casi idéntica a la del papiro para referirse al poder de la ley divina que «domina todo cuanto quiere», 22 B 114 D.-K. Algunos estudiosos han visto en esta coincidencia un ejemplo más de las resonancias heraclíticas del pasaje: «se ve un claro eco de Heráclito», Burkert 1983c, 38.

¹¹⁰ *P.Derv.* col. XXI 5-7.

¹¹¹ *P.Derv.* col. XXIII 3.

¹¹² Kirk 1970, 201.

¹¹³ Hippol.*Haer.* 9.10.8 = 22 B 67 D.-K.

¹¹⁴ Láminas descubiertas en Turios: *OF* 488.5, cfr. 489.5, 490.5.

Heráclito, a su vez, resaltó este poder divino definiéndolo como
el rayo todo lo gobierna¹¹⁵.

Cabe añadir que el fuego desempeña, en el sistema heraclíteo, un papel esencial como agente que acaba dominando a todos los seres:

El fuego, al sobrevenir, juzgará y someterá todas las cosas¹¹⁶.

Por otro lado, el fragmento que sostiene que

lo uno, lo único sabio, no quiere y quiere ser llamado el nombre de Zeus¹¹⁷,

evoca la declaración del comentarista del papiro de que, antes de ser denominado «Zeus»,

Moira era la Inteligencia del dios siempre y por todas partes¹¹⁸.

Es decir, existiría una similitud entre lo sabio, la inteligencia o razón, que gobierna el todo a través de todo, y la inteligencia, que, según el comentarista del papiro, existe siempre y por todas partes y que, identificada con la Moira o destino, fue la forma que adquirió Zeus antes de que recibiese este nombre.

10. CONCLUSIONES

Las similitudes y paralelismos entre algunos aspectos de la filosofía de Heráclito y el orfismo son, como se ha visto, notables. Sin embargo, y tras el detallado análisis de éstos, conviene adoptar una posición cautelosa, evitando, en cualquier caso, extraer la conclusión de que existen conexiones e influencias que los vinculen más de lo que sería razonable suponer. Debe tenerse muy presente que Heráclito

¹¹⁵ 22 B 64 D.-K. Una alusión a este poder del rayo se sugiere también en el fragmento que sostiene que «todo animal es conducido por un golpe», 22 B 80 D.-K. El estoico Cleantes, en su *Himno a Zeus* 9-15, ensalza este poder del rayo en manos de Zeus: «cual instrumento entre las manos invencibles tienes (sc. Zeus) el rayo de dos filos, encendido, siempre viviente, pues bajo tu golpe las obras todas de la naturaleza se realizan, (...) con él llegaste a dominar, como excelso rey, todas las cosas y sin ti, oh genio, ninguna sobre la tierra se realiza».

¹¹⁶ 22 B 66 D.-K.

¹¹⁷ Clem.Al.*Strom.*5.115.1, 22 B 32 D.-K.

¹¹⁸ *P.Derv.* col. XVIII 9-10.

to fue un filósofo presocrático que, como todos los demás, intentó explicar los fenómenos naturales y cósmicos mediante un principio que, en su caso, se presenta bajo una triple faz: *Logos*, Dios y fuego. En este contexto, cabe decir que, como cualquier otro filósofo de su época, Heráclito propugnó un principio creador y unificador de la naturaleza. Que este principio sea denominado «Dios» o «fuego» se enmarca en el contexto filosófico y religioso de su tiempo. Resultaba, en cambio, más novedoso que postulara la existencia de un *Logos*, unificador de la naturaleza y garante de la armonía cósmica. La mayor innovación está relacionada precisamente con las consecuencias que se derivan de la postulación de este principio: la identidad de los contrarios y la incapacidad de la mayoría de los hombres para captarla. En directa relación con ello, lo que caracteriza a Heráclito, y lo diferencia de otros filósofos griegos, es su estilo ambiguo, oscuro y enigmático. Heráclito se erigió en el portavoz del *Logos*, adoptando un modo de expresión propio que incluye velados juegos de palabras y etimologías, con la intención de mostrar que el *Logos*, entendido, en sentido amplio, como palabra y razón, contiene en su seno, oculto a la mirada superficial de los hombres, la explicación de la realidad natural que describe. Actitud que resulta consecuente en un pensador que estaba convencido de «que la naturaleza gusta de ocultarse»¹¹⁹ y de que «la armonía invisible es más poderosa que la visible»¹²⁰.

Las pretensiones de los órficos se limitaron al ámbito religioso y doctrinal que se derivaba de la figura y obra de Orfeo, un poeta de dimensión mítica más que humana. Se preocuparon, pues, por ofrecer una explicación del origen del cosmos, los dioses y el hombre a partir, exclusivamente, de los versos contenidos en las teogonías órficas. En el caso del hombre, disociaron nítidamente entre cuerpo y alma, lo que, a su vez, estaba relacionado con su creencia en la existencia en un Más Allá al que las almas, tras abandonar el cuerpo, deben acudir a pagar por las injusticias cometidas o recibir los premios adecuados. Se trata, pues, de una religión soteriológica que antepone la purificación del alma a cualquier otra consideración. Para conseguir la purificación del alma celebraban las correspondientes iniciaciones y rituales, que incluían la prohibición de comer carne. Existe, además, una importante relación entre los ritos dionisiacos y los órficos, originada, muy probablemente, en el mito que relata la muerte de este dios a manos de los Titanes¹²¹.

¹¹⁹ 22 B 123 D.-K.

¹²⁰ 22 B 54 D.-K.

¹²¹ Sobre esta cuestión véase el cap. 27.

Algunos seguidores órficos se dedicaron, como el *Papiro de Derveni* ha puesto de manifiesto, a la interpretación de los poemas de Orfeo partiendo de la base de que este poeta se había expresado de modo enigmático, por lo que no podía ser comprendido por la mayoría de los hombres. Esto debió de generar una abundante y diversa bibliografía exegética de la que el *Papiro de Derveni* sería una muestra. El interés por la interpretación del lenguaje de Orfeo procedería, muy probablemente, de la capacidad de éste para encantar a los seres de la naturaleza con su lira y voz, lo que habría sugerido que sus cantos y palabras mantenían una relación natural y directa con esos seres.

De este modo, la coincidencia entre el pensamiento de Heráclito y la doctrina órfica se produciría en diversos ámbitos como resultado de intereses y objetivos distintos. En el ámbito del orfismo, la radical oposición del alma y el cuerpo, la vida y la muerte, se debía a motivos estrictamente doctrinales, relacionados con la creencia en la inmortalidad y transmigración de las almas y los correspondientes premios y castigos en el Más Allá. Para Heráclito, en cambio, la oposición vida y muerte se integra en el contexto mucho más amplio de las oposiciones aparentes y superficiales que se desvanecen cuando se capta la armoniosa unión de los contrarios. Así, un fragmento como el que afirma que

inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo (unos) la muerte de aquellos y (otros) muriendo la vida de aquéllos,

podría intentar ejemplificar, mediante el juego de oposiciones «mortal-inmortal», como en su caso otros dobles de opuestos como «paz-guerra», «noche-día», «invierno-verano», el proceso circular al que están sometidos todos los seres, como en la circunferencia en la que los extremos se tocan:

común es el principio y el fin en la circunferencia de un círculo¹²².

A los órficos se les ha calificado de sacerdotes, mendicantes o no, que difundían los principios órficos de modos diversos, desde los comentarios más o menos ilustrados de los poemas órficos a las prácticas mágicas. Los exégetas ilustrados se dedicaron a descifrar el sentido oculto de los poemas de Orfeo mediante la explicación de etimologías, juegos de palabras, analogías e identidades de conceptos desarrollando un método que, como se ha visto, evoca al de Heráclito, aunque, de nuevo, con limitaciones, pues los órficos, en definiti-

¹²² 22 B 103 D.-K.

va, se ciñeron a las palabras utilizadas por Orfeo en sus teogonías con la intención de desvelarlas a unos pocos en reducidos círculos iniciáticos. Heráclito, por el contrario, entendió el *Logos* en un sentido mucho más amplio: el lenguaje y Razón común a todos los hombres. Por este motivo su postulación de la identidad de los contrarios tiene una dimensión universal de la que carece el orfismo, confinado a la interpretación de las teogonías. En los fragmentos conservados de Heráclito no constan, además, prácticas iniciáticas que puedan ser reconocidas como órficas: no se menciona el vegetarianismo, ni castigos específicos en el Hades, ni referencia alguna a la trasmigración. Sus alusiones a la transición de la vida a la muerte, y de la muerte a la vida, la equiparación de ambos estados («es lo mismo en nosotros vivir y estar muerto¹²³»), la funesta conversión del alma en agua y otras semejantes, podrían ser, más bien, resultado del desarrollo de su propio pensamiento, con la formulación de una paradoja que buscaba causar cierta perplejidad en el oyente¹²⁴, más que de una verdadera influencia del orfismo. En verdad, la orgullosa personalidad de Heráclito dificultaba que éste aceptara la imposición de ningún dogma órfico. Es probable, incluso, que las críticas que dirigió a dos de los grandes poetas, Homero¹²⁵ y Hesíodo¹²⁶ y a un filósofo, Pitágoras¹²⁷, cercano por lo demás al orfismo, las hubiera podido extender a Orfeo y sus seguidores. Es más, a Heráclito determinadas prácticas rituales desarrolladas por iniciados báquicos y, en su caso, órficos debieron de resultarle desagradables, tal como lo sugieren los fragmentos 22 B 14-15 D.-K., ya mencionados más arriba. En realidad, Heráclito parecía sentirse mucho más cercano del apolíneo oráculo de Delfos cuyo estilo lacónico y enigmático habría tratado de imitar¹²⁸.

¹²³ 22 B 88 D.-K.

¹²⁴ Como sería el caso de los versos de Eurípides mencionados por Pl.*Grg.*492e en los que se formula la cuestión de si vivir es lo que se considera morir y morir es vivir, paradoja que Aristófanes repitió en *Ra.*1082 y 1477.

¹²⁵ «Homero merece ser expulsado de los concursos y ser golpeado y Arquíloco también», 22 B 42 D.-K. Cfr. 22 B 57 D.-K.

¹²⁶ La *Teogonía* de Hesíodo guarda ciertos paralelismos con las que conocemos de Orfeo. De hecho, Heráclito podría haber recriminado a Orfeo en términos parecidos a como criticó a Hesíodo por no saber que «el día y la noche son una misma cosa», 22 B 57 D.-K., o por hablar de «días buenos y malos» cuando «la naturaleza de cada día es una», 22 B 106 D.-K.

¹²⁷ Heráclito, como sabemos, recriminó a Pitágoras, como también a Hesíodo, Jenófanes y Hecateo, poseer una erudición (πολυμαθῆν) que no le proporcionaba inteligencia (νοῦς) 22 B 40 D.-K. A Pitágoras, además, le acusó, de recurrir a «malas artes» (κακοτεχνίην) en la formación de su sabiduría, 22 B 129 D.-K. Sobre esta cuestión, véase cap. 45.

¹²⁸ Tal como se sugiere con la afirmación de que «el soberano, cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni oculta, sino que da señales», 22 B 93 D.-K. Para un análisis del estilo de Heráclito y su relación con el oráculo de Delfos, véase Casadesús 2002c.

Por último, el descubrimiento del *Papiro de Derveni*, como sabemos, ha incrementado mucho la discusión acerca de las posibles conexiones entre el orfismo y Heráclito. Sin embargo, no debe olvidarse, como ya ha sido subrayado en otros estudios, que la técnica exegética utilizada por el anónimo autor del papiro recuerda mucho más a los comentaristas y escoliastas alejandrinos que al propio Heráclito¹²⁹. Resulta más probable que el autor del papiro, dado su eclecticismo filosófico, mencionara a Heráclito con la intención de recordar que existe una justicia divina, representada por las Erinis, que supervisa el orden cósmico. En su afán de afianzar a Zeus como divinidad omnipotente, el autor del papiro utilizó a Heráclito como un argumento de autoridad en su estrategia expositiva. Pero este uso interesado no nos permite, en modo alguno, concluir que pudiera existir alguna conexión doctrinal entre Heráclito y el orfismo. Es, incluso, posible que, ideológicamente, hubiera una gran distancia entre Heráclito y el comentarista del papiro. En efecto, el tono laudatorio, con que el autor del *Papiro de Derveni* habla de los magos (μάγοι) e iniciados (μύσται)¹³⁰ podría incluirlo entre esos personajes a quienes, junto con los vagabundos nocturnos y los bacantes, Heráclito amenazó con su proverbial intolerancia,

pues se inician impíamente en los misterios practicados por los hombres¹³¹.

¹²⁹ Véase cap. 22.

¹³⁰ *P.Derv.* col. VI 1-10 «Súplicas y sacrificios apaciguan las almas; el encantamiento de los magos puede cambiar los démones que obstaculizan. Los démones que obstaculizan son enemigos de las almas. Por esto, los magos hacen el sacrificio, como si estuvieran pagando un castigo (...) Los iniciados hacen sacrificios en primer lugar a las Euménides de la misma manera que los magos, pues las Euménides son almas».

¹³¹ 22 B 14 D.-K.

EMPÉDOCLES Y EL ORFISMO*

Carlos Megino

1. INTRODUCCIÓN

Desde antiguo se ha vinculado a Empédocles con los movimientos de corte místico contemporáneos que florecían tanto en Sicilia, la patria del filósofo, como en el sur de Italia: el orfismo y el pitagorismo. Basándose seguramente en ciertos paralelismos doctrinales, algunos autores antiguos pensaron incluso que Empédocles era un pitagórico¹. Aunque no tenemos datos biográficos precisos para saber si Empédocles llegó a ser o no miembro de alguna comunidad órfica o pitagórica², su poesía sí nos indica con cierta verosimilitud las fuentes doctrinales del filósofo, las cuales se incardinan en su mayor parte en el ambiente cultural y religioso característico de Sicilia y la Magna Grecia por esa época (siglos VI y V a.C.)³; así, tenemos, por un lado,

* Este capítulo se ha realizado con la ayuda de una beca postdoctoral concedida por la Secretaría de Estado de Educación y Universidades del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte y cofinanciada por el Fondo Social Europeo. Agradezco a los profesores Ch. Riedweg y L. Gemelli sus atinadas observaciones.

¹ Por ej., Iambl.VP 36.267, Ath.3e, Simp.in Ph.25.19. No faltó tampoco quien lo hizo discípulo directo de Pitágoras, como Tim. en D.L.8.54 y Alcíd. en D.L.8.56. De hecho, Diógenes Laercio lo trata en su obra entre los pitagóricos (libro VIII) y la *Suda* lo hace discípulo de Telauges, el hijo de Pitágoras. También hubo quien hizo notar su adscripción a ambas escuelas: órfica y pitagórica, cfr. Syrian.in *Metaph.*11.35 y 43.12 Kroll.

² Sí es muy probable, sin embargo, que Empédocles no sólo tuviera noticia de las doctrinas órficas y pitagóricas (en su propia ciudad, donde se sabe que hubo recitaciones de poesía de contenido órfico por esa época, como por ejemplo la *Ol.*2 de Píndaro en honor de Terón de Agrigento (cfr. Riedweg 1997 = 1995, 36 y el cap. 49), sino que también trabara contacto directo con alguna de estas comunidades. De hecho, sabemos que estuvo en Turios (cfr. Apollod. en D.L.8.52), una ciudad del sur de Italia en la que posiblemente existían ya círculos órficos, como testimonian las laminillas áureas encontradas allí.

³ Otros autores también han vinculado a Empédocles con la tradición órfica de Sicilia

la poesía filosófica de Parménides, cuya lógica del Ser y su estilo poético de corte épico no escapan a la atención de Empédocles⁴, y, por otro, los movimientos religiosos de carácter místico, especialmente activos en esta región del Occidente griego, y cuyas concepciones sobre el hombre, su relación con lo divino y su destino después de la muerte marcan la forma empedoclea de ver el mundo. Pues bien, es a esta tradición filosófico-religiosa, y dentro de ella, al orfismo, a la que queremos consagrar nuestra atención como referente doctrinal del filósofo de Agrigento⁵, haciendo notar los abundantes rasgos que los unen⁶.

2. PARALELISMOS DE TIPO TEOGÓNICO Y COSMOGÓNICO

Aunque las interferencias conceptuales entre el pensamiento órfico y la filosofía empedoclea son más perceptibles en el campo de la antropología, de la escatología y de sus implicaciones religiosas y morales, no son desdeñables las que existen también en el ámbito de la cosmogonía y de la cosmología, que ponen de manifiesto tanto la coincidencia de objetivos doctrinales como la similitud en el carácter de las respuestas que tanto el uno como la otra dieron a la cuestión del origen y configuración del mundo. En lo que sigue, daremos cuenta de las coincidencias más importantes, advirtiendo que tomaremos en consideración las fuentes órficas independientemente de su fecha.

y del Sur de Italia, como Armstrong 1957³, 15, Riedweg 1997 (= 1995), 35 y Bremmer 2002, 15, mientras que otros destacan el entorno intelectual proporcionado por la religiones místicas de la Magna Grecia, como Inwood 2001², 24.

⁴ Thphr. Fr. 227B Fortenbaugh llega a decir incluso que era un devoto de Parménides y que lo imitó en sus poemas. Es posible, por otro lado, que conociera también las doctrinas de Jenófanes (del que se sabe que vivió en Sicilia y en el sur de Italia), si es él el aludido en 31 B 39 D.-K., donde Empédocles rechaza la idea de que la tierra tenga una profundidad infinita (cf. Xenoph. 21 B 28 D.-K.).

⁵ Jaeger 1990 = 1936², 270, llega a decir que Empédocles de Agrigento es «un centauro filosófico. En su alma dual conviven en rara unión la física elemental jónica y la religión de salvación órfica». Otros autores que han reconocido en Empédocles a un deudor ideológico del orfismo son Kern 1888b, Gernet-Boulanger 1932, 384, Rathmann 1933, 96ss., Schuhl 1934, 297ss., Kranz 1967 (= 1935), Lagrange 1937, 156ss., Guthrie 1952, 200; 234, West 1983a, 108ss., Riedweg 1997 (= 1995), 35ss., Laurenti 1999, 292, Betegh 2001, Bremmer 2002, 15. Niegan la influencia órfica, en cambio, Long 1948, 89s., Dodds 1951, 169 n. 81, Zuntz 1971, 263ss. y Casertano 2000, 217ss.

⁶ No son desdeñables tampoco los paralelismos formales que Empédocles como pensador, taumaturgo y purificador religioso guarda con la figura de Orfeo y con los llamados «orfeotelestas», paralelismos cuyo tratamiento excede los límites del presente trabajo. No obstante, son analizados en Gegino 2005, adonde remitimos al lector curioso.

2.1. La concepción cíclica del proceso de creación del cosmos

Desde el punto de vista de la cosmogonía, se ha querido ver una semejanza entre el ciclo cosmogónico de Empédocles⁷ –con el paso desde la unidad del universo obra de Amistad hasta la disgregación de aquél por la acción de Discordia y la repetición del ciclo en sentido inverso– y la idea órfica de un cosmos que parte de la unidad representada por el huevo hasta llegar a la diversidad del mundo creado por Protógeno, para volver de nuevo a la unidad en el interior de Zeus⁸. Dicha semejanza adquiere aún más peso si acudimos a la *Teogonía del Papiro de Derveni*, mucho más próxima cronológicamente a la poesía de Empédocles (incluso puede que anterior), y a su concepción de Zeus como principio del universo y al mismo tiempo como divinidad omniabarcadora que deviene única al reunir en sí la multiplicidad de las cosas⁹. La similitud con la cosmogonía de Empédocles nos ofrecería así el contexto ideológico del mito órfico, el cual podría proporcionar incluso un prototipo mítico a dicha cosmogonía.

Que existe una semejanza formal entre ambas cosmogonías parece evidente. En Empédocles, a la perfecta unión de los elementos primordiales en un Esfero ilimitado e inmóvil, donde lo múltiple se confunde en lo uno por obra de Amistad, le sigue una paulatina y periódica desintegración de éste como efecto de Discordia, que provoca que los elementos raíces vayan separándose unos de otros para constituir la multiplicidad de las cosas que componen el universo, hasta que, al final del ciclo, se produce una completa desintegración de todo lo que antes estaba unido, momento en el que al reino de Discordia le sucede el de Amistad, y, con él, de nuevo el proceso de reunificación de todo lo separado, hasta que la vuelta del Esfero marca el comienzo de un nuevo ciclo que no tiene fin¹⁰. En la cosmogonía órfica contenida en las *Rapsodias*, más que la masa primordial e informe compuesta también por los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego) en la que, como en el Esfero, todo es indeterminado e indefinido¹¹, el contrapunto de éste lo marca el huevo cósmico, también esfé-

⁷ Sobre el ciclo cósmológico en Empédocles véase el excelente libro de O'Brien 1969.

⁸ Cfr. West 1983a, 108 n. 75, quien sigue a Burkert. De hecho, Burkert 1968, 104, supone que Empédocles pudo hacer uso de una cosmogonía órfica. Cfr. también Parker 1995, 493 y Betegh 2001, 52ss.

⁹ *P.Derv.* cols. XIII ss.

¹⁰ Cfr. 31 B 17 y 26-30 D.-K.

¹¹ Cfr. *OF* 104-106. Esta masa informe y originaria, identificada con la Noche, no es asimilable al Esfero empedocleo porque, a diferencia de éste, no está sujeta todavía al desencadenante del proceso de conformación del cosmos: el Tiempo.

rico, el cual contiene en sí el germen de todas las cosas¹², mientras que en la *Teogonía de Derveni* es el Zeus único quien alberga en su seno la semilla generatriz del mundo tras devorar el falo de Cielo. El huevo de las *Rapsodias*, como el Esfero, se rompe debido a fuerzas internas¹³ y da a luz a Protógono, también llamado Fanos y Eros, el primer engendrador del cielo y de la tierra, así como de todas las cosas que conforman el mundo, incluyendo la primera raza de hombres¹⁴, de modo similar a como la Amistad de Empédocles, cediendo al empuje de Discordia, va dando lugar al mundo que conocemos, con el cielo, la tierra y los astros y también una raza de seres de una pieza, predecesores de la nuestra. Así pues, se identifica la generación, en un caso y en otro, con el proceso de disgregación de la unidad primaria hacia la multiplicidad de seres individuales. El proceso sigue su curso, aunque en las *Rapsodias* en la forma mítica de uniones sexuales entre dioses, hasta que se produce el segundo momento crítico, la reunificación de todas las cosas con la devoración de Protógono-Fanos por parte de Zeus¹⁵, el correlato mítico de la devoración del falo de Cielo en la *Teogonía de Derveni* por parte del mismo dios (col. XIII 4), y su conversión en lo único que existe, la cabeza, el centro y el fin de todo (col. XVII 6 y 12). De este modo, Zeus asume el papel que le corresponde al Esfero en el esquema de Empédocles: el de ser el dios que contiene en sí el principio y el fin de todas las cosas, el cuerpo divino en el que éstas cumplen su ciclo, en una masa única llena de toda la potencialidad generadora del universo.

¹² *OF* 115. Bignone 1916, 210, Armstrong 1957³, 15, Riedweg 1997 (= 1995), 47 y n. 90, Martínez Nieto 2000, 252. La idea órfica del cosmos primigenio en forma de huevo tiene un paralelo aún más evidente en la imagen que, según *Aët.*2.31.4 (*Emp.* 31 A 50 D.-K.), tenía Empédocles del mundo como «dispuesto de manera semejante al huevo». Aquí, Empédocles se referiría al mundo tal como lo entendemos nosotros, compuesto de cielo y tierra, no a la totalidad del universo, como se desprende del testimonio del mismo *Aët.*1.5.2 (31 A 47 D.-K.), donde dice que para Empédocles el mundo es sólo una pequeña parte del todo, siendo el resto mera «materia inerte». Esta imagen concordaría muy bien con la del huevo órfico, el cual tampoco se identifica con todo lo existente, sino que es un mero germen del cosmos inserto en el Éter y el Caos (*OF* 116). Para Kern 1888b, 502 y Guthrie 1986, II 201, esta concordancia supone un préstamo ideológico por parte de Empédocles, quien habría tomado la idea del huevo de algún poema órfico. Sin llegar tan lejos, Cornford 1984 (= 1912), 268 n. 192 dice que Empédocles sigue en este punto la tradición órfica, mientras que Kranz 1967 (= 1935), 113 n. 25, Burkert 1972, 297 n. 103 y Betegh 2001, 50, señalan simplemente la concordancia. Por el contrario, Bicknell 1968 no cree que Empédocles tuviera una fuente órfica, sino que dedujo la imagen ovoide del cosmos de la observación de que las estrellas situadas en lo alto de la esfera celeste parecen más cercanas que las que se hallan cerca del horizonte.

¹³ *OF* 120.

¹⁴ *OF* 153, 149, 159.

¹⁵ *OF* 241.

Pero hay que señalar que bajo esta semejanza formal subyacen numerosas diferencias:

a) La cosmogonía órfica descrita no es cíclica, sino que sigue un conocido esquema mítico en el que existe un doble nacimiento del mundo, pero que, tras la segunda recreación, queda definitivamente configurado sin una ulterior reunificación. El cosmos de Empédocles, sin embargo, es una continua unión y separación de los elementos raíces del universo en una periodicidad temporal establecida de antemano (cfr. 31 B 30 D.-K.).

b) El Esfero de Empédocles parece ser un préstamo del Ser de Parménides, un ser divino que surge como una abstracción de la idea de unidad, distinto del Zeus antropomórfico del Papiro y de las *Rapsodias*¹⁶, dentro del cual aún se distinguen las distintas partes del universo: el cielo, la tierra, los astros, el éter, el mar e incluso el Tártaro, y distinto también del huevo cósmico, que se concibe como un producto de la acción constructiva de Tiempo en el Éter y sujeto a violentos movimientos¹⁷, mientras que el Esfero es algo solitario e inmóvil, que contiene en sí toda la realidad, sin admitir nada fuera de él.

c) La aparición de Protógono-Fanes y su acción creadora no representan el extremo opuesto a la unidad del huevo, el momento de máxima dispersión y multiplicidad de los seres, como en el reinado de la Discordia empedoclea, sino sólo una etapa del proceso de configuración del cosmos, una primera fase cosmogónica de una serie que culminará con Zeus.

d) En Empédocles ambos procesos de unificación y de separación de los elementos son generativos, mientras que en la cosmogonía órfica la creación sólo se concibe desde la unidad (sea la de un solo dios o la de dos en pareja) hacia la multiplicidad, no siendo la reunificación de todas las cosas en Zeus un proceso creador, sino sólo la premisa para éste.

Por tanto, podemos concluir que existe un paralelismo en una cierta idea cíclica de la creación de las cosas basado en el esquema unidad-multiplicidad-unidad¹⁸, pero que más allá de eso las coincidencias son meramente formales y no implican necesariamente la existencia

¹⁶ *OF* 243.

¹⁷ *OF* 114, 118, 119.

¹⁸ Nótese, como apoyo a lo dicho, la notable similitud en forma y contenido entre la declaración atribuida a Museo (D.L.1.3), que dice: «afirma que todas las cosas surgen del Uno y en él mismo se disuelven», con 31 B 17.1-2 D.-K. de Empédocles: «Pues una vez (sc. el todo) creció para ser uno solo / de múltiple que era; otra, por el contrario, de uno que era, se disoció para ser múltiple».

de alguna clase de influencia, si bien es una conjetura plausible que el Zeus de la *Teogonía de Derveni* sirviera indirectamente de inspiración del Esfero empedocleo a través del Ser de Parménides¹⁹.

2.2. Necesidad y ley divina

Se ha señalado también un cierto paralelismo entre la figura de la diosa Necesidad en las teogonías órficas y la deidad que en Empédocles decreta la suerte de los démones o almas, en tanto que divinidad que establece el orden de las cosas en el mundo²⁰. Dicha Necesidad, que en la teogonía de Jerónimo y Helanico extiende su poder

por todo el mundo, tocando sus confines (*OF* 77),

sería asimilable también a la ley de Empédocles²¹, que

se extiende a lo largo y ancho
del éter de amplios dominios y del infinito resplandor del sol (31 B
135 D.-K.).

El papel de Necesidad en las dos teogonías órficas en las que aparece²², la de Jerónimo y Helanico y la de las *Rapsodias*, es acompañar a Tiempo como divinidad primigenia²³, denotando quizá la obligación ineludible de que la totalidad del cosmos se configure según una cierta norma, un orden espacial y temporal al que todo ha de ajustarse. En principio, Necesidad tiene una función cósmica, ya que preside la organización del mundo, pero ese papel que le corresponde como guardián de que las cosas sean como son la vinculó pronto con el Destino que fija la suerte de los hombres²⁴, de ahí que aparezca

¹⁹ Cfr. West 1983a, 109s. Obsérvese el paralelismo en la designación del Zeus único en *P.Derv.* col. XVI 6: μουῖνοῦ ἔγειντο con la calificación parmenídea del Ser como οἶλον μουνογενέῳ τε, notado, entre otros, por Bernabé 2002b, 212 n. 28 (con bibliografía), cfr. cap. 48 § 7.2.b. Otra posible vía de unión entre el Zeus órfico y el Esfero empedocleo pudo ser el dios de Jenófanes, cfr. Betegh 2001, 54.

²⁰ Kern 1888b, 505, Kranz 1967 (= 1935), 107s., West 1983a, 195s., Bernabé 2002b, 218.

²¹ West 1983a, 196.

²² Cfr. sobre ello, Schrekenberg 1964, 131-134, quien sostiene que la Ananke «órfica» no es más que un reflejo de ideas estoicas y platónicas (p. 134), Brisson 1990, 2914, Bernabé 1994a, 96s.

²³ *OF* 110. Sin embargo, en un testimonio tardío, *OH* 4.6, la «insoportable necesidad» aparece siendo abarcada por el Cielo, como entidad subordinada al «creador de todas las cosas» (v. 1) y «principio y fin de todas las cosas» (v. 2), atributos que en las teogonías órficas antiguas pertenecen a Zeus.

²⁴ *OF* 250 I.

también como madre de las Moiras²⁵, y que en un *Papiro de Bolonia* (OF 717.73) se la nombre como responsable del penoso sino de las almas en el Hades. Y en efecto, esta concepción de Necesidad es perfectamente congruente con la de Empédocles 31 B 115 D.-K., donde esta diosa decreta que los démones que hayan violado su juramento, es decir, que hayan infringido la ley que gobierna el orden de las cosas (31 B 135 D.-K.), deben reencarnar en cuerpos mortales durante treinta mil estaciones. Asimismo, ese papel de sancionador inexorable de las almas se impone sobre el carácter neutro de la divinidad que marca el orden y la medida, adoptando una connotación negativa que se refleja tanto en Empédocles, quien afirma que la Gracia, una variante designativa de Amistad,

aborrece a la Necesidad difícil de soportar (31 B 116 D.-K.),

o que los miembros corporales aislados caen unos lejos de otros violentados

por una funesta necesidad (*PStr.* d2),

como en el *Papiro de Bolonia* (v. 73), que la califica de «perniciosa».

Así, se puede decir que Necesidad representa tanto en Empédocles como en el orfismo la norma ineludible, extensiva a todo y a todos, que regula el orden de los acontecimientos, incluido el destino de las almas. Un paralelismo en la concepción que se deba probablemente más al sustrato ideológico común del que se toma la idea que a algún tipo de influencia.

2.3. *La forma única original y el papel cosmogónico de Discordia*

En una tradición cosmogónica órfica de origen antiguo, conocida por testimonios indirectos²⁶, se narraba que en el comienzo el Cielo y la Tierra constituían una unidad indiferenciada, «eran una sola forma»²⁷, que se quebró cuando éstos se separaron uno de otro, originándose así los astros, los dioses, los montes y ríos, las plantas, los animales y, por último, los hombres. En la cosmogonía que Apolonio

²⁵ OF 253.

²⁶ E.Mel.Fr.484 Kannicht (OF 66, con Tz.Ex.41 Hermann), A.R.1.494ss. (OF 67), cfr. Martínez Nieto 2000, 247ss.

²⁷ E.Mel.Fr.484.2 Kannicht, verso que aparece también en la *phiale mesomphalos* editada por Delbrueck-Vollgraf 1934, con otros fragmentos de claro carácter órfico. Cfr. también A.R.1.496s.

de Rodas pone en boca de Orfeo, se dice que la separación fue debida a la acción de Discordia ($\nu\epsilon\iota\prime\kappa\omicron\prime$), y al Cielo y la Tierra se les añade el Mar, completándose así las tres grandes regiones del mundo, que en la cosmología de Empédocles aparecen también unidas en forma de elementos raíces en «un orden único»²⁸ bajo la fuerza de Amistad.

La forma única originaria, en la que todos los elementos del cosmos se hallan indistintamente mezclados, y el papel cosmogónico de Discordia, que con su acción disgregadora genera la diversidad múltiple del universo y, a la postre, también a los dioses y a los seres mortales (plantas, animales y humanos), se asemejan tanto a la especulación física de Empédocles (con la salvedad de que en ésta no existe un comienzo originario, sino distintos momentos de un ciclo eterno)²⁹, que muy bien podría hablarse de algún tipo de influencia, especialmente en el caso de Apolonio, quien, con la inclusión de Discordia, un elemento no presente en el fragmento de Eurípides, parece claro que se está inspirando en la poesía del Agrigentino³⁰. Otra cosa es determinar el tipo de conexión que pudiera haber entre esa cosmogonía órfica antigua y la filosofía empedoclea, algo que se nos antoja harto difícil. Nosotros aquí nos conformamos con constatar las similitudes³¹.

2.4. Afrodita y Amistad como principios cosmogónicos

Es de notar también la coincidencia entre Empédocles y algunos escritos órficos en la concepción de Afrodita como principio motriz generativo, móvil de la armonía y de la unión de los elementos³². Así,

²⁸ Emp. 31 B 26.5 D.-K., *PStrasb.a(i)6* M.-P. Empédocles añade a estos tres elementos el fuego, completando así el número tradicional de los cuatro elementos constitutivos del universo. La variación en el número es aquí irrelevante, pues lo que se quiere en ambos casos es hacer referencia a la totalidad del cosmos tal como era en un principio.

²⁹ Cfr. por ej., 31 B 17.1-2, 6-8, 16-19; 26.4-5 D.-K. y *Simp.in Cael.*590.19-21.

³⁰ Kern 1888b, 506, Bernabé 2002b, 216. La relación ya fue señalada por Burkert 1972, 133 n. 72. Cfr. también Martínez Nieto 2000, 248, 251s., 254, quien llama acertadamente la atención sobre Sch.A.R.496-498b, donde, en una interpretación de corte alegórico, se asimilan las palabras del poeta a las afirmaciones de Empédocles sobre la generación de todas las cosas a partir de la acción de Amistad y Discordia sobre una mezcla indiferenciada.

³¹ Algunos intentos de explicación son los de Lagrange 1937, 159, quien piensa que Empédocles ha trasladado libremente en este caso los temas de la mitología órfica a sus proposiciones pseudo-científicas, y los de Martínez Nieto 2000, 253, quien cree «muy probable» que Empédocles tomara prestadas sus principales ideas cosmológicas de la cosmogonía órfica. Lo mismo cree West 1971, 233, respecto de Discordia como fuerza cósmica.

³² West 1983a, 92, Riedweg 1997 (= 1995), 47, Martínez Nieto 2000, 252, Bernabé 2000c, 356-367. Cfr. también Guthrie 1986, II 193, quien se refiere al Amor.

en la teogonía comentada en el *Papiro de Derveni* (col. XXI = OF 15), parece que se hacía referencia al nacimiento de Afrodita a partir del semen eyaculado por Zeus. La diosa tendría un papel similar al Eros hesiódico (quien, por cierto, acompaña a Afrodita en su nacimiento³³), como propiciadora de las uniones que dan lugar a la generación de todos los seres, en una función armonizadora y generativa. De forma similar, en las *Rapsodias* se hace a la Afrodita que nace del semen de Zeus la causa de la Amistad, siendo el origen del orden, la armonía y la belleza del universo, al igual que su acompañante Eros, al que se le llama «unificador del universo» (OF 261).

Este papel cosmogónico de Afrodita tiene su correlato en el que posee la Afrodita empedoclea, deidad que en la poesía del Agrigentino es Amistad misma con otro nombre (31 B 17.24 D.-K.). Por tanto, parece tener la misma función: ser la fuerza unificadora de los elementos que conforman el cosmos, una especie de demiurgo modelador, responsable de todos los procesos que unen y amigan a los seres, los cuales pueden tener consecuencias generativas, como la creación de mundos o entidades diversas³⁴, o morales, como es la armonía, la amistad y la convivencia pacífica entre los seres³⁵. Ambos aspectos, tanto el cosmogónico como el moral, están presentes en la concepción órfica y empedoclea de Afrodita y sugieren la pertenencia de éstas a un mismo marco ideológico³⁶.

2.5. *Los cuatro elementos*

No quisiera terminar este epígrafe sin mencionar la opinión, sostenida primero por Kern y después por Kranz³⁷, de que los cuatro elementos (o «raíces» en la terminología empedoclea), el fuego, el agua, la tierra y el aire o éter, los tomó Empédocles de fuentes órficas³⁸,

³³ Cfr. Hes.Th.201.

³⁴ Como seres mortales (31 B 22.5, 71, 73, 98 D.-K.), e incluso órganos del cuerpo (31 B 86, 87, 96 [identificada con Harmonía] D.-K.). Empédocles, de hecho, le otorga el epíteto de «vivificadora» (31 B 151 D.-K.).

³⁵ 31 B 17.22s., 128, 130 D.-K. Obsérvese el paralelismo con el OF 413.4, perteneciente al poema llamado *Cratera menor*, en el que se dice que Afrodita es paz (εἰρήνη).

³⁶ Carece de fundamento pretender que el orfismo y Empédocles pudieran compartir una concepción de Afrodita vinculada a contextos escatológicos sobre la base de los controvertidos versos citados por Hipp.Ref.5.8.43, ya que dichos versos parece que tienen que ver más bien con la embriología: cfr. Lebedev 1994, 24ss.

³⁷ Kern 1888b, 502s., Kranz 1967 (= 1935), 113. Escéptico se muestra Burkert 1972, 297 n. 101.

³⁸ Aunque sólo es un indicio, no se debe pasar por alto el hecho de que parte de un verso literal perteneciente a las *Rapsodias*, pero de claras resonancias presocráticas, OF 116 (Αἰθήρ) πάντων ῥίζωμα utilice el mismo término «raíz» (ρίζωμα) que emplea Empédocles

aduciéndose como testimonio más elocuente la coincidencia del verso de Empédocles:

Fuego, agua, tierra y la enorme altura del aire³⁹,

con el comienzo de un verso órfico perteneciente a un *Himno a Zeus* incluido en las *Rapsodias*⁴⁰:

Fuego, agua, tierra y éter...

En él aparecen también los cuatro elementos, que, por el contexto del verso, sabemos que son los que conforman el cuerpo del omniabarcante Zeus, preñado en su unidad de la totalidad del Universo, de forma similar a como los elementos son uno en el Esfero de Empédocles⁴¹.

Pero el paralelismo en la consideración de los cuatro elementos no se queda ahí. De hecho, aún se puede aducir otro texto órfico en el que se les llama «progenitores de los inmortales» (*OF* 619), el mismo estatus que les otorga también Empédocles, quien dice (31 B 21.9-12 D.-K.) que de ellos

brotaron ... dioses longevos, en honores excelsos

y, curiosamente, usa también en otro fragmento (31 B 22.2 D.-K.) una terminología muy similar para referirse a ellos:

el radiante, la tierra, el cielo y el mar,

donde «el radiante» aludiría al fuego y «el cielo», como en el texto órfico, al aire.

para designar a los fundamentos constitutivos de las cosas (cfr. por ej., 31 B 6 D.-K. πάντων ῥιζώματα) aunque es posible que en este caso la fuente fuera el propio Empédocles y no a la inversa, pues encontramos el mismo término atribuido a los pitagóricos en un contexto similar (58 B 15 D.-K.): παγὰν ἀενάου φύσεω' ῥιζώματ' ἔχουσαν.

³⁹ 31 B 17.18 D.-K.

⁴⁰ *OF* 243.8.

⁴¹ Asimismo, y en apoyo de la semejanza, se puede aducir un testimonio de Apión en *Hom.Clem.* 6.4.1 (*OF* 104), quien atribuye a Orfeo la doctrina de que en el comienzo de todo sólo existía una materia indefinida compuesta por cuatro elementos, y otro de *S.E.P.* 3.30, cfr. también *Gal.Phil.Hist.* 18 (*OF* 108), quien afirma que en los poemas órficos «el principio de todas las cosas fueron fuego, agua y tierra», a los cuales, aunque Sexto no lo mencione, habría que añadirle el aire que, distinguido ya de los otros tres e identificado con Zeus por Onomácrito (la fuente de Sexto), sería el unificador y vivificador del todo. Cfr. Bernabé 2003a, 115.

De todos modos, y aunque la coincidencia en la consideración de los cuatro elementos como principios constitutivos de la realidad por parte de la tradición órfica y de Empédocles es significativa, creeríamos exagerado hablar de influencia si no fuera porque en una laminilla órfica encontrada en Turios, datada hacia el siglo IV-III a.C., llamada «la laminilla grande» de Turios⁴², encontramos una referencia a los cuatro elementos que guarda gran similitud con la terminología del propio Empédocles. Así, en la laminilla se dice

aire, fuego, Madre, Nestis,

donde «Madre» hace referencia evidentemente a Deméter, la madre tierra, y Nestis, una divinidad siciliana de la que apenas se sabe nada más⁴³, representa el agua, como en Empédocles⁴⁴:

Las cuatro raíces de todas las cosas escucha primero:
Zeus resplandeciente, y Hera dispensadora de vida, y Aidoneo
y también Nestis, que con sus lágrimas empapa la fuente mortal,

donde, según la interpretación más verosímil, Zeus sería una denominación del fuego, Hera del aire y Aidoneo o Hades, de la tierra. Así, y aunque la identificación de los dioses no es exacta, vemos que la coincidencia va más allá de la mera asunción de los cuatro elementos como constitutivos básicos de la realidad, llega hasta la concepción alegórica de algunos dioses como correlatos divinos de aquéllos e incluso la consideración de una misma divinidad, Nestis, como personificación del agua que fluye en el mundo. No podemos estar seguros de que Empédocles tuviera aquí presente ideas órficas o de que más bien sucediera lo contrario, pero lo que sí se puede constatar es la clara similitud en la concepción cósmica de los elementos y la conexión ideológica que ésta supone⁴⁵.

⁴² *OF* 492. Sobre esta laminilla, cfr. el excelente comentario de Bernabé-Jiménez 2001, 183ss. y, en especial, 193s., quienes ya señalan el paralelismo con 31 B 6 D.-K. de Empédocles. Cfr. también Bernabé 2002b, 221.

⁴³ Posiblemente quepa identificarla con Perséfone, como sostienen Sturz ap. Wright 1981, 166, Gallavotti 1975, 173, Bernabé-Jiménez 2001, 194 nn. 529-530 y Bernabé 2002b, 222. Cfr. también, Lagrange 1937, 158 y Kingsley 1995, 348ss.

⁴⁴ *Emp.* 31 B 6 D.-K., el único testimonio (excepto *Alex.Fr.*323 K.-A.) que tenemos de la diosa en toda la literatura griega antigua, aparte de las escasas menciones de lexicógrafos y comentaristas.

⁴⁵ No obstante, la similitud señalada, hay que advertir que se pueden encontrar otros antecedentes a la doctrina empedoclea de los cuatro elementos. De hecho, *Clem.Strom.*6.2.17 cita a un pitagórico llamado Atamante (del que no sabemos nada más), como sostenedor de la misma doctrina, mientras que, entre los modernos, West 1971, 234, ha señalado como posible antecedente el fuego, el aire y el agua de *Pherecyd.Fr.*8 D.-K.,

3. LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE

3.1. *Una concepción pesimista*

Al orfismo y a Empédocles les une una cierta concepción pesimista de la vida del hombre en la tierra⁴⁶, debida al conflicto moral que surge del contraste entre sus naturalezas divina y terrena y a la esperanza mística en un destino mejor tras la muerte, en el que el alma humana recupere la dignidad y pureza propias de su carácter divino. Esta visión pesimista de la vida se reflejó en una cierta concepción del devenir humano como un ir a peor⁴⁷, desde un comienzo «áureo» e idílico, que se corresponde con una raza de oro, creada por Fanes⁴⁸, quien otorga a ésta un lugar templado y acogedor en el mundo⁴⁹, es decir, les asigna una buena vida, sin rigores ni penurias, pasando por una raza de plata, que surge durante el reinado de Crono⁵⁰ y de la que sólo sabemos que sus miembros tenían una gran longevidad⁵¹, hasta llegar, finalmente, a la tercera raza, la nuestra, que nace de la sangre y los vapores de los Titanes fulminados por Zeus tras haber matado y devorado al dios-niño Dioniso⁵². Una raza maldita desde su nacimiento, pues es el producto de un horrendo homicidio cuya culpa, heredada de los Titanes asesinos, es la causante de su triste condición⁵³.

los cuales, dispuestos en cinco escondrijos, dan lugar también a los diferentes dioses. Burkert 1972, 297 n. 101, por su parte, apunta a una posible influencia indoiraniana.

⁴⁶ Lagrange 1937, 162, Bacigalupo 1965, 277, Riedweg 1997 (= 1995), 45, Bremmer 2002, 24.

⁴⁷ Creemos que Mondolfo 1968, 384-5, se equivoca cuando atribuye a Empédocles y al orfismo antiguo la idea de un perfeccionamiento gradual de la humanidad desde un origen salvaje e indigente hasta un progresivo estado de cosas mejor y más satisfactorio. Primero, porque Empédocles hace referencia claramente a una edad originaria auspiciada por Cipris anterior a la degenerada raza humana actual (31 B 128, 130 D.-K.; cfr. también Guthrie 1986, II 258s.) y, en segundo lugar, porque las primeras formas perezosas e imperfectas de las que habla el filósofo no son humanas, sino de seres monstruosos con dos cabezas o con rostros vacunos y cuerpo humano (31 B 61 D.-K.). Y en cuanto al orfismo, también cabe hablar (como vemos en las *Rapsodias*) de una edad áurea, seguida de otra edad de plata, antes del nacimiento de los hombres de nuestra época, marcados por el canibalismo de sus progenitores, los Titanes.

⁴⁸ OF 159.

⁴⁹ OF 160.

⁵⁰ OF 216, 217.

⁵¹ OF 218. Esto supone una variante del mito de las edades de Hesíodo, para quien el reinado de Crono y la longevidad de los hombres corresponden a la edad de oro (cfr. Hes. *Op.* 109ss.).

⁵² OF 320. Cfr. el cap. 27.

⁵³ Una condición concebida sobre todo bajo el signo de la degeneración y de la ignorancia; cfr. OF 337: «fieras, pájaros y la degenerada estirpe de los mortales, / carga de la tierra, meras imágenes forjadas, que nada de nada / saben». Rasgos similares a los que encuentra Empédocles en la raza humana: «¡Ay de vosotros, miserable raza de los mortales, malhadada!» (31 B 124 D.-K.); «¡Necios! Pues sus preocupaciones no son perspicaces» (31 B 11 D.-K.), entre otros.

De forma similar, Empédocles describe una edad primera de hombres en la que tampoco existían todavía dioses como Crono, Zeus o Posidón, ni divinidades destructoras y perniciosas como Ares o Tumulto, sino que todos estaban bajo los auspicios de Cipris⁵⁴. En esta edad, dominada por la benéfica influencia de la diosa del Amor, las fieras eran amistosas con los hombres y la «amabilidad resplandecía» (31 B 130 D.-K.), de tal manera que el sacrificio cruento de animales se consideraba una «abominación»⁵⁵, un acto que sólo tuvo lugar cuando apareció de nuevo Discordia, un principio no sólo disgregador, sino también maligno⁵⁶, que provocó que los hombres rompieran el juramento de los dioses y contaminaran sus miembros con la matanza de animales y el consumo de carne⁵⁷, lo que condujo a la edad actual, en la que los hombres están «desesperados por acerbas desdichas» (31 B 145 D.-K.), vagando de cuerpo en cuerpo tras la muerte y, por tanto, comiéndose unos a otros por «la incuria de su inteligencia»⁵⁸. Esta nueva edad, amarga y desgraciada, está marcada, como en el orfismo, por un origen criminal⁵⁹, conectado en ambos casos con el asesinato y el subsiguiente consumo ritual de carne⁶⁰, un acto repugnante para la propia condición divina del hombre, que le aleja así de la compañía de los dioses⁶¹.

⁵⁴ 31 B 128 D.-K. No creemos que el hecho de que la antropogonía empedoclea sea cíclica reste pertinencia al paralelismo, toda vez que la «historia humana» en Empédocles tiene lugar en su totalidad sólo en una fase del ciclo, la que parte de la desintegración del Esfero y culmina con el dominio absoluto de Discordia.

⁵⁵ Cfr. Emp. 31 B 128.9 D.-K.

⁵⁶ Guthrie 1986, II 193.

⁵⁷ 31 B 115, 139 D.-K., *P.Strasb.* d6 M.-P. Acepto la lectura φόνοι en 31 B 115.3 D.-K. No creo que haya imposibilidad lógica de que el δαίμων pudiera cometer un sacrificio cruento antes de sus reencarnaciones en la etapa de Discordia creciente. Empédocles, que es un δαίμων, atribuye su desgraciada condición actual al consumo de carne en 31 B 139 D.-K., luego hemos de admitir que el δαίμων Empédocles posea un cuerpo en el momento de cometer el delito que supuso su expulsión de la compañía divina y su transmigración en diferentes seres. Si esto es así, habría que pensar que las reencarnaciones de 31 B 115 no son las primeras del todo, sino sólo las primeras de carácter punitivo como consecuencia de un delito. Posiblemente, los δαίμονες" previos a delinquir sean identificables con los hombres de la edad de Cipris que, como los hombres de la edad áurea de Hesíodo, «vivían como dioses» (*Hes.Op.*112) antes de recuperar su condición demoníaca al morir.

⁵⁸ 31 B 136 D.-K. Cfr. también, 31 B 137 D.-K., así como *Plu.de esu* 1.7, 996BC: «Aquí [Empédocles] dice en alegoría que las almas están encadenadas a cuerpos mortales para pagar su pena por las matanzas, el consumo de carne y el canibalismo».

⁵⁹ En este contexto cabría entender el 31 B 124 D.-K. de Empédocles. Cfr. también 31 B 128 D.-K.

⁶⁰ Ya *Pu.de esu* 1.7, 996C vinculó la doctrina empedoclea de que la causa del castigo de la transmigración estribaba en el derramamiento de sangre con el mito órfico de Dioniso y los Titanes, y es muy posible que Empédocles tuviera presente este mito en la elaboración de su doctrina. Cfr. Riedweg 1997 (= 195), 47, Bernabé 2002b, 238 y Betegh 2001, 58s.

⁶¹ Cfr. *D.Chr.*30.10 (*OF* 320 VII), Emp. 31 B 115.13s. D.-K.

Así pues, y si bien el mito de la edad áurea es común a Hesíodo⁶², en Empédocles y en el orfismo el mito de la degeneración humana adquiere un nuevo matiz religioso y moral, ausente en otros contextos que carecen de los mismos fundamentos doctrinales.

3.2. *Antropogonía y culpa antecedente*

Esta idea de un paraíso perdido, común en Empédocles y en el orfismo, nos lleva a encontrar afinidades aún mayores en la concepción del origen de la actual raza humana, en su doble naturaleza (celeste y terrenal) y en el destino de los hombres como almas culpables de una falta que deben expiar⁶³.

En el mito órfico ya aludido de Dioniso y los Titanes, los seres humanos surgen de los restos de los Titanes, lo que conlleva que posean dos naturalezas: una terrestre, que corresponde con su carácter corporal, como hijos que son de la Tierra (como sus progenitores los Titanes); y otra celeste, divina, que corresponde al alma, formada a su vez por una combinación de lo titánico, que representa lo irracional, desordenado y violento que hay en nosotros⁶⁴, y lo dionisiaco, que es nuestra parte más sublime y pura, y la única susceptible de liberarse del cuerpo mortal.

Esta doble naturaleza del hombre, el carácter del crimen que marca la suerte del alma en el mundo y las consecuencias de éste, están muy presentes en la doctrina demonológica de Empédocles. En efecto, para este filósofo los hombres surgimos, como los demás seres mortales, de una cierta combinación de los cuatro elementos primordiales, que componen nuestro cuerpo (31 B 8 D.-K.) y de un alma o *δαίμων*, de carácter divino, anterior a su encarnación en un cuerpo y superviviente a él (31 B 15 D.-K.), que asume la identidad del individuo y, con ella, la culpa que deriva de sus actos (31 B 115 D.-K.). Por tanto, somos también una mezcla perecedera de formas corporales surgidas de elementos físicos y de *δαίμονες* divinos. Los hombres son, pues, de modo paralelo a los iniciados órficos que se presentan ante los dioses infernales en algunas laminillas áureas⁶⁵,

hijos de la Tierra y del Cielo estrellado⁶⁶.

⁶² En quien Zuntz 1971, 266 y Kalogerakos 1996, 325 pretenden ver la fuente principal de Empédocles a este respecto.

⁶³ Parker 1995, 498s.

⁶⁴ Cfr. por ej. Pl.*Grg.*493a (*OF* 434 II), *Lg.*701c (*OF* 37) y Plu.*de esu* 1.7, 996C (*OF* 318).

⁶⁵ Cfr. p. e. las laminillas de Hiponio, Entella, Petelia, Farsalo, Eleuterna, Milopótamo y Tesalia (*OF* 474-484) y Bernabé-Jiménez 2001, 25-28, 258-267.

⁶⁶ Guthrie 1986, II 272.

Asimismo, los δαίμονες⁶⁷ poseen también una doble naturaleza: inocente y culpable, pues tienen un origen divino, cuando disfrutaban de un gran honor y una gran felicidad (31 B 119 D.-K.), en tanto que son fragmentos de Amistad⁶⁷ y de carácter puro, pero se han manchado de culpa al seguir los dictados de Discordia y cometer perjurio, hacer sacrificios cruentos y devorarse unos a otros comiendo carne⁶⁸, siendo desterrados por ello de la compañía de los dioses y castigados a penar encerrados en un cuerpo extraño (31 B 126 D.-K.) y a vivir «en un lugar inhabitual» (31 B 118 D.-K.). De forma similar a como las almas de los órficos, cuyo componente titánico, pernicioso e impuro, se impone a veces a la parte dionisiaca, excelsa e impoluta, las partículas de Amistad que componen los δαίμονες⁶⁷ son contaminadas por la acción funesta de Discordia, confiriéndoles así su naturaleza negativa⁶⁹. Por todo ello, deben pagar con la reencarnación, pero, como las almas de los iniciados órficos, tienen también la esperanza de la salvación final, concebida como un retorno a la condición divina originaria junto a los demás dioses (31 B 147 D.-K.), aunque ello sólo esté reservado a unos pocos iniciados en el conocimiento y en la pureza de la vida cotidiana⁷⁰.

Así pues, y aunque hemos expuesto los testimonios de forma muy somera, parece claro que Empédocles bebe en su antropología de una fuente religiosa cuyo modelo se puede adivinar en la antropogonía órfica y en el mito en el que ésta se basa⁷¹.

3.3. La concepción del alma y su relación con el cuerpo

Como ya hemos apuntado, el orfismo y Empédocles conciben al hombre fundamentalmente como una combinación de dos elementos

⁶⁷ Aceptamos, basándonos en la nueva evidencia que nos ofrece el *Papiro de Estraburgo* (especialmente, con el uso de la primera persona del plural de los verbos συναρχόμεθ', «concurrimos» [a(i)6, c3 M.-P.= 31 B 20.2 D.-K.], y εισισρχόμεθ', «penetramos» [a(ii)17 M.-P.]), la idea, sostenida por Cornford, Kahn y O'Brien, y desarrollada y argumentada por Martin-Primavesi 1999, 83ss. y 90ss., de que los δαίμονες⁶⁷ no son otra cosa que fragmentos de Amistad mezclados con otros de Discordia y sujetos al ciclo ascendente y descendente de éstas. Otros autores, en cambio, rechazan esta conclusión y ponen en duda que esta lectura del papiro fuera la original de Empédocles, cfr. p. e. Van der Ben 1999, 537, Laks 2002.

⁶⁸ 31 B 115, 137, 139 D.-K. Cfr. Kirk-Raven-Schofield 1983, 451; Sfameni Gasparro 1984, 138. Aunque, a diferencia de los órficos, en Empédocles la culpa no es «antecedente», es decir, no viene dada por unos progenitores culpables, subyace la misma concepción de ella como una herencia común a toda la humanidad de la que es preciso purificarse para recobrar una condición divina perdida.

⁶⁹ Cfr. Porph.*Abst.*3.27.3.

⁷⁰ Cfr. por ej., 31 B 3, 110, 140, 141, 144 D.-K.

⁷¹ Que el mito de Dioniso y los Titanes es antiguo y no una mera invención del poeta de las *Rapsodias* parece dejarlo claro, con buenos argumentos, Bernabé en cap. 27.

opuestos entre sí: alma y cuerpo. La primera se concibe como divina e inmortal, mientras el segundo como un mero compuesto de elementos físicos, mortal y perecedero⁷².

En el caso de Empédocles, ya hemos mencionado antes los pasajes pertinentes que reflejan la misma doctrina (31 B 8, 15, 115 D.-K.), a los que cabría añadir B 9, 21.9 y 35.14ss. D.-K., donde se atribuye explícitamente a los cuatro elementos la formación de los cuerpos de los mortales, mientras que el δαίμων que nos completa, el cual cumple las mismas funciones que el alma de los órficos, es declarado «de larga vida»⁷³, un calificativo alternativo de «inmortal», y su divinidad se deduce, además de las connotaciones de la propia palabra, que designa casi siempre a seres divinos o divinizados en otros autores⁷⁴, y de algunos testimonios indirectos⁷⁵, de las confesiones del propio Empédocles, quien se considera un δαίμων, «desterrado de los dioses», pero aun así «un dios inmortal»⁷⁶. Pero, además, también encontramos

⁷² Cfr. la contraposición alma-cuerpo presente ya en una laminilla ósea de Olbia (cfr. cap. 24), donde se hallan inscritas de forma consecutiva las palabras σωῦμα-ψυχή ‘cuerpo-alma’, debajo de los términos ψευδοῦς-ἀλήθεια, «mentira-verdad», lo que parece un intento claro de mostrar la correspondencia entre estos dos pares de términos: cuerpo = mentira, alma = verdad, sobre la base de sus contraposiciones respectivas. Otros testimonios, aunque más tardíos, son *OF* 422, 425-6 y 488-490, donde se insiste en la inmortalidad y divinidad del alma y en su radical diferencia del cuerpo. Cfr. para más detalles el cap. 28.

⁷³ Emp. 31 B 115.5 D.-K.

⁷⁴ Cfr. sin ir más lejos, Homero y Hesíodo. Para el primero, δαίμων es una designación genérica de cualquier dios indeterminado (por ej., *Il.*1.222, 3.420, 11.792), mientras, en un sentido más próximo al empedocleo, Hesíodo llama δαίμονες a los genios divinos, vigilantes de las acciones de los hombres, que nacieron de los hombres de la edad de oro cuando esta raza dio paso a la de plata (*Hes.Op.*122ss.). Asimismo, en la literatura órfica encontramos que se denomina δαίμονες a distintos dioses, como Fanes-Eros (*OF* 173, 140), Crono (*OF* 239) o Zeus (*OF* 243).

⁷⁵ Como el de Aët.1.7.28 = 31 A 32 D.-K.

⁷⁶ 31 B 112.4 D.-K. El δαίμων empedocleo es el correlato del alma como entidad divina, distinta y ajena al cuerpo, que le antecede y le sobrevive reencarnando en múltiples generaciones, pero conservando una misma identidad en todos los casos. Es, pues, un concepto «religioso». Otra cosa es el alma entendida como principio anímico responsable de los procesos psicológicos del individuo. Para esta «entidad», Empédocles emplea distintos términos de raíz homérica (νόος 31 B 2.8, 17.21, 136.2 D.-K.; μηῖτις 31 B 2.9, 23.2, 106 D.-K.; νόημα 31 B 105 D.-K., φρένες 31 B 15.1, 17.14, 23.9, 114.3, 115.3, 133 D.-K., α(ιι)29 M.-P.; θυμός 31 B 145.2 D.-K.), junto a algún otro no homérico (παλάμη 31 B 3.9; φρόνησις 31 B 110.10 D.-K.), concibiéndolos, a juzgar por algunos fragmentos (por ej., 31 B 103, 105, 109, 107 D.-K.), y a diferencia del δαίμων, como instancias somáticas, formadas por los cuatro elementos, y que realizan su función según la ley de la afinidad de lo semejante con lo semejante. De ahí que Aristóteles pensara que para Empédocles el alma se compone de todos los elementos y que cada uno de ellos es alma (*De an.*404b11ss., citando 31 B 109 D.-K.). Por otro lado, algunos autores han negado que en Empédocles exista una contraposición entre cuerpo y alma-δαίμων, basándose en que los δαίμονες no son otra cosa que combinaciones de los elementos y que la supervivencia no es más que combinaciones y recombinaciones de los mismos elementos eternos que constituyen cada ser (cfr. por ej. Souilhé 1932, 350ss., Gallavotti 1975, xiv ss., Wright 1981, 273s., Casertano 2000,

la propia denominación de δαίμων para hacer referencia al alma divina en textos órficos, como en dos laminillas de Turios, donde el alma del iniciado invoca a los δαίμονες⁷⁷ que se encuentran en el Hades junto a los dioses bienaventurados⁷⁷, y también, creemos, en el proemio de los *Himnos órficos* (31ss.), donde el poeta invoca a los δαίμονες⁷⁷ que moran en el cielo, en el agua, en el fuego, en la tierra y debajo de ella, lo que nos recuerda a los δαίμονες⁷⁷ que en Empédocles han de migrar del éter al mar, de aquí a la tierra, de ésta al fuego resplandeciente del sol y de aquí de nuevo al éter (31 B 115.9-12 D.-K.).

A esta contraposición entre cuerpo y alma subyace una revalorización de la vida *post-mortem*, que hizo que el alma, la parte superviviente tras la muerte, tuviera una importancia fundamental con respecto al cuerpo, adoptando la representación total de la persona en su «verdadera vida» en el Hades y relegando a aquél a mero receptáculo material de ella. Así, el cuerpo aparece como una vestidura mortal y extraña al alma,

una sombría túnica⁷⁸ de los miembros mortales⁷⁹,

que la restringe y encarcela, impidiendo su liberación y retorno con los dioses bienaventurados. Es curioso notar que tanto el texto citado como el del propio Empédocles, que habla de «una túnica extraña de carne⁸⁰», usan una expresión muy similar, que se repite también, con una ligera variante, en una inscripción funeraria de claro sabor órfico, donde se dice que «el cuerpo es túnica del alma»⁸¹.

218ss.). Sin embargo, y aun admitiendo que los δαίμονες⁷⁷ no fueran más que combinaciones puntuales de elementos, ¿cómo explicar la continuidad de la consciencia individual que el recuerdo de anteriores reencarnaciones supone, sino como supervivencia de un δαίμων personal y permanente independiente de los distintos cuerpos por los que transmigra?

⁷⁷ OF 489-90. Ya señaló el paralelismo Lagrange 1937, 164, para quien se trata de algo más que de una mera coincidencia. Un pasaje paralelo en el que se llama δαίμων al alma del muerto lo encontramos en *A.Pers.*620, y, posiblemente, quepa considerar así también a los δαίμονες⁷⁷ que en *P.Derv.* col VI estorban a las almas; cfr. Johnston 1999, 273s.

⁷⁸ El uso del término χιτών, «túnica», para referirse al envoltorio corporal no es arbitrario. De hecho, como señala Guthrie 1986, II 264 n. 314, la palabra se emplea ya referida a la piel o la membrana en los escritos hipocráticos y en Aristóteles.

⁷⁹ *P.Bonon.*1.4. v. 129 = OF 717.

⁸⁰ 31 B 126 D.-K. Según Vlastos 1970, 126, Empédocles se expresa aquí «a la manera órfica». Cfr. también, Cornford 1984 (= 1912), 276 n. 211.

⁸¹ *CIG* 6199, *IG* XIV 2241, *GV* 1763 Peek = OF 469.6. Para Zuntz 1971, 405, en cambio, dicha inscripción parece ser pitagórica, pues le parece que no hay suficiente base para considerar el concepto de cuerpo como «vestimenta» del alma como órfico. Sin embargo, el paralelismo con la frase del *P.Bonon.*, un texto del que puede defenderse que posee rasgos órficos (cfr. p. e. Casadio 1986, 294s.), nos parece suficientemente significativa como para no negar su posible carácter órfico, lo que no es incompatible con su pertenencia también al esquema conceptual pitagórico.

Se trata, en todo caso, de un tópico literario, aunque de uso común en ciertos ambientes religiosos que, como el órfico, creían en la inmortalidad e independencia del alma con respecto al cuerpo⁸².

Así, el cuerpo adopta connotaciones negativas, que, unidas al componente moral introducido por la culpa originaria, lo convertirán en instrumento del castigo divino, abriendo la puerta para la doctrina del $\sigma\omega\mu\alpha\text{-}\sigma\eta\mu\alpha$ ⁸³ y del cuerpo como prisión del alma⁸⁴. Una doctrina que, como señala Riedweg⁸⁵, sirve de fundamento a la antropología empédoclea, cuya concepción del $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$ penitente como castigo por una funesta contaminación, relacionada con el sacrificio cruento y el consumo de carne⁸⁶, y de su destino como prisionero de un cuerpo⁸⁷, se corresponde fielmente a la visión religiosa y moral órfica del hombre.

3.4. Teoría de la transmigración de las almas

Otra coincidencia fundamental entre el orfismo y Empédocles es la naturaleza del castigo debido por la culpa del alma: su transmigración en diferentes cuerpos durante un periodo determinado de tiempo hasta conseguir la liberación final, consistente en el abandono del ciclo de las reencarnaciones y la reintegración en la comunidad divina⁸⁸. La idea que sirve de base a la doctrina es la misma en ambos casos: la de que el alma es inmortal y, por tanto, no perece nunca con la muerte del cuerpo, siendo el morir una mera designación convencional del paso de un cuerpo a otro. Respecto del orfismo, los dos testimonios más antiguos que poseemos, además de los indicios presentes en las laminillas, son, uno de Heródoto⁸⁹, si asumimos que su referencia a ciertos grie-

⁸² Guthrie 1986, II 264 n. 314, insinúa, dada la posterioridad cronológica de los testimonios órficos, una imitación por parte de éstos de la frase de Empédocles. De todas formas, la metáfora del cuerpo como «vestimenta» del hombre o de su alma es común en varios autores griegos, como por ej., Pi.N.9.15, E.Herc.1269, Bacc.746, o Artem.4.30. Cfr. Gigante 1973.

⁸³ Cfr. por ej., Philol. 44 B 14 D.-K., Pl.Cra.400c, Grg.493a = OF 430.

⁸⁴ Cfr. Pl.Ph.d. 62b (y escolio *ad loc.*), Cra.400c, D.Chr.30.10 = OF 429.

⁸⁵ Riedweg 1997 (= 1995), 45s. Cfr. también Eliade 1999², 188s., quien dice que Empédocles sigue aquí «la vía órfica».

⁸⁶ Cfr. Emp. 31 B 115.3-5 y 139 D.-K. = P.Strasb.d5-6.

⁸⁷ Cfr. Emp. 31 B 15.2s., 115.6s., 126, 148 D.-K.

⁸⁸ No parece defendible por más tiempo la tesis, sostenida por Wilamowitz 1929, 628s. (= 1935 517s.) y defendida más recientemente por Gallavotti 1975, xiv y Casertano 2000, 218ss., de que Empédocles no enseñó realmente la doctrina de la transmigración de almas independientes del cuerpo, por cuanto en este autor la consideración de los $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu\epsilon$ como correlatos de almas inmortales y contrapuestas al cuerpo tras la disolución de éste parece correcta. Tampoco es sostenible, asimismo, la negación de dicha doctrina en el orfismo antiguo, cfr. el cap. 45.

⁸⁹ Hdt.2.123 (OF 423).

gos, «unos antes, otros después», es atribuible a órficos-pitagóricos⁹⁰ y a Empédocles⁹¹, y otro de Platón⁹² quien atribuye, según todos los indicios, a sacerdotes y sacerdotisas órficos⁹³, la misma doctrina.

Ésta es enunciada explícitamente por Empédocles en varios pasajes. Así, por ejemplo, y según creemos, en 31 B 8 y 9 D.-K., donde considera que «nacimiento» y «muerte» son meras denominaciones convencionales de la mezcla y la separación de elementos y δαίμωνε⁹⁴. Nacer no sería un «llegar a ser» de algo que no era⁹⁵, sino sólo una «mezcla» de δαίμων o alma y cuerpo⁹⁶ en distintas formas (animales o vegetales), y el morir, separación de lo mezclado, es decir, el δαίμων o alma del cuerpo, lo que hay que entender como final de la estancia del alma en el cuerpo, no como su destrucción.

Esta coincidencia se extiende también a las modalidades que adopta en unos y en otro la doctrina de la transmigración. Así, por ejemplo, en el orfismo las almas migran de unos cuerpos humanos a otros, por lo que cabía la posibilidad de que las mismas almas se encarnen en padres e hijos, en esposas, madres e hijas⁹⁷, mientras que Empédocles describe la trasmigración de almas de una misma familia en términos muy similares⁹⁸ y expresando el mismo mensaje: el alma de cada uno de los miembros de una misma familia migra con el cambio de las generaciones tomando la figura, esto es, el cuerpo,

⁹⁰ Cfr. Hdt.2.81, quien tiende a indeferenciarlos. Esto no es extraño, pues la semejanza doctrinal entre órficos y pitagóricos es muy notoria en lo que concierne a la doctrina de la transmigración de las almas (cfr. a este respecto el cap. 45). De hecho, también se ha considerado a los pitagóricos como la fuente de Empédocles a este respecto: cfr. por ej., Long 1948, 61s., Gigon 1971, 140, Inwood 2001², 56, mientras que otros renuncian a la unilateralidad y hablan de fuente «órfico-pitagórica»: cfr. por ej., Ziegler 1942, 1386, Des Places 1969, 189 o citan ambas influencias: Kalogerakos 1996, 325ss. Tampoco falta, por otro lado, quien habla de una reelaboración propia en el contexto de las concepciones presocráticas sobre la transmigración: cfr. Zander 1999, 65. Aunque nosotros nos centremos en el orfismo, no pretendemos minusvalorar la posible influencia pitagórica en Empédocles en relación con la doctrina de la transmigración.

⁹¹ Sigo aquí la opinión de Burkert 1972, 126 n. 38, Mondolfo 1983⁹, 31 y Bernabé 2002b, 228. Para otras propuestas, cfr. Bernabé 2002b, 228 n. 122 y el cap. 28.

⁹² Pl.*Men.*81a-b (*OF* 424).

⁹³ Cfr. por ej., Casadio 1991, 130 y Bernabé 1999a, 241s. (con bibliografía).

⁹⁴ Tradicionalmente se ha creído que la mezcla que daba lugar a los seres vivos era sólo de elementos-raíces. Sin embargo, si analizamos 31 B 9 a la luz de B 115 y de B 117 D.-K., no parece descabellado pensar que se refiera también a los δαίμονε, concebidos como partículas de Amistad. Desde este punto de vista, no debería ser contradictorio 31 B 21 D.-K.

⁹⁵ Cfr. Emp. 31 B 11 y 15 D.-K.

⁹⁶ Es decir, todos los seres mortales se componen de una mezcla de los cuatro elementos (que forman el cuerpo) y del δαίμων que está presente en todos los seres vivos, que hace las veces de alma.

⁹⁷ *OF* 338.1-3.

⁹⁸ Emp. 31 B 137 D.-K. Ya pusieron en relación ambos pasajes Zeller 1910, 155s., Kern 1922, 241s., Rathmann 1933, 104 n. 77 y West 1983a, 99.

de otro ser, pero manteniendo su identidad, por lo que ellos son los mismos, aun cuando pueden nacer unos de otros o, incluso, tomar la forma de una víctima del sacrificio. Por tanto, las almas pueden transmigrar también de seres humanos a animales, y de animales a otros animales, y ello según determinados ciclos de tiempo. Así se nos dice explícitamente, y de forma paralela, tanto en las *Rapsodias*, como en Empédocles⁹⁹, donde las continuas uniones y separaciones de δαίμονες¹⁰⁰ y elementos-raíces¹⁰⁰ tienen su complemento en la declaración del propio filósofo¹⁰¹, que confiesa haber sido

un joven y una joven, un matorral, un ave y un mudo pez del mar.

Esto nos confirma que el alma humana recorre, como en los versos órficos¹⁰², los distintos géneros animales representativos de cada ámbito, terrestre, aéreo y acuático, lo cual indica que todo ser vivo, sea cual sea su condición, lo es en cuanto posee un alma, la cual, a su vez, emparenta a unos y otros al recorrerlos en sus migraciones.

Asimismo, cabe observar la insistencia tanto en la poesía órfica como en la empedoclea, de que la mudanza del alma «de unos a otros»¹⁰³ tomando «unas veces» una forma y «otras, otra»¹⁰⁴, no supone una pérdida de identidad de ésta, sino que permanecen siempre «las mismas»¹⁰⁵. Esta mudanza del alma se concibe además, en ambos casos, como un «precipitarse» de un cuerpo a otro, entendiéndose con ello que el alma sale de un cuerpo y vaga volando hasta que encuentra otro¹⁰⁶.

⁹⁹ OF 338.4-9, Emp. *P. Strasb.* a(i)4-a(ii)8 M.-P.

¹⁰⁰ Según nuestra interpretación del pasaje, basada en el uso de συνερχόμεθ', «concurrimos», en a(i)6, con lo que Empédocles se refiere a sí mismo y a los demás δαίμονες que están sujetos al mismo ciclo de migraciones bajo el signo alternativo de Amistad y Discordia. Cfr. Martin-Primavesi 1999, 90ss.

¹⁰¹ Emp. 31 B 117 D.-K.

¹⁰² Ya Olym. *in Phd.* 10.3 puso en relación la declaración de Emp. 31 B 117 con OF 338.1s., porque coincidían en defender la creencia en la transmigración de las almas. Cfr. también Kern 1888b, 499; 1922, 241s., Bidez 1894, 142, Rathmann 1933, 104 n. 73, Long 1948, 50.

¹⁰³ OF 338.3, Emp. a(i) 4 M.-P., 31 B 8.34, 26.3 D.-K.

¹⁰⁴ OF 338.6-7, Emp. a(i) 5 M.-P. Coinciden también en limitar el cambio que sufre el alma al reencarnarse a un mero cambio de figura, de forma externa (δέμα OF 338.8, μορφήν Emp. 31 B 137.1 D.-K.), achacable únicamente al cuerpo, pues el alma se mantiene idéntica en el proceso.

¹⁰⁵ OF 338.1, Emp. a(i) 5 M.-P.

¹⁰⁶ Cfr. OF 339 y Emp. a(ii) 3 y a(ii) 8 M.-P. Es de señalar que el tono del pasaje órfico coincide bastante con las palabras del filósofo, cuando dice que los δαίμονες «han de vagar durante treinta mil estaciones ... mientras van alternando los procelosos rumbos de la vida» (Emp. 31 B 115.6 y 8 D.-K.), un carácter errabundo del alma que, por otros testimonios, sabemos que era algo característico en el orfismo para describir la suerte de ésta en el ciclo de reencarnaciones (cfr., p. e., OF 348 y 349).

Es curioso constatar también la coincidencia terminológica en la definición de la encarnación del alma en un cuerpo dando lugar a una nueva vida: a esto se le llama siempre un «nacer» o un «llegar a ser»¹⁰⁷, cifrándose en este hecho el origen de los distintos seres, no así el de las almas, que siguen siendo las mismas.

Además, esta mudanza de las generaciones se produce en una y en otra poesía conforme a ciclos temporales prefijados. La poesía órfica dice «según los ciclos del tiempo»¹⁰⁸, seguramente los mismos a los que se refiere Empédocles¹⁰⁹ cuando dice que éstos prevalecen «por turno prefijado» durante «el curso del ciclo», y que los cambios de unos a otros son siempre «inmutables en su ciclo». Asimismo, no parece casual que los plazos de tiempo que se dan tanto en el orfismo como en Empédocles al ciclo de las encarnaciones sean siempre múltiples de tres¹¹⁰, curiosamente el primer número que da cuenta del proceso vida-muerte-renacimiento, al que está sujeto el alma que reencarna y que puede repetirse hasta llegar a las treinta mil estaciones de las que habla Empédocles (31 B 115.6 D.-K.).

Por otro lado, la premisa de la reencarnación como castigo para la vida en la tierra hace también que en el orfismo y en Empédocles el mundo de aquí se vea con tintes negativos¹¹¹, lo que motiva que se le asocien los elementos que para la mentalidad griega acompañan a aquéllos: las tinieblas, la oscuridad y los espacios cerrados. Así, por ejemplo, un testimonio órfico describe el mundo como

una cárcel penosa y sofocante¹¹²,

¹⁰⁷ γίνονται OF 338.3, γίνεται OF 338.6, γίνεται Emp.a(i) 5 M.-P., γενόμεν Emp. 31 B 117 D.-K., γίνονται Emp. 31 B 26.4 D.-K.

¹⁰⁸ OF 338.4. Cfr. también Dam.in Phd.1.203 (123 Westerink = OF 428 III), quien dice que en el «antiguo relato» órfico y pitagórico al que hace referencia Pl.Phd.70c, la entrada y salida de las almas del cuerpo se produce «muchas veces, de forma cíclica».

¹⁰⁹ Emp. 31 B 26 D.-K., donde habla, con toda probabilidad, de elementos y δαίμονες, como se deduce de la semejanza formal entre 31 B 26 D.-K. y los versos del *Papiro de Estrasburgo* citados.

¹¹⁰ Según Pi.Fr.133 Maehl., que refleja claramente creencias órficas, las almas que han expiado su castigo son devueltas por Perséfone a la tierra para su última encarnación «al noveno año». En *Ol.*2.68, que es del mismo tono, se habla de mantener «tres veces» el alma apartada de lo injusto. Asimismo, en la Lam. Pel. (OF 485s.1) se le llama al iniciado que acaba de morir y que ha cumplido su ciclo de reencarnaciones para ser, por fin, liberado por Dioniso: «tres veces venturoso». Otras fuentes nos hablan de un período de tres mil años (Hdt.2.123 = OF 423, Pl.Phdr.249a = OF 459), mientras que para Empédocles son «treinta mil estaciones» (31 B 115.6 D.-K.) o, según otra posible traducción de μύρια, «tres veces incontables». Cfr. sobre ello, Guthrie 1986, II 261 n. 305, 263.

¹¹¹ Cfr. Cumont 1949, 206 y Diels 1897 (1969, 156), quien ya puso en relación al orfismo y a Empédocles a este respecto: «la tierra misma a la cual vienen a parar los espíritus caídos para continuar en un cuerpo humano su ciclo expiatorio le parece al pesimista poeta, como a los órficos, un valle de lágrimas». Cfr. también Riedweg 1997 (= 1995), 45.

¹¹² D.Chr.30.10 = OF 429 III.

que aprisiona al hombre como el cuerpo aprisiona al alma. Este carácter cerrado y triste del mundo lo expresa Empédocles comparándolo con una «caverna cubierta» (31 B 120 D.-K.), un sitio que le resulta al propio filósofo, que sufre la pena de la reencarnación, poco familiar, desacostumbrado, que no le causa más que pena y dolor (31 B 118 D.-K.), y donde merodean en la oscuridad el crimen, el odio, las enfermedades y la ruina (31 B 121 D.-K.). Un lugar cuya descripción lo asimila a las odiosas y sombrías profundidades del Hades órfico¹¹³, y cuyo carácter sombrío y sofocante se corresponde con su papel de cárcel del alma¹¹⁴, de lugar de destierro y purgatorio en el que penar hasta alcanzar la liberación.

Finalmente, parece que para Empédocles y los órficos espera idéntica suerte a las almas en su última reencarnación antes de la apoteosis final y su reintegración a la comunidad de los dioses: renacer como los más altos representantes de la escala social, reyes, sabios, médicos y poetas. El ciclo de nacimientos es para uno y otros un proceso regulado por el mayor o menor progreso que, en sus sucesivas vidas, el alma alcanza en su purificación, iniciación en los misterios, conocimiento y cumplimiento de las prescripciones rituales exigidas. Existe, pues, una jerarquía de nacimientos, que se corresponde con los méritos que, en estos apartados, obtiene el alma en sus reencarnaciones. Así, cuando ésta consigue el punto de perfección y excelencia exigido, y está en condiciones de obtener el perdón de Perséfone y Dioniso al crimen de sus antepasados, los Titanes, renace por última vez en lo más alto de la escala social humana, para de ahí retoñar ya como un dios y liberarse del ciclo de nacimientos. Así se deduce, por ejemplo, de un famoso fragmento de Píndaro¹¹⁵, donde el cumplimiento del castigo por el «antiguo duelo» (esto es, el dolor causado por el crimen titánico) y el consiguiente perdón de Perséfone, cumplido el plazo estipulado, conlleva la última reencarnación, la de los hombres de tipo superior, tras la cual se convierten en «héroes

¹¹³ Cfr. *P.Bonon. (OF 717.29)*, donde se define el lugar donde penan las almas como «antros de noche tenebrosa», o el *OH 69.3*, donde se dice que moran «en las profundidades, en una cueva sombría». No obstante, esta semejanza no quiere decir, como han supuesto algunos autores, que Empédocles esté describiendo el Hades en lugar del mundo de arriba en 31 B 118, 120 y 121 D.-K. La explicación la ofrece Guthrie 1986, II 264 n. 316: «que la descripción nos recuerde al mundo infernal es lo más natural, porque, fiel a la tradición órfica, Empédocles considera la vida del alma como perteneciente a la región más elevada, y el exilio a la tierra como el equivalente de la muerte». Cfr. también, Bignone 1916, 492s. (quien cita testimonios de Porfirio, Plotino y Proclo que señalan que la cueva [ἄντρον] designaba al mundo terreno), Jaeger 1952 (= 1947), 149 y n. 91, Cumont 1949, 200s., Vernant 1965, 90 y n. 36, Laurenti 1999, 282, 287.

¹¹⁴ Cfr. Cornford 1984 (= 1912), 208.

¹¹⁵ *Pi.Fr.133 Maehl. (OF 443)*. Sobre este fragmento, cfr. el cap. 49 § 2.3.

puros», es decir, los seres divinos ya purificados de culpa que, por otros testimonios¹¹⁶, sabemos que son ya dioses a todos los efectos y reinan gloriosos junto con sus iguales para siempre en el Hades, aunque Píndaro, por escrúpulos religiosos, prefiere mantener la ambigüedad y denominarlos sólo «héroes»¹¹⁷. Sin embargo, Empédocles, en un fragmento paralelo¹¹⁸, nos revela todo lo que Píndaro no se atreve a decir, que al final los

adivinos, poetas, médicos y dirigentes...
retoñan como dioses, excelsos en honores.

De esta forma, comprobamos cómo Empédocles asimila la creencia órfica¹¹⁹, también reflejada, aunque con un matiz mucho más ambiguo y menos comprometido, por Píndaro, y construye en torno a ella toda su doctrina antropológica, aunque, eso sí, confiriéndole su sello personal¹²⁰.

3.5. Relación del hombre con lo divino

Empédocles y el orfismo comparten también una actitud muy parecida respecto de la relación que existe entre el hombre y lo divino. En efecto, la unión de la idea de parentesco de todos los seres

¹¹⁶ Cfr., p. e., las laminillas de Turios (*OF* 487-488), de Roma (*OF* 491), de Petelia (*OF* 476) y de Hiponio (*OF* 474).

¹¹⁷ Riedweg 1997 (= 1995), 44 y n. 66, Bernabé 1999a, 252. Una variante de este proceso de deificación lo ofrece Plutarco, quien, basándose seguramente en el mismo sistema de creencias, dice que las almas de los hombres se convierten primero en héroes, luego pasan a ser δαίμονες, y después, tras quedar totalmente purificadas y consagradas, adquieren el estatus de dioses (*Plu.Rom.28, De def.or.414BC*). Sobre la heroización como tema mítico en relación con las laminillas de oro y con Empédocles, cfr. Kingsley 1995, 256s.

¹¹⁸ Emp. 31 B 146 D.-K. Zuntz 1971, 268s. niega, sin embargo, cualquier relación de este fragmento (y del que lo completa, 31 B 147 D.-K.) con algún tipo de especulación órfica y prefiere citar como fuente el relato que ofrece Hesíodo de la divinización de Heracles (*Hes.Th.954s., Frr.25.26ss. y 229 M.-W.*). Otros, en cambio, aceptan la relación entre el mensaje del fragmento pindárico y la doctrina empédoclea, sugiriendo incluso, como Zander 1999, 64, que dicho fragmento pudiera haber servido de fuente a la concepción empédoclea de la transmigración.

¹¹⁹ Riedweg 1997 (= 1995), 44, Betegh 2001, 47.

¹²⁰ Que Empédocles se inspira en el ideario órfico parece deducirse claramente de nuestro análisis, a pesar de que, como se ha apuntado (cfr., p. e., Bidez 1894,142, Long 1948, 50), la mayoría de los textos que poseemos para conocer la doctrina órfica sobre la transmigración son tardíos (las *Rapsodias* son posiblemente del siglo I a. C.). De hecho, no creemos que esta sea una objeción concluyente, pues sabemos que el poema de las *Rapsodias* es una compilación de temas e ideas anteriores y, además, otros testimonios nos confirman que ya existía la creencia en la transmigración de las almas en círculos órficos contemporáneos de Empédocles: cfr. Casadio 1991, 123ss. y los caps. 28 y 45.

vivos y de continuidad de la vida tras la muerte presente en la creencia en la inmortalidad del alma conlleva que las barreras entre la esfera de lo divino y la de lo humano se diluyan y que lo que en la religión olímpica tradicional se veía como una estructura espacial (los dioses arriba, separados en fuerza, honor y poder de los mortales, que penan, sufren y mueren abajo, en la tierra) se convierta en una organización temporal de la existencia, en la que nacimiento y muerte no son el comienzo y el final de un proceso de dirección única, sino sólo los polos de un ciclo vital que continuamente se renueva, de forma similar al ciclo de la naturaleza¹²¹. Así, dios y hombre son sólo formas de denominar dos momentos distintos de un mismo ciclo del alma: el de la prisión penitente en el cuerpo que define al hombre, y el de la liberación que confiere la muerte corporal y la consiguiente resurrección a una nueva vida de pureza y recuperación de la naturaleza celestial, que es propia de la divinidad. Es, pues, natural que tanto Empédocles como el iniciado órfico compartan el mismo anhelo de asimilación con la divinidad, el mismo deseo de ser dioses¹²².

En efecto, Empédocles mismo se declara ya

un dios inmortal entre vosotros, ya no mortal¹²³,

digno de los mismos honores que los demás dioses. El hecho de que diga que «ya no es mortal» implica que una vez lo ha sido, lo que quizá debamos interpretar como una referencia a ese tránsito por las distintas formas mortales¹²⁴, anteriores a su última reencarnación, precisamente en la que ahora se encuentra, donde aparece como hombre «sabio»¹²⁵, asimilable a esos adivinos, poetas, médicos y dirigentes¹²⁶. Pero el mismo Empédocles cree que ya ha superado esta etapa y que es, a todos los efectos, un dios, y poseedor de un conocimiento y de un poder divino muy superiores a los de los demás mortales¹²⁷. Podríamos decir que él se considera ya un «iniciado» o, mejor dicho, un «liberado» del ciclo de nacimientos, como lo son los iniciados órficos difuntos que en las laminillas de oro¹²⁸ reciben el mismo título que el filósofo de Agri-

¹²¹ Tomamos esta idea de Cornford 1984 (= 1912), 135, quien hace un interesante análisis de la tradición mística griega en las siguientes páginas (esp. 188ss.).

¹²² Gernet 1980 (1968), 22.

¹²³ Emp. 31 B 112.4-6 D.-K.

¹²⁴ Emp. 31 B 115.7, 117 D.-K.

¹²⁵ Cfr. Emp. 31 B 15, 132, 110, 111, 112 D.-K., donde se deduce la singular condición de Empédocles como poseedor de unos conocimientos especiales, de carácter divino, que lo convierten, como a su admirado Pitágoras, en un prototipo de sabio.

¹²⁶ Cfr. por ej., Kirk-Raven-Schofield 1987² (= 1983), 448.

¹²⁷ Cfr. Emp. 31 B 113 D.-K.

¹²⁸ Cfr. Lamm. Thur. *OF* 487.4: «Dios has nacido, de hombre que eras», y *OF* 488.9: «Venturoso y afortunado, dios serás en lugar de mortal». Este paralelismo ya fue puesto de

gento. Incluso comparten con él la misma denominación de δαίμων, como variante designativa de θεός¹²⁹, sólo que el iniciado órfico recibe su estatus divino en el Hades tras su muerte, mientras que Empédocles pretende tenerlo antes, considerando quizá su envoltura mortal actual como un simple accidente. Es posible que se trate de una anticipación de una condición que Empédocles tiene ya por segura y que se hace evidente especialmente cuando se ve rodeado por sus conciudadanos, que le piden oráculos, curación y alivio para sus males. De todos modos, lo importante es la coincidencia entre Empédocles y el iniciado órfico en su anhelo de divinidad, fundada en el convencimiento de poseer una naturaleza divina previa, y en la posibilidad de lograr la apoteosis tras superar el obligado ciclo de reencarnaciones mortales como penitencia por una culpa originaria.

Por otro lado, esa seguridad en su condición divina de la que hace gala Empédocles viene corroborada también por su propia apariencia, especialmente en lo que se refiere a las cintas y coronas que adornan su cabeza¹³⁰. En efecto, la corona entre los griegos tenía, entre otros, un significado simbólico, especialmente en contextos místicos, donde la corona identificaba al mista o iniciado¹³¹ que, como tal, alcanza la liberación del ciclo y la consiguiente divinización, como en la laminilla de Turios, en parte ya citada (*OF* 488). Por tanto, el hecho de que el mismo Empédocles diga expresamente que va ceñido de cintas y coronas en el mismo pasaje en el que declara su divinidad parece evocar este carácter simbólico de la corona, el cual sirve, así, para complementar dicha declaración.

Antes de acabar, cabe aludir también a otro aspecto de la actitud que tienen tanto Empédocles como el orfismo respecto de lo divino: la pretensión de que los dioses también están sujetos al castigo del

manifiesto, entre otros, por Gernet 1980 (= 1968), 22, Guthrie 1952, 176 y 1986, II 256, Kingsley 1995, 258, Riedweg 1997 (= 1995), 41, quien se hace eco también de los autores anteriores que advirtieron la relación de Empédocles con las laminillas de oro (*ibid.*, p. 41 n. 52), Laurenti 1999, 292 y Betegh 2001, 48. Nótese, no obstante, la extraordinaria semejanza de la declaración de divinidad de Empédocles en 31 B 112 D.-K. con la del verso pitagórico del *Carm.Aur.* 71 que dice: «serás un dios inmortal, ya no mortal», lo que induce a pensar que fuera el pitagorismo la fuente directa de Empédocles a este respecto, si bien el carácter posterior de esta obra pitagórica pueda suponer una influencia en sentido inverso: cfr. Delatte 1915, 77.

¹²⁹ *OF* 489-490.1s. «Vengo pura de entre puros, reina de los seres subterráneos, Euclio, Eubuleo, dioses y demás démones, pues también yo me precio de pertenecer a vuestra estirpe venturosa.»

¹³⁰ Emp. 31 B 112.6 D.-K. Sobre la función de la corona en el mundo griego y el papel que desempeña en las laminillas de oro, cfr. Bernabé-Jiménez 2001, 167ss., con bibliografía.

¹³¹ Cfr. por ej., *Ar.Ra.* 329ss., la descripción de un ánfora de Vulci (siglos IV-III a.C.) en Albizzati 1921, 260, Theo Sm. p. 18 Hiller. Para un análisis de los testimonios, cfr. Bernabé-Jiménez 2001, 169ss.

destierro por perjurio como los hombres. Así, Servio¹³², haciendo referencia posiblemente a un pasaje de las *Rapsodias*, dice que, según cuenta Orfeo, los dioses sufren castigo (se entiende, por perjurio) en el Tártaro tras peregrinar por la laguna Éstige durante nueve años. Esta referencia, aunque de claras resonancias hesiódicas¹³³, nos trae a la memoria la suerte que para Empédocles corren los δαίμονες que violan el juramento: vagar errabundos lejos de los demás dioses durante treinta mil estaciones, reencarnándose en todo tipo de especies mortales¹³⁴. Si bien existen diferencias de detalle, pues en el pasaje órfico no se habla de reencarnación y se menciona la laguna Éstige, ausente por completo en Empédocles, sí se aprecia una gran coincidencia en el fondo: la idea de que el juramento divino es de obligado cumplimiento tanto para dioses como para hombres, y que ambos están sujetos al mismo castigo si lo violan. Esto, a su vez, redundará en la convicción, común a Empédocles y a los órficos, de que dioses y hombres comparten una misma naturaleza y que su destino final es vivir en comunidad.

3.6. *La función de la memoria*

Otro lugar común en el ideario órfico y en Empédocles es la importancia que tiene la memoria¹³⁵ en el acontecer vital y en el destino final del alma humana, con atención especial a los siguientes ámbitos: el del saber, el de la identidad, el de la ascesis y el de la salvación.

¹³² Serv. in *Aen.* 6.565 (II 79.14 Thilo-Hagen) = *OF* 345.

¹³³ Hes. *Th.* 793-804, donde se habla de los nueve años que penan desterrados del Olimpo los dioses que juran en vano vertiendo el agua de la Éstige. Ya Kern 1922, 307, hace mención de la semejanza.

¹³⁴ Cfr. Emp. 31 B 115 D.-K. El paralelismo ya fue notado por Kern 1922, 307 y West 1983a, 99 n. 55. Este último sugiere que en el pasaje órfico el castigo por el perjurio podría incluir la reencarnación en cuerpos mortales durante ese período de nueve años, teniendo en cuenta que según Numenio y otros intérpretes (*OF* 344), la Éstige era para Orfeo una metáfora del semen, con lo que el paso por la laguna infernal podría interpretarse como una alusión al renacimiento en cuerpos mortales. Esto haría aún más estrecho el paralelismo con el pasaje empedocleo. Sin embargo, creemos que se trata de una interpretación alegorista que fuerza el posible sentido del texto. De hecho, la semejanza con el pasaje de Hesíodo nos demuestra que no es necesaria dicha interpretación para comprender la intención del poeta, que no es otra que poner en evidencia el castigo que les espera a los dioses perjuros. De todos modos, lo más probable es que la fuente última de Empédocles sea el pasaje de Hesíodo, como sostienen Traglia 1952, 37, Seaford 1986, 7 y Gemelli 2001, 225 n. 55.

¹³⁵ Sobre la memoria como categoría mítica en relación con la tradición mística griega, véanse, p. e., las sugerentes páginas de Vernant 1965, I 89ss. Sobre el papel de Mnemósine, la memoria personificada, en las laminillas de oro cfr. Bernabé-Jiménez 2001, 28ss., con bibliografía.

Dicha función de la memoria, personificada como la diosa Mnemósine, la madre de las Musas, podemos inferirla, en lo que se refiere al orfismo, de las laminillas de oro que hacen alusión a ella, especialmente las de Hiponio, Entella, Petelia y Farsalo, y del himno órfico a la diosa (*OH* 77) que, aunque se trata de un testimonio tardío, abunda en la función que vemos esbozada en ellas.

Así pues, y en primer lugar, la memoria supone una fuente ineludible de un saber que resulta esencial no olvidar, pues es la llave para superar la prueba final que abre el camino de los «iniciados y los bacos», es decir, el camino de la inmortalidad bienaventurada. Dicho saber es el que revela la verdad de la propia condición humana, el que se adquiere en el ritual de la iniciación y del que Mnemósine es garante¹³⁶. Este tipo de saber iniciático, revelador de la verdad sobre la naturaleza de las cosas y de los dioses, aparece también, en la poesía empedoclea, vinculado con la «muy memoriosa Musa» (31 B 3.3 D.-K.), a la cual se invoca para que sirva de transmisora de aquél a los hombres. Este saber especial brota asimismo de una «fuente pura» (31 B 3 D.-K.) que, como la fuente de Mnemósine, representa el antídoto contra el extravío, el olvido y la ignorancia de la mayoría de los mortales.

En segundo lugar, la memoria es el instrumento que asegura la continuidad de la consciencia en el mundo de los muertos y, por tanto, la conservación de la propia identidad, amenazada por el olvido de la muerte, el que hace que los no iniciados pierdan el recuerdo de lo que han sido en vida y tengan que volver al ciclo de las encarnaciones como prisioneros del devenir y del tiempo que duran sus existencias efímeras. De este modo, el alma, al recordar sus existencias anteriores, adquiere una historia¹³⁷ que trasciende los estrechos límites de la vida mortal y que le permite tomar conciencia de su posición en el orden de las cosas y de las responsabilidades anejas a dicha posición. En las laminillas, el iniciado conserva su identidad, no pierde nunca la consciencia de su origen y de su historia, es un «héroe que recuerda»¹³⁸, que es capaz de reivindicar su condición celeste y de hacer constar que ha pagado «el castigo que corresponde a acciones impías»¹³⁹. De este modo, trasciende los límites del nacimiento y la muerte y adquiere consciencia de que éstas no son más que palabras

¹³⁶ El propio texto de las laminillas, que se dejaban junto al muerto en previsión seguramente de un posible lapsus de memoria de éste cuando bajara al Hades y se presentara ante los guardianes, aparece como «obra de Mnemósine» (Lam.Hip. = *OF* 474.1), quien resulta así garante de que el iniciado no olvide en el momento crucial lo que ha aprendido en la iniciación.

¹³⁷ Cfr. Jaeger 1952 (= 1947), 148, Gernet 1980 (= 1968), 22.

¹³⁸ Lam.Entell. (*OF* 475) 2.

¹³⁹ Lam.Thur. (*OF* 489-90) 4.

vanas, como señala Empédocles (31 B 8 D.-K.). Asimismo, el propio Empédocles hace del recuerdo de las distintas existencias terrenales la clave de la consciencia de su propia identidad, que al mismo tiempo que le revela que es un *δαίμων* pecador que ha tenido que transmigrar de un cuerpo a otro por crédulo en la Discordia (31 B 115 y 117 D.-K.), le permite trascender la propia condición humana y situarle por encima de los demás hombres que carecen de memoria, conocedores sólo de lo que han aprendido en sus cortas y efímeras vidas, mientras que a él la consciencia de ser el mismo a través de las generaciones le permite adscribir a un mismo «yo» ese inmenso «tesoro de conocimientos divinos» (31 B 132 D.-K.) que lo asimila a los dioses.

En tercer lugar, el esfuerzo por mantener la memoria es en sí mismo un ejercicio de ascesis purificadora, que está íntimamente ligado a la necesidad espiritual de liberarse de la carga del ciclo de nacimientos¹⁴⁰. El afán de recordar todas las existencias anteriores, que Empédocles tanto admira en Pitágoras y del que él mismo hace gala¹⁴¹ es el que permite conocer la deuda contraída en vidas pasadas y la necesidad de expiarla, y constituye la condición de posibilidad del examen de conciencia, el cual, supone, a su vez, un ejercicio de purificación de la propia condición mortal que encadena al alma al efímero acontecer de la vida presente. El alma necesita, para su purificación, liberarse de las ataduras que su condición encarnada le impone y recuperar esa condición divina y sin trabas corporales que posee el alma del iniciado órfico que se presenta ante los dioses infernales¹⁴², en suma, recordar lo que fue y lo que es, y ello sólo es posible mediante dicho ejercicio de ascesis, mediante la vinculación de purificación y reconocimiento.

Finalmente, la memoria constituye la condición ineludible para la salvación. Para el iniciado órfico, resulta fundamental recordar las enseñanzas recibidas en la iniciación, que son precisamente las que se le exige saber cuando comparece ante los dioses infernales y pide que Dioniso y Perséfone lo liberen. Por eso debe beber de la laguna de Mnemósine, para que no le ocurra como a los no iniciados, a los muertos comunes que beben de la laguna del Olvido y se condenan así a volver a repetir una vida terrena enclaustrados en un cuerpo porque no han sido capaces de recordar lo que son en realidad, almas

¹⁴⁰ Vernant 1965, 94. Cfr. también Díez de Velasco 1997, 414, quien destaca el carácter místico de este ejercicio de memoria, en cuanto cabe considerarlo como una experiencia radical preparatoria de la muerte, concebida como vía que conduce, en última instancia, a un tipo de unión mística con la divinidad, lo cual es aplicable tanto a las laminillas áureas como a Empédocles.

¹⁴¹ Cfr. Emp. 31 B 129 y 117 D.-K.

¹⁴² Cfr. Lam. Thur. (OF 489-490).

divinas que sobreviven al ciclo del tiempo¹⁴³ y de la muerte, y tienen que volver a aprender lo que el olvido ha borrado de sus mentes. De ahí también la insistencia de Empédocles en que su discípulo Pausanias retenga las enseñanzas que le transmite, que las «fije bajo sus densas entrañas» y las «guarde dentro de su mudo corazón»¹⁴⁴, pues sin recuerdo no es posible acumular el tipo de conocimiento necesario para ser uno de los elegidos, para adquirir ese estatus final del que poder «retoñar» como un dios (31 B 146 D.-K.). La memoria es, pues, un hilo de continuidad¹⁴⁵, la garante de que el alma no tenga que volver atrás, pues lo que se aprende no se tiene que volver a aprender y la culpa que se paga no se tiene que volver a expiar; es, por tanto, la que de verdad purifica, el pasaporte para la eternidad.

3.7. *El destino feliz de las almas en el Más Allá*

A la hora de imaginar el destino de los bienaventurados en el Más Allá, Empédocles y los órficos comparten una visión de la dicha ultraterrena que contiene dos rasgos comunes dignos de ser notados: uno es la creencia de que, una vez conseguida la redención y la liberación del ciclo de nacimientos, el alma, recuperada ya su condición divina, comparte el mismo hogar que los dioses¹⁴⁶. Un lugar que suele ser representado como una pradera de suave clima, con frondosos setos y bosques y abundante agua¹⁴⁷, y que evoca un lugar especial, donde reina el esparcimiento y la dicha perpetuas, características divinas, y domina un ambiente de gran familiaridad y confianza entre los inmortales, a modo de una renovada edad de Oro, en la que la «amabilidad resplandecía»¹⁴⁸.

Este clima de confianza y camaradería se deduce fácilmente de un testimonio de Platón, que nos sirve además para introducir el segundo rasgo común entre el orfismo y Empédocles en la concepción de la vida feliz en el Más Allá: la idea de que los bienaventurados se sien-

¹⁴³ Ya Vernant 1965, 100 llama la atención sobre el rechazo que en movimientos filosófico-religiosos como el orfismo produce la temporalidad cíclica presente en el continuo renacimiento del alma, a favor de una concepción eterna del tiempo, de «permanencia en una identidad eternamente inmóvil», que es la que define la vida de los dioses.

¹⁴⁴ Emp. 31 B 110.1 y 5 D.-K.

¹⁴⁵ Fränkel 1993 (= 1962²), 260.

¹⁴⁶ Cfr. p. e. la «morada de los santos» de la Lam. Thur. (OF 489-490).

¹⁴⁷ Cfr. p. e. Lam.Thur. (OF 487.5-6), Lam.Pher. (OF 493), D.S.1.96.5, Claudian.*Rapt.Pros.* 2.287ss.

¹⁴⁸ Emp. 31 B 130 D.-K.

tan a la mesa de los inmortales y comparten con ellos un banquete¹⁴⁹, en una clara transposición en el Más Allá de unos de los placeres que en el imaginario colectivo de los griegos mejor se asimilaban a la vida des-preocupada y feliz, que se creía que debía ser la propia de los dioses¹⁵⁰. Empédocles, que abunda en ello, lo expresa en los siguientes términos¹⁵¹:

Con los demás inmortales morada comparten, comensales son,
apartados de los dolores humanos, inaflijibles.

En estos dos versos resume de forma clara y concisa todos estos aspectos de la vida dichosa de ultratumba presentes en el ideario órfico: familiaridad con los dioses, derivada de compartir el mismo hogar, simposio en común, como signo de igualdad, confianza y gusto mutuo por los placeres y, por último, alejamiento de las miserias de los hombres, cuyas vidas, a diferencia de las de los inmortales, se definen por el dolor y la muerte.

3.8. Puritanismo y prescripciones rituales

3.8.1. Prescripciones rituales comunes

La propia naturaleza ascética del orfismo, cuya respuesta al problema del mal consistió en convertir al hombre en universalmente culpable de una falta primordial de la que el alma debía redimirse para conseguir su salvación, concibiendo dicha falta en términos de contaminación, como una mancha heredada, y que vinculó la redención del alma a la necesidad de purificar esta mancha primordial¹⁵², sintió la necesidad de regular la vida mediante una serie de prescripciones rituales que coadyuvaran a dicha redención¹⁵³. Dichas prescripciones fueron de distinta índole según los casos, incluso muy pro-

¹⁴⁹ Pl.R.363c (OF 431). Cfr. Rohde 1994 (= 1897²), 185, Riedweg 1997 (= 1995), 47 n. 87, Bremmer 2002, 6. Posiblemente, dicha idea remonte, como apunta Bremmer, a la tradición mítica en la que mortales eminentes comparten mesa con los dioses; véanse los testimonios en Bremmer 2002, 6 n. 54.

¹⁵⁰ Cfr. por ej., Ar.Fr.504 K.-A. (OF 432), Ra.85, Pherecr.Fr.113 K.-A., Aristophont.Fr.12 K.-A. Cfr. también un epigrama funerario de Esmima (Epigr.Gr.312.13ss. Kaibel).

¹⁵¹ Emp. 31 B 147 D.-K.

¹⁵² Recuérdese la declaración de pureza del iniciado en las Lam.Thur. (OF 489-490.1). A este respecto, Parker 1983, 299s. pone de manifiesto la coincidencia entre el orfismo y Empédocles en conferir un significado escatológico a la purificación, vinculándola con la liberación de una culpa heredada. Cfr. también Rohde 1994 (= 1897²), 184, Adkins 1960, 141ss., Mondolfo 1968, 272, Sfameni Gasparro 1984, 139s.

¹⁵³ Burkert 1985 (= 1977), 301 pone acertadamente el acento en el hecho de que estas prescripciones están íntimamente relacionadas con un ritual de iniciación que supone un

lijas en el caso de los pitagóricos¹⁵⁴, y de carácter generalmente coercitivo, consistiendo sobre todo en prohibiciones. De ellas haremos alusión únicamente a las que son comunes a los órficos¹⁵⁵ y a Empédocles, englobándolas en dos epígrafes: las que se refieren al sacrificio cruento y las que prohíben el consumo de ciertos alimentos.

3.8.2. Prohibición del sacrificio cruento

Empédocles y el orfismo coinciden, en primer lugar, en rechazar el derramamiento de sangre en el sacrificio a los dioses y el consiguiente consumo ritual de carne¹⁵⁶. Este hecho tiene su explicación en la creencia propia del misticismo griego en el parentesco de todos los seres vivos¹⁵⁷, quienes, en virtud de la idea de que el alma transmigra de unos seres a otros¹⁵⁸, tienen tal vínculo entre sí que incluso cabe la posibilidad de que la propia víctima sacrificial sea en realidad un pariente cercano, el padre o la madre¹⁵⁹. De ahí la queja de Empédocles en el ya citado 31 B 137 D.-K., cuando describe con tintes sombríos el sacrificio y posterior festín del padre a manos de su hijo y de éste a manos de su padre, o su exhortación en 31 B 136 D.-K. a poner fin a las matanzas porque ello supone comerse unos a otros. Para Empédocles y el orfismo el sacrificio cruento supone la mayor abominación y fuente de impureza¹⁶⁰, que recuerda (al menos para el orfismo) el sacrificio primordial de Dioniso a manos de los Titanes y el origen del mal en el mundo y se vincula a tiempos pretéritos, cuando el hombre vivía aún salvaje y sin civilizar¹⁶¹. Orfeo, según algu-

¹⁵⁴ Cfr. por ej. la lista que ofrece Iambl.*Protr.*21 (= 58 C 6 D.-K.).

¹⁵⁵ Sobre las distintas prescripciones rituales que caracterizaban la llamada «vida órfica», cfr. cap. 34.

¹⁵⁶ Cfr. Haussleiter 1935, 157, quien atribuye a Empédocles la culminación de la doctrina vegetariana órfica llevada hasta sus últimas consecuencias. Cfr. también Kranz 1949, 30, Guthrie 1950, 320, Detienne 1977, 166ss., Betegh 2001, 47s. y Bernabé 2002b, 238.

¹⁵⁷ Cfr. por ej., Pl.*Men.*81d, quien dice expresamente que toda naturaleza, es decir, todo ser, está emparentado. Cfr. también los testimonios de Porph.*Abst.*2.21, *VP* 19 y *S.E.M.*9.127. Sobre ello, cfr. Bacigalupo 1965, 277, Guthrie 1984, I 195ss., Kalogerakos 1996, 294.

¹⁵⁸ Cfr. por ej., Casadio 1991, 127, quien señala la estrecha relación existente entre la abstención de alimentos $\xi\mu\psi\upsilon\chi\alpha$, es decir, «con alma» y la creencia en la transmigración. Cfr. también cap. 34.

¹⁵⁹ Cfr. Lagrange 1937, 160, Guthrie 1950, 320; 1984, I 192, Kalogerakos 1996, 295, Betegh 2001, 48 n. 6.

¹⁶⁰ Emp. 31 B 128.8-10 D.-K.: «Pero el altar no era regado con desmedidas matanzas de toros, / sino que era abominación entre los hombres, la mayor, / la de arrancarles la vida para devorar sus nobles miembros».

¹⁶¹ Cfr. p. e. Criti.*TGrF* 43 F 19, Moschio Trag.*TGrF* 97 F 6 (*OF* 644), *S.E.M.*2.31s., 9.15 (*OF* 641-643). Plutarco justifica el consumo de carne en dichos tiempos por el grado de necesidad de alimento que tenían estos antiguos hombres, cfr. *de esu* 1.2, 993D-F.

nos testimonios¹⁶², sería, gracias a su poder taumatúrgico, el héroe civilizador que introdujo la agricultura y desterró entre los hombres el sacrificio cruento y la dieta basada en la carne¹⁶³. Sería, pues, el fundador de una mítica edad de oro, sin sacrificios de animales ni consumo de carne¹⁶⁴ y el correlato de lo que, en Empédocles, representa la acción benefactora de Cipris, bajo cuyo dominio los hombres le dedicaban sacrificios incruentos, de productos vegetales e inanimados y, por tanto, de carácter puro y respetuosos con la ley divina¹⁶⁵, cuya violación o carencia mediante el derramamiento de sangre es lo que provoca tanto en el orfismo como en Empédocles la caída humana y la lamentable condición actual del hombre¹⁶⁶.

Así pues, la adopción de una dieta vegetariana¹⁶⁷ supone una actualización de esa mítica edad áurea y un compromiso con la purificación y la salvación del alma¹⁶⁸, mientras que el consumo de carne deviene una práctica detestable y salvaje¹⁶⁹, que supone un regreso a

¹⁶² Ar.Ra.1032 (con comentario de Dover 1993 *ad loc.*), Hor.Ars poet.391s (OF 626), Them.Or.30 p. 349b (OF 632), Porph.Abst.2.36.

¹⁶³ Según otros (cfr. por ej., Call.Fr.191.61s. Pf.), fue Pitágoras el primero que enseñó abstenerse de carne y de alimentos animados (ἔμψυχα). Cfr. también, Alex.Fr.223.1ss. K.-A., Antiph.Fr.133.1s. K.-A., Mnesim.Fr.1 K.-A.

¹⁶⁴ Pl.Lg.782c (OF 625). Cfr. también el testimonio de E.Fr.912 Kannicht (OF 458), quien parece hacer referencia a la misma doctrina órfica cuando habla de un «sacrificio sin fuego» y de una libación, un pastel y toda clase de frutos como lo propio de una ofrenda propiciatoria. Cfr. cap. 50 § 3.4

¹⁶⁵ Emp. 31 B 128.4-7 D.-K. La insistencia en que el sacrificio incruento es el único que se corresponde con la ley divina y el orden natural de las cosas y que es signo, por tanto, de conducta civilizada y religiosidad piadosa, se constata también en el vocabulario empleado. Así, Pl.Lg.782c dice que no era lícito manchar de sangre los altares de los dioses, utilizando el adjetivo ὄσιον que significa principalmente «lo que está permitido por ley divina» y el verbo μιλίνω que tiene el sentido también de «contaminar o infectar» en sentido religioso. Empédocles, por su parte, habla de «piadosas ofrendas», esto es, que muestran devoción y veneración por la divinidad, mientras que el sacrificio cruento supone «contaminar los miembros» (31 B 115.3 D.-K.), resulta una «abominación» (31 B 128.9 D.-K.) y comer carne una «acción despreciable» (31 B 139.2 D.-K., d 6 M.-P.).

¹⁶⁶ Cfr. la declaración de Empédocles al comienzo del 31 B 115 D.-K., poniendo explícitamente como causa de la caída de los démones y, por ende, de la suya propia, la violación del juramento con el que se selló el decreto de Necesidad. Cfr. también Plu.de esu 1.7, 996BC. Y respecto del orfismo, recuérdese el impío asesinato de Dioniso a manos de los Titanes, contrario a la ley de Zeus, y la afirmación de S.E.M.2.31 (OF 641) de que, según Orfeo, en el tiempo del canibalismo primordial «ninguna ley regía» ni «había justicia» entre los seres. Cfr. Sfameni Gasparro 1984, 138.

¹⁶⁷ Para la dieta vegetariana como práctica órfica, cfr. E.Hipp.952 (OF 627), Pl.Lg.782c. Cfr. también Haussleiter 1935, 83ss., Sfameni Gasparro 1984, 142ss.

¹⁶⁸ Cfr. Plu.Sept.sap.conv.16, 159C (OF 629) –aunque con tintes escépticos– y Alex.Polyh. en D.L.8.33 (OF 628). También encontramos el rechazo de alimentos animados como rasgo de pureza ritual en relación con cultos dionisiacos en E.Cret.Fr.472.18ss. Kannicht. Cfr. cap. 50 § 3.1.

¹⁶⁹ En Orfeo, cfr. Ieron.Adv.Iov.2.14 Vallars (OF 630), en Empédocles, 31 B 128, 139 D.-K., d 6 M.-P.

hábitos bárbaros y violentos y un estímulo de los instintos más bajos del hombre, aquéllos precisamente que heredamos de los Titanes y que más se precisa erradicar.

3.8.3. Prohibición del consumo de ciertos alimentos

La exigencia de pureza, vinculada al mantenimiento del alma apartada del mal¹⁷⁰, iba más allá tanto en Empédocles como en el orfismo de un simple vegetarianismo limitado a la abstención de carne, pues se extendía también a la prohibición de otros alimentos considerados impuros¹⁷¹, entre los que destaca una clase de legumbre, el haba. La prohibición de comer habas, testimoniada tanto para el orfismo¹⁷² como para el pitagorismo¹⁷³, es compartida plenamente por Empédocles, quien dice categóricamente en unos de sus fragmentos (31 B 141 D.-K.):

Miserables, completos miserables, de las habas apartad vuestras manos, el cual curiosamente es citado como de Orfeo por Dídimo¹⁷⁴, mientras que Calímaco cita las palabras «de las habas apartad vuestras manos» como provenientes de Pitágoras¹⁷⁵. En todo caso, y sea cual

¹⁷⁰ En este contexto habría que entender un fragmento de Empédocles (31 B 144 D.-K.) que exhorta literalmente a «ayunar del mal» (νηστεύσαι κακότητο). El propio uso del verbo νηστεύω, que significa propiamente «ayunar, abstenerse de alimento», nos indica con toda probabilidad que Empédocles se refiere a una exigencia de purificación vinculada a la abstención de alimentos impuros, cuyo consumo se asimila a la «abominación» de comer carne (31 B 139 D.-K.) y a la violación del decreto de Necesidad y al castigo de la reencarnación (31 B 115 D.-K.). «Ayunar del mal» es, pues, una exhortación a una purificación ritual que implica la exigencia de una determinada conducta moral: cfr. Adkins 1960, 143. No creemos, como se ha señalado (cfr. Bignone 1916, 508 n. 144, Wilamowitz 1962, 518, Riedweg 1997 [= 1995] 47 n. 87), que el fragmento empedocleo aluda al verso órfico «liberar del ciclo y dar un respiro al mal» (κύκλου τε ληΐσαι καὶ ἀναψυΐσαι κακότητο) (OF 348), o al revés (cfr. Kern 1888b, 505, Rathmann 1933, 106 n. 89, Kranz 1967 [= 1935], 109), pues en cada caso se habla de cosas distintas: Empédocles exhorta a una práctica purificatoria activa relacionada con la abstención de algo que tiene una cualidad negativa, mientras el poeta órfico alude a la capacidad de Dioniso y Perséfone para liberar al alma del ciclo de renacimientos y aliviar un estado pasivo de sufrimiento anejo a dicho ciclo.

¹⁷¹ Sobre dichos alimentos, cfr. el cap. 34 § 4.4.

¹⁷² Cfr. p. e. Sch.Hom.II.13.589 (habla de sacerdotes, posiblemente órficos), Eust.in II.948.24, Heraclid.Pont. en Lyd.Mens.4.42, Didym. en Geop.2.35.8. Cfr. asimismo, el título del OH 26: «Incienso, toda simiente excepto habas y plantas aromáticas».

¹⁷³ Cfr., p. e., Arist.Fr.195 Rose, Call.Fr.553 Pf., Clem.Al.Strom.3.3.24.1, Elias in Porph.14.30 Busse, Luc.Gall.4, Porph.VP 43.10, IambI.VP 13. 61, 23.109, 31.193, 35.260, Carm.Aur.67s.

¹⁷⁴ Didym. en Geop.2.35.8.

¹⁷⁵ Call.Fr.553 Pf. Autores posteriores también creyeron que este fragmento de Empédocles es de inspiración pitagórica, como Gell.4.11.9, quien afirma que el poema del Agrigentino sigue sobre las habas la doctrina pitagórica.

sea el origen de la proscripción de las habas, lo importante es constatar que la inclusión de las habas entre los alimentos prohibidos, como la de todos los demás, responde a una lógica que queda patente en la siguiente explicación, procedente de un verso órfico y que repiten las fuentes¹⁷⁶:

Igual es comer habas que las cabezas de los padres.

En efecto, la suposición de que las habas tienen un estrecho parentesco con nosotros porque, en virtud de la reencarnación de las almas¹⁷⁷, pueden contener incluso las almas de nuestros padres, de tal modo que comerlas supone un ejercicio de canibalismo, nos ofrece la verdadera razón que se oculta tras la prohibición de su consumo¹⁷⁸, mucho más verosímil que otras variopintas explicaciones testimonias por las fuentes. De hecho, esta misma lógica se puede adivinar en la propia prohibición empedoclea del consumo de hojas de laurel¹⁷⁹, pues este árbol es la sede privilegiada en el reino vegetal para las almas que ascienden en el ciclo de nacimientos hasta formas más altas de reencarnación, al igual que el león lo es en el reino animal¹⁸⁰.

Así pues, podemos concluir que Empédocles, debido a la identidad de sus presupuestos religiosos con los que caracterizan al orfismo y al pitagorismo, como el del parentesco entre los seres vivos animados, el de inmortalidad y transmigración de las almas, y el de vinculación entre puritanismo y reglas ascéticas de conducta y salvación, asume la misma actitud respecto del sacrificio cruento y de la abstención de ciertos alimentos que el pitagorismo y el orfismo, siendo seguramente de estos movimientos de quienes tomaría inspiración, por ser los referentes doctrinales de su pensamiento¹⁸¹.

¹⁷⁶ Véanse en *OF* 648. No creemos que se deba dudar, si no de su autoría, al menos de su procedencia órfica, a pesar de que algunos autores antiguos lo citen en relación con Pitágoras y de que Delatte 1915, 23 lo considere pitagórico (sobre las dudas al respecto, cfr. Linforth 1941, 152s.). En todo caso, el contenido del verso responde a una misma concepción, que es la que aquí nos interesa. Sobre este verso en relación con el *Fr.*141 de Empédocles, cfr. Haussleiter 1935, 86, West 1983a, 14s.

¹⁷⁷ Cfr. Zhmud 1997, 127, quien señala la vinculación de la prohibición de las habas con la creencia en la metempsicosis.

¹⁷⁸ Cfr. en especial Sch.Hom.II.13.589 y Varro en Plin.HN 18.118. Cfr. también Porph.VP 43.10.

¹⁷⁹ Cfr. Emp. 31 B 140 D.-K.

¹⁸⁰ Cfr. Emp. 31 B 127 D.-K., Kirk-Raven-Schofield 1987² (= 1983), 452.

¹⁸¹ No compartimos la negación de la influencia órfica a favor de la pitagórica a este respecto que aducen autores como Long 1948, 56s., basándose en la falta de testimonios antiguos relativos a los órficos o a Orfeo referentes al vegetarianismo. Cabe recordar, sin ir más lejos, los testimonios ya citados de *E.Hipp.*952, *Ar.Ra.*1032 o *Pl.Lg.*782c, para contradecir dicha tesis. Incluso hay quien, como Bremmer 2002, 24, defiende una mayor proximidad de Empédocles con el orfismo en este sentido.

4. CONCLUSIÓN

Los distintos paralelismos encontrados entre la literatura órfica y la poesía empedoclea inducen a pensar que Empédocles estaba familiarizado con diversas concepciones teogónicas y cosmogónicas órficas, tal como se presentan en la *Teogonía del Papiro de Derveni*, en la *Eudemia* y en algunos autores clásicos como Eurípides o Platón, así como con su concepción del hombre, reflejada no sólo en Píndaro o Platón, sino sobre todo en las laminillas órficas que nos describen el paso al Más Allá, testimonios todos ellos más o menos contemporáneos del Agrigentino.

Sin embargo, el hecho de que tengamos que recurrir muchas veces a fuentes posteriores, como las *Rapsodias*, para complementar nuestro conocimiento de la doctrina órfica, hace muy difícil precisar el alcance de alguna posible influencia, aunque parece claro que la hubo, tanto en un sentido como en otro. Esto, no obstante, no minimiza el papel de otras fuentes ideológicas de Empédocles, como la poesía de Hesíodo, la metafísica de Parménides o la doctrina antropológica pitagórica, pero sí autoriza a afirmar que Empédocles pudo tener algunas ideas órficas como referente doctrinal en los siguientes casos:

1. En su concepción del proceso de creación y disolución del cosmos.
2. En el papel cosmogónico de Necesidad y de Discordia.
3. En la adopción de Afrodita y Amistad como principios cosmogónicos.
4. En la concepción de las cuatro raíces como elementos constitutivos del universo.
5. En su visión pesimista de la historia humana.
6. En la separación entre el cuerpo y el yo anímico, sede de la identidad y de la responsabilidad moral del hombre.
7. En la idea de inmortalidad y transmigración de este yo anímico.
8. En la asunción de su origen y destino divinos.
9. En la atribución a la memoria y a un saber de tipo especial un papel destacado en la consciencia de la propia naturaleza divina del alma y en el recuerdo del conocimiento necesario para la liberación del ciclo de nacimientos.
10. En el rechazo del sacrificio cruento y el consumo de carne y de otros alimentos impuros, como las habas.

Todos estos rasgos autorizan, pues, a reivindicar al orfismo como una fuente ideológica y doctrinal de primera mano de Empédocles y

a poner de relieve la deuda que tiene con aquél la filosofía griega en general, pero en particular aquella corriente de pensamiento más afín a postulados de las religiones místicas.