

LO DIVINO COMO RESOLUCIÓN DE LA OPOSICIÓN EN EL PENSAMIENTO DE HERÁCLITO

THE DIVINE AS RESOLUTION OF THE OPPOSITION IN THE THOUGHT OF HERACLITUS

GUSTAVO FERNÁNDEZ PÉREZ
I.E.S. GAYA NUÑO
gfp81@usal.es

Resumen: La concepción de lo divino tiene un enorme calado físico en la filosofía de Heráclito. La naturaleza misma, desde el punto de vista de la unidad relacional de todos los opuestos, tiene un carácter «divino». Esta visión del cosmos, ligada a la razón común que lo gobierna, explica las críticas del jonio a la religión popular, cuyos usos y mañas habituales no ponen de manifiesto una rigurosa intuición de la divinidad. Heráclito ofrece varios ejemplos al respecto, relativos al culto dionisiaco, pero también algunas referencias sobre el alma, que permiten cotejar su pensamiento con el orfismo (a la luz del Papiro de Derveni).

Palabras clave: Lo divino, Heráclito, filosofía presocrática, opuestos, orfismo.

Abstract: The conception of "the divine" has a great physical significance in the philosophy of Heraclitus. Nature, from the point of view of the relationship and unity of all its opposites, has a "divine" character. This vision of the cosmos, linked to the common reason that governs it, explains the critics of the popular religion by Heraclitus, whose beliefs and practices do not demonstrate a thorough insight into divinity. Heraclitus offers several examples relating to the Dionysian cult, but also some references to the soul, allowing us to compare Heraclitus and Orphism (taking as a reference the Derveni Papyrus).

Keywords: The divine, Heraclitus, Pre-Socratic philosophy, the opposites, Orphism.

1. El carácter divino del primer principio para los presocráticos.

Los primeros filósofos imaginaron el devenir del cosmos como el producto de la lucha y el ajuste entre elementos opuestos. El equilibrio dinámico de las cosas visibles, depende de la trama y la urdimbre invisible que

teje un primer principio eterno y de carácter divino¹. Se trata de la convicción fundamental de que los inúmeros seres del universo, finitos y circunstanciales, se reducen en último término a una unidad básica y radical de la que proceden y a la que han de regresar por mor de justeza cósmica.² Esta idea configura uno de los elementos propios de la aurora de la especulación racional acerca del cosmos, de modo que la pregunta misma por el *principio*, la pregunta por el *fundamento*, esto es, la pregunta por la ultimidad más radical, es una de las preocupaciones elementales con la que los presocráticos hilvanaron las costuras del incipiente saber filosófico, dejando de lado lo errado o no de las diversas respuestas que nos ofrecieron al respecto.

Tomando el mundo natural como principal objeto de sus inquisiciones, los primeros filósofos llegaron a la intuición de lo divino, considerándolo el atributo más elevado que se podía conceder al primer principio y, por tanto, a la propia naturaleza.³ Aristóteles pone de manifiesto esta relación entre lo divino y lo natural para los jonios en la *Física*, cuando se refiere a «lo ilimitado» de Anaximandro: «Por eso, como decimos, parece que no tiene principio, sino que es el principio de las otras cosas, y a todas las abarca y las gobierna [...] y es lo divino, pues es inmortal e impercedero, como afirma Anaximandro y la mayor parte de los fisiólogos».⁴

Las cosas naturales reciben de la naturaleza misma su ser, que aparece como algo eternamente fecundo e impercedero, fuente y fondo de todo lo que hay. Nótese que cada uno de los adjetivos de los que se sirve Aristóteles para caracterizar la intuición de Anaximandro son rasgos que poseen los dioses helenos. Igual que la naturaleza cobija en su seno una serie de dualidades dinámicas de elementos encontrados, que refieren al gobierno de lo único, los dioses griegos forman un elenco diverso que concurre en la figura única de Zeus, «padre de los dioses y de los hombres». Los dioses griegos *están* en el mundo, no lo han creado en un acto trascendente sino que han nacido con el propio mundo, como narra Hesíodo en la *Teogonía* (114-120) y están sujetos a *medidas* que no pueden transgredir. Se debe advertir, por tanto, que hay *divinidad* en el mundo como hay *mundanidad* en las divinidades, por lo que los presocráticos no tuvieron una experiencia alejada o remota de lo divino, sino cercana y envolvente: «La concepción helénica de la naturaleza es de la mayor importancia para la

¹ Cfr. W. K. C. GUTHRIE, "The Presocratic World-picture", en *Harvard Theological Review* 2 (1952), p. 103.

² Cfr. P. GUÉRIN, *L'idée de justice dans la conception de l'univers chez les premiers philosophes grecs*, París, Alcan, 1934, pp. 88-89.

³ Cfr. W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, FCE, 1978, p. 37.

⁴ ARISTÓTELES, *Física*, III, 4, 203b 10-15 (trad. G. Rodríguez de Echandía, Madrid, Gredos, 2002).

comprensión de la religión y del pensamiento de los griegos. No hay en sus concepciones ninguna contradicción entre la naturaleza y lo divino, contradicción que existe en el monoteísmo judeo-cristiano, sino que la naturaleza misma es divina [...] También los dioses son intramundanos [...] Por ello tampoco conoce el griego más revelación divina que la que encuentra en la naturaleza [...] El conocimiento de la naturaleza lleva cada vez más adentro en el conocimiento de lo divino».⁵

Por decirlo de otro modo, el hombre arcaico no diferenciaba claramente lo físico de lo metafísico, sino que ambas esferas estaban entrelazadas en un mundo que, en palabras de Tales de Mileto, «está lleno de dioses» (cfr. 11 A 22 DK). No es que se trate de una religión de la naturaleza, sino de una religión que encuentra la presencia de lo divino en la propia naturaleza. No obstante, aunque la naturaleza de los presocráticos no es la naturaleza profana o *desencantada* de la ciencia moderna, tampoco es el mundo mágico-religioso que presentan los mitos. El filósofo –frente al poeta– ensaya una nueva mirada sobre las fuerzas divinas que gobiernan el cosmos, por eso dice Heráclito que aquello que unifica la naturaleza *quiere y no quiere* verse llamado con el nombre de Zeus (cfr. 22 B 32 DK), ya que, aunque tenga los mismos atributos que el dios olímpico, es menester no dar lugar a equívocos a este respecto.

Si suponemos que Heráclito no se había alejado demasiado de esta concepción común del mundo y de lo divino, resultará más fácil comprender su cosmología y el papel que en ella juega el *lógos-divino* que todo lo gobierna.⁶

Cuando Heráclito habló de «la divinidad» como instancia donde coinciden y se resuelven las oposiciones (cfr. 22 B 67 DK), parece evidente que estaba pensando en el *lógos*, contraponiendo el calado de este conocimiento, la «sabiduría», con el limitado conocimiento que tienen los hombres de esta norma cósmica que da lugar a la *coincidentia oppositorum*.⁷ Lo que Heráclito quiere decir es que, en contra de nuestra propia experiencia, que distingue una cosa de otra, que enfrenta una cosa con otra, el sabio es capaz de ver que, lo que se presenta de modos tan diversos, oculta en su fondo una identidad en la oposición. Heráclito mira a través

⁵ W. NESTLE, *Historia del espíritu griego*, Barcelona, Ariel, 1975, pp. 21-22. Como apunta López Eire, «Los griegos comenzaron a filosofar no por el mero asombro ante la naturaleza, como suele decirse, sino por la admiración ante lo divino de la naturaleza». A. LÓPEZ EIRE, «El lenguaje sobre Dios en la Grecia antigua», en VV. AA., *Lenguajes sobre Dios*, Salamanca, SCLF, 1998, p. 147. ⁶ Cfr. O. GIGON, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, 1935, p. 147. ⁷ Cfr. A. DROZDEK, *Greek Philosophers as Theologians: the Divine Arche*, Aldershot, Ashgate, p. 37.

de la falsa apariencia de las diferencias y las oposiciones y descubre en todas partes lo uno, esto es, la divina unidad de lo natural mismo.⁸

Heráclito, en suma, encontró impreso el sello de lo divino en la unidad-multiplicidad de la naturaleza inter-relacionada, en la unidad de todos los opuestos, por eso dice:

La divinidad: día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre. Pero se torna otra cada vez, igual que el fuego cuando se mezcla con los inciensos, se llama según el gusto de cada uno. (22 B 67 DK).

Lo divino es la plena expresión de la unidad oculta del cosmos, la contemplación global del mismo, desde el punto de vista del *lógos* y la *armonía* que regula la maraña de lo fenoménico (siendo el propio *lógos* el que permite tal ensamblaje), desde el punto de vista de la *medida* que preside y procura cada una de sus transformaciones y el combate de los contrarios mismos. En consecuencia, el *lógos* heraclíteo es *divino* y la divinidad es *lógica*. Se trata de la *medida* del cosmos, de la luz que desvela al pensar humano las relaciones que ligan los entresijos de lo natural.⁹

Lo divino radica en el ajuste creador e intercesor que en toda transformación y pugna se manifiesta como tensión. Se trata de la naturaleza desde un punto de vista unitario e invisible, pero también de cada una de sus disputas y dinamismos visibles, es decir, se trata del *lógos* mismo que la gobierna.¹⁰

El jonio, en suma, encuentra en el campo de lo divino la solución remota a una de las cuestiones filosóficas más elementales: el problema de «lo uno y lo múltiple». Como señalaron los primeros filósofos, incluso la más ingenua mirada sobre la naturaleza es capaz de advertir la paradoja de que, a pesar de la polaridad enantiológica que la define, se produzca el orden. El segundo paso será buscar la ley que armoniza el devenir de lo natural, que será adjetivada como «divina».¹¹

Lo divino, desde otro punto de vista, se diferencia de lo humano por ser la unidad relacional frente a cada uno de los elementos que la componen, además de por el grado de conocimiento que oculta: la *sabiduría*, frente a la humana *filosofía*, que no es sino un perpetuo camino hacia el saber:

⁸ H. G. GADAMER, “Estudios heraclíteos”, en *El inicio de la sabiduría*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 48-49. Cfr. A. DROZDEK, “Heraclitus’ Theology”, en *Classica et Mediaevalia* 52 (2001), p. 51. ⁹ K. AXELOS, *Héraclite et la philosophie*, París, Les Éditions de Minuit, 1968, pp. 124-125. ¹⁰ Cfr. H. FRÄNKEL, *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica*, Madrid, Visor, 1993, p. 370. ¹¹ Cfr. G. S. KIRK, *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, Cambridge, CUP, 1954, p. 129.

Lo uno, lo único sabio, quiere y no quiere verse llamado por el nombre de Zeus (22 B 32 DK).

Por un lado, *quiere*, porque se trata del principio vital y rector de todas las cosas. Pero, por otro, *no quiere*, porque la tradición mitológica presenta una imagen de Zeus teñida con los más grotescos y deleznable rasgos antropomórficos¹². Lo que busca Heráclito en lo divino no es eso, sino el modo de pensar la unidad-multiplicidad del cosmos sin reabsorber, reducir ni relegar uno de los términos contrarios en favor del otro. Se trata de comprender cómo a partir de la discordia pueden surgir relaciones fecundas que religuen e integren los contrarios sin eliminar su tensión:

Para la divinidad, hermosas todas las cosas, y buenas y justas, pero los hombres tienen las unas concebidas como injustas, las otras como justas. (22 B 102 DK).

La naturaleza es una unidad dinámica en perpetua transformación donde todos los contrarios se comunican, de modo que los opuestos no son absolutos sino relativos, relacionales e interdependientes. Desde el punto de vista divino, todas las cosas son *bellas, buenas y justas*. Sólo el hombre, por una falta de perspectiva global sobre la *coincidentia oppositorum*, introduce los juicios de valor en el cosmos.¹³ Lo que hace el texto es relativizar los contrarios, que son manifestaciones fenoménicas *quod nos* de una unidad originaria y radical, entendida como patrón de medida universal. *Bueno o malo, justo o injusto* no son principios originarios, sino aspectos diversos de la trama del cosmos que confluyen en el *lógos*. Se trata del acercamiento humano, por medio de una lógica bipolar, a la complejidad inabarcable del *lógos* (cfr. 22 B 45 DK). El antropocentrismo opera, en el mejor de los casos, con dualidades simples, donde uno de los polos predomina sobre el otro, pero no con oposiciones complejas y amorales, donde ambos elementos se necesitan e intensifican, y no se con-

¹² Esquilo dice algo similar en su tragedia *Agamenón*: “Zeus, quienquiera que sea, si así le place ser llamado, con este nombre yo le invoco”. Cfr. ESQUILO, *Agamenón*, 160 (trad. cast. A. Alamillo, *Tragedias*, Madrid, Gredos, 1981). El entendimiento humano, que es limitado, no llegará nunca por completo hasta los confines del *lógos*, por eso todos los conceptos humanos no son más que meras aproximaciones a lo inefable (cfr. 22 B 78 DK y 22 B 79 DK).

¹³ Al igual que Heráclito, los sofistas reconocerán también que es preciso pensar el devenir y la pluralidad, frente a la unidad inmutable de lo idéntico, y que no hay un fundamento natural para delimitar tajantemente los valores. Cfr. L. ESPINOSA, “Los sofistas y el artificio del saber”, en *Estudios Filosóficos* 126 (1995), pp. 344-349.

sidera *buena* o *justa* la preeminencia o victoria de uno, puesto que la desaparición de la tensión equivaldría a la desaparición del propio cosmos.

2. Heráclito y la religión popular.

De lo dicho se deduce que la crítica de Heráclito a la religión popular no se refiere tanto a la estructura de los actos o creencias religiosas sino a la falta de comprensión de la verdadera divinidad. Acaso va más lejos que Jenófanes, en cuya línea se sitúa, por cuanto no se limita a denunciar el antropomorfismo, sino también determinadas prácticas religiosas, relativas al culto dionisiaco.¹⁴ En cualquier caso, debido al carácter fragmentario de los vestigios de su libro, conviene analizar este asunto detenidamente.

Dioniso era un dios procedente de Tracia que representa unas aspiraciones religiosas novedosas: se trata de la imagen misma de la ambigüedad, de un dios que rompe esquemas, genera contradicciones fecundas y sacude a los dormidos; su culto busca un contacto directo e íntimo con la divinidad, asociado a la liberación de la parte divina que permanece atrapada en el cuerpo humano.¹⁵

Como es sabido, los cultos dionisiacos se celebraban en las montañas, acompañados de música, danzas y vino. La mayor parte de los fieles eran mujeres, las *bacantes*, iniciadas en una serie de ritos secretos que estaban vetados para los profanos. Se trata de un hecho a tener en cuenta, dado el exiguo papel que tenía la mujer en la religión oficial griega. Se dice que agitaban la cabeza llevando en sus manos serpientes y tirsos en un estado de *entusiasmo* o «raptó divino», que les llevaba incluso a sacrificar animales.¹⁶ Heráclito se refiere a estos comportamientos en varios textos:

En aquello que los hombres toman por misterios sagrados se inician impiamente. (22 B 14b DK).

Si no celebraran la procesión en honor de Dioniso y no cantaran el himno a las vergüenzas, harían lo más desvergonzado. Pero Hades es el mismo que Dioniso, por el que enloquecen y hacen bacanales. (22 B 15 DK).

¹⁴ Cfr. H. G. GADAMER, “Sobre la transmisión de Heráclito”, en *El inicio de la sabiduría*, ed. cit., p. 26. Cfr. M. ADOMENAS, “Heraclitus on religion”, en *Phronesis* 44 (1999), p. 106. ¹⁵ Homero certifica que antes del s. VI a. C. (posiblemente desde el s. XIII a. C.) ya se conocía la existencia de este culto en Grecia. Cfr. HOMERO, *Iliada*, VI, 130. ¹⁶ Cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, *La religión griega*, Madrid, Istmo, 1975, pp. 128ss.

Tratan de purificarse con sangre, de otra sangre contaminados como están, como si uno que se ha metido en barro, con barro se lavara. (Por loco se le tomaría si algún hombre se percatara de que estaba obrando así.) Además les rezan a esas estatuas, como si uno estuviera charlando con las paredes, sin saber nada en absoluto de qué son realmente dioses y héroes. (22 B 5 DK).

Estos rituales le parecieron a Heráclito un tanto descabellados, aunque no sabemos si los censura en sí mismos o bien censura el hecho de que los fieles hayan olvidado el verdadero sentido del culto dionisiaco. En este caso, si lo comprendieran correctamente, no harían dos cultos distintos para cada uno de los dioses, pues, para Heráclito, Hades y Dioniso, el dios de la muerte y el dios de la exaltación vital, son uno y el mismo. Lo que cuenta el pensador jonio se asemeja a la descripción que nos ha llegado de las fiestas atenienses denominadas *Leneas* y *Antesterias*, celebradas en honor a Dioniso y a Hades durante los meses de enero y febrero, centradas en varias procesiones dedicadas a los dioses y en celebraciones en torno al vino. Hay que advertir que, a pesar del carácter secreto del culto, estas celebraciones no representaban, como por ejemplo en Eleusis, un conjunto de actos cerrado en sí mismo, sino una serie discontinua (junto con las *Dionisiacas rurales*, las *Dionisiacas Urbanas* y las *Oschoforias*) repartida en el calendario al lado de fiestas de otros dioses (como Apolo, Atenea o Deméter) y que respeta las mismas normas de celebración. Es decir, todas son ceremonias oficiales de carácter cívico, aunque entrañen algunos elementos secretos o requieran un personal religioso especializado.¹⁷

Cabe cuestionarse en qué consiste la originalidad del culto dionisiaco y por qué llamó tanto la atención de Heráclito. De entrada, podemos constatar que este culto expresa una paradoja: el reconocimiento oficial por parte de la ciudad de una religión que, en muchos aspectos, escapa, contradice y supera a la propia ciudad, ya que instala en el núcleo de la vida pública comportamientos religiosos que, bajo una forma simbólica o manifiesta, presentan rasgos de excentricidad. Y es que, hasta en el mundo de los dioses olímpicos, del que forma parte Dioniso por deferencia de Hestia, encarna la figura del eterno extranjero, de lo enteramente otro. En definitiva, pone en entredicho el propio orden social desde dentro, revelando con su presencia un aspecto insólito y desconcertante de lo divino y del propio ser humano; Dioniso preludia una desorientación radical, libera de las servidumbres cotidianas, quebranta todos los límites y cate-

¹⁷ Cfr. J.-P. VERNANT, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2001, pp. 68-69.

gorías que organizan el mundo: «Las fiestas de Dioniso no sólo establecen un pacto entre los hombres, también reconcilian al ser humano con la naturaleza. Todas las delimitaciones de casta que la necesidad y la arbitrariedad han establecido entre los seres humanos desaparecen: el esclavo es hombre libre, el noble y el de humilde cuna se unen para formar los mismos coros báquicos [...] ha desaprendido a andar y a hablar. Más aún: se siente mágicamente transformado, y en realidad se ha convertido en otra cosa».¹⁸

A tenor de lo dicho, parece que la única manera de controlar este culto era acogerlo dentro de las fiestas civiles de la comunidad, de modo que tuviera que cumplir una serie de requisitos, siguiera un calendario, y permitiera un extrañamiento medido sin subvertir en demasía el curso general de las cosas, de la mano del teatro, el vino y la alegría. Pero no se trata de un dios que preconice una mejor suerte en otro mundo, sino que actúa para hacer surgir en este mundo las múltiples figuras de lo múltiple, escondidas o silenciadas bajo el predominio de la unidad, así como las contradicciones que hilvanan y atraviesan el decurso mismo de la realidad y de la propia existencia humana.

Se puede conjeturar, en suma, que Heráclito delimitaba dos tipos de culto dionisiaco, uno correcto y otro incorrecto: el que purificaba el alma en última instancia por medio de la comprensión y recta realización de los ritos, y el que se detenía en el aspecto que atañe únicamente al deleite corporal, sin reparar en el auténtico significado de los mismos. Por eso dice que son «remedios» (22 B 68 DK), puesto que su función natural es atemperar los males que acompañan a la existencia finita. En suma, podemos concluir que no se trata de una crítica directa a los ritos sino a la falta de comprensión de los mismos por parte de los iniciados. ¿Por qué hacer dos ritos si Hades y Dioniso son uno y el mismo? A esta identificación se alude también en la mitología, puesto que Dioniso, dios de la vida, por su comportamiento brutal, es también el dios de la muerte¹⁹. En este sentido, Heráclito penetra en el interior del mito haciendo una «crítica mitológica

¹⁸ F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 232-233 (trad. cast. A. Sánchez Pascual). Esto es lo que más fascinó al joven Nietzsche, un dios más allá de todas las formas, que escapa a todas las definiciones, que es capaz de revestir todos los aspectos –como el *fuego* de Heráclito– sin dejarse encerrar en ninguno. Dioniso revela un aspecto desconcertante de lo divino que lo hace estallar: frente al ideal de *templanza* y la necesidad de que cada elemento del cosmos ocupe su lugar, como enseña el culto cívico, lo dionisiaco aparece como un culto de la vida, de la fusión con la naturaleza, que no busca perpetuar ese orden, sino revelar, por medio de la experiencia del *entusiasmo*, su carácter ficticio e ilusorio. ¹⁹ Dioniso se revela en la mitología como un dios impasible con aquellos que ponen en duda su divinidad, p. ej., cfr. HOMERO, *Iliada*, VI, 130.

del propio mito»²⁰, pero lo verdaderamente importante en ella deriva de su teoría de la unidad de los contrarios, donde vida y muerte son lo mismo, pues una se cambia en la otra, y viceversa, en un ciclo sin fin:

Como una misma cosa se dan en nosotros vivo y muerto, despierto y dormido, joven y viejo. Pues lo uno, convertido, es lo otro, y lo otro, convertido, es lo uno a su vez. (22 B 88 DK)²¹.

Para Heráclito los opuestos son inseparables, pues configuran diversos aspectos o manifestaciones de un continuo en el que se armonizan; nótese además que vieja o joven, despierta o dormida, viva o muerta, la persona es *la misma* (sin ser *lo mismo*). Algo similar sucede con el dios Dioniso: en cuanto aparece, el mundo de las dualidades nítidas se difumina y las parejas de opuestos se fusionan y entreveran: lo masculino y lo femenino, con los que está emparentado; el cielo y la tierra, que une cuando surge, insertando lo sobrenatural en plena naturaleza; lo joven y lo viejo, lo salvaje y lo civilizado, lo lejano y lo próximo, el mundo de los muertos y este mundo.²²

3. Heráclito y el orfismo.

Por lo pronto, hay que destacar que el estudio del orfismo se articula en torno a una tradición de textos sagrados, por lo que su carácter doctrinal resulta evidente. El Papiro de Derveni prueba que circulaban en el siglo V, y quizá ya a partir del siglo VI, teogonías que pudieron conocer los filósofos presocráticos.²³ Estas teogonías nos han llegado bajo múltiples versiones pero todas tienen en común que toman la tradición hesió-

²⁰ Cfr. D. JIMÉNEZ BARIÑAGA, “La teología de Heráclito de Éfeso”, en *Anábasis* 6, 2 (1997), p. 94.

²¹ No parece que se defienda aquí la inmortalidad del alma, en sentido órfico-pitagórico, reconociendo que la vida corpórea es muerte o prisión para el alma; esta unidad fundamental se da en este mundo y en esta vida, igual que el fuego se cambia eternamente por cada cosa (y cada cosa retorna al fuego) sin dejar de ser el mismo. Esto invita a situar la propia vida dentro del entramado global que la incluye y posibilita: en el ciclo natural, en perpetua generación y regeneración, igual que Dioniso, que *muere* todos los inviernos para *renacer* en primavera, como simboliza su culto. Resulta evidente la semejanza de esta sentencia con los versos de Eurípides que cita Platón en *Gorgias* (492e): «Pero ¿quién sabe si el vivir no es morir y es el morir vivir?», que parodia Aristófanes en *Las Ranas* (1082 y 1477), curiosamente, poniéndolos en boca de Baco. Cfr. A. GARCÍA CALVO, *Razón común*, Zamora, Lucina, 1985, p. 194.

²² Cfr. J.-P. VERNANT, *op. cit.*, p. 70. ²³ Sobre la posible influencia del orfismo en los presocráticos, cfr. W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion: Study of the Orphic Movement*, Princeton, PUP, 1993, cap. IV.

dica «a contrapelo». En Hesíodo el universo divino se organiza según un proceso lineal que conduce del desorden al orden, desde un estado original de confusión indiferenciada hasta un mundo diferenciado y jerarquizado bajo la autoridad inmutable de Zeus.²⁴ En los órficos sucede a la inversa. El origen (“Principio”, “Huevo Primordial” o “Noche”) simboliza la unidad perfecta, la plenitud de una totalidad cerrada. Pero el *Ser* se degrada a medida que la unidad se escinde para dar lugar a los individuos concretos. A este ciclo de división debe suceder otro de reunión de las partes en la unidad del Todo. La llegada de Dioniso, cuyo reino representa el retorno al Uno, la reconquista de la plenitud perdida, ocurrirá en la sexta generación. De este modo, Dioniso reúne en sí mismo el doble ciclo de dispersión y reunificación, también la inmortalidad y la regeneración (desde su desmembramiento por los Titanes, o su reconstrucción a partir del corazón preservado intacto, hasta la fulminación de los Titanes por Zeus y el nacimiento de la raza humana de sus cenizas) que atañe directamente a la condición humana, e indica las claves para su salvación. Surgida, pues, de las cenizas de los Titanes, la estirpe de los mortales arrastra una culpa desde su nacimiento, de modo que los ritos y el modo de vida órfico, que entre otras cosas exige no comer carne para no recrear el sangriento festín de los Titanes, tratan de preparar al hombre para lograr el retorno a la unidad perdida en el seno de la divinidad, encontrando en el *más allá* una vida propia de la edad de oro.²⁵

En el caso de Heráclito cobra especial relevancia el Papiro de Derveni, descubierto en enero de 1962 en una excavación arqueológica en el lugar del que toma su nombre. Apareció cerca de una de las seis tumbas del grupo estudiado, junto con numerosas armas, por lo que se piensa que pudo pertenecer a un soldado. Otra tumba cercana albergaba una moneda de oro acuñada por Filipo II de Macedonia (cuyo reinado fue de 359 a 336 a. C.) y una crátera de bronce sobre la que estaba inscrito, en dialecto tesalio: «[objeto perteneciente] a Astion, hijo de Anaxágoras, de Larisa». En cuanto al rollo, se encontraba en el exterior de la tumba entre los restos de una hoguera funeraria para cuyo encendido debió servir. Una parte del mismo escapó de las llamas y justamente el hecho de que se carbonizara evitó su podredumbre y posterior descomposición²⁶. Ha sido datado

²⁴ Cfr. J.-P. VERNANT, *op. cit.*, p. 74. ²⁵ Cfr. W. JAEGER, *op. cit.*, pp. 68-70. ²⁶ Sin duda, su estado hacía muy difícil la tarea de desenrollarlo; A. Fackelmann, conservador de la Biblioteca Nacional de Viena, aplicó toda su habilidad para entresacar ciento cincuenta pedazos por medio de electricidad estática. Gracias a ello, veintitrés columnas de texto pudieron ser reconstituidas, acompañadas de algunos fragmentos de las cuatro columnas precedentes. En 1982, la *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, propuso una primera edición. El profesor K. Tsantsanoglou emprendió entonces la reconstrucción de las siete

entre mediados y finales del siglo IV a. C. y, en consecuencia, se trata del manuscrito griego más antiguo que conservamos. Está compuesto de 26 columnas: las siete primeras aluden a aspectos iniciáticos y rituales, y las restantes, salvo la columna XX, contienen un extenso comentario de un poema teogónico órfico. El autor presupone que sólo un intérprete especializado puede arrojar algo de luz sobre las enigmáticas palabras de Orfeo, por eso se dedica a analizar con pormenor cada verso.

Ciertamente, nos encontramos ante una obra atípica: el autor cita en ella un pasaje de Heráclito (único personaje, junto con Orfeo, al que cita por su nombre), en la columna IV; se refiere también a ciertas cuestiones religiosas y, desde el final de la columna VII, se centra en la interpretación de los versos atribuidos a Orfeo. Hay que notar que se trata de un comentario filosófico, donde el autor pretende explicar el «verdadero» sentido que tienen las palabras, oculto para los no iniciados. De hecho, el verso inicial, que hace las veces de proemio de la obra, consiste en la célebre fórmula: «Hablaré a quienes es lícito; cerrad las puertas, profanos» (fr. 3 B). En principio esta sentencia se utilizaba en los textos órfico-pitagóricos para disuadir de su lectura a los no iniciados, pero también para señalar la necesidad de poseer ciertos conocimientos previos para poder comprenderlos, sirviendo como «sello» de los «hieroi lógoi». ²⁷ La interpretación parece física en su conjunto, muy cercana a algunos filósofos presocráticos como Anaxágoras, Heráclito, Leucipo o Diógenes de Apolonia. A pesar de no haber alusiones al pensamiento platónico, no se debe establecer sin más que se trate de un escrito anterior, pues esto puede deberse a varias razones, desde el desconocimiento de la obra platónica por parte del anónimo comentarista, hasta una oposición doctrinal a la misma. ²⁸

El relato comienza en el momento en que Zeus va a apoderarse del poder real y solicita la opinión de la Noche para que le aconseje sobre lo

primeras columnas y hoy disponemos de un texto de veintiséis columnas. En 2002 se publicó una edición mejorada, con aparato crítico y traducción inglesa, cfr. R. JANKO, "The Derveni Papyrus: an Interim Text", en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 141, pp. 1-62.

²⁷ Cfr. A. BERNABÉ, "La fórmula órfica "Cerrad las puertas, profanos". Del profano religioso al profano en la materia", en *Il. Revista de ciencias de las religiones* 1 (1996), p. 18.

²⁸ Nos encontramos ante el papiro griego más antiguo y ante el primero que fue encontrado en la propia Grecia. Según los arqueólogos, la combustión del rollo no pudo ser posterior a 300 a. C. La fecha de la copia, establecida a partir de los tipos de escritura, es más difícil de determinar. Se duda entre mediados y finales del s. IV. a. C. Pero el contenido, el estilo y el vocabulario sugieren que no es anterior a 400 a. C. El texto está escrito en dialecto jonio, con numerosos aticismos añadidos en su transmisión. Cfr. L. BRISSON, "Lectura profana y lectura iniciática del mito. El Papiro de Derveni como ejemplo", en *Sileno* 17 (2004), p. 45.

que debe hacer (fr. 4-5 B). Ella le vaticinó que ocuparía la «hermosa sede del nevado Olimpo» (fr. 6 B). También es aconsejado por Crono. El consejo más importante que recibe es sin duda el que le insta a devorar «el falo del Cielo» (fr. 7-8 B), lo que provoca que Zeus quede «embarazado» de todo el universo. A continuación se evoca de un modo retrospectivo el linaje divino del que procede Zeus (fr. 10-11 B), quien toma el poder y asume la sabiduría de sus antepasados. Zeus vuelve así atrás en el tiempo y reinicia la historia del universo, pues, pese a haber sido el último en nacer, se convierte por su acción en un dios de una generación anterior a la primera, comienzo, medio y fin de todo (fr. 13-14 B):

Ahora es rey de todo y en adelante lo será.
 Zeus nació el primero, Zeus, el último, el de rayo refulgente,
 Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está perfectamente dispuesto.
 Zeus hálito de todo, Zeus de todo es destino.
 Zeus soberano, Zeus señor de todo, el de rayo refulgente.²⁹

Luego procede a una nueva composición del mundo (Tierra, Cielo, Océano, etc.) imponiendo orden en el desorden originario (fr. 16 B). En este momento, se menciona el deseo de Zeus hacia su propia madre y el relato se detiene, por lo que desconocemos el final de la historia (fr. 18 B).³⁰

Una vez presentado el poema, el comentario expone un modelo cosmológico alegórico, que consta de dos estadios sucesivos, dividiéndose a su vez el segundo en otros dos:

a) Primero, los entes originarios se pusieron en movimiento por efecto del fuego, que los sometía a una división incesante, ya que no dejaban de chocar entre sí, sin poder reunirse jamás. Esta etapa se relaciona con Crono, el «intelecto», que «hace chocar unas cosas con otras» (T. 120, P. *Derveni*, col. IX).

b) Para facilitar que estas partículas separadas que chocaban sin cesar pudieran conectarse, era menester un descenso de la temperatura. Esto fue posible por dos hechos: la colocación del sol en el centro del cielo y la acción del aire-Zeus, cuyo ascenso al poder está representado en este relato cosmológico (T 126, P. *Derveni*, col. XV).

²⁹ Cfr. A. BERNABÉ, *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Madrid, Trotta, 2004, p. 154. ³⁰ Cfr. *Ibidem* pp. 151-156.

Entre los propósitos básicos del autor, por tanto, parece que estaba el de establecer el predominio absoluto de Zeus sobre todos los demás dioses, o dicho en términos presocráticos, de la unidad sobre la multiplicidad. Por otro lado, al asociar a Zeus con el intelecto y con el aire, utiliza, como es sabido, ideas de Anaxágoras y Diógenes de Apolonia. También recrea una escena en la que los elementos que componen los seres chocan entre sí, como sostienen Leucipo y Demócrito. Aunque el modo como estos elementos se atraen mutuamente por la acción de Afrodita recuerda sin duda a Empédocles. La propia afirmación de que las cosas existentes proceden de otras anteriores contradice uno de los postulados básicos de Parménides. Y, por último, volviendo al tema que nos ocupa, cita literalmente a Heráclito (en un texto donde aparecen unidos dos fragmentos relativos al sol que hasta ese momento se habían tomado por separado: 22 B 3 DK y 22 B 94 DK),³¹ con el que comparte algunos rasgos esenciales como la contraposición entre el sabio, que conoce la verdadera naturaleza de las cosas, y el común de la gente para quienes pasa desapercibida, a pesar de toparse con ella cotidianamente, sin olvidar las semejanzas estilísticas, que se acentúan si cabe en lo que respecta al carácter enigmático y lapidario de algunas sentencias. Otro punto de coincidencia que se puede poner de relieve es la tendencia a presentar un principio divino único y garante de la justicia en el cosmos. En el caso del orfismo, Zeus omnipotente, como se ha visto. En el caso de Heráclito, un principio divino, que comparte los atributos de Zeus, aunque *quiera* y *no quiera* verse llamado por ese nombre (22 B 32 DK).

La posible influencia órfica en la filosofía de Heráclito ha sido objeto de un añejo debate entre los especialistas. Se pueden delimitar en este litigio dos grandes posturas contrapuestas: la que niega todo influjo órfico y la que hace de este influjo un buen modo de arrojar luz sobre las oscuras palabras del filósofo jonio.³²

³¹ Cfr. A. V. LEBEDEV, "Heraclitus in P. Derveni", en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 79 (1989), pp. 40-41. Si se desea más información, cfr. David SIDER, "Heraclitus in the Derveni Papyrus", en A. LAKS; Glenn W. MOST (Eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, OUP, 1997, pp. 129-148. ³² En 1905, Nestle publicó un artículo donde se subrayan las posibles relaciones entre Heráclito y el orfismo. Cfr. W. NESTLE, "Heraklit und die Orphiker", en *Philologus* 64 (1905), pp. 367-384. Existe un antecedente a este escrito, cfr. E. PFLEIDERER, *Die Philosophie des Heraklit von Ephesos in Lichte der Mysterienidee*, Berlín, Reimer, 1886. Pero no fue hasta 1922, con la publicación de la célebre obra de Macchioro sobre Heráclito, cuando se empezó a reflexionar sobre el auténtico alcance de estas tesis. Cfr. V. MACCHIORO, *Eraclito. Nuovi Studi sull' Orfismo*, Bari, Laterza, 1922. Autores de peso como Diels, Jaeger, Kirk o Dodds rechazaron esta visión de Heráclito aduciendo una falta de sentido histórico, a la vez que una exageración del papel del orfismo en la formación de la filosofía griega. Cfr. H. DIELS, *Herakleitos von Ephesos*, Berlín,

Parece, en suma, que la aparición del Papiro de Derveni vino a poner un poco de «armonía» entre los opuestos, sin olvidar las Laminillas de hueso de Olbia (s. V a. C.), en las que se cotejan conceptos como «vida-muerte-vida» o «paz-guerra», evocando el oscuro estilo heraclíteo, o las Laminillas de oro de Pelina (s. IV a. C.), que, con sus alusiones a los premios que les esperan a los hombres al morir, recuerdan a 22 B 27 DK. Todo ello hace precisa una revisión de las relaciones de Heráclito con el orfismo, intentando no ceder ante ninguno de los polos de esta controversia, puesto que si desatinado resulta negar tajantemente la presencia órfica en los escritos del jonio a la luz de los descubrimientos reseñados, tanto más yerra sostener sin más que Heráclito (que se jactaba justamente de no ser discípulo de nadie, así como de haber descubierto una sabiduría propia e inédita que escapaba a los más de los hombres) pudiera comulgar con una religión con normas tan estrictas, unos textos sagrados y una serie de creencias básicas como la transmigración de las almas (de la que no tenemos constancia en ninguno de sus fragmentos).

Normalmente, se parte de este conocido pasaje de Platón para señalar una posible presencia en Heráclito de la doctrina órfico-pitagórica de la transmigración:

Pues hay un antiguo relato [...] que dice que llegan [sc. las almas] allí desde aquí, y que de nuevo regresan y que nacen de los difuntos. Pues, si eso es así, que de nuevo nacen de los muertos los vivos.³³

Algunos fragmentos de Heráclito parecen ir en esta línea, indicando un sucesivo tránsito entre la vida y la muerte, pero no hay que olvidar que lo que late en el fondo es la doctrina de la «armonía de los contrarios» y no la doctrina órfica de la trasmigración de las almas; para Heráclito la oposición vida/muerte se integra en un contexto mucho más amplio donde las oposiciones aparentes se diluyen en la invisible unidad de los contrarios:

Como una misma cosa se dan en nosotros vivo y muerto, despierto y dormido, joven y viejo. Pues lo uno, convertido, es lo otro, y lo otro, convertido, es lo uno a su vez. (22 B 88 DK).

Weidmann, 1909, p. 13; cfr. G. S. KIRK, o. c., p. 335; cfr. W. JAEGER, *op. cit.*, p. 63; cfr. E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1980, p. 145.

³³ PLATÓN, *Fedón*, 70c (trad. cast. C. García Gual, *Diálogos*, vol. III, Madrid, Gredos, 2002).

Inmortales, los mortales; mortales, los inmortales; viviendo unos la muerte de aquéllos, muriendo los otros la vida de aquéllos. (22 B 62 DK).

Se trata del ciclo palingenésico de la naturaleza, no del alma, donde la pareja vida/muerte queda integrada como un elemento más del proceso cósmico, generativo y regenerativo de todo cuanto hay. Por eso dice Heráclito:

Las estaciones, que traen consigo todas las cosas (22 B 100 DK)³⁴.

En un contexto órfico, estas oposiciones (alma/cuerpo, vida/muerte) deben entenderse desde los parámetros de su doctrina religiosa, pues están relacionadas con la creencia en la inmortalidad y la transmigración de las almas y, en consecuencia, con los premios o castigos que se obtendrán en el *más allá*. El paralelismo entre ambos, en suma, revela intereses y objetivos distintos³⁵. No se olvide que Heráclito fue un gran crítico de Pitágoras, cuya filosofía comparte con el orfismo numerosos puntos básicos, por tanto no parece posible una concordancia de fondo; tampoco se muestra de acuerdo en sus sentencias con ninguna de las prácticas iniciáticas propias del orfismo, sino que más bien le parecen enojosas (cfr. 22 B 14 DK y 22 B 15 DK). Al tratarse de un filósofo de la época arcaica, no presenta aún una estricta determinación lógica de los conceptos que utiliza, quizá por eso, al referirse al *alma*, pueda entreverar sus ideas filosóficas con vestigios de su educación o de las tradiciones y creencias imperantes en su tiempo. Por ejemplo, cuando dice:

Las almas van husmeando tras el Hades. (22 B 98 DK).

A los hombres, tras la muerte, les esperan cosas que ni esperan ni imaginan (22 B 27 DK).

Y ante él, que está allí, se alzan de nuevo y se tornan guardianes en vela de vivos y muertos. (22 B 63 DK).

³⁴ La vida es el inicio de un proceso del que la muerte es su fin, pero no se olvide que «en el contorno del círculo coinciden principio y fin», por lo que hay que relativizar todos los opuestos en la unidad dinámica a la que pertenecen (cfr. 22 B DK). ³⁵ Cfr. F. CASADESÚS, “Heráclito y el orfismo”, en A. BERNABÉ; F. CASADESÚS (Eds.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid, Akal, 2009, vol. 2., p. 1103.

Puede que aludan sin más a la creencia tradicional griega de que las *sombras* de los muertos van al Hades, aunque no es probable. Por otro lado, puede ser un juego de palabras para el lector perspicaz, puesto que el alma es *invisible* respecto al cuerpo, como el Hades respecto al mundo físico, y la tarea de la *razón* humana es justamente desvelar la norma *invisible* que *armoniza* todo lo visible³⁶. Es cierto que se suelen utilizar estos textos para señalar una suerte de iniciación mística, pero también pueden utilizarse en sentido contrario: decir que tras la muerte «esperan cosas que los hombres no conocen» puede ser una crítica a los que dicen conocerlas. En esta línea, dice Platón:

Temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe. Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males.³⁷

No hay en Heráclito ningún testimonio claro de una supuesta fe en la inmortalidad del alma de corte místico; la única idea de inmortalidad que encontramos en su filosofía es la que se desprende de la persistencia infinita del ciclo natural de las mutaciones, que une siempre el fin con un nuevo inicio. Con su teoría de la unión entre la materia y la fuerza viva que la anima, sólo quiso destacar el carácter eterno de la unidad, de la que surge por medio de transformaciones lo individual y lo múltiple. Esta fuerza o actividad del devenir, que carece de comienzo y de fin, y que no descansa nunca (ya que *su reposo en cambiar*), está simbolizada por el *fuego*, que *se enciende y se apaga* periódicamente, que es vida y movimiento (pero también muerte o reinicio). En la formación del mundo, la vida se pierde en los elementos (en el *camino hacia abajo*), pues su muerte es vida para el agua, y de éste nace la tierra y el aire, del que renace el fuego (cfr. 22 B 31 DK). Aquello que, entre la variedad de los fenómenos, ha conservado su naturaleza divina de fuego es precisamente lo que Heráclito llamó «alma»³⁸. Y la mejor prueba de ello es que la utiliza como sinónimo de *fuego*, de ahí que el *alma seca* sea la mejor y más sabia, porque es la más cercana al fuego, mientras que el agua la debilita hasta que *muere*:

³⁶ Cfr. C. KAHN, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, CUP, 1981, p. 265. ³⁷ PLATÓN, *Apología*, 29 a-b (trad. cast. J. CALONGE, *Diálogos*, vol. I, Madrid, Gredos, 2002). ³⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, 405a.

Para las almas es muerte tornarse agua; para el agua es muerte tornarse tierra, mas de la tierra nace el agua y del agua, el alma. (22 B 36 DK).

Alma enjuta, la más sabia y la mejor. (22 B 118 DK).

Por tanto el alma humana es fuego, es una parte del fuego cósmico, del que participa, y como tal, *se transforma* y *muere*. Lo divino habita así en lo humano, el hombre forma parte del entramado natural, por eso apela a una conciencia *despierta*, porque la mayoría de los hombres no comprende la *razón* que todo lo gobierna pese a tenerla tan cerca (ya que una parte de la sabiduría divina habita en su interior, de ahí que todos puedan llegar a ser sabios, tanto más cuanto más cerca estén del fuego o *seca* sea su alma). Incluso suponiendo que estuviera prisionera en el cuerpo, el alma está sujeta a mutación continua, no menos que el resto de cosas del universo. Nada de lo vivo puede ser estático, pues es el perpetuo fluir el que lo mantiene vivo (cfr. 22 B 6 DK y 22 B 125 DK). De este modo, el alma no hace más que morir, ya en vida, para volver a renacer de nuevo, completando y sustituyendo la vida del alma que se ha marchado por una nueva³⁹. El individuo *vive* y *conoce* rectamente si está en contacto con el fuego envolvente y común; ese contacto se pierde al dormir, por eso llama *dormidos* a los que se vuelven a un mundo propio sin vislumbrar lo que nos une (pues, como dijo Hesíodo: «El sueño es hermano de la muerte»)⁴⁰. Para Heráclito *muerte* es el paso de un estado relativo a otro, la otra cara de la vida: es *muerte* de un estado al mismo tiempo que *vida* de otro. Por eso dice:

Un adulto, cuando se emborracha, se deja llevar por un niño pequeño, vacilante, sin darse cuenta de hacia dónde camina, por tener húmeda el alma. (22 B 117 DK).

Al alejarse del calor del fuego, el alma queda desorientada y el conocimiento de lo que nos rodea se vuelve semejante al de un niño. El alma,

³⁹ Sólo por medio de la procreación, dice Diotima, lo mortal puede ser inmortal, ya que siempre se deja un ser nuevo en lugar del viejo. Ni siquiera nosotros somos *lo mismo* a lo largo de nuestra vida: en el cuerpo esto es evidente, pero sucede igual en el alma. Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 207d-208 b. Se ha querido ver en este pasaje una posición anterior o quizá una revisión de la teoría platónica sobre el alma. La cuestión ha sido muy debatida, e incluso se ha visto en el discurso de Diotima una anticipación de la concepción de Hume sobre la personalidad, entendida como una sucesión de estados mentales, cfr. W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1990, vol. IV, pp. 373-377.

⁴⁰ Cfr. HESÍODO, *Teogonía*, 116ss. y 750ss.

que es ígnea, abarca en Heráclito inteligencia, memoria y fuerza vital, de modo que todo *humedecimiento* de la misma conlleva una pérdida de estas facultades. Lo mismo sucede al dormir, que perdemos el contacto con el mundo *común* y nos volvemos a uno propio, lo que expresa Heráclito de un modo antiintuitivo y paradójicamente provocativo, jugando con el sentido filosófico de los términos y la percepción habitual de los mismos:

Muerte es cuanto vemos despiertos; cuanto vemos dormidos, visiones reales (22 B 21 DK).

Un hombre en la noche prende para sí una luz, apagada su vista, y, vivo como está, entra en contacto con el muerto al dormir. Despierto, entra en contacto con el durmiente (22 B 26 DK).

El *despierto* descubre que vida y muerte están ligadas, pero los más viven aletargados en una falsa apariencia, son incapaces de conocer el verdadero sentido de lo que ven: *duermen* mientras creen estar despiertos y se asemejan a *muertos* mientras realmente duermen. Este hecho refleja por otro lado la esencia misma del pensamiento humano, que despierta de pronto para hundirse de nuevo en la perplejidad, como el rayo, manifestación de la razón cósmica universal, que nos deja ver todo en la noche por un instante para devolvernos de súbito a la oscuridad (cfr. 22 B 64 DK). La postura de Heráclito, por tanto, no busca otra cosa que hacer honor a la ley del mundo que relaciona estrechamente los contrarios sin eliminar su tensión.

Para los griegos, la parte más lejana del universo estaba compuesta precisamente de fuego: es la sustancia del sol y las estrellas, de lo que se sigue que el fuego (en la región ocupada por los mortales) evoca un cierto carácter *divino*. Los cuerpos celestes, ígneos y eternos, nos refieren una de las características esenciales de la naturaleza, esto es, la vida eterna, tal y como señala el propio Heráclito hablando del fuego (cfr. 22 B 30 DK). En grados sucesivos de impureza, esta sustancia vital y divina invade nuestro mundo y nos proporciona la vida, al tratarse también de un componente esencial del alma. Como señala Guthrie, cuando los órficos dicen que el alma y la inteligencia «respiraban del aire», no están en gran desacuerdo con Heráclito.⁴¹ Esto es cierto, pero sin olvidar que la presencia de elementos estoicos en esta parte de la filosofía heraclítea parece

⁴¹ Cfr. W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, ed. cit., vol. I, p. 452.

indudable.⁴² Guthrie ha señalado también una cercanía de Heráclito con el orfismo en los fragmentos relativos al «alma seca». En su opinión, Heráclito estaría remedando con esta dicotomía la doctrina órfica del «ciclo de los nacimientos» (aludido en el camino «ascendente» y «descendente» de 22 B 60 DK), que sostenía que tan sólo las almas purificadas podrían liberarse del ciclo de las reencarnaciones y vivir una vida feliz y eterna en compañía de los dioses, y que las impuras serían castigadas a yacer en el fango y a reiniciar de nuevo la serie de los nacimientos.⁴³ Carecemos de fuentes directas que atestigüen tal parentesco, si bien, resulta evidente que esta interpretación genera una disonancia insalvable con el resto de la filosofía heraclítea. El hombre *muere* cuando el alma, que es fuego, *se apaga*, es decir, se ha transformado en agua recorriendo el «camino descendente» del ciclo cósmico (cfr. 22 B 60 DK). Y de esta manera, en el incesante proceso de todo lo que hay, el alma vuelve a renacer de nuevo (no la misma, ni con carácter singular), en un ciclo sin fin. Para Heráclito, el individuo aislado no tiene importancia si no se relaciona con el conjunto. Inmortal y eterno es el fuego entendido como *arché* (que da lugar a todo y a todo recoge de nuevo), no una determinación o parte aislada del mismo. Como afirma E. Rohde, la cuestión de la inmortalidad del alma singular no tiene sentido para Heráclito. Su doctrina tampoco puede ser concebida bajo la forma órfico-pitagórica de una *metempsychosis*: no parece lógico que, junto a sus propias ideas fundamentales (teniendo en cuenta su orgulloso y aristocrático carácter), aceptara sin más discusión esta creencia popular, ni mucho menos que se descubriera finalmente como un iniciado en los misterios, siendo el portador de una sabiduría velada para los profanos: «Heráclito sólo lanza algunas miradas aisladas hacia los misterios y hacia lo que podríamos llamar su «doctrina» (al igual que hace con respecto a otros fenómenos importantes de la vida religiosa de su tiempo), para ponerlos en contacto con su propia doctrina, más bien de un modo subordinado que preponderante. Heráclito muestra que los misterios pueden estar de acuerdo con su teoría, que a él le parecía poder explicar todos los fenómenos del mundo. Pero en ningún caso encontramos el menor rastro de que fuera al contrario, de que tratara de concor-

⁴² Como es sabido, uno de los pilares de la teología estoica es lo que denominaron «alma del mundo» (*pneuma* o sopleo ígneo). Cfr. J. MOLINA, «Teología y racionalidad en la filosofía estoica», en *Nova Tellus* 19, 2 (2001), pp. 109ss. ⁴³ Cfr. W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion*, ed. cit., p. 173.

dar su doctrina con los misterios, de que éstos le indicaran la línea a seguir en su pensamiento, haciéndole desviar de su propio camino».⁴⁴

Las tesis de Heráclito sobre los contrarios son más radicales aún: las inspira el intento de pensar lo uno sin mutilar su dinamismo, lo que exige un esfuerzo extra no a los iniciados sino a todos los hombres (esto no es en modo alguno pasajero porque órficos y pitagóricos guardaban con gran celo sus doctrinas y las alejaban de los curiosos, imponiendo castigos a quien las revelara, mientras que Heráclito depositó e hizo público su escrito en el Templo de Ártemis).⁴⁵ Sus fragmentos, como subraya Gadamer, difícilmente pueden querer expresar una doctrina especial sobre el destino de los muertos, ni mucho menos aún una sabiduría misteriosa que estuviera cerrada para los no iniciados. Lo que denuncia Heráclito es justamente la torpeza de los hombres para *no ver* lo que tienen delante (cfr. 22 B 1 DK), no lo que les espera en el *más allá*.⁴⁶

Una vez dicho esto, en suma, debemos subrayar que la aparición del Papiro de Derveni ha abierto nuevas y fecundas vías de investigación en lo que respecta a los estudios heraclíteos, poniendo de manifiesto que entre ambos sistemas hay al menos una gran coincidencia de forma, basada en el carácter enigmático de los textos, los juegos de palabras y el análisis etimológico de las mismas. Se parte de la base, por tanto, de que las palabras tienen un sentido profundo, distinto del aparente, que sólo los *iniciados* son capaces de advertir. Aunque esto no parece suficiente para postular una comunicación de fondo. Podría haber cierto eclecticismo de creencias en el ambiente que Heráclito usó libremente, igual que los órficos pudieron usar el estilo lacónico y el peculiar ascetismo de Heráclito para sus propios fines.

⁴⁴ E. ROHDE, *Psique: el culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Barcelona, Labor, 1973, vol. 2, pp. 403-404. También M. Nussbaum opina que Heráclito rechazó la inmortalidad del alma, cfr. Martha C. NUSSBAUM, "Psyche in Heraclitus", en *Phronesis* 17 (1972), p. 169. ⁴⁵ Cfr. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos ilustres*, IX 5. ⁴⁶ H. G. GADAMER, "Estudios heraclíteos", ed. cit., p. 66. De la misma opinión, cfr. R. MONDOLFO, *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*, Madrid, s. XXI, 1981, pp. 300-301.