

ORFISMO EN EMPÉDOCLES*

CHRISTOPH RIEDWEG

De la brillante figura del filósofo siciliano de la naturaleza Empédocles ha emanado siempre una fuerte fascinación. Es suficiente con remitirse¹ a Lucrecio² o a los poemas sobre Empédocles de Hölderlin³ y del inglés Matthew Arnold.⁴ La fascinación se basa, además de en su misteriosa muerte⁵ y en su propia doctrina de la naturaleza, con el amor y la discordia como fuerzas motrices también, y probablemente no en último lugar, en la sensacional y, en el ámbito de las personas normales, explosiva imagen que este poeta filósofo traza de sí mismo al principio de sus *Purificaciones* (Καθαρμοί) (B 112 D/K).⁶

ὦ φίλοι, οἱ μέγα ἄστυ κατὰ ξάνθοῦ Ἀκράγαντος
ναίετ' ἀν ἄκρα πόλεος, ἀγαθῶν μελεδήμονες

* Edición original: "Orphisches bei Empedokles", en *Antike und Abendland* XLI, 1995, pp. 34-59. Traducción castellana de Francesc Casadesús. El traductor agradece a los profesores Alberto Bernabé y Alejandro Casadesús sus sugerentes observaciones.

¹ Cf. en general para la influencia en la posteridad, Kranz W., *Empedokles -Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*, Zürich 1949, 72ss.

² Cf. ahora Sedley D., "The Proems of Empedocles and Lucretius". *GRBS* 30 (1989) 269ss., quien, en mi opinión, sobrevalora la influencia de Empédocles, además. Edwards M. J. "Lucretius, Empedocles and Epicurean Polemics", *A&A* 35 (1989) 104ss y Wöhrlé G. "Carmina divini pectoris oder *prodesse* und *delectare* bei Lukrez und Empedokles". *W. S.* 104 (1991) 119ss. (todos los artículos con indicaciones bibliográficas adicionales).

³ "Tod des Empedokles"; cf. Kranz W.; (n. 1). pp. 157ss. y Hölischer U., *Empedokles und Hölderlin*, Frankfurt am Main 1965.

⁴ *Empedocles on Etna* (poema dramático en dos actos, publicado anónimamente en 1852).

⁵ Cf. Kirk G. S. - Raven J. E. - Schofield M., *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge 1983, 281 "la historia de su salto al cráter del Etna (Diog. L. VIII, 67-72, DK 31 A 1) es lo que siempre ha seducido a la imaginación".

⁶ *Katharmoi* fr. 1 Zuntz = fr. 100 Gallavotti = fr. 102 Wright = fr. 1 Inwood (la numeración divergente de Diels H. - Kranz W. de las ediciones modernas, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, será indicada, en adelante, solamente en los fragmentos de Empédocles particularmente importantes para nuestra cuestión). [Nota del traductor: los fragmentos de los filósofos presocráticos contenidos en esta obra estarán indicados con las siglas D/K y su número correspondiente].

<ξείνων αἰδοῖοι λιμένες, κακότητος ἀπειροί,⁷
 χαίρετ'· ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος οὐκέτι θνητὸς
 παλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος ὥσπερ ἔωκα,⁸
 ταινίαις τε περιστέπτος στέφεσίν τε θαλείοις·
 <πᾶσι δὲ>⁹ τοῖς ἄν' ἴκωμαι ἐς ἄστεα τηλεθάοντα
 ἀνδράσιν ἢ δὲ γυναιξί σεβίζομαι· οἱ δ' ἐπὶ νοῦσων
 παντοίων ἐπύθοντο κλυεῖν εὐηκέα βάξιν,
 δηρὸν¹⁰ δὴ χαλεπήσι πεπαρμένοι <ἀμφ' ὀδύνησιν>.¹¹

“Amigos, que habitáis la gran ciudad por encima del dorado Agrigento, sobre¹² la cima de la ciudadela, ocupados en nobles trabajos, <puertos llenos de respeto para los extranjeros,¹³ desconocedores del mal,>¹⁴ yo os saludo. Yo voy entre todos vosotros¹⁵ como un dios inmortal, ya no como mortal, honrado por todos como corresponde,¹⁶ coronado con lazos y guirnaldas de flores. Soy venerado <por todos>, hombres y mujeres, a cuyas florecientes ciudades llevo. Me siguen, incontables, y me preguntan, por

⁷ versum e Diod. XIII, 83, 1 ins. Sturz.

⁸ Codd.; ε[οικεν AP.

⁹ suppl. Wilamowitz; τοῖσιν ἄμ' ἄν codd.; <πᾶσι δ' > ἄμ' <εὐτ' > (P2) ἄν Wright; τοῖσιν <δ' ἄλλα γ' > vel τοῖσιν <δ' ἄν ἄλλα γ' > Rösler.

¹⁰ Corr. Sylburg; σιδηρᾶν cod. Clem.

¹¹ Suppl. Bergk; <ἀμφι φόβοισιν> Gallavotti.

¹² De otra manera Rösler W. “Der Anfang der “Katharmoi” des Empedokles”. *Hermes* 111 (1983) 171 “hasta la ciudad hacia arriba” (en su opinión, Empédocles tiene aquí “a la vista la ciudad completa subiendo hacia la ciudadela” e invita no sólo a los amigos elegidos que habitaban en la acrópolis, sino a que cada habitante de Agrigento, se sintiese aludido”) (172). ¿El tratamiento de los φίλοι como ἀγαθῶν μελεδήμοις ἔργων no se refiere antes a una élite política? Cf. Píndaro *Ol.* II, 93 sobre Terón de Agrigento... τεκεῖν μὴ τιν' ἑκατόν γε ἔπειν πάλιν φίλοις ἀνδρα μάλλον / εὐεργέταν πραπίσιν ἀφθονώτερον τε χέρα / Θήραιοις.

¹³ Cf. De nuevo Píndaro *Ol.* II, 5 Θήραιοι... / γεγωνητέον, ὅτι δίκαιον ξείνων κτλ., además XII, 17.

¹⁴ Zuntz G., aboga contra la incorporación en nuestro fragmento de este verso transmitido por Diodoro XIII, 83, 1, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Grecia*, Oxford 1971, 187ss. (Rösler [como n. 12] 172 n. 7 coincide con él. Sin embargo cf. Wright M. R. (ed.) *Empedocles: The Extant Fragments. Edited with an Introduction, Commentary, and Concordance*, New Haven-London 1981, 265s.

¹⁵ Dativo ético, cf. Zuntz (n. 14) 190, Wright (n. 14) 266. De otra manera Rösler (n. 12) 173, quien pone ὑμῖν junto a μέτα (ésta cs, en su opinión la acentuación correcta)

¹⁶ La interpretación de ὥσπερ ἔωκα (Wright [n. 14] 266 la prefiere a la *lectio facillior* del AP ε[οικεν y traducida “it seems”) se discute: Reinhardt K., “Empedokles, Orphiker und Phisiker”, en Gadamer H. G. (ed.) *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker* (WdF 9), Darmstadt 1968, 499ss. (Reinhardt K., *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung* [ed. por Becker C.], Göttingen 1960, 102ss. = CPh 45 [1950] 171s. y Zuntz (n. 14) 189s. entienden el sintagma imitando a Diels en el sentido de “como me corresponde”. Sin embargo, no hay paralelos reales para la utilización personal del verbo en este significado (secundario) -a diferencia del compuesto (Reinhardt, 499 remite a la *Ilíada* 9, 392 ὅς τις αἶ τ' ἐπέουκε). Cf. Rösler (n. 12) 174. La interpretación particular de Rösler “así, en cualquier caso, [la cursiva es mía] es el aspecto que yo ofrezco...” (172) se muestra, sin embargo, dudosa. En cambio, que ὥσπερ ἔωκα sería un “añadido relativo” para la autodescripción como θεὸς ἄμβροτος lo dice, entre otros B 113 D/K ἀλλὰ τί τοῖσιν ἐπέκειμ' ὥσει μέγα χρῆμά τι πράσσων, εἰ θνητῶν περίεμι πολυφθερέων ἀνθρώπων (Rösler, 175 considera este fragmento “irritante”). La oración subordinada ὥσπερ ἔωκα sirve, en mi opinión, mucho más para la confirmación de la afirmación precedente μετὰ πᾶσι τετιμένος (“como se ve”, “evidente”); cf., entre otros, Sof. *El.* 516 ἀνειμένη μὲν, ὡς ἔοικας, αὐ στρέφῃ. Quizá se alude con ello a la situación concreta, desconocida para nosotros, al marco solemne de la recitación

dónde va el camino del beneficio, mientras unos están necesitados de oráculos, otros, afligidos por todo tipo de enfermedades, intentan oír una palabra curativa, atravesados desde hace mucho tiempo por terribles <dolores>.”

Una curiosa atuendo -una actitud que parece que conviene más a Bhagwan, Uriella¹⁷ y a otros curanderos y líderes de sectas tanto modernos como antiguos, que a uno de los de los representantes decisivos de la filosofía de la naturaleza de la antigua Grecia, a la cual se le atribuye,¹⁸ a veces de manera simplificada, el paso del mito al logos.

De hecho, en Empédocles, las tradiciones religiosas y la explicación del mundo racional y, por así decirlo, científica han contraído una conexión¹⁹ particularmente estrecha y, en parte para nosotros, sorprendente y atractiva. Además, el origen geográfico -Empédocles procedía, como todo el mundo sabe, de Agrigento, en Sicilia- debería haber desempeñado un papel importante. Es significativo que Píndaro en la segunda Oda olímpica, que él compuso para una victoria de Terón, el tirano de Agrigento, en una carrera de carros, exprese pensamientos sobre la vida después de la muerte que, como Hugh Lloyd-Jones desde hace pocos años ha mostrado de nuevo, son de claro cuño órfico.²⁰ La oda fue recitada en el año 476 a.c. Evidentemente ya habían arraigado²¹ en su ciudad

¹⁷ Espiritista suiza y directora de la secta “Fiat Lux” (su verdadero nombre: Erika Bertschinger), la cual afirma de sí misma que es una portavoz de Dios y que dirige en Schwellbrunn una práctica de médium de medicina natural. (Cf. NZZ 251, 26.10.92, 11; NZZ emisión televisiva 14, 19.1.94, 5 y 63, 17.3.94, 11; además Mainzer AZ 28.1.94, 5; sobre su poder han informado con frecuencia programas de la televisión alemana y suiza.

¹⁸ Cf. El título del famoso libro de Nestle W., *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1940. Además, por ejemplo, Kirk-Raven-Schofield (n. 5) 73. En relación con Empédocles, Gallavotti C. (ed.) *Empedocle, Poema fisico e Iustrale*, Verona 1975, IX etc. Vid. también, en general, Gemelli Marciano en: Grünwald M. (ed.), *Die Anfänge der abendländischen Philosophie. Fragmente der Vorsokratiker*. Traducido y comentado por Grünwald M.. Con una introducción de Gemelli Marciano, M. Laura, Zürich-München 1991, 7s.: “Si bien hoy en día se tiende a revisar la aguda separación entre Mito y Logos, que se desprende de un punto de vista de la historia de la filosofía forzado por Hegel, esta bipartición, sin embargo, permanece en la actualidad invariable con la consideración de los presocráticos en el fondo. Se confirma, en parte, por la apariencia, aunque muestra numerosos tonos intermedios, cuando se los analiza seriamente con la ayuda de los testimonios directos de los primeros filósofos presocráticos y se los confronta al juicio de los autores que han vivido de más cerca esta época, al de Platón y Aristóteles.

¹⁹ Cf., entre otros, Becker O. *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken* (Hermes Einzelschriften 4), Berlin 1937, 147: “El poder constructivo de la cosmovisión empedoclea se funda en una curiosa unificación interna del modo de pensar mítico con una aguda observación científica”; Nestle (n. 18) 113; Lloyd G. E. R. *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge 1979, 33 ss.

²⁰ Lloyd-Jones H., “Pindar and the Afterlife”, en *Greek Epic, Lyric and Tragedy. The Academic Papers of Sir H. Lloyd-Jones*, Oxford 1990, 80ss. (=Entr. Fond. Hardt 17 [1985] 245-83 más Addendum de 1989); cf. ya, entre otros, Farnell L. R., *The Works of Pindar. Translated, with Literary and Critical Commentaries*. Vol. 1 Translation in Rhythmic Prose with Literary Comments, London 1930, 15. También Schadewaldt W., *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen* (Tübinger Vorlesungen Band 1), Frankfurt am Main 1978, 435 etc.

²¹ Cf. ya Bignone E., *Empedocle. Studio Critico. Traduzione, commento delle testimonianze e dei frammenti* (Studia philologica 1), Rom 1916 (Reimp. 1963); Cornford F. M., *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, New York 1957 (= Cambridge 1911), 288s. Del mismo autor “Mystery Religions and Pre-socratic Philosophy”. *CAH* 4 (1953) 566; Jaeger W., *The Theology of the Early Greek Philosophers* (The Gifford Lectures 1936), Oxford 1947, 132 (= *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953 [1964], 151s.) etc.

paterna representaciones órficas, todo lo más tarde en la juventud de Empédocles,²² nacido alrededor del año 495 a.c.

Se ha supuesto,²³ desde hace mucho tiempo, que las diferentes enseñanzas de los órficos no le eran extrañas a este presocrático, sino que, al contrario, marcaron su pensamiento, al menos en parte. Si, en lo que sigue, se debe plantear de nuevo con la debida cautela esta cuestión, muy delicada, sin duda, en vista no sólo de la tradición fragmentaria empedoclea, sino también de la poesía órfica, tal atrevimiento parece justificado, ante todo, porque nuestro conocimiento sobre el orfismo en las últimas décadas se ha ampliado considerablemente gracias descubrimientos sensacionales. Así, gracias al Papiro de Derveni,²⁴ hoy puede darse por más seguro que en los tiempos de Otto Kern y Walter Kranz que, alrededor del año 500 a.C., ya estaba en circulación una teogonía órfica.²⁵ Los "graffiti" de las laminillas de hueso del siglo V a.C. procedentes de Olbia en el Mar Negro, publicados por primera vez en 1978, demuestran, además, no sólo la existencia de órficos en la primera época clásica (para sorpresa de muchos, se puede leer la palabra "Orphikoi" en una de las laminillas); las laminillas permiten también, ante todo, reconocer²⁶ inequívocamente la correspondencia interna del orfismo y de las ini-

²² Los datos biográficos exactos no son conocidos. La discusión de los testimonios de Wright (n. 14) 3ss. lleva a la conclusión de que "las fechas de la vida de Empédocles son, aproximadamente, 494-434 a. C.". Igualmente Guthrie W. K. C., *A History of Greek Philosophy II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge 1965, 128; cf. también Kirk-Raven - Schofield (n. 5) 281; Inwood B. (ed.) *The Poem of Empedocles. A Text and Translation with an Introduction* (Phoenix Suppl. 29), Toronto-Buffalo-London 1992, 6ss. etc.

²³ Cf. particularmente Kern O., "Empedokles und die Orphiker". *AGPH* 1 (1888) 498ss. y Rathmann W. *Quaestiones Pythagorae Orphicae Empedocleae*. Diss. Phil., Halle 1933, cuyos trabajos, por cierto, no están libres de exageraciones; además Kranz W., "Vorsokratisches III: Die Katharmoi und die Physika des Empedokles" Del mismo autor: *Studien zur antiken Literatur und ihrem Fortwirken*. Kleine Schriften (ed. por E. Vogt), Heidelberg 1967, 106ss. (= *Hermes* 70 [1935] 111ss.); también del mismo autor (n. 1) p. 28s.; Nestle W., *Griechische Studien. Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen*, Stuttgart 1948 (Reimp. Aalen 1968), 153ss.; Guthrie W. K. C., *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, London 1952, 231s.; Armstrong A. H. *An Introduction to Ancient Philosophy*, London 1957, 15: "Empedocles of Acragas is a magnificent figure in the full Orphic tradition of South Italy and Sicily"; Guthrie (n. 22) 245 "Empedocles... is in the Orphic ambience" etc.

²⁴ Aunque descubierto ya en 1962, este papiro todavía no ha sido editado científicamente (Una edición no autorizada y provisional en *ZPE* 47, 1982: 1*-12*).

²⁵ Cf. Entre otros Burkert W., *Orphism and Bacchic Mysteries: New Evidence and Old Problems of Interpretation* (Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, Protocol of the Twenty-Eighth Colloquy), Berkeley, 1977, 2s. y del mismo autor (n. 26) 31; West M. L., *The Orphic Poems*, Oxford 1983, 108.

²⁶ En las tres laminillas está grabado el nombre de Dioniso abreviadamente; cf. Burkert W., "Neue Funde zur Orphik". *Informationen zum Altsprachlichen Unterricht* 2,2 (1980) 36s., West M. L., "The Orphics of Olbia" *ZPE* 45 (1982) 17ss, del mismo autor (n. 25) 17s. y ahora, sobre todo, Vinogradov J. G., "Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Plättchen von Olbia", en Borgcaud Ph. (ed.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt* (Recherches et Rencontres 3), Gené 1991, 77ss, además, Bottini A., *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche* (Biblioteca di archeologia 17), Mailand 1992, 151ss. y Zhmud L., "Orphism und Graffiti from Olbia". *Hermes* 120 (1992) 159ss. (aquí también para la variante 'Orphikoi).

ciaciones báquico-dionisíacas²⁷ discutida durante largo tiempo y negada muy especialmente por Wilamowitz.²⁸ Por otra parte, sobre el significado y el contenido espiritual de tales rituales báquicos, las famosas laminillas de oro, de las cuales se han encontrado en

²⁷ La estrecha relación de Orfeo con Dioniso y los rituales báquicos se deduce en sí misma con suficiente claridad de distintos testimonios antiguos, conocidos desde hace tiempo, pero no suficientemente considerados. 1) Orfeo-Dioniso/Baco en general: Esq. Bassar. TrGF 3, p. 138 Radt (=Ps. -Eratóstenes Catast. 24 = OF test. 113 διὰ δὲ τὴν γυναῖκα εἰς Ἴδου καταβάς καὶ ἰδὼν τὰ ἐκεῖ οἷα ἦν, τὸν μὲν Διόνυσον οὐκετι ἐτίμα (sc. Orfeo) ὑφ' οὗ ἦν δεδοξασμένος κτλ. (sobre esto West M. L., "Tragica VI". *BICS* 30, 1983, 66ss.); Paus. 9, 30, 9 (=OF test. 129) (en relación con τὸ τοῦ Ὀρφέως μῦθος se promulgó a los habitantes de Lebtra παρὰ τοῦ Διονύσου μάντευμα ἐκ Ἑράκης); Aristides *Or.* 41, 2 τοὺς μὲν οὖν τελέους ἕμους τε καὶ λόγους περὶ Διονύσου Ὀρφεὶ καὶ Μουσαίῳ παρόμεν κτλ.; 2) Orfeo/ rituales órficos-iniciaciones báquicas: Plat. *Rep.* 364e3ss. (=OF test. 90) (infra en la n. 32; en verdad, las τελεταὶ no están descritas aquí más de cerca, aunque la coincidencia con Phdr. 244d5ss. (abajo n. 38) muestra que se tiene que tratar de rituales dionisíacos); Damageto *Epigr.* II (AP VII, 9), 5 (=OF test. 126) (Orfeo) ὅς ποτε καὶ τελετὰς μυστηρίδας εὗρετο Βάκχου, Diodoro I, 23, 2 (= OF test. 95) Ὀρφέα γὰρ εἰς Αἴγυπτον (sc. φασί) παραβαλόντα καὶ μετασχόντα τῆς τελετῆς καὶ τῶν Διουσιακῶν μυστηρίων μεταλαβεῖν κτλ.; el mismo autor I, 96, 4 (=OF test. 96) Ὀρφέα μὲν γὰρ τῶν μουσικῶν τελετῶν τὰ πλεῖστα καὶ τὰ περὶ τὴν ἑαυτοῦ πλάνην ὀργιαζόμενα καὶ τὴν τῶν ἐν Ἴδου μυθοποιίαν παρ' Αἰγυπτίων ἀπεπέγκασθαι. τὴν μὲν γὰρ Ὀσίριδος τελετὴν τῆ Διόνυσου τὴν αὐτὴν εἶναι κτλ.; del mismo autor III, 65, 6 (= OF test. 23) (Orfeo aprendió las iniciaciones misteríacas dionisíacas de su padre y cambió πολλά τῶν ἐν ταῖς ὀργίαις) διὸ καὶ τὰς ὑπὸ Διόνυσου γενομένας τελετὰς Ὀρφικὰς προσαγορευθῆναι; del mismo autor V, 75, 4 τοῦτον δὲ τὸν θεὸν (sc. Διόνυσον) γεγενομένη φασὶν ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνους κατὰ τὴν Κρήτην, ὃν Ὀρφεὺς κατὰ τὰς τελετὰς παρέδωκε διασπόμενον ὑπὸ τῶν Τιτάνων; Cic. ND III, 58 (=OF test. 94) *quartum* (sc. Dionysus habemus) *love et Luna, cui sacra Orphica prutaniur conficit*; Estrabón 10, 3, 23 τὸ φιλοτέχνον... τὸ περὶ τὰς Διουσιακὰς τέχνας καὶ τὰς Ὀρφικὰς; Ovid. *Met.* 11, 68 *amissoque dolens* (sc. Lycaeus) *sacrorum vate suorum* (cf. también 92s.); Apolodoro *Bibl.* I, 15 (= OF test. 94) εὗρε δὲ Ὀρφεὺς καὶ τὰ Διόνυσου μυστήρια; Pomponio Mela 2, 17 *montes...Haemon et Rhodopen et Orbelon, sacris Liberi patris et coetu Maenadium, Orpheo primium initiatio, celebratos*; Plut. *Alex.* 2 (= OF test. 206) αἱ τῆδε γυναῖκες ἐνοχοὶ τοῖς Ὀρφικοῖς οὖσαι καὶ τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς κτλ.; Lact. *Div. Inst.* 1, 22, 15 (= OF test. 99) *Sacra Liberi patris primus Orpheus induxit in Graecia primusque celebravit in monte Boeotiae Thebis ubi Liber natus est proximo*; Teodoro *Gr. aff. cur.* I, 114 (=OF test. 100) (Isis y los misterios de Osiris) ταῦτα ἐκ τῆς Αἰγύπτου τὰ ὄργια μαθὼν ὁ Ὀδρύσης Ὀρφεὺς εἰς τὴν Ἑλλάδα μετήνεγκε καὶ τὴν τῶν Διουσιακῶν ἑορτὴν διεσκεύασεν; Hdt. II, 81, 2 (= OF test. 216) en la versión más larga (infra n. 62); cf. también Eur. *Hip.* (= OF test. 213) Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων / βράκχευε κτλ.; Luciano *Adv. Indoct.* 11 (=OF test. 118) κάκεινους (sc. τοὺς Λεσβίους φασί) ἀνελομένους τὴν μὲν κεφαλὴν (sc. Ὀρφέως) καταθάψαι ἵνα περὶ τὸ Βακχεῖον αὐτοῖς ἔσται; 3) Orfeo-teletai; no descritas con más detalle: Ar. *Ra.* 1032 (=OF test. 90) Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε κτλ.; Ps. Eur. *Rhes.* 943 (=F test. 91) μυστηρίων τε τῶν ἀπορρήτων φανὰς, ἔδειξεν Ὀρφεὺς; Pl. *Protag.* 316d7 (=OF test. 92) (ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημί μὲν εἶναι παλαιάν, τοὺς δὲ μεταχειρομένους αὐτὴν τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν, φοβουμένους τὸ ἐπαχθῆς αὐτῆς, πρόσχημα ποιεῖσθαι καὶ προκαλύπτεισθαι, τοὺς μὲν ποίησαν, οἷον Ὀμηρὸν τε καὶ Ἡσίοδον καὶ Σιμωνίδην) τοὺς δὲ τελετὰς τε καὶ χρησμῶδας, τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφέα καὶ Μουσαίου; Diodoro IV, 25, 3 (=OF test. 97) κάκει (sc. en Egipto) πολλά προσπειμαθῶν μέγιστος ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων ἐν τε ταῖς θεολογίαις καὶ ταῖς τελεταῖς καὶ ποιήμασι καὶ μελωδίαις Paus. 9, 30, 4 (= OF test. 93) Ὀρφεὶ δὲ τῷ Θρακί πεποιήται μὲν παρεστῶσα αὐτῷ *Τελετῆ*... ὁ δὲ Ὀρφεὺς ἐμοὶ δοκεῖ ὑπερεβάλετο ἐπ' αὐτὸν τὸν κόσμον τοὺς πρὸ αὐτοῦ καὶ ἐπὶ μέγα ἦλθεν ἰσχύος οἷα πιστευόμενος εὐρηκῆναι τελετὰ θεῶν καὶ ἔργων ἀνοσίτων καθαρῶν νόσων τε ἰάματα καὶ κάποιων μνημάτων θέων; Eus. *PE* I, 6, 4 (=OF test. 98) y X 4, 4 (= OF test. 99 a).

²⁸ Wilamowitz-Moellendorf U. v. *Der Glaube der Hellenen* II, Berlin 1932 "Orfeo no tiene nada que ver con ellos (sc. los misterios dionisíacos; cf. también p. 199 "¿Sube alguien algo de los misterios órficos? Los modernos hablan demasiado de órficos".

el año 1985 dos ejemplares más en Pelina, Tesalia,²⁹ ofrecen, nuevas explicaciones.³⁰ En resumen, las condiciones, para poder evaluar la influencia del orfismo en Empédocles, son hoy en día, en cualquier caso, decididamente más favorables que hace unos pocos años.

Para facilitar la visión de conjunto, hay que observar primero que la siguiente exposición se ha dividido en dos partes. La primera, debe dedicarse, en conexión, en parte, con antiguos trabajos, a los aspectos de contenido comunes con el orfismo, mientras que en el centro de la segunda parte existe un ayuda formal: hasta ahora apenas se han observado indicios de que Empédocles, en la forma literaria de su poesía sobre la naturaleza, haya tomado como ejemplo los *logoi* místéricos órficos.

Lo primero que hay que intentar es situar la apariencia de Empédocles como un tipo de gurú, por la cual hemos empezado (B 112 D.-K.), en el entorno socio-cultural de su época. Para ello, hay que referirse a las notables similitudes con la descripción de Platón de sacerdotes errantes órficos.³¹ Estas similitudes están mencionadas en el segundo libro de la *Republica* (364b5 ss.) como ejemplo de la opinión popular, criticada por Platón, según la cual un comportamiento injusto es más útil y provechoso que uno justo y que, incluso, los dioses asignan desgracias y una vida miserable a muchos hombres buenos y, sin embargo, conceden felicidad y riquezas a los malos.

ἀγύρται δὲ καὶ μάντιες ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμεις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπωδαῖς, εἴτε τι ἀδικημά του γέγονεν . . .

αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκεῖσθαι μεθ' ἡδονῶν τε καὶ ἐορτῶν· ἐὰν τέ τινα ἐχθρὸν πημῆμαι ἐθέλη, μετὰ σμικρῶν δαπανῶν ὁμοίως δίκαιον ἀδικῶ βλάψει,³²

²⁹ Publicada por Tsantsanoglou K.-Parassoglou G. M. "Two Gold Lamellae from Thessaly". *Hellenika* (Tesalónica) 38 (1987) 3ss.; cf. respecto a este tema, entre otros, Lloyd-Jones (n. 20) 105ss.; Segal Ch., "Dionysus and the Gold tablets from Pelinna". *GRBS* 31 (1990) 441ss.; Graf F., "Textes orphiques et rituel bacchique. A propos des lamelles de Pélinna". En Borgcaud Ph. (ed.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt* (Recherches et Rencontres 3), Gené 1991, 87ss. y el mismo autor (n. 51) 239ss.

³⁰ Que las laminillas de oro no son pitagóricas, como ya intentó demostrar Zuntz, (n. 14) (cf. 343. 385. 392s.), sino que están en relación con rituales báquico-dionisiacos, se dedujo claramente de las laminillas de Hiponion publicadas en 1974 (V. 16 μύσται καὶ βᾶκχοι cf. Burkert [n. 26] 35) y ha sido ahora confirmado de nuevo gracias a las laminillas de Pelina (cf. V. 2 εἰπεῖν Φερσεφόνοι σ' ὅτι βᾶκχιος αὐτὸς ἔλυσε).-Según se dice, se han descubierto, entre tanto nuevas laminillas en Lesbos (cf. AR 35 [1988/9] 93) y en Feras.

³¹ La relación fue sugerida por Kern (n. 23) 505 "¿y el charlatán y taumaturgo siciliano que elogia tan de buen grado sus destrezas no nos produce la misma impresión que la que él, Orfeo, Museo y otros hijos de los dioses han ejercido en Platón?. Él no sólo se ha inspirado en los poemas de los órficos, sino que también se ha adherido, en los aspectos formales de su vida, a las prácticas de ésta secta, como la prohibición de comer carne y cosas parecidas que se ha transmitido directamente de él", cf. , además, Rathmann (n. 23) 94; Kranz (n. 23) 108s. y del mismo autor (n. 1) 28. 36; Guthrie (n. 23) 231 "There was much in him of the *Orphetelestes*"; Rösler (n. 12) 179.- Burkert (n. 35) 6 y del mismo autor (n. 40) 35s. renuncia a una comparación directa con un sacerdote ambulante; él enumera a Empédocles junto con Taletas y Epiménides de Creta exclusivamente como ejemplo de un practicante particular, de un vagabundo carismático. La interpretación difundida antes de Empédocles como un chamán (entre otros Dodds E. R. , *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles-London 1951, 145s.; Burkert W., "GOHS Zum griechischen Schamanismus". *Hermes* 105 [1962] 48), con razón, ya no se sostiene"; Kahn Ch. H. ya fue crítico, "Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul". *AGPh* 42 (1960) 30ss; sobre la problemática del concepto "chamanismo" en relación con la religión griega en general cf., entre otros, Bremner J. N. *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983, 48 con n. 45 y Zhmud (n. 26) 165s.

³² ADM; βλάφη F; βλάψεν scr. Mon.

ἐπαγωγᾶς τισιν καὶ καταδέσμοις τοὺς θεοὺς, ὡς φασιν, πείθοντες σφισιν ὑπηρετεῖν... (ε3) βίβλων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὡς φασί, καθ' ἃς θηητόλοῦσιν, πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσι δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει.

“Sacerdotes mendicantes y adivinos se dirigen a las puertas de los ricos y les hacen creer que ellos tienen la capacidad, conseguida de los dioses por medio de sacrificios y conjuros,³³ de curar con diversión y fiestas cualquier tipo de injusticia que haya cometido uno mismo o un antepasado; y si alguien quiere perjudicar a un enemigo, con una pequeña remuneración, le harán daño, sea justo o injusto, por medio de ciertos encantamientos y nudos mágicos, persuadiendo de que los dioses, como ellos afirman, están a su servicio... (ε3) presentan un montón de libros de Museo y de Orfeo (descendientes de la luna y de las Musas, como ellos dicen) según los cuales llevan a cabo sacrificios. No sólo convencen a particulares, sino también a ciudades enteras de que existen liberaciones y purificaciones de las injusticias por medio de sacrificios y juegos placenteros, no sólo para los que aún viven, sino también para los muertos. A éstas las denominan iniciaciones. Nos liberan de la desgracia en el más allá. Sin embargo, le espera lo peor a quien no haga sacrificios [sc. dicen ellos]”.

Prescindiendo del matiz negativo de la descripción platónica³⁴ motivado por el contexto, no se pueden ignorar las numerosas coincidencias fenomenológicas con el propio autorretrato de Empédocles. Como los Ὀρφέοτελεσταί, los sacerdotes órficos,³⁵ Empédocles vaga de ciudad en ciudad: B 112,5 D.-K. πωλεῦμαι;³⁶ 7 <πᾶσι δὲ> τοῖς ἄνθρωποις ἐς ἄστυα... - según Platón los sacerdotes órficos convencen οὐ μόνον ἰδιώτας

³³ Que θυσίαις τε καὶ ἐπιχαῖς ποτενεο α ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ Θεῶν ποριζομένη γ πο α ἀκείσθαι μεθ' ἡδονῶν τε καὶ ἐορτῶν (cf. Burkert [n. 26] 27 es claro por el contexto: Platón se vuelve contra la idea de que los hombres, en cierto modo, tuviesen un poder de seducción mágico sobre los dioses y que pudiesen abusar de ellos para sus fines, cf. d3 οἱ δὲ τῆς τῶν θεῶν ὑπ' ἀνθρώπων παραγωγῆς τῶν Ὀμηρον μαρτύρονται, ὅτι καὶ ἐκεῖνος εἶπεν (II. 9, 497) "...στρεπτοὶ δὲ τε καὶ θεοὶ αὐτοὶ, / καὶ τοὺς μὲν θυσίαισιν καὶ εὐχολαῖς ἀγαναῖσιν / λοιβῆ τε κνίση τε παρατροπῶσ' ἄνθρωποι / λισσόμενοι, ὅτε κέν τι ὑπερβῆη καὶ ἀμάρτη", además 365e3 οἱ δὲ αὐτοὶ οὔτοι (sc. los poetas) λέγουσιν ὡς εἰσὶν οἱ θεοῖς τε καὶ εὐχολαῖς ἀγανῆσιν καὶ ἀναθήμασιν παράγεσθαι ἀναπειθόμενοι. En 364c3ss., ἐπαγωγᾶς τισιν καὶ καταδέσμοις difícilmente podría ser arañado hacia βλάβει (así Adam J. [ed.], *The Republic of Plato. Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices. Volume I*, Cambridge 1963, 81), sino mucho más hacia τοὺς θεοὺς, ὡς φασιν, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν.

³⁴ Una actitud más positiva respecto a los rituales órfico-báquicos se manifiesta en *Phdr.* 244d/e (vid. infra n. 38).

³⁵ La palabra está testimoniada tres veces en la literatura conservada: Teofrast. *Car.* 16, 2 (=OF test. 207); Filodemo *Poeni.* fr. 41 Hausrath (=OF test. 208); Plut. *Apophthegm.* Lac. 224c (= OF test. 203); cf. además Achill. *Tat. hist. in Arat. Phaen.* 6, p. 37 Maass (OF 70 p. 150) οἱ τὰ Ὀρφικά τελούοντες y el Pap. *Der. Col.* XVI, 3s. *ZPE* con las observaciones de Burkert W., "Craft Versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans", en Meyer B. F. - Sanders E. P. (eds.) *Jewish and Christian Self-Definition III: Self-Definition in the Graeco-Roman World*, London 1982, 5 y 10. El término no es utilizado por Platón en el pasaje citado; la relación con Orfeo, está, sin embargo, dada por 364c3 βίβλων δὲ ὄμαδοι παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως κτλ.; cf. también Burkert., 4.

³⁶ ἲAlude, quizá también la autodescripción como ἀλήτης en B 115, 13 D.K, a su vida errante?

ἀλλὰ καὶ πόλεις³⁷ de sus capacidades. Cuando Empédocles describe estas ciudades como “exuberantes”, recuerda la afirmación de Platón de que los sacerdotes mendicantes y los adivinos se dirigían a las puertas de los “ricos”. Además, los adeptos de Empédocles exigen, de un lado, oráculos (10 οἱ μαντοσυνέων κεχρημένοι -Platón habla de ἀγύρται δὲ καὶ μάντιες), de otro, “una palabra curativa” de las enfermedades (10 ἐπὶ νούσων παντοίων ἐπύθοντο κλυεῖν εὐηκέα βάξι). En la República se habla también de curaciones: los sacerdotes errantes prometen curación (πεῖθουσιν ὡς ἔστι παρά σφίσι δύναμις... ἀκέισθαι), en el caso de que una persona o sus antepasados hayan cometido una injusticia.

Una injusticia pasada y no reparada de tal tipo suele, según el *Fedro* de Platón, manifestarse en ciertas familias en forma de “enfermedades y suplicios terribles” (244d5ss.9);. Las maldiciones de este tipo, así se dice, se podrían curar por medio de “purificaciones e iniciaciones” (καθαρμοὶ τε καὶ τελεταί), tanto para el presente, como para después de la muerte³⁸ Que Platón piensa en iniciaciones órfico-báquicas,³⁹ lo demuestra la coincidencia casi literal de este pasaje del *Fedro* con el de la *Republica*: de acuerdo con R.364e5 ss., los sacerdotes de las iniciaciones prometen “liberaciones y purificaciones de la injusticia” (λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων) para este mundo y en el más allá.⁴⁰ Ciertamente, no es ninguna casualidad que la obra, en cuya introducción el mismo Empédocles se describe como un tipo de Ὀρφεοτελεστής errante,⁴¹ se titule “*Purificaciones*” (καθαρμοί).⁴²

³⁷ Cf. también R. 366 a7s. (infra n. 40).

³⁸ ἀλλὰ μὴ νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθεῖν ἔν τινα τῶν γενιῶν ἦν (Hermann, ἢ codd.), μανία ἐγγειομένη καὶ προφητεύσασα οἷς ἔδει ἀπαλλαγὴν ἠέρετο, καταφυγούσα πρὸς θεῶν εὐχάς τε καὶ λατρείας, ὅθεν δὴ καθαρῶν τε καὶ τελετῶν τυχοῦσα ἐξάντη ἐποίησε τὸν ἑαυτῆς ἔχοντα πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἐπιτα χρόνον, λύσειν τῷ ὀρθῶς μανίει τε καὶ κατασχομένῳ τῶν παρόντων κακῶν εὐρομένη (para este pasaje, Burkert [n. 35]; cf. también Paus. 9, 30, 4 (supra n. 27)).

³⁹ Las τελεταί fueron descritas como dionisiacas en el diálogo por *Phdr.* 265b3 Δουύσου δὲ τελεστικῆν (sc. μανίαν θέντες); cf. también del autor, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (UaLG 26), Berlin-New York 1987, 35s.

⁴⁰ Cf. también 366 a4 “Ἀλλὰ γὰρ ἐν Αἴδου δίκην δώσομεν ὧν ἂν ἐνθάδε ἀδικήσωμεν, ἢ αὐτοὶ ἢ παῖδες παίδων.” Ἄλλ', ὦ φίλε, φήσει λογιζόμενος, αἱ τελεταὶ αὐτὰ μέγα δύνανται καὶ οἱ λύσοι θεοί. ὡς αἱ μέγιστα πόλεις λέγουσιν καὶ οἱ θεῶν παῖδες ποιηταὶ καὶ προφῆται τῶν θεῶν γενόμενα, οἱ ταῦτα οὕτως ἔχειν μνηύουσι; para la esperanza en el más allá para los iniciados órfico-báquicos cf. además, las laminillas de oro y Píndaro fr. 133 Sn.-M (infra n. 65) y también Platón *Phd.* 69c3ss (=OF 5); *Plut. Apophthegm. Lac.* 224c (=OF test. 203)... Φίλιππον τὸν Ὀρφεοτελεστήν...λέγοντα...ὅτι οἱ παρ' αὐτῷ μνηθέντες μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν εὐδαιμονοῦσι Píndar fr. 131^a Sn.-M ὄλβιοι δ' ἀπαίτες αἴσα λυσιπόων τελετῶν ποῖρα referirse, sin embargo, a iniciaciones órfico-báquicas (cf. también Burkert W. *Antike Mysterien, Funktionen und Gehalt*, München 1990, 122, n. 130).

⁴¹ En correspondencia con Beloch K. J. *Griechische Geschichte II*, 1, Strassburg 1914, 238 Kern O. (ed.) *Orphicorum Fragmenta*. Berlin 1922, 53 (=OF test. 181) supone, mencionando a Aten. *Deipn.* I, 3c (31 A 11d.-K) que el abuelo de Empédocles era Ὀρφεοτελεστής (que Ateneo lo describa como Πυθαγορικός, no se opone, en sí, a tal interpretación; sin embargo, las fronteras entre orfismo y pitagorismo son, con frecuencia, fluctuantes, cf. infra n. 62). Si la conjetura fuese acertada, entonces se confirmaría en Empédocles lo que Burkert (n. 26) 40s (cf. del mismo autor [n. 40] 37s y del mismo autor *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge/Mass.-London 1992, 41ss) ha destacado, en general, como indicio del sacerdote ambulante carismático: la tradición familiar en la transmisión de lo sagrado. Desde luego, no hay que excluir, que en Ateneo exista una confusión entre el abuelo y el filósofo (D. L. VIII, 53 = 31 A 1 D.-K).

⁴² Para este título, cuya autenticidad ha sido puesta en duda entre otros por Gallavotti (n. 18) xviii s. y Wright (n. 14) 85s. (en mi opinión sin argumentos concluyentes; los testimonios antiguos ahora en Mansfeld

En un punto Empédocles sobrepasa claramente lo dicho en la *Republica*. Los sacerdotes mendicantes y los adivinos reivindicaban para sí, según Platón, un dominio mágico directo sobre la divinidad.⁴³ Sin embargo, la frontera entre lo humano y lo divino permanece, básicamente, protegida. En Empédocles sucede de otro modo: él propone, al menos contemplada aisladamente, la inaudita afirmación,⁴⁴ de vagar como un "dios inmortal", θεὸς ἀμβροτος y nunca más como un mortal.⁴⁵ ¿Como hay que entender esto? ¿Aparece en este punto la *hybris* del investigador de la naturaleza, que cree adivinar el funcionamiento y construcción del Cosmos y por eso se cree divino? Una tal interpretación, evocada entre otros por Hölderlin,⁴⁶ tiene poca verosimilitud. Por una parte, hay que pensar que precisamente en el seno de la doctrina de la naturaleza de Empédocles la separación entre mortales e inmortales es, al fin y al cabo, permeable⁴⁷. Por otra, no se debe descuidar con esta afirmación el fuertemente marcado contexto religioso y órfico del fragmento. Como se desprende de modo particularmente claro de las famosas laminillas de oro mencionadas al principio,⁴⁸ las iniciaciones órfico-dionisiacas proporcionaban a los "báquicos" e "iniciados" la certeza de que los hombres mortales llegarán a ser dioses algún día. En una de las laminillas encontradas en Turios, en el sur de Italia, se habla a los muertos de la siguiente manera (A 4,3 Zuntz): "¡Alégrate! A ti te ha ocurrido algo que nunca antes te había sucedido: has pasado de ser un hombre a ser un dios" (χαίρει παθῶν τὸ πάθημα τὸ δ' οὐπω πρόσθε ἐπεπόνθεις; θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου de forma similar se dice en A 1,8 Zuntz (igualmente de Turios): "Bienaventurado, tú serás un dios en vez de un mortal" (ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔση ἀντὶ βροτοῦ).⁴⁹

J., "A Lost Manuscript of Empedocles' *Katharmoi*". *Mnemosyne* 47 [1994] 79), cf. Guthrie (n. 22) 244s. y en general Parker R. *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983, 299ss. También Museo pudo haber escrito καθαρμοί según Filócoro *FGrHist* 328 F 208 (= 2 A 6 D/K); cf., además, Epiménides 3 A 2s D-K (Einomao fr. 11 C Hammerstaedt = Eus. *PE* V, 31, 3 menciona Ὀρφικούς τινας ἢ Ἐπιμενιδεῖους καθαρισμούς); Ps. Pyth. *Carmen aureum* 67s. ἀλλ' εἴργου βρωτῶν ὧν εἴπομεν ἐν τε Καθαρμοῖσι / ἔν τε Δύσει ψυχῆς κτλ.; Sedley (n. 1) 273.

⁴³ 364b7 δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπιφαῖς κτλ. y c3 ἐπαγωγῆς πινυ καὶ καταδέσμοις τοῦ θεοῦ, ὧ φασιν, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν (cf. supra n. 33).

⁴⁴ Timco *FGrHist* 566 F 2 (=D.L. VIII, 66 = A 1 D/K) describió por esto a Empédocles como ἀλαζόνα καὶ φίλαυτον (cf. también S. E *Adv. Math.* I, 302).

⁴⁵ No está relativizada por el añadido ὡσπερ ἔοικα, cf. supra n. 16. El intento de van Gronigen B. de interpretar la afirmación como irónica, es equivocado (cf. también infra n. 112), "Le Fragment 111 d'Empédocle". *C&M* 17 (1956) 50ss. (cf. también Ben N. van der, *The Proem of Empedocles' Peri Physios. Towards a New Edition of All the Fragments*, Amsterdam 1975, 22ss; en contra, Panagiotou S., "Empedocles on His Own Divinity". *Mnemosyne* 36 [1983] 276ss.

⁴⁶ "Tod des Empedokles", primera edición, entre otros, 366 (p. 17 der Grossen Stuttgarter Ausg. = p. 240 Kranz [n. 1] "Es war des Mannes Stimme, der sich mehr / Dem Sterbliche gerührt, weil ihm zu viel / Beglückt die gültige Natur" etc.; cf. también Kranz (n. 1) 172ss; Holscher (n. 3) 34ss; Schadewaldt (n. 20) 439.

⁴⁷ Cf. B 35, 14 D/K αἶψα δὲ θηήτ' ἐφόουτο, τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ' εἶναι κτλ.; de forma no diferente que árboles, hombres y mujeres, animales, aves y peces, los dioses, θεῶν δολιχαίωτες τιμῆσι φέριστοι, han nacido y cuentan entre los θηητά (B 21, 9ss D/K; cf. B 23, 6ss D/K) Para la transición mortal-inmortal cf. B 146 s. D/K (supra).

⁴⁸ Cf. además, para la esperanza órfico-báquica en el más allá, también n. 40.

⁴⁹ Cf. también el verso 1 de las laminillas de Pelina ἰὼν ἔθωνε καὶ ἰὼν ἐγένου. τρισόλβιε. ἀματι τῷδε. Filóstrato utiliza casi la misma formulación que A 1, 8 Zuntz, *Apol.* 8,7 (=31 a 18D/K) en relación con Empédocles: στροφίον τῶν ἀλουργοτάτων περὶ αὐτῆν (sc. τῆν κόμην) ἀριστάς ἐσάβει περὶ τὰς τῶν Ἑλλήνων ἀγυῖας ἕμιους ξυνηθείς, ὡς θεὸς ἐξ ἀνθρώπου ἔσται.

Lo que se promete⁵⁰ en estos “pasaportes del otro mundo” para el momento -ya sea ritual o real⁵¹ de la muerte, Empédocles lo exige para sí ya en este mundo: ahora él, el honrado “consejero de la vida”, adivino y médico, anda entre los hombres⁵² como un dios inmortal.

La atrevida seguridad de que él goza de este estado especial y de que está por encima de los otros mortales,⁵³ la extrae Empédocles; sin duda, de la doctrina de la reencarnación, que está bien testimoniada en los fragmentos que se conservan.⁵⁴ Son importantes en nuestro contexto sobre todo B 146 y 147 D/K⁵⁵ - dos fragmentos que forman parte de un sólo grupo que, según la opinión de Zuntz, se encontraban probablemente al final del libro primero de los *Katharmoi* y que, en cierto modo, eran apropiados para arrojar alguna luz suplementaria, en una especie de composición circular, a los versos de la introducción con su autorretrato.⁵⁶ Al final del ciclo de las reencarnaciones, leemos que los seres mortales se convierten en adivinos, poetas, médicos y caudillos de los hombres que habitan en la tierra; de aquí surgen entonces los dioses que gozan de los más altos honores.

εἰς δὲ τέλος μάντεις τε καὶ ὑμνοπόλοισι καὶ ἱητροῖ
καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται·
ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῆσι φέριστοι,
ἀθανάτοισι ἄλλοισιν ὁμέστιοι, αὐτοτράπεζοι⁵⁷ (B 147)
ἔοντες+⁵⁸ ἀνδρείων ἀχέων ἀπόκληροί, ἀτειρεῖς.

⁵⁰ La deificación, básicamente, no significa otra cosa que el retorno del *λας* y *καί* (cf. laminillas de oro de Hiponion 4; también A 4, 1 Zuntz) a su estado originario. Sobre el origen divino cf. ya Píndaro fr. 131b, 1 Sn.- σῶμα μὲν πάντων ἔπειτα θανάτῳ περισθενεῖ ζωὸν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἰδωλον· τὸ γὰρ ἔστι μόνον / ἐκ θεῶν; laminillas de oro A 1-3,3 Zuntz. καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄβριον εὐχομαι εἶμεν. o bien, εἶναι además B 1-2,6 Zuntz... ἤης παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος (igualmente B 3-8,4 Zuntz. Hiponion 10 y Museo Getty 4) y B 1,7 Zuntz (también Museo Getty 5) αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον (respecto a ello, Lloyd-Jones [n. 20] 97s. 100).

⁵¹ Indeciso en relación con las laminillas de Pelina, Graf: cf. del mismo autor (n. 29) 98 “Il me paraît bien probable que le texte P n'est rien d'autre que le macarisme actuel prononcé lors de l'initiation bacchique de la femme défunte”, junto con, del mismo autor “Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions”. En Carpenter Th. H.- Faraone Ch. A. (eds.) *Masks of Dionysus*. Ithaca-London 1993, 249s. “As it stands, the sequence of assertion of death and new life, then the libations, and finally the *makarismos* over the grave all fit slightly better into the context of a funeral” (cf. también Segal [n. 29] 413s.). Sin embargo, considero más versosmil que el texto fue recitado en la tumba del muerto, con lo cual, con las frases sin métrica ταῦρος εἰς γάλα ἔθορες, αἴψα εἰς γάλα ἔθορες, κριὸς εἰς γάλα ἔπεσες (3ss), se evoca probablemente el ritual de iniciación, sobre el cual se basó la esperanza de los iniciados en una mejor suerte en el más allá.

⁵² Entre otros, aluden ya a la relación con las laminillas de oro: Bignone (n. 21) 36 n. 1. 94 n. 4. 484 ad loc.; Rostagni A. “Il poema sacro di Empedocle”. *RFIC* N. s 1 (1923) 18s.; Rathmann (n. 23) 134s.; Guthrie (n. 23) 175; Zuntz (n. 14) 252; Kirk-Raven-Schofield (n. 5) 314. Que las laminillas de oro de los grupos A, B y P (=Pelina), de las que Graf (n. 29) 96s. recalza una estrecha homogeneidad (cf. también Segal [n.29] 412), fueran inspiradas por Empédocles es inverosmil (cf. también Kahn [n. 31] 25 n. 67); el arquetipo de las laminillas B remite, al menos, al siglo V a. C (cf. Burkert [n. 26] 34).

⁵³ Cf. B 113, 2 D/K...θητῶν περίεμι πολυφθερέων ἀθρώπων.

⁵⁴ Sobre la muy tratada cuestión de que Empédocles, sin embargo, habla de *δαίμονες* y no de “almas”, cf. entre otros, Barnes J., *The Presocratic Philosophers (The Arguments of the Philosophers)*. London-New York 1982, 488. 497ss.

⁵⁵ =*Katharmoi* fr. 17 Zuntz = fr. Gallavotti = fr. 132s. Wright = fr. 136s. Inwood.

⁵⁶ Cf. Zuntz (n. 14) 257.

⁵⁷ Eus.; ἔν τε τραπέζαις Clem.

⁵⁸ Codd.; post ἀπόκληροί transpos. Wright probante Inwood; ἄν leg. εὐφρονης? Zuntz.

Empédocles, que expresamente cita sus anteriores reencarnaciones como niño, muchacha, arbusto, pájaro y pez,⁵⁹ cree evidente haber alcanzado ya *hic et nunc* el más alto grado de reencarnación. De hecho, él es, en uno,⁶⁰ poeta; adivino, médico y caudillo de los hombres; se encuentra, por consiguiente, en la transición de adquirir la condición divina, y, cuando se constata cómo "es honrado por todos" (B112,5 ss. D/K. μετὰ πᾶσι τετιμμένος... <πᾶσι δὲ>... ἀνδράσιν ἤδὲ γυνάϊξιν σεβίζομαι), es ya, propiamente, uno de los θεοὶ τιμῆσι φέριστοι.⁶¹

Se puede objetar en este punto que la reencarnación es sin duda esencial para la explicación de la autovaloración de Empédocles, pero que se trata de una enseñanza pitagórica y no órfica. Prescindiendo de que las fronteras entre el Orfismo y el Pitagorismo son muchas veces difusas y de que hay bastantes interferencias:⁶² hace poco el estudio italiano de la religión Casadio ha vuelto a llamar la atención expresamente sobre muchos testimonios antiguos, en los cuales la transmigración de las almas se presupone, para el orfismo,⁶³ al menos de modo implícito. Particularmente la comparación con un

⁵⁹ B 117 D/K ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμεν κοῦρός τε κόρη τε / Θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς (la relación con los cuatro elementos es evidente). Que Empédocles tiene la capacidad de recordar esas reencarnaciones lo distingue ante otros hombres. Se impone una comparación con las laminillas pertenecientes al grupo B, en donde los iniciados y báquicos son instruidos no a beber, en el mundo de ultratumba, de la fuente del olvido, sino del agua fría que fluye del bosque sagrado de Mnemosine (cf. Lloyd Jones [n. 20] 97 "If it drinks of this fountain [sc. the fountain of Lethe], the soul will forget the knowledge gathered in its previous existence; it was the mark of the superior soul, such as that of Pythagoras or later Empedocles, that it was able to remember its former lives").

⁶⁰ Wright (n. 14) 291 "It is probable that E. supposed all four types of life to be united in himself"; cf. también Kranz (n. 1) 27; Cornford F. M. *Principium sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge 1952, 124, Hölscher (n. 3) 23.

⁶¹ La locución, se encuentra, además de en B 146, 3, también en B 21, 12 y 23, 8 D/K. Cf. también Nestle (n. 18) 114; Kahn (n. 31) 24; Zuntz (n. 14) 232 "the reader or hearer realizes that Empedokles has reached the final stage of this long journey; he is thus given the solution of the riddle entailed in the apparent hybris of Empedokles' claim to divinity combined with his description of himself as an "errant fugitive" at the beginning of the poem" y 257 "Reader and hearer comprehend the truth of what had seemed hybris and paradox: Empedokles, the man, the healer and prophet, is "an exile and a vagrant and a god"; Inwood (n. 22) 51.

⁶² Ambos círculos, en la antigüedad se confunden parcialmente. Cf. Hdt. II, 81, 2 en relación con la prohibición de los egipcios de entrar en los templos o de ser enterrados con vestidos de lana: ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσιν Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Πυθαγορείοισι (o, en la versión más larga de los manuscritos romanos: ὁμολογεῖ δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, εὐοῖσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι; al respecto, Burkert W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* Cambridge/Mass. 1972, 126ss; Casadio G., "La metamorfosis ira Orfeo e Pitagora". En Borgeaud Ph. [ed.], *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt* [Recherches et Rencontres 3], Genève 1991, 128, n. 23). Según Ión de Quíos (36 B 2 D/K) Pitágoras debe haber adjudicado a Orfeo algo que había escrito (cf. al respecto también Riedweg [n. 150] 54 n. 146) y un cierto Epígenes (en Clem. Al. Strom. I, 131, 5= OF test. 222) informa que más poemas conocidos bajo el nombre de Orfeo procedían de los pitagóricos Cérope y Brontino (West [n. 25] 98). Si estos datos, de alguna manera, son auténticos, no es sorprendente que ya para los antiguos existiese la dificultad de delimitar, respectivamente, lo órfico y lo pitagórico. Cf. en general Ziegler K. artículo "Orphische Dichtung. B. verlorene Gedichte". *RE* XVIII, 2 (1942) 1383ss.; Guthrie (n. 23) 216ss.; Burkert (n. 67) 445; del mismo autor (n. 25) 6s.; del mismo autor (n. 35) 2 "There are obvious overlaps in what is called by the sources Bacchic or Orphic, Orphic or Pythagorean"; Lloyd-Jones (n. 20) 93s.

⁶³ Casadio (n. 62) 123ss. Quizá la sucesión de palabras βίος -θάνατος-βίος-ἀλήθεια de las laminillas de hueso de Olbia se refiere también a la doctrina de la reencarnación, cf. Vinogradof (n. 26) 80 (con cautela, West [n. 26] 18s.; desfavorable Graf [n. 29] 88s. y del mismo autor [n. 51] 242.

fragmento de Píndaro⁶⁴ citado en el *Menón* de Platón permite concluir que, de hecho, Empédocles en este punto se inspiró, en lo fundamental, en el orfismo.

En el fr. 133,3 ss. Sn.-M. menciona Píndaro a "ilustres reyes, hombres hábiles y sabios" como el nivel más alto de la metempsicosis.⁶⁵ Los "reyes" ilustres mencionados en primer lugar βασιλῆες ἀγαοί se corresponden con los πρόμοι de Empédocles (B 146,2 D/K-); es evidente que los adivinos, poetas y médicos (B 146, 1 D/K.) pertenecen a la categoría de los σοφία μέγιστοι ἄνδρες mencionada por Píndaro. Píndaro, de una forma comparable a la de Empédocles, habla de un tipo de apoteosis de estas formas supremas del ser (5): "en el futuro ellos serán llamados héroes sagrados por los hombres".⁶⁶ La referencia al orfismo se da en este fragmento de forma implícita porque en el primer verso se habla de un antiguo castigo por el cual Perséfone acepta la expiación de las almas (οἷσι δὲ Φερσεφόνα ποιῶν παλαιῶ πένθεος / δέξεται). Predomina, hoy en día, un amplio acuerdo⁶⁷ de que aquí hay una alusión anterior al famoso mito órfico al desmembramiento de Dioniso por parte de los Titanes, a su castigo por parte de Zeus, y al origen de la humanidad resultante de ello.⁶⁸

⁶⁴ Se refieren a los paralelos, entre otros, : Bignone (n. 21) 281; Wilamowitz-Moellendorf U. von, "Die ΚΑΘΑΡΜΟΙ des Empedokles". En, del mismo autor, *Kleine Schriften I*, Berlin 1935, 519 (=SB der preuss. Akad. der Wiss., Phil.-hist. Kl. 27 [1929] 660); Rathmann (n. 23) 103. 133s.; Kranz (n. 1) 32; Kahn (n. 41) 10 n. 22; Schadowaldt (n. 20) 446s.; Zuntz (n. 14) 232.234.257; Kirk-Raven -Schofield (n. 5) 317; vid. también Lloyd-Jones (n. 20) 94.

⁶⁵ οἷσι δὲ Φερσεφόνα ποιῶν παλαιῶ πένθεος
δέξεται, ἐς τὸν ὑπέρθεν ἄλιον κείων ἐνάτω ἔτει
ἀνδιδοὶ ψυχᾶς πάλιν, ἐκ τῶν βασιλῆες ἀγαοί
καὶ σθέει κραιπνοὶ σοφία τε μέγιστοι
ἄνδρες αὔξουσ'· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἦροες ἀ-
γμοὶ πρὸς ἀνθρώπων καλέονται.

⁶⁶ Que el relato, en Píndaro, trata de una "heroicización" y, en Empédocles, de una deificación ha sido considerado, entre otros, por Babut D., "Sur l'unité de la pensée d'Empedocle". *Philologus* 120 (1976) 159 como "différence capitale entre ces textes". Sin embargo, de modo distinto que en la religión de la *polis*, en el ambiente órfico-báquico la diferencia entre dioses y héroes se muestra casi sin importancia; cf. laminillas de oro B 1, 11 Zuntz καὶ τότε ἔπειτ' ἄ[λλοισι μεθ'] ἠρώεσσιν ἀνάξει[s junto a A. 18 y 4,3 Zuntz (supra), además, n. 51 (origen divino del alma; en relación con la correspondencia básica de los distintos grupos de laminillas cf. n. 52).

⁶⁷ Cf., entre otros, Graf F. *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit* (RGV 33), Berlin-New-York 1974, 74 n. 53; del mismo autor, (n. 51) 244; Burkert W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Religionen der Menschheit 15), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977, 443; Lloyd-Jones (n. 20) 90ss.; Segal (n. 29) 412. Entre otros, Brisson L. es escéptico, "Le corps "dionysiaque": l'anthropogonie décrite dans le Commentaire sur le Phédon de Platon (1, par. 3-6) attribué à Olympiodore est-elle orphique?". En Goulet-Cazé M. O.-Madec G.-O'Brien D. (eds.) ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΗΤΟΡΕΣ "chercheurs de sagesse": *Hommage à Jean Pépin* (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 131), Paris 1992, 497 n. 71; cf. también Scaford R., "Immortality, Salvation, and the Elements". *HSPH* 90 (1986) 7s.

⁶⁸ Cf. en general, sobre este mito, cuya antigüedad, por lo demás, está muy controvertida (Brisson [n.67] 497 considera la "anthropogonia" como una invención de las Rapsodias órficas), Burkert (n. 67) 442s. alude a paralelos mesopotámicos (en relación con esto, por cierto, es crítico Bottéro J., "L'anthropogonie mésopotamienne et l'élément divin et l'homme", en Borgeaud Ph. (ed.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt* [Recherches et Rencontres 3], Genève 1991, 211ss.).

También, como siempre sucede en estos casos, para rasgos importantes del fascinante autorretrato de Empédocles en B 112 D/K., se pueden aportar, en todo caso, importantes y estrechos paralelos del ambiente órfico y aún más: su descripción es, en cierto modo, comprensible, sobre todo, sobre esta base.

En los fragmentos conservados hay que verificar aún algunas conexiones más de contenido con el ideario órfico, que, lamentablemente, deben ser indicadas a continuación solamente de forma resumida.

Empédocles contempla la existencia en la tierra como algo fundamentalmente negativo,⁶⁹ como un *lacrimarum vallis*. En sus versos se habla, entre otras cosas, de “los tortuosos caminos de la vida” (B 115,8 D.-K. ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους),⁷⁰ de los desafortunados (B 119 D/K. ἔξ οἴης τιμῆς τε καὶ ὄσσου μήκεος ὄλβου...; cf. B 158 D.-K. ...αἰώνος ἀμερθεῖς / ὄλβου),⁷¹ también “del miserable, infeliz y desgraciado género de los mortales, “ (B 124,1 D.-K. ὡ πόποι, ὡ δειλὸν θνητῶν γένος, ὡ δυσάνολβου).⁷² Se añade un fragmento posterior en que el cuerpo carnal se califica como una “*vestmenta* extraña” (B 126 D.-K. σαρκῶν ἀλλογνώπῳ περιστέλλουσα χιτῶνι),⁷³ de manera que no se puede evitar, a pesar de las objeciones manifestadas por Babut,⁷⁴ la impresión de que en el fundamento de la filosofía empedoclea hay una visión similar de la vida a la que se muestra en la conocida comparación platónica del cuerpo con una tumba.⁷⁵ Si, de hecho, esta conocida fórmula σῶμα-σῆμα se puede considerar órfica, se discute en la investigación y depende completamente de si el fragmento de Filolao 44 B 14 D.-K., en el que esta doctrina se relaciona con “antiguos teólogos y adivinos”,⁷⁶ es auténtico o no.⁷⁷ La noción comparable, que también valora negativa-

⁶⁹ Manifestaciones pesimistas sobre la vida se encuentran a menudo en los oráculos y en la poesía griega arcaica en general; la visión de Empédocles se diferencia esencialmente de este tópico pesimismo vital, ante todo, a causa de su fundamento teórico.

⁷⁰ Cf. laminillas de oro A 1,5 Zuntz κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυνει-θέος ἀργαλέοιο.

⁷¹ Sobre la autenticidad de este fragmento cf. Zuntz (n. 14) 235, cuya versión adopto.

⁷² La discutida cuestión de si los *Katharmoi* de Empédocles implicaban con el “lugar triste” (cf. B 121, 1 D/K; B 118 D/K etc.) una descripción del mundo del más allá y, por tanto, no del mundo de aquí (así son los testimonios antiguos; cf., entre otros Kranz [n. 23] 108; Wright [n. 14] 278 etc.) sino que, precisamente, se alude al mundo de ultratumba, no puede ser abordada aquí (cf. entre otros, Burkert W., Recensión de: Zuntz G., “Persephone” [1971]. *Gnomon* 46 [1974] 325; Kirk-Raven-Schofield [n. 5] 316).

⁷³ Vid. también 148 D/K ἀμφιβρότην χθόνα (Según nuestro informante Plutarco, una descripción para τὸ τῆ ψυχῆ περικείμενον σῶμα). Cf. en general Casadio G., “Adversaria Orphica et Orientalia”. *SMNR* 52 (N.S. 10) (1986) 294.

⁷⁴ Babut (n. 66) 152ss.

⁷⁵ Cf. *Grg.* 493 a; *Crat.* 400c; alusión a ello también en *Phdr.* 250c5 (cf. Ferwerda T., “the Meaning of the Word σῶμα in Plato's *Cratylus* 400c”. *Hermes* 113 [1985] 269).

⁷⁶ μαρτυροῦνται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολογοὶ τε καὶ μάντιες, ὡς διὰ τινος τιμωρίας ἡ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σώματι τοῦτω τέθνηται. En relación a la cuestión de quien podía ser aludido con παλαιοὶ θεολογοὶ τε καὶ μάντιες, cf. Casadio G., “Adversaria Orphica. A proposito di un libro recente sull' Orfismo”. *Orpheus* N. S. 8 (1987) 390s.

⁷⁷ El problema ha sido abordado nuevamente por Huffmann C. A., *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretative Essays*, Cambridge 1993; 404ss.: en verdad él rechaza como insuficientes todos los argumentos anteriores aducidos contra la autenticidad del fragmento, pero, sin embargo, llega a un resultado negativo, porque ψυχὰ ya había sido utilizado (405) en el sentido de Platón, es decir “as a comprehensive term embracing all the psychological faculties”;

mente la vida en la tierra y según la cual el alma está encarcelada⁷⁸ en el cuerpo como en una *prisión* (φρουρά;⁷⁹ ο δεσμοκτήριον),⁸⁰ es, en cualquier caso, atribuida expresamente por Platón de forma categórica a los órficos (οἱ ἀμφὶ Ὀρφεία).⁸¹ Y que esto no ocurre sin fundamento, lo permiten entrever ahora, al menos, las laminillas de hueso de Olbia, aunque sobre las laminillas no se haya grabado “cuerpo” y “alma” sólo como antónimos, sino que se equipare manifiestamente la relación de ambos conceptos con los de “mentira” y “verdad”.⁸²

En el mito órfico se entiende la reencarnación como un castigo por una culpa antigua:⁸³ por el ya mencionado desmembramiento de Dioniso por parte de los Titanes, de cuyas cenizas nacieron los hombres.⁸⁴ Por eso Empédocles, que, como es sabido, predicó un estricto vegetarianismo⁸⁵ -coincidiendo también en este punto con los órficos y pitagóricos-, ve igualmente, en el derramamiento de sangre la causa de la pérdida de la felicidad y la entrada en el muy doloroso círculo de las reencarnaciones (entre otros,

esto está en contradicción con el fr. 13, donde la palabra tiene un significado más ajustado (“something like life”: 406). Sin embargo, ¿Filolao tiene que haber utilizado siempre la palabra con el mismo significado? Que ψυχή, sin embargo, ya podía, en el siglo V a.C., ser utilizado en un sentido amplio, lo muestran las laminillas de hueso órficas (infra).

⁷⁸ Que la doctrina del σώμα-σῆμα y la del cuerpo como prisión no se contradicen, lo subraya Casadio (n. 76) 390: “La figura de la prigionera implica un’idea di punizione, quella della tomba, un’idea di morte. Ma l’ergastolo e il patibolo sono dal punto di vista giudiziario concetti equivalenti: il fine di entrambi è infliggere una punizione, fare scontare una colpa. Chi ha visitato i resti di qualche carcere dell’antichità sa che in esso i prigionieri erano veramente *sepolti*”.

⁷⁹ *Fedón* 62b4 (el fondo órfico de froua; procede ya de la observación de Jenócrates fr. 219 Isnardi Τιτανική ἔστιν καὶ εἰς Διόνυσον ἀποκορυφούται). Para ello, vid. Boyancé P. “La doctrine d’Euthyphron dans le *Cratyle*”. *REG* 54 (1941) 162; del mismo autor, “Note sur la ΦΡΟΥΡΑ platonicienne”. *RPh* 37 (1963) 7ss; Courcelle P., “Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison” (*Phédon*, 62b-c). *LEC* 36 (1968) 28ss.; cf. también de Vogel C. J., “The SOMA-SEMA formula: Its Function in Plato and Plotinus Compared to Christian Writers”, en *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong*, London 1981, 83ss.; problemático Ferwerda (n. 75) 275.

⁸⁰ *Cratilo* 400c7.

⁸¹ *Cratilo* 400c (=OF 8); sobre ello Boyancé (n. 79) 160s.; Rehrenböck I., “Die orphische Seelenlehre in Platons *Kratylos*”. *WS* 88 (1975) 17ss.; Casadio (n. 76) 389s.; cf. también Burkert (n. 40) 74.

⁸² [ψεῦδος]-ἀλήθεια / σώμα-ψυχή; cf. Vinogradov (n. 26) 79. Vid., en relación con esto, Casadio (n. 62) 125. Cf. en general Diels H., “Über ein Fragment des Empedokles”, en , del mismo autor, *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie* (ed. por W. Burkert), Darmstadt 1969, 156 (=SB der Kgl. Pr. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1897, 1071): “la misma tierra, a la cual caen 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”. Rathmann (n. 23) 102; Nestle (n. 18) 64 y 116; vid. también Armstrong (n. 23) 15s. “With this cosmology Empedocles combined the full traditional Orphic doctrine of the soul, its divine origin, its fall, its successive reincarnations, and its final return to the company of the gods”.

⁸³ Cf. Laminillas de oro A 2,4 y 3,4 Zuntz ποιῶν δ’ ἀνταπέτεισ’ ἔργων ἕνεκ’ οὔτε δικαίων (al respecto Burkert W., “Le laminette auree: da Orfeo a Lamponc”, en *Orfismo in Magna Grecia. Atti del quattordicesimo convegno di studi sulla magna Grecia* [Taranto, 6-10 ottobre 1974], Napoli 1975, 94 f.); Además, Plat. *Cratilo* 400c5 (=OF 8) ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἕνεκα διδωσαι; Píndaro fr. 133, 1 Sn.- M (supra n. 65) y *Ol.* II, 57 θειόντων μὲν ἐνθάδ’ αὐτῆκ’ ἀπάλαμμοι φρέιες / ποιῶνς ἔπεισαν (al respecto Lloyd-Jones [n. 20] 89ss.); Arist. *Προτρεπτικός* fr. 40b Ross.

⁸⁴ Cf. supra n. 68.

⁸⁵ Cf. Kranz (n. 1) 30; Hausleiter J. *Der Vegetarianismus in der Antike* (RGVV 24). Berlin 1935, 79ss.; Sfameni Gasparro G. “Critica del sacrificio cruento e antropologia in Grecia: da Pitagora a Porfirio I: la tradizione pitagorica, Empedocle e l’Orfismo”, en Vattioni F. (ed.) *Riti e culti I* (Centro Studi Sanguis Christi 5), Roma 1987, 107ss.

B.115 D/K.). Que se trata en él de una derivación de un antiguo mito órfico, lo dice Plutarco expresamente en uno de los pasajes de los *Moralia* omitido por los modernos editores de Empédocles.⁸⁶

Hasta ahora se ha tratado exclusivamente de textos del poema sobre las purificaciones de Empédocles.⁸⁷ Hay también en la obra de filosofía natural⁸⁸ pensamientos que se pueden relacionar con ideas órficas. En tanto que la tradición fragmentaria permite, en general, un juicio, las relaciones de contenido con lo órfico en esta obra son, sin embargo, menos numerosas que en los *Katharmoi*.

En cualquier caso, la concepción característica, para la cosmogonía de Empédocles, de una esfera originaria,⁸⁹ de la cual se origina, por influencia de la discordia, el mundo entero (B 27 ss. D.-K.), parece estrechamente emparentado con el huevo cósmico órfico, cuya ruptura da paso al origen del mundo. (OF 55 ss., cf. también OF 1 verso 695).⁹⁰

Si, además, el poeta de la teogonía de Derveni, como supone West,⁹¹ ha atribuido, de hecho, a Afrodita un papel cósmico, entonces existiría una comparación con el amor (Φιλία), también llamado, a veces, Afrodita, cuya importancia para la explicación naturalista de Empédocles no necesita ser desarrollada, sino, en todo caso, mencionada. Sin embargo, es necesario pensar, que a Eros le corresponde igualmente un significado importante⁹² en diferentes Teogonías y cosmogonías, entre otras también en la de su pre-

⁸⁶ *De esu car.* 996b... οὐ χεῖρον δ' ἴσως καὶ προανακρούσασθαι καὶ προαναφωνῆσαι τὰ τοῦ Ἐμπεδοκλέους· ***. ἀλληγορεῖ γὰρ ἐνταῦθα τὰς ψυχὰς, ὅτι φόνου καὶ βρώσεως σαρκῶν καὶ ἀλληλοφιλίας δίκην τίνουσαι σώμασι θνητοῖς ἐνδέδεται. (c). καίτοι δοκεῖ παλαιότερος οὔτος ὁ λόγος εἶναι· τὰ γὰρ δὴ περὶ τὸν Διόνυσον μεμυθευμένα πάθη τοῦ διαμελισμοῦ καὶ τὰ Τιτάνων ἐπ' αὐτὸν τολμήματα γενομένων τε τοῦ φόνου κολάσεις [τε τοῦτων] καὶ κεραυνώσεις, ημιγμένος ἐστὶ μῦθος εἰς τὴν παλιγενεσίαν κτλ.; Casadio (n. 62) 132 (el pasaje es discutido por Brisson [n. 67] 495ss., aunque con una orientación general cuestionable, cf. supra n. 67).

⁸⁷ De éste procede quizá también B 144 D/K ἠστυεῖσθαι κακότητος (cf. Zuntz [n. 14] 232)- una locución que alude llamativamente a OF 229 κύκλου τε λήξει καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος no se puede decidir si, con todo, Empédocles depende de la poesía órfica o al revés (para la prioridad de Empédocles Wilamowitz-Moellendorf U. v., "Lesefrüchte CCLXIX", en, del mismo autor, *Kleine Schriften IV: Lesefrüchte und Verwandtes*, Berlin 1962, 518 [=Hermes 65, 1930, 249s.]. Al revés, Kern [n. 23] 505; Rathmann [n. 23] 106 n. 89; Kranz [n. 23] 109). Por lo demás, la noción de un banquete de los puros en el más allá parece también ser común a la escatología órfica y empedoclea.; cf. B 147, I D/K ἀθανάτους ἄλλοισιν ἡμέσποιοι, αὐτοτράπεζοι, además de OF 4 (al respecto Graf [n. 67] 98ss.). Para un paralelismo adicional entre los *Katharmoi* y la poesía órfica cf. Zuntz (n. 14) 404s.

⁸⁸ Sobre la hipótesis de Osborne, según la cual esta obra y los *Katharmoi* son una única, vid. infra n. 100. Por lo demás, en los antiguos testimonios le son adjudicadas, a Empédocles, otras obras (ἢ Ξέρου διάβασις, προοίμιον εἰς Ἀπόλλωνα, τραγῳδίαι, πολιτικοὶ y Ἱατρικὸς λόγος, según D.L., VIII, 57 s. 77 = 31 A I D/K). Cf. sobre ello Wright (n. 14) 17ss.

⁸⁹ En la descripción de la misma como κυκλωτερῆς y πάντοθεν ἴσος <εἰς> (B 28D/K ; cf. B 29, 3), Empédocles está, sin duda, influido por Parménides 28 B 8, 42 D/Kss. Que Simplicio, compare el verso 43 del fragmento de Parménides εὐκόκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ con el huevo cósmico órfico [28 A 20 D/K] merece la atención en nuestra relación.

⁹⁰ Cf. Bignone (n. 21) 210; Armstrong (n. 23) 15. Sobre el trasfondo oriental del huevo cósmico órfico, West (n. 25) 103ss. Sobre la supuesta comparación del cosmos con un huevo en Empédocles A 50 D/K. Cf. Bicknell P. J. "The shape of the cosmos in Empedocles". *PP* 23 (1968) 118s.

⁹¹ West (n. 25) 92.

⁹² Cf. West M. L. (ed.), *Hesiod, Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford 1966, 195 para Hes. Th. 120.; vid. también Calame Cl., "Eros initiatique et la cosmogonie orphique", en Borgeaud ph. (ed.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt* (Recherches et Recontres 3), Genf 1991, 227ss.

cursor filosófico Parménides.⁹³ Además, la confrontación entre el amor y la discordia recuerda mucho más al mito iranio que al órfico (el buen espíritu Ahura Mazda contra Ahriman)⁹⁴.

La mención, finalmente, merece todavía una analogía lingüística: según la información de un tal Epígenes,⁹⁵ la lluvia sería considerada metafóricamente en la poesía órfica como las lágrimas de Zeus (OF 33). Este modo de expresarse encuentra su correspondencia en Empédocles en el fragmento B 6,3 D/K. donde se dice de Nestis, la diosa del agua, que ella riega con sus lágrimas la fuente de los mortales (Νῆστις θ', ἢ δακρυοῖς τέγγει κρούνωμα βρότειον).⁹⁶

Si, como paso siguiente, se dirige la atención sobre *la forma literaria* de ambos poemas, salta a la vista inmediatamente una diferencia: mientras Empédocles se dirige a los ciudadanos de Agrigento en el proemio de las "purificaciones" (B 112,1 ss. D.-K.) y, además, en esta obra, en general, también parece⁹⁷ presuponerse siempre una mayoría de oyentes, en el escrito⁹⁸ de filosofía natural citado comúnmente en la antigüedad como Περὶ φύσεως ο Φυσικά, Empédocles se dirige a una sola persona concreta: a Pausanias, el hijo de Anquites.⁹⁹ Esta diferencia formal básica me parece que, a pesar de las poco convincentes objeciones¹⁰⁰ manifestadas por Catherine Osborne, muestra

⁹³ Cf. 28 B 13 D/K.

⁹⁴ Sobre la influencia irania en la primera filosofía griega en general cf. West M. L. *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971, 213ss.

⁹⁵ West (n. 25) 9 lo data en la primera mitad del siglo IV a. C.; cf. también Burkert (n. 62) 129 n. 50.

⁹⁶ Cf. Bremer D., "Aristoteles, Empedokles und die Erkenntnisleitung der Metapher". *Poetica* 12 (1980) 364s. Pitágoras parece haber utilizado la misma metáfora para el mar, cf. Arist. Περὶ τῶν Πυθαγορείων fr. 6 Ross (=159 Gigon= Vit. Pythag. 41) "Ἐλεγε δὲ τινα καὶ μυστικῶ τρόπῳ συμβολικῶς, ἃ δὲ ἐπὶ πλεόν Ἀριστοτέλης ἀνέγραψεν· οἶον ὅτι τὴν θάλατταν μὲν ἐκάλει +εἶναι+ (codd.; Κρόιου Stanley) δάκρυον κτλ. (cf. Clem. Al. Strom. V, 50, 1 Κρόιου δὲ δάκρυον τὴν θάλασσαν ἀλληγοροῦντες). - Empédocles B 57 D/K es independiente de los órficos, *pace* Bignone (n. 21) 569 y Kern (n. 41) 95 (OF 26), cf. Wilamowitz (n. 87) 518.

⁹⁷ Cf. B 114 D/K, ὦ φίλοι, οἶδα μὲν οὐνεκ' ἀληθεῖη πάρα μύθοις, / οὓς ἐγὼ ἐξερέω· μάλα δ' ἀργαλή γε τέτυκται / ἀνδράσι καὶ δύσζηλος ἐπὶ φρένα πίστιος ὀρμή. 136 οὐ παύσεσθε φόβοιο δυσηχέος; οὐκ ἐσορᾶτε / ἀλλήλους δάπτοντες ἀκρῆδεισι νόοιο; 141 δειλοί, πάνδειλοι, κυάμοι ἀπο χεῖρας ἔχεσθαι. 145 τοιγάρτοι χαλεπήσιν ἀλύοντες κακότησιν / οὔποτε δειλαίων ἀχέων λωφῆσете θυμόν (Los últimos tres fragmentos también podrían dirigirse, en general, a los hombres, cf. 124 ὦ πόποι, ὦ δειλὸν θνητῶν γένος, ὦ δυσάνωβον, / τοίων ἐκ τ' ἐρίδων ἐκ τε στοναχῶν ἐγείεσθε).

⁹⁸ Cf. sobre la cuestión del título Schmalzriedt E., *Pery Physeos. Zur Frühgeschichte der Buchtitel*, München 1970, 123s.; Wright (n. 14) 85s.; Osborne C. "Empedocles Recycled". *CQ* 37 (1987) 26 n. 13.

⁹⁹ Cf., entre otros, también Nestle (n. 18) 114 "mientras el poeta filósofo, yendo de ciudad en ciudad, proclama a todo el mundo su mística espiritual como una nueva revelación, para mostrar a los descartados el camino "hacia la salvación" y envía su poema desde lejos, quizá desde el destierro, a sus amigos de Agrigento (sin embargo, contra la tradicional concepción de que Empédocles escribe desde el extranjero, Kahn [n. 31] 5 n. 6 y Rösler [n. 12] 172ss.), dirige el poema sobre la naturaleza, como una doctrina secreta, tan sólo a uno, nominalmente, a su amigo, denominado Pausanias, de quien presupone una "mente pura" etc. Guthrie (n. 22) 137; Kirk-Raven-Schofield (n. 5) 313.

¹⁰⁰ Osborne (n. 99) 31s. El intento de Osborne de demostrar la identidad del Περὶ Φύσεως y de los Καθαρμοί, se basa, en suma, en un entramado de vagas suposiciones (verdaderamente, como *petitio principii*, causa extrañeza que ella introduzca su argumentación con las palabras: "It is not clear who first invented [!] the notion that Empedocles wrote two poems" [24]; de las informaciones contradictorias de Diógenes Laercio y de la Suda sobre el número de versos de las obras de Empédocles ella concluye, "that both are suspect as evidence for Empedocles' books [29]; sin embargo, la contradicción se puede, en mi opinión, con Zuntz [n. 14]

suficientemente que los fragmentos que se conservan no pueden proceder de un solo poema, sino que -en coincidencia con el testimonio de Diógenes Laercio VIII,77 (= A 1 D/K)- hay que partir de dos obras diferentes,¹⁰¹ que coinciden, estrecha e ideológicamente, en algunos aspectos. Zuntz habla, con razón, de "over-all unity of the dominating conception".¹⁰² Precisamente a causa de esta homogeneidad interna¹⁰³ observada también por muchos otros estudiosos, el tratamiento es hoy para nosotros, con frecuencia, el único criterio para poder atribuir a uno u otro escrito un fragmento citado sin indicación de su origen.

La tradición antigua ha construido una relación de amor entre el poeta y el destinatario, entre el maestro y el alumno. Esto es tópico; algo parecido se oye de Parménides y Zenón¹⁰⁴ o Parménides y Empédocles.¹⁰⁵ En cualquier caso, en Diógenes Laercio VIII,60 leemos (A 1 D/K, seguido de B 1 D/K):¹⁰⁶

ἦν δ' ὁ Πausανίας, ὡς φησιν Ἀρίστιππος καὶ Σάτιρος, ἐρώμενος αὐτοῦ, ᾧ δὴ καὶ τὰ Περὶ φύσεως προσεφώνηκεν οὕτως:

Πausανίη, συ, δε κλῦθι, δαίφρονος Ἀγχίτεω¹⁰⁷ υἱέ.

"Sin embargo Pausanias era, como dicen Aristipo y Sátiro, su amado. A él le dedicó también el escrito 'Sobre la Naturaleza', [precisamente] de la siguiente manera:

'Pero tú Pausanias, hijo del sabio Anquites, escucha'".

Nosotros volveremos aún a este verso - por cierto el único fragmento que se conserva en el que se menciona el nombre del destinatario.¹⁰⁸

236ss, aclarar plausiblemente mediante la historia de la transmisión. [cf. también la discusión del problema en O'Brien D., *Pour interpréter Empédocle*, Paris-Leiden 1981, 9ss.]. Negativo frente a Osborne, asimismo, Mansfeld J. *Heresiography in Context: Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy* (Philosophia Antiqua 56), Leiden-New York-Köln 1992, 227ss. (cf., del mismo autor, [n. 42] 79); Inwood (n. 22) 8ss., en cambio, acepta, aunque con reservas, su hipótesis y, por eso, quita importancia a la diferencia (13 n. 29 "...I do not think that the argument from the addressees of various quotations actually helps us to establish anything about the poems").

¹⁰¹ Según la *communis opinio* los *Katharmoi* fueron compuestos después del *Περὶ φύσεως*, cf., entre otros, Reinhardt (n. 16) 501ss. Zuntz (n. 14) 184; Kahn (n. 31) 5. 11 n. 23; Lambriidis H., *Empedocles. With a Prefatory Essay "Empedocles and T. S. Eliot"* by McLuhan M. (Studies in the Humanities 15), University of Alabama 1976, 130s.; Wright (n. 14) 63. 81 n. 23; Kirk-Raven-Schofield (n. 5) 314 "there is general agreement that *Purifications* is the later poem". Sin embargo, no se pueden aducir razones convincentes para esta hipótesis: Nestle (n. 23) 152ss. supone un origen más o menos simultáneo; en cambio, para la prioridad de los *Katharmoi* (n. 23) 109ss y del mismo autor (n. 1) con n. 13.

¹⁰² Zuntz (n. 14) 184; cf. 269 "The *Physika* and *Katharmoi*, thus interconnected, make one whole covering the Empedoclean concept of the world, his "philosophy" (to use the later term), in its totality."

¹⁰³ Cf. los datos en Osborne (n. 99) 144ss; además, Guthrie (n. 22) 124ss.; Wright (n. 14) 57ss. 298; Babut (n. 66) 144ss. (148 "la doctrine du poème religieux ne paraît pas séparable de celle du poème physique"); Barnes (n. 54) 495ss.; Kirk-Raven-Schofield (n. 5) 314 "It (sc. el poema de las purificaciones) contains numerous references to themes and concepts (e. g. Love, Strife, the four elements, the oath) which assume in it a key function fully explicable only within the theoretical framework of *On Nature*" etc.

¹⁰⁴ 28 A 5 D/K ὁ δὴ Ζήνων διακήκεο Παρμενίδου καὶ γέγονεν αὐτοῦ παιδικά.

¹⁰⁵ 31 A 2 D/K ἠκροάσατο δὲ πρώτου Παρμενίδου, οὐτιμω, ὡς φησι Πορφύριος ἐν τῇ Φιλοσόφῳ ἱστορίᾳ (fr. 298 Smith), καὶ ἐγένετο παιδικά.

¹⁰⁶ = fr. 3 Bollack = fr. 1,27 Gallavotti = fr. 4 Wright = fr. 13 Inwood.

¹⁰⁷ Ἀγχίτεω AP VII, 508, 1 (B 156 D/K); Ἀγχίτου codd.

¹⁰⁸ Acerca de las informaciones antiguas sobre Pausanias cf. Wright (n. 14) 160.

En otro fragmento, que Bollack, seguido por Kahn,¹⁰⁹ con buenas razones ha atribuido, contra la *communis opinio*¹¹⁰ (aún predominante) al principio del poema,¹¹¹ promete Empédocles a Pausanias, como premio de su enseñanza, algo magnífico, algo francamente inaudito. (B 111 D/K).¹¹²

φάρμακα δ' ὅσα γεγάσι κακῶν γήραος ἄλκαρ
 πύση, ἐπεὶ μούνη σοι ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα.
 παύσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος οἱ τ' ἐπὶ γαίαν
 ὀρῦνται πνοιᾶσι καταφθινύθουσιν ἀρούρας·
 καὶ πάλιν, ἢ ἐθέλησθα, πάλιν τιτα πνεύματ' ἐπάξεις·
 θήσεις δ' ἔξ ὀμβροιο κελαινοῦ καίριον αὐχμῶν
 ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἔξ αὐχμοῖο θερείου
 ῥεύματα δεινροσθρέπτα, τὰ τ' αἰθέρι ναιετάουσι,¹¹³
 ἄξεις δ' ἔξ Αἴδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός.

“Conocerás remedios, tantos como hay contra el mal, y protección contra la vejez porque yo te enseñaré todo esto únicamente a ti. Tú apaciguarás la violencia de los incansables vientos, que sobre la tierra soplan arremolinados y con sus golpes arruinan los campos de cultivo. Y, al revés, cuando tú quieras, provocarás, como compensación, vientos [sc. hasta la calma].¹¹⁴

Tras la negra lluvia, causarás tú la oportuna sequía para el hombre. Sin embargo, tú causarás también, después de la sequía veraniega las corrientes que que viven en el Éter y que nutren a los árboles, Tú traerás hacia aquí [otra vez] del Hades la fuerza de un hombre muerto”.

¹⁰⁹ Kahn (n. 31) 8 n. 13 “The use of the future tense in this fragment (as in Parmenides B 10) suggests that it appeared early in the poem, not at the end where Diels has placed it”.

¹¹⁰ Los versos están completamente al final del *Περὶ φύσεως* en D/K (n. 6), Gavallotti (n. 18) (en este sigue después todavía B 5 F/K, cf. infra n. 177) y Wright (n. 14); en Mansfield J. (ed.) *Die Vorsokratiker II: Zenon, Empedokles, Anaxagoras, Leukipp, Demokrit. Auswahl der Fragmente. Übersetzung und Erläuterungen*, Stuttgart 1986, al final del libro II (fr. 145); cf. también Bignone (n. 21) 63 n. 4; Krauz (n. 1) 67 (“profecía final”) etc. Kirk-Raven-Schofield (n. 5) 285s. aceptan la ubicación de Bollack; también Inwood (n. 21), que parte de la discutible hipótesis de Osborne de que *Περὶ φύσεως* y *Katharmoi* representan un único poema (n. 100), coloca los versos al principio (fr. 15).

¹¹¹ Cf. Bollack J.; *Empedocle*, Paris 1965-9 (Repr. 1992), III, 6 “tout, la forme et le fond, recommande de placer ces vers au début du poème” etc. y 22, entre otros, “Les futurs...ont un sens au début du poème: il ne peut y avoir de révélation plus secrète que celle qui touche les éléments...πύση du vers 2 m’a fait penser à πύουσα de 10, 9; de même, μούνη σοι ἐγὼ κρανέω ὅσ’ οὐκ, ἐπεὶ... (10,8)... La fin de 10 fait miroiter les richesses incomparables de la science (τοῦ πλείονος γε). 12 entraît alors dans un passage où Empédocle en traçant l’étendue séduirice. Le poème est le lieu le plus apte à contenir ces déclarations” (menos convincente es la conexión de Bollack de B 111 D/K con B 3 D/K, cf. Flashar II., *Eidola. Ausgewählte Kleine Schriften* [ed. con un prólogo y una bibliografía a cargo de M. Kraus], Amsterdam 1989, 224s.). Cf. ya Schadewaldt (n. 20) 448: “ así se podría preguntar igualmente si el último fragmento no pertenece, incluso, al proemio”.

¹¹² = fr. 12 Bollack = fr. 98 Gavallotti = fr. 101 Wright = fr. 15 Inwood. Van Groningen (n. 45) no consideran auténtico el fragmento, sin embargo. Bollack (n. 111) III, 198s y Flashar (n. 111) 225.

¹¹³ Corr. Bollack (cf. B 76, 3 D/K); *ταῦτα* vel sim. Codd.; *ἀπὸ τῶν* Wilamowitz.

¹¹⁴ Para *πάλιν τιτα* cf. Bollack (n. 111) III, 24.

Si no se diera aquí el tratamiento en segunda persona, los críticos modernos apenas hubieran dudado en atribuir el fragmento a los *Katharmoi*.¹¹⁵ así las capacidades sobrehumanas y taumaturgicas, que aquí se prometen a Pausanias y que se ofrecen en favor de los hombres, recuerdan la propia acción curativa de Empédocles, como él mismo lo especifica al principio del fragmento comentado B 112 D/K.¹¹⁶

Llama la atención la exclusividad de la enseñanza: "yo te enseñaré todo esto únicamente a ti". (2 ἐπεὶ μόνῳ σοὶ ἐγὼ κραίειώ τάδε πάντα). A esta exclusividad corresponde, del lado de Pausanias como alumno, un apartamiento (que quizá hay que entender tanto literal como figuradamente) del resto de los mortales que, según el fragmento B 2 D.-K., sólo ven en su vida una pequeña parte del todo¹¹⁷ y, a causa de la falta de conexión de las diferentes impresiones de los sentidos, tienen un horizonte de experiencias muy limitado: Pausanias experimentará lo que permanece oculto¹¹⁸ a los ojos y oídos y entendimiento de los otros, porque él mismo se "ha aislado aquí" (B 2,8 s. D/K. σύ <δ>¹¹⁹ οὖν, ἐπεὶ ᾧδ' ἐλίασθης, πύσσειαι).¹²⁰ Este aislamiento es claramente una condición para la enseñanza de Empédocles, que ofrecerá lo más excelso de que es capaz la perspicacia del hombre (οὐ πλείον γε βροτεῖη μήτις ὄρωμεν - verso 9 en la versión de los manuscritos)¹²¹.

A lo largo del poema se dirige el autor repetidas veces directamente a su destinatario:

B 3,9 D/K.¹²² "venga, contempla cada cosa en particular con cada órgano de los sentidos, en qué camino se [te] presenta" etc.;

B 4,2 D.-K. "como las enseñanzas de nuestra Musa [te] dicen, reconoce [la verdad], si las explicaciones están divididas en tu interior";¹²³

¹¹⁵ Esto es lo que hace ahora Sedley (n. 2) 273, en un artículo problemático en muchos sentidos (citando a Osborne [n. 99] en n. 17: "The second person singular in B 111 cannot be used, as traditionally it has been, to settle the question of its provenance in favour of *On Nature*: on the impotence of this criterion see Osborne 31s.")

¹¹⁶ La unidad interna de ambos fragmentos ya la presintió Clemente de Alejandría cuando en *Strom.* VI, 30, 2s. cita B 112, 10. 12 D/K inmediatamente después de B 111, 3-5 D/K; cf. también Lloyd (n. 19) 34s; Barnes (n. 54) 496. Sobre las anécdotas acerca de la taumaturgia de Empédocles (encantamiento de los vientos dañinos con pelos de asno; reanimación de una mujer después treinta días de su muerte y su relación con B 111 D/K, cf. Wright (n. 14) 261 s.)

¹¹⁷ 3 πάροιθε δὲ ζῶσσι ὄλον (scr. Mansfeld [cf. verso 6 y B 39, 3 D/K; βίου codd.] μέρος ἀθήσαιτες (corr. Scaliger; ἀθήσαιτος ο ἀθροίσαιτος codd.; ἀθροίσαιτες Bollack).

¹¹⁸ Cf. B 2, 7 D/K οὕτως οὐτ' ἐπιδερκτά τὰδ' ἀθροίσαι οὐτ' ἐπακουσά / οὔτε νόσ περιληπτά.

¹¹⁹ add. Bergk.

¹²⁰ Zuntz (n. 14) 406s. acepta la interpretación de Rohde de ᾧδε como "aquí" en el sentido de "sobre esta tierra" (cf. también Nestle (n. 18) 113 n. 43; esta interpretación, sin embargo, presupone la discutible corrección del último verso οὐ πλείον ἢ βροτεῖη μήτις ὄρωμεν (vid. la siguiente nota) (cf. Zuntz, 407 "Since you are man, you will hear no more than human understanding can stretch to") y por esto hay que rechazarla.

¹²¹ La corrección οὐ πλείον ἢ βροτεῖη (cf. Karsten, Stein, Diels) es rechazada, con razón, por Bollack (n. 111) III, 17s. (Pausanias a sulgi le maître; il connaît la vérité: jamais du moins pensée humaine n'est haussée davantage, etc.)

¹²² Según el parecer de distintos investigadores (entre otros Reinhardt [n. 16] 302ss; Wright [n. 14] 157. 161; Erren M. "Die Anredestruktur im archaischen Lehrgedicht". En Kullmann W. -Reichel M. [eds.] *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen* [ScriptOralia 30]. Tübingen 1990. 195), Empédocles, a partir del verso 6, se dirige ya a Pausanias. De otro modo, entre otros, Krauz (n. 1) 39; Kahn (n. 31) 6s.; Bollack (n. 111) III, 31s; Mansfeld (n. 110) 72, quien escribe nec en lugar del scv transmitido.

¹²³ διατηρήματος cod.; διασπρήματος Diels; διατησθέματος Wilamowitz.

B 6,1 D/K. "Escucha primero las cuatro raíces de todas las cosas"; B 8,1 D.-K. "Otra cosa más te quiero decir: en ninguna cosa mortal no hay ni nacimiento ni final, una muerte maldita, sino que solamente hay unión y separación de lo mezclado; sin embargo, los hombres lo denominan nacimiento";

B 17,14 D.-K. "venga, escucha mis palabras porque el conocimiento te aumentará el entendimiento. Como yo ya te he dicho antes en la descripción de lo esencial de mis palabras, te lo relataré doblemente: una vez de muchas cosas surgirá una; otra vez, respectivamente, crecerán muchas de una, fuego, agua, tierra y la insondable profundidad del aire."

Se tiene la impresión, como si Empédocles, siempre que se trata de enseñanzas básicas para él -como la actuación conjunta de los sentidos, los elementos, el significado del nacimiento y de la muerte como su unión y separación, etc.- quisiera dar fuerza a sus palabras por medio del tratamiento directo a Pausanias.¹²⁴

Por lo que respecta a la jerarquía social no hay ninguna duda: en la continuación del fragmento citado exhorta Empédocles a su destinatario, después de que él ha mencionado las dos fuerzas cósmicas, el amor y la discordia (φιλία y νεῖκος), a mirar el amor con entendimiento y a no estar sentado simplemente con la mirada estupefacta. (B 17,21 D.-K.:¹²⁵ τὴν σὺ νόῳ δέρκευ,¹²⁶ μηδ' ὀμμασιν ἦσο τεθεπῶς. Pertenece evidentemente a la ficción literaria que Pausanias se siente al lado de Empédocles durante la exposición y escuche las palabras de su maestro con mayor o menor entendimiento. Éste, por otra parte, remarca muchas veces la verdad de su discurso y previene a Pausanias de las opiniones falsas.¹²⁷

En tanto que el poema sobre la naturaleza de Empédocles apenas se diferencia tipológicamente de otros poemas didácticos, no se ha dudado en clasificar¹²⁸ el Περὶ φύσεως en este género literario, sin prestar atención a los distintos indicios que, en los versos que se conservan, señalan otra dirección. Comencemos por el fragmento B 110 D/K.¹²⁹ Se acepta en general que este fragmento procede de la parte final del Περὶ φύσεως. A modo

¹²⁴ Cf., además de los pasajes mencionados adicionalmente en lo que sigue, también B 21, 1 y B 38 D/K.

¹²⁵ = fr. 31, 20 Bollack=fr. 4, 20 Gallavotti = fr. 8, 21 Wright = fr. 25, 21 Inwood.

¹²⁶ Cf. Parménides 28 B 4, 1 D/K λέυσε δ' ὁμῶς ἀπέοντα νόῳ παρεόντα βεβαίως.

¹²⁷ B 17, 26 D/K...οὐ, δ' ἀκούε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν; B 23, 9 D/K οὐτω μὴ σ' ἀπάτη φρένα κα-
νύτω ἄλλοθεν εἶναι / θνητῶν, ὅσα γε δῆλα γεγάκασιν ἄσπετα, πηγῆν, ἀλλὰ τορῶς ταῦτ' ἴσθι, θεοῦ πάρα
μῦθον ἀκούσας; cf. también B 62, 1 D/K νῦν δ' ἄγ'... / ...πῶνδε κλύ'· οὐ γὰρ μῦθος ἀπόσκοπος οὐδ'
ἀδαήμων.

¹²⁸ Cf., por ejemplo, Kranz W. "Das Verhältnis des Schöpfers zu ihrem Werk in der althellenischen Literatur. Ein Versuch", en , del mismo autor, *Studien zur antiken Literatur und ihrem Fortwirken*. Kleine Schriften (ed. por E. Vogt), Heidelberg 1967, 19 (= *Neue Jahrbücher* 53 [1924] 78s.); del mismo autor (n. 1) 38 "Tiene la forma de los antiguos poemas hipotecarios, es decir de esos poemas didácticos y exhortatorios, que se remiten hasta la antigüedad griega arcaica, en los cuales un maestro habla a los alumnos. Así, por ejemplo, antiguamente, el centauro Quirón dio reglas de vida a su alumno Aquiles. Así, Hesíodo convenció a su hermano. También los *Katharmoi* de Empédocles, en sentido amplio, pertenecen a esta clase, los *Physika*, en cambio en un sentido muy particular." etc.; Pöhlmann E., "Charakteristika des römischen Lehrgedichts". ANRW I. 3 (1973) 841ss.; Schadewaldt (n. 20) 438 "... Pausanias..., a quien el trata como su alumno, como era usual en la poesía didáctica. Erren (n. 122) 185ss., etc.

¹²⁹ = fr. 699 Bollack = fr. 1, 37ss. Gallavotti = fr. 100 Wright = fr. 16 Inwood.

de resumen el autor exhorta a Pausanias a contemplar con dedicación las fuerzas esenciales del universo -la síntesis de la doctrina de Empédocles (1 εἰ γὰρ κεν σφ' ἀδινῆσιν,¹³⁰ ὑπὸ πραπίδεσσιν ἐρείσας / εὐμενέως καθαρῆσιν ἐποπτεύης¹³¹ μελέτησιν, / ταῦτα τέ¹³² σοι μάλα πάντα δι' αἰῶνος παρέσονται κτλ.) - y no desear otras cosas que anulen la agudeza de los pensamientos.¹³³

Difícilmente puede ser una casualidad que Empédocles, para la descripción de la actividad espíritu-sensorial exigida a Pausanias, utilice palabras que evocan evidentes connotaciones de culto religioso: (εἰ γὰρ κεν... καθαρῆσιν ἐποπτεύης μελέτησιν). El verbo ἐποπτεύειν sugiere asociaciones con los ritos místéricos que, al menos en Eleusis, pero quizá también en algún otro lugar, culminaban¹³⁴ en la ἐποπτεία, la visión. Este alto nivel de la iniciación presupone, según los testimonios antiguos, una pureza¹³⁵ de culto. Por "puros", son mencionados aquí, en sentido figurado, los correspondientes ejercicios espirituales y sensoriales.

Si este fuera el único lugar en el Περὶ φύσεως en donde se constatan referencias intertextuales a la realidad del culto, quizás se podría estar de acuerdo con Jean Bollack y Rosemary Wright, a quienes no pasa inadvertido el origen místico del vocabulario, aunque no quieran ver en el verso 2 ninguna alusión a los ritos de iniciación, sino creer que Empédocles se propuso simplemente, con la elección de sus palabras, una solemnidad estilística.¹³⁶ Sin embargo, la comparación con el proemio sugiere que una interpretación de este tipo se queda demasiado corta.

El proemio y el epílogo, del cual procede el fragmento 110, no sólo están relacionados¹³⁷ el uno con el otro por la composición circular, gracias a la repetición de medio verso. El pensamiento de pureza que se encuentra en B 110 D/K desempeña ya en el fragmento B 3 D/K un papel destacado: Empédocles ruega a los dioses, en los dos primeros versos, que aparten de su lengua la locura de los otros hombres¹³⁸ y que viertan agua de la fuente pura de las bocas santas (2 ἐκ δ' ὁσίων στομάτων καθαρὴν ὄχετεύσατε πηγὴν).

¹³⁰ Corr. Schneidewin; καὶ ἐν σφραδινῆσιν cod.

¹³¹ Scr. Riedweg; ἐποπτεύεις cod., Bollack; ἐποπτεύσης Schneidewin, D/K; ἐποπτεύσεις Wright.

¹³² Corr. Schneidewin; δὲ cod.

¹³³ Cf. en general para este fragmento y particularmente también sobre la interpretación de σφ' Schwabl H., "Empedokles fr. B 110" WS 69 (1956) 49ss; Long A. A., "Thinking and Sense-Perception in Empedocles: Mysticism or Materialism?" CQ N. S. 16 (1966) 269ss.; Bollack (n. 111) III, 577ss.; Wright (n. 14) 258s.

¹³⁴ Cf. del autor (n. 39) 5ss. 40s. 128s.; Burkert (n. 40) 58s.

¹³⁵ Cf. del autor (n. 39) 5ss. 55s. 124s.; "Purificaciones" en relación con rituales órfico-báquicos en Plat. *Rep.* 364c6 y *Phdr.* 244c2 (supra n. 38); cf. además, Demost. *Or.* 18, 259 (= OF test. 205).

¹³⁶ Bollack (n. 111) III, 578s. "Le vocabulaire paraît emprunté au langage des mystères. Il faut se garder cependant d'y voir une allusion à des pratiques établies (pythagoriciennes par exemple). Les exercices contemplatifs s'expliquent parfaitement par la doctrine exposée dans les *Origines*... καθαρὰ μελέται ne sont pas les exercices purifiants par lesquels on prépare son âme à l'initiation. L'ascèse est toute active, sensorielle et ouverte sur l'univers; elle se pratique à chaque instant de la vie..."; Wright (n. 14) 259 "the initiation vocabulary of the line expresses Pausanias' meditation on E.'s words in terms of this being granted the final revelation after purificatory rituals, but this is to add solemnity to the poem's epilogue rather than to indicate "Orphic" or Pythagorean filiations on E.'s part". Por lo demás, Bignone alude ya al trasfondo de cultos místéricos de las expresiones (n. 21) 480 ad loc.

¹³⁷ B 2,2 y 110, 7 D/K... δειλ(ά)... τὰ τ' οὐκ ἄτ' ἀμβλύουσι μερίμνας; cf. Schwabl (n. 133) 51s.; Long (n. 133) 271.

¹³⁸ La interpretación de πῶν (verso 1) está discutida; la discusión en Bollack (n. 111) III, 276s. y Wright (n. 14) 157s.

El fragmento 3 B D/K, impregnado de lenguaje ritual, cuya pertenencia al proemio parece asegurada por la invocación a las Musas, es, sobre todo, el testimonio más importante de que, como ya ha explicado Charles Kahn en un artículo de 1960, en el escrito "Sobre la Naturaleza" no se trate, acaso, de un "tract of scientific rationalism", en oposición con los *Katharmoi*, sino que era la expresión, al menos en lo que concierne a la forma literaria, de una obra religiosa.¹³⁹ Cuánta razón tiene, de hecho, Kahn con su afirmación de que el proemio y particularmente el fragmento 3 transpira "the spirit of mysterious, half-suppressed revelation" (6),¹⁴⁰ lo demuestra la invocación a las musas citada en el verso 3: "y a ti, joven musa de blancos brazos, muy cortejada, te imploro escuchar lo que está permitido a las criaturas mortales" (ἀντομαι, ὦν θέμις ἐστὶν ἐφημεριοῖσιν ἀκούειν).¹⁴¹ El verso 4 evoca una fórmula mística órfica (OF 245,1) que no se puede desoir: Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστὶν· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι/πάντες ὁμῶς -"Yo hablaré a los que es lícito (sc. escuchar).¹⁴² Cerrad las puertas a los profanos, a todos por igual".¹⁴³

El papiro de Derveni ofrece una oportuna confirmación¹⁴⁴ de que esta fórmula, citada con frecuencia en la antigüedad, es antigua y que procede de la poesía órfica. Que, además, la fórmula se utilizó probablemente en las iniciaciones órfico-báquicas, lo sugiere un conocido pasaje del *Symposio* de Platón en que Alcibiades relata sus confesiones íntimas sobre el comportamiento amoroso de Sócrates con él, tan sólo a aquellos que hayan participado en la filosófica μανία καὶ βακχεία, y, sin embargo, exige, mediante una alusión evidente a la fórmula órfica, que los esclavos, y cualquier otro que fuese profano e ignorante, "pongan grandes puertas delante de sus oídos" (218b = OF 13).

En el fragmento 245 de la recopilación de Kern del poema atribuido a Orfeo esta fórmula mística introduce una revelación teológica dirigida por Orfeo a Museo, que muestra¹⁴⁵ llamativas coincidencias formales con la revelación filosófico-natural de Empédocles a Pausanias, que, como es sabido, es también un relato sobre los dioses, una θεολογία. Piénsese sólo en la equiparación de los elementos no constituidos con deter-

¹³⁹ Kahn (n. 31ss.) 6ss.

¹⁴⁰ Coincidente Zuntz (n. 14) 218. Cf. también Wright (n. 14) 159: "The ritualistic language of this fragment makes it more than the stock poetic request for divine assistance; its general tone seems more suited to the *Katharmoi* and shows how the edges of a division between the two poems as religious versus scientific are blurred".

¹⁴¹ Sobre la construcción de ἀντομαι, cf. Bollack (n. 111) III, 29.

¹⁴² Sobre la restauración, cf. del autor (n. 150) 28.

¹⁴³ Cf. ya Kern (n. 23) 504s y del mismo autor (n. 41) 258 "Omnium primus versum Orphicum de silentio mystico imitari videtur Empedocles"; Rathmann (n. 23) 126 "sententiam Orphicum respiciens verecundia deorum adductus Camenam orat, ne plus aperiat, quam hominibus miseris audire fas sit"; Kranz (n. 23) 112. Es cierto que también Parménides utiliza el concepto θέμις en un contexto religioso (28 B 1, 28 D/K), aunque no en conexión con ἀκούειν (para la diferencia formal básica entre la revelación de Parménides y de Empédocles, vid. *infra* al final).

¹⁴⁴ Col. III, 8 ZPE; cf. del autor (n. 150) 47 n. 118.

¹⁴⁵ Walter N., "Pseudoepigraphische jüdisch-hellenistische Dichtung: Pseudo-Phokylides, Pseudo-Orpheus, Gefälschte Verse auf Namen griechischer Dichter". En Kümmel W. G. (ed.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit IV*, Gütersloh 1983, 227 n. 56, llama la atención sobre la semejanza, aunque su interpretación global de la forma literaria de OF 245 es errónea. (cf. del autor. (n. 150) 48 con n. 119).

minados dioses,¹⁴⁶ en la deificación de las dos fuerzas cósmicas Φιλία y Νεῖκος,¹⁴⁷ de la esfera¹⁴⁸ etc.¹⁴⁹

Por esto, hay que introducirse brevemente un poco más en este poema pseudo órfico tan interesante y discutido en distintos aspectos. El poema, en parte, suscita en sí mismo una gran cantidad de problemas bastante complicados, como, por ejemplo, en lo concerniente a la no fácilmente abarcable historia de la tradición, o, también, a la forma literaria, que, en mi opinión, antes no había sido comprendida correctamente. Un análisis particular de estas cuestiones ha aparecido hace poco,¹⁵⁰ de manera que aquí, a modo de conclusión, puede ser suficiente un resumen de los resultados relevantes para nuestro tema.

Este poema atribuido a Orfeo, transmitido únicamente en dos versiones: en un texto original y en una reelaboración ampliada,¹⁵¹ es algo distinto de lo que se acepta mayoritariamente, (La compilación de ambas versiones en la protobizantina teosofía de Tubinga puede, en este punto, dejarse de lado.) La reelaboración se demuestra como judía¹⁵² sin duda, a causa de las claras alusiones a Abraham y Moisés. El texto original, muy importante para nosotros, podría proceder también, en mi opinión, de un autor judío. Sin embargo, esto se desprende menos claramente de los versos que, entre otros, contienen pensamientos órficos y estoicos puros, y no faltan en la literatura moderna voces que abogan por un origen pagano (entre otros E.R. Goodenough y E. Bickerman).¹⁵³

En la compilación de fragmentos de Kern los versos se presentan bajo el título de Διαθήκαι ("Testamentos").¹⁵⁴ Se citan hoy en día también en general como "pseudotestamento órfico", sin que, en la mayoría de los casos, al mismo tiempo, se explique que se trata tan sólo de uno de los dos títulos mencionados en los textos antiguos e, incluso, del peor testimoniado. Nuestro informador más antiguo, el filósofo judío de la religión Aristóbulo de Alejandría, que vivió en el siglo 2 a.C., conocía los versos, como más tarde también Clemente de Alejandría, bajo el nombre de *Hieros Logos*, Discurso Sagrado.¹⁵⁵ De hecho, el poema¹⁵⁶ que, en su texto original surge probablemente a finales del siglo 3 a.C., no muestra ninguna de las características típicas de un testamento, mientras que, por el contrario, todo indica que el anónimo autor, en el aspecto formal y

¹⁴⁶ B 6 D/K; cf. también B 59, 1 (con las explicaciones de Bollack [n. 111] III, 417s.; Wright [n. 14] 212).

¹⁴⁷ Cf. B 16 D/K; también B 86 D/K δι' Ἀφροδίτη etc.

¹⁴⁸ B 31 D/K; cf. B 27-9 D/K.

¹⁴⁹ Cf. también las explicaciones teológicas en B 134 D/K (gracias a Tzetzes está asegurado para el libro 3 de los φυσικά) además B 131, 3 D/K εὐχομένην τὴν αὐτὴν περίστασιν, Καλλιόπεια, ἰὸ μὲν θεῶν μακάρων ἀγαθῶν λόγους ἐμφοίνονται (hoy en día se adjudica corrientemente el fragmento a los φυσικά; cf. Kahn [n. 31] 6 n. 8; Wright [n. 14] 159). Vid., en general, también Wright (n. 14) 254.

¹⁵⁰ del autor, *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos- Beobachtungen a OF 245 und 247 (sog. Testament des Orpheus)* (Classica Monacensia 7), Tübingen 1993.

¹⁵¹ Cf. Del autor (n. 150) 6ss.

¹⁵² OF 247, 23ss. y 36s.

¹⁵³ del autor (n. 150) 55ss.

¹⁵⁴ Kern (n. 41) 255ss.

¹⁵⁵ Cf. del autor (n. 150) 44ss.

¹⁵⁶ Cf. del autor (n. 150) 102s.

de contenido, se ha apoyado muy estrechamente en un Hieros Logos órfico. Me limito en lo que sigue a la forma¹⁵⁷ y detallo brevemente los elementos místéricos.¹⁵⁸

En primer lugar, está la fórmula de introducción, también llamada πρόρρησις (“prólogo”), que ya ha sido mencionada (1 φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί, etc). Es la única en este poema pseudo-órfico que se conserva completa en forma de verso. Su alta antigüedad está asegurada, sin embargo, como ya se ha mencionado, gracias a la paráfrasis del Papiro de Derveni,¹⁵⁹ y también gracias a la alusión de Platón y de Empédocles. A continuación, Orfeo se dirige, por su nombre, a su iniciado Museo (2 s.) -sobre esto aún volveremos. En una especie de “purificación” (καθαρός), a la cual pertenece la exigencia de liberarse de las anteriores opiniones falsas, lo prepara para la (παράδοσις), la “transmisión” del Logos Sagrado, (3 - 7) -también esto es un elemento de los cultos iniciáticos. Esta *Paradosis* se divide en dos partes. La primera consiste en enseñanzas sobre Dios (8 - 16); la instrucción tiene su lugar -y hay que tener en cuenta esto en Empédocles- no sólo en el propio poema didáctico, sino que también es igualmente característico de las παραδόσεις de las iniciaciones místéricas. En la segunda parte se esboza una imagen del divino señor del mundo, que puede ser interpretada perfectamente como una visión divina, como una ἐποπτεία (17 - 21).

El texto original del poema pseudo-órfico se interrumpe tras esta revelación teológica. En la reelaboración sigue todavía una parte final, que contiene una exhortación a mantener el secreto del Logos confiado.¹⁶⁰ Esta exhortación representa el contraste con el apartamiento de los profanos en las fórmulas que introducen los misterios y, por tanto, debería hallarse¹⁶¹ también en el texto original, que, así y todo, no se ha transmitido completo. Esto es suficiente, en un breve resumen, como ya se ha dicho, por lo que hace a la forma de OF 245.

Si se compara esta imitación de un Hieros Logos,¹⁶² hasta hoy apenas reconocida como tal y sumamente importante para nuestro conocimiento de la literatura órfica, se pone en evidencia la semejanza de la ficción.¹⁶³ Como Orfeo, en el papel de un sacerdote de los misterios introduce a Museo en la verdadera enseñanza de los dioses, así

¹⁵⁷ Para apoyos de contenido, cf. del autor (n. 150) 49s.

¹⁵⁸ Más detallado con ejemplos, del autor (n. 150) 50ss.

¹⁵⁹ A la variante (seguramente secundaria) OF 334 δείω ξυνετοῖσι· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι (Cf. West [n. 25] 83, quien supone que esta fue la fórmula conocida para el autor del papiro de Derveni) parece referirse ya, en todo caso, Píndaro *Ol.* II, 85, vid. Lloyd-Jones (n. 20) 88.

¹⁶⁰ OF 247, 41...εὐ μάλ' ἐπικρατέων (σε. γλώσσης?) στέρνοισι δὲ εὐθεο φήμη.

¹⁶¹ Cf. del autor (n. 150) 51ss.

¹⁶² Cf. del autor (n. 150) 103s.

¹⁶³ Nada sugiere, *pace* Bignone (n. 22) 406, que el desconocido autor de la versión original dependiese, de alguna manera, de Empédocles; la antigua fórmula mística órfica en OF 245, 1, no citada por Bignone, es imposible que pueda derivarse de la alusión de Empédocles en B 3,4 D/K. ; OF 245, 2s. es probable que sea auténticamente órfica (vid. infra): OF 245, 4 φίλης αἰώνος ἀμέρση procede directamente de Il. 22, 58 y no de Empédocles, quien en B 158= *Katharmoi* fr. 4 Ζυγὺς αἰώνος ἀμερθεῖς / ὀλβίου quizá está, por su parte, influido por el pasaje de la *Iliada*. OF 245, 5 εἰς δὲ λόγον θεῖον βλέψας τούτῳ προσέδρευε / ἰθύνωι κραδίης νοεῖον κύτος está sugerido antes por Platón *Ti.* 44 a 6 y Parménides 28 B 6, 5s D/K (cf. del autor [n. 150] 28) y 28 B 4, 1 D/K (supra n. 126) que por Emp. B 17, 21 D/K ; Para el trasfondo cultural de OF 247, 41 cf. del autor (n. 150) 53s.

Empédocles inicia a Pausanias en los secretos de la naturaleza considerada como divina, en la verdadera formación y funcionamiento del Cosmos, así como -en precisa correspondencia con Jenófanes -en la esencia propia de todo lo divino.¹⁶⁴ Ambos, Orfeo y Empédocles, se dirigen a sus iniciados con palabras muy similares: "Pero escucha tú, descendiente de la diosa luna portadora de luz, Museo" se dice en la poesía pseudo órfica (OF 245,2 s. ... σὺ δ' ἄκουε, φαεσφόρου ἔκγονε Μήνης, / Μουσαῖ' ...), un verso que podría ser verdaderamente órfico, pues Platón alude claramente en la *Republica* sobre el hecho de que los sacerdotes de las iniciaciones órficas consideraban a Museo como hijo de la diosa luna,¹⁶⁵ "Pausanias, escucha tú sin embargo, hijo del prudente Anquites" escribe Empédocles (B 1 D/K. Παισανίη, σὺ δὲ κλυθί, δαίφρονος Ἀγκίτεω υἱέ) Tomados en sí mismos puede que estos paralelismos no sean particularmente convincentes.¹⁶⁶ En relación con las alusiones ya examinadas sobre el culto místico (pureza -visión- πρόρησις) parece, sin embargo, que son, al menos, dignos de atención.¹⁶⁷

Además de la fórmula mística, del tratamiento del iniciado, de su reprobación y de la acentuación de la verdad de las doctrinas religiosas,¹⁶⁸ el *Περὶ φύσεως* tiene, en lo que resta, un punto de contacto más con el poema pseudo-órfico: en el fragmento B 5 D.-K.¹⁶⁹ Empédocles exhorta a su alumno - de la misma forma que Orfeo a Museo -¹⁷⁰ "a ocultar las enseñanzas en su espíritu mudo"¹⁷¹ (...στεγάζαι¹⁷² φρενὸς ἔλλοπος¹⁷³ εἴσω)¹⁷⁴. Sin duda, los pitagóricos estaban también obligados al mantenimiento del secreto de ciertas enseñanzas,¹⁷⁵ y Plutarco, a quien agradecemos el fragmento, califica, de hecho, la exigencia de Empédocles como pitagórica. No obstante, la relación del conjunto es importante: Los restantes componentes místicos, muy especialmente la alusión a la πρόρησις indican, en mi opinión, que este elemento, en Empédocles, está más definido como órfico que como pitagórico.¹⁷⁶

¹⁶⁴ Cf. B 29 y 134 D/K. Empédocles tenía el poder de revelar el ἀγαθὸν λόγον sobre los dioses bienaventurados (B 131, 4 D/K) a diferencia de la σκοτώσεσθαι θεῶν περί δόξα (B 132, 2 D/K).

¹⁶⁵ Cf. del autor (n. 150) 49, n. 123

¹⁶⁶ El tratamiento es también característico de la poesía didáctica (cf. Hes. Op. 27 ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα τεῶ ἐνκάτθεο θυμῷ; 213 ὦ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκη κτλ.; 274 ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα μετὰ φρεσὶ βάλλεο σῆσι etc. Sin embargo el alumno casi nunca es tratado tan formalmente (excerpción: Op. 299 ἐργάζεω Πέρση, δῖον γένος).

¹⁶⁷ El tratamiento solemne es utilizado más particularmente en una ceremonia religiosa.

¹⁶⁸ Cf. OF 245,3...ἔξέρρω γὰρ ἀληθέα κτλ; Emp. B 17,26 D/K σὺ δ' ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν y 23,9... μὴ σ' ἀπάτη φρένα καινύτω.

¹⁶⁹ = fr. 25 Bollack = fr. 99 Gallavotti = fr. 134 Wright = CTXT-107 Inwood.

¹⁷⁰ Cf. supra n. 160.

¹⁷¹ Como ἔλλοπος también puede ser nominativo en Empédocles (B 117, 2 D/K), sería posible también, como ya mantienen D/K en el aparato crítico, la traducción "mudo en el interior de su espíritu".

¹⁷² Corr. Diels; στεγάζουσαι codd.

¹⁷³ Corr. Wyttenbach; φρενὸς ἄλλ' ὕπερ codd.

¹⁷⁴ Corr. Diels; ἐλλάσσω codd.; ἄσσου Bollack.

¹⁷⁵ Cf. entre otros, Burkert (n. 62) 178s. 454s.

¹⁷⁶ Si Pitágoras y los pitagóricos, como permiten conjeturar diversos testimonios antiguos, se apropiaron realmente de formas literarias órficas y ellos mismos compusieron *Hieroi Logoi* (cf. del mismo autor [n. 150] 54 con n. 146, West [n. 28] 27, además, supra n. 62), provoca, finalmente, que la diferenciación no tenga importancia. Empédocles, pues, habría podido haber recibido también muy probablemente de la poesía órfico-pitagórica elementos estructurales característicos para un *Hieros Logos*. Por lo demás, Empédocles, en la antigüedad, es puesto en conexión con Pitágoras desde Alcídamante (D. L. VIII, 56 Ἀλκιδάμας δ' ἐν τῷ Φυσικῷ

La similitud formal con el fragmento órfico 245 sugiere, por lo demás, que la llamada de Empédocles al mantenimiento del secreto frente a la opinión vulgar¹⁷⁷ difícilmente pertenece al proemio del *Περὶ φύσεως*, sino que, originariamente, tenía su lugar probablemente al final de la instrucción iniciática, quizás más allá aún del fragmento B 110 D/K.

Como siempre puede mantenerse con esto, un análisis cuidadoso de los fragmentos que se conservan saca a la luz, en todo caso, una cantidad considerable de indicios poco observados hasta ahora, que indican que Empédocles, por lo que respecta a la forma de su Física, se apoyó muy probable y estrechamente en la estructura de los Hieroi Logoi órficos. Como ya se ha dicho, parece que él, en analogía a una *paradosis* misteriosa, ha introducido a Pausanias en su doctrina de la naturaleza llena de fuertes rasgos teológicos.¹⁷⁸

Naturalmente, esta observación, en vista del estado fragmentario de la tradición, no es rigurosamente demostrable. Sin embargo, con tal hipótesis, se combinan, en mi opinión, numerosos detalles para un cuadro general coincidente en sí mismo. No sólo las comentadas reminiscencias del vocabulario cultural, sino también el apartamiento de Pausanias del resto de los hombres se entiende claramente sobre esta base. "Tú, entonces, después de que te hayas apartado hasta aquí, experimentarás esto", se dice, como ya se ha visto, en B 2,8 D/K.: La transmisión (παράδοσις) del Logos sagrado, la instrucción de los iniciados a través del sacerdote de los misterios, que entre otras cosas, podía consistir en alegorías naturales de mitos,¹⁷⁹ presupone siempre el aislamiento, la exclusión del público (es decir de los no iniciados). Sólo así está garantizado el mantenimiento del secreto terminantemente exigido a los que se inician.

Se puede preguntar qué pudo haber inducido a Empédocles a la imitación de esta forma literaria. Tan importante fue también, en general, Parménides para la filosofía de Empédocles: en lo referente a la forma literaria, apenas debió haber sido el verdadero modelo de nuestro autor. En efecto, en Parménides se trata igualmente de un tipo de revelación,¹⁸⁰ aunque la situación es esencialmente distinta. Como es sabido, un viaje en carro con las Heféidas hacia los confines del mundo precede a la revelación. Allí Parménides es saludado de forma amistosa por una diosa (¿quizá Nyx?). De ella, y no

φησι... Ἐμπεδοκλέα... Ἀναξαγόρου διακούσα καὶ Πυθαγόρου; cf. Burkert [n. 62] 215s "very doubtful as a historical statement"; Se ha dicho también que Empédocles plagió a Pitágoras y que reveló secretos pitagóricos (D.L. VIII, 54s. refiriéndose a Timeo *FGHist* F 14 y Neanes *FGHist* 84 F 26; la información es recogida por Rostagni [n. 52] 10ss. y Kahn [n. 31] 29s. Posiblemente, Emp. B 129 D/K tiene que referirse a Pitágoras, cf. Burkert (n. 62) 137s.; Wright (n. 14) 256s.

¹⁷⁷ Sitúan el fragmento al final del *Περὶ φύσεως* solamente Bignone (n. 22) 62s. n. 4 y Gallavotti (n. 18) 68 (fr. 99), quien, sin embargo, corrige completamente de otra manera el texto fuertemente corrupto (...ἐστὲγε φησι] ἀλλ' οὐδ' >περ ἐλάσσω ["ora l'animo mio trattiene dentro anche] altri insegnamenti e non minori").

¹⁷⁸ Conjeturas para una interpretación tal se encuentran ya en Kranz (n. 23) 112: "el conjunto es una enseñanza secreta, ajustada tan sólo al alumno Pausanias... Empédocles habla al joven como un mistagogo a un neófito (sigue B 110, D/K) etc.

¹⁷⁹ Cf. Burkert (n. 40) 61ss.

¹⁸⁰ Para las relaciones entre el proemio de Parménides y Empédocles, cf. Bollack (n. 111) III, 18, quien también pasa por alto la diferencia: "'Chez Parménide, la déesse parle; elle est le *moi* et le poète le *toi*; il est initié, alors qu'Empédocle initie et se trouve, à considérer cette transposition, à la place de la déesse" (lo que, por cierto no se corresponde a la realidad).

de un hombre, recibe él la revelación. También, en contraste con Empédocles, hay que hablar antes de un oráculo que de una iniciación.¹⁸¹

Quizá el papiro de Derveni proporciona un punto de referencia. En el papiro nos aparece un autor presocrático, que solamente es unas décadas más joven que Empédocles y que ha aprovechado un Logos teogónico y cosmogónico de Orfeo, para desarrollar, interpretándolo, sus propias opiniones teológicas y filosófico-naturales.¹⁸² Es posible que Empédocles, ciudadano de Agrigento, igualmente se haya dejado inspirar por un Logos órfico en su filosofía natural y al mismo tiempo haya tomado, en una apropiación completamente creativa, elementos formales esenciales.

Debería justificarse la hipótesis presentada aquí, de modo que el orfismo se muestre, en cualquier caso, como un vínculo suplementario entre ambas obras, *Περὶ φύσεως* y *Katharmoi*, que, en Kern, se muestran, en general, más como un conjunto que como algo separado.¹⁸³ Empédocles, entonces, habría reclamado para sí mismo el papel de un sacerdote de las iniciaciones órficas no sólo en los fascinantes versos de apertura de los *Katharmoi*, sino que también, en cierta manera, habría desempeñado¹⁸⁴ esta función ante Pausanias en el poema filosófico sobre la naturaleza.

¹⁸¹ Burkert W, "Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras", *Phronesis* 14 (1969) 13. 17 se ha referido convincentemente a la semejanza con el conocido oráculo de la noche de la teogonía órfica que Zeus busca para obtener un consejo sobre la nueva creación del mundo y, en general, para el ejercicio de su gobierno".

¹⁸² Sobre el tipo de glosa y sus características filosóficas cf., entre otros, Burkert W. "Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre" *Ä&A* 14 (1968) 96ss. (99 "un eclético que ha leído a Diógenes de Apolonia y a Leucipo-Demócrito"), del mismo autor, "La genèse des choses et des mois. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle". *EPh* (1970) 443ss; West (n. 25) 77ss.; el origen del texto en prosa está datado comúnmente entre los años 420 y 380 a. C., cf. West. 77. 82; Burkert (n. 26) 30s; del mismo autor, "Der autor von Derveni: Stesimbrotos ΠΕΡΙ ΤΕΑΕΤΩΝ?" *ZPE* 62 (1986) 4 etc.

¹⁸³ Cf. supra en n. 103.

¹⁸⁴ Este artículo representa la redacción reelaborada y ampliada en las notas de una conferencia mantenida por primera vez el 28.10.92 en Viena y después en Mainz, Trier, Innsbruck, Múnich, Constanza, y Tübinga. Agradezco a los participantes sus sugerencias y críticas en las consiguientes y animadas discusiones, además de a Burkert W. (Zúrich), W. Nicolai (Mainz) y R. Schlesier (Paderborn).