

ORFEO Y ORFISMO EN PLATÓN*

Francesc Casadesús Bordoy

ANTECEDENTES

El estudio del orfismo ha conocido en estos últimos años un notable incremento que contrasta con el silencio que se produjo a partir de la década de los años 50 tras las opiniones hipercríticas de numerosos autores que siguieron la estela trazada por Wilamowitz, que prácticamente había negado la existencia de algo que pudiese ser denominado órfico en el seno de la cultura y el pensamiento griego en época clásica.

Nos alejaría en exceso del objetivo propuesto analizar los motivos que impulsaron a Wilamowitz a erradicar el orfismo de la cultura griega, aunque no hay que descartar como causa fundamental la pobre opinión que el filólogo alemán tenía de la doctrina órfica a la que consideraba como algo vulgar y marginal y, sobre todo, contradictorio con la elevada imagen que la filología alemana tenía del mundo griego. En otras palabras, en la mentalidad de muchos estudiosos, encabezados por U. von Wilamowitz Mollendorf, no cabían, en el seno de una Grecia idealizada como el máximo exponente de la racionalidad, las manifestaciones populares de entusiasmo y delirio presentes en los ritos dionisiacos, las creencias supersticiosas o las prácticas de brujería o magia. Para ilustrar brevemente este hecho, baste recordar ahora que la durísima crítica del joven Wilamowitz a Nietzsche, al publicar éste el *Nacimiento de la tragedia*, se entiende tan sólo si se valora en su justo punto el escándalo que representaba en los ambientes académicos germanos que alguien tuviese la osadía de reivindicar las exaltaciones dionisiacas como un elemento genuino de la cultura helena. Reivindicación que chocó frontalmente con la opinión de Wilamowitz que sostenía, para rebatir a Nietzsche, que ese ritual dionisiaco era una mezcla de "absurdo y voluptuosidad repugnante, porque desencadena lo que hay de animal en el hombre, algo que es peligroso y que con el tiempo destruye completamente la auténtica cultura de un pueblo".¹

* Este Trabajo forma parte de un Proyecto más amplio, financiado por el Programa Sectorial de Promoción General del Conocimiento de la Dirección General de Enseñanza Superior, con el número PB 95-0362.

¹ Rohde, E., Wilamowitz-Möllendorf, U. von, Wagner, R., *Nietzsche y la polémica sobre el nacimiento de la tragedia*. L. Santiago Guervós (ed.). Málaga, 1994, p. 81.

Como cabía esperar, los representantes de la actitud hipercrítica concentraron su atención en las posibles influencias del orfismo en la filosofía platónica para concluir que, o bien no existía ninguna relación, o bien que el propio Platón había rechazado despectivamente la doctrina órfica. Para comprender en su plenitud el alcance de esta cuestión hay que recordar primero la enorme importancia que tiene la obra platónica para el estudio del orfismo: Platón es, y a pesar de la ambigüedad de la mayor parte de sus descripciones, el principal testimonio, el mejor observatorio, para la contemplación panorámica de los contornos de la doctrina órfica en época clásica. Por eso, la discusión sobre las posibles alusiones de Platón al orfismo o, incluso, la opinión que el filósofo pudo tener de la doctrina órfica no es una cuestión baladí, sino que las conclusiones que se extraigan predeterminan necesariamente el lugar que el orfismo ocupó en la sociedad y el pensamiento griego.

La negación de la influencia del orfismo en Platón se consiguió mediante un ardid metodológico: si, a la hora de abordar el análisis, se aceptaban tan sólo aquellos pasajes en los que aparecía citado el nombre de Orfeo y se descartaban todos los demás, el cuadro resultante era bastante pobre. Si, además, se destacaba de entre esos escasos pasajes uno, *República* 364, en el que Platón denunció el mal uso que unos charlatanes, para embaucar a sus oyentes, hacían de la obra de los poetas, entre ellos Orfeo, y se los identificaba con los órficos, la conclusión definitiva era que Platón habría despreciado el orfismo.²

De esta manera, el método propuesto bajo una loable exigencia de rigor científico deparaba unas conclusiones tan exiguas y negativas que desanimaron a otros estudiosos durante varias décadas a proseguir esa línea de estudio. Hay que advertir que, si bien esta actitud de Wilamowitz fue abiertamente criticada en su momento por M. P. Nilsson,³ fue seguida fielmente por I. M. Linforth al aceptar en su estudio exhaustivo de las fuentes órficas exclusivamente aquellas que contenían escrito el nombre de Orfeo: "I maintain that if there was an Orphic religion, we should be able to recognize and define it on the basis of the evidence which is plainly sealed with Orpheus' name. (...) It is only from the documents sealed with the name that one can learn what orphic means".⁴

No debe ocultarse por más tiempo que, en el caso de Platón, la selección de las fuentes órficas se ha convertido en el caballo de batalla que ha condicionado su estudio y sus posteriores resultados. Si se acepta el criterio seguido *ad pedem litterae* por I. M. Linforth y se reduce el análisis del orfismo en Platón a una docena de testimonios, ese

² Wilamowitz, en efecto, se aferró a esa interpretación para sostener que Platón había adoptado en la *República* una actitud de "Verachtung", "desprecio", frente a los órficos y que, en consecuencia, había rechazado de plano el orfismo. Wilamowitz, U. von, *Der Glaube der Hellenen*, Berlín, 1931, Vol. II pp. 191-192. L. Moulinier, fiel seguidor de Wilamowitz, se preguntaba retóricamente tras la lectura de este pasaje: "comment ne pas voir que, du chef aux membres, c'est tout le corps de ce que nous appelons l'Orphisme qui est ainsi condamné?", Moulinier L., *Orphée et l'Orphisme a l'époque classique*, París, 1955, p. 35. Para un análisis más detallado de la problemática suscitada por las diversas interpretaciones de este texto, vid. Casadesús, F. "República 364: un passage orfice?". *Actes del Xè Simposi de la Secció Catalana de la SEEC. Tarragona*, 1992, Vol. I, pp. 169-172.

³ "It cannot be denied that Wilamowitz somewhat oversimplified the problem of criticism by not admitting testimonies other than such as expressly mention the name of Orpheus. The problem is thus reduced almost to a question of nomenclature. I find it impossible to adopt this seemingly simple standpoint". Nilsson, M. P., "Early Orphism and Kindred religious Movements". *Harvard Theological Review*, 1935, 28, p. 184.

⁴ Linforth, I. M., *The Arts of Orpheus*, University of California Press, Berkeley, 1941, p. XIII.

estudio pasa a ser un mero y anecdótico "divertimento" para especialistas más o menos avispados. Sin embargo, esta actitud deja sin resolver una cuestión insoslayable para cualquier estudioso: ¿cómo se explica la enorme cantidad de escolios a determinados pasajes de la obra platónica que, a pesar de que el nombre de Orfeo brille por su ausencia, confirman aquí y allá que son de procedencia órfica? Sin duda, el colofón de todas estas anotaciones que resaltaban la influencia del orfismo en Platón alcanzó su cénit en la afirmación de Olimpiodoro que sostenía que Platón "imitaba por todo las afirmaciones de Orfeo", πανταχοῦ γὰρ ὁ Πλάτων παραφθεῖ τὰ τοῦ Ὀρφέως.⁵

Frente a esta realidad hay que preguntarse de nuevo: ¿eran éstas afirmaciones fantasiosas, sin base, o, por el contrario, tenían algún fundamento? Se puede todavía formular la pregunta de otro modo: ¿tenían los escoliastas neoplatónicos menos información y, en consecuencia, estaban más equivocados que los exigentes estudiosos de nuestro siglo? Para encontrar una respuesta satisfactoria, será prudente devolver la palabra al propio Platón, sin exigirle, eso sí, como único sello de autenticidad órfica que consigne siempre el nombre de Orfeo, para considerar, al menos provisionalmente, un pasaje. Se trata, en definitiva, de devolverle el protagonismo al transmisor, Platón, olvidando las opiniones de Wilamowitz y sus seguidores sobre este tema siguiendo así el útil consejo de A. Bernabé de "borrar las huellas de la línea de interpretación que parte de Wilamowitz y pasa por Linforth, Dodds y Moulinier, entre otros, sobre el conjunto de ideas que se tenía antes que ellos sobre el orfismo".⁶

MENCIONES ÓRFICAS EN PLATÓN

Si, para comenzar el análisis, se acepta el criterio restrictivo y el estudioso se ciñe a los testimonios en los que aparece mencionado Orfeo en la obra platónica, se concluye que existen básicamente dos niveles, dos perspectivas distintas en esas menciones. Las primeras aluden a Orfeo como poeta y no difieren demasiado de las citas que Platón hacía de Homero o Hesíodo, en compañía de los cuales, y Museo, parece citado en diversas ocasiones.⁷ En alguna de ellas, Platón citó algún verso de algún poema de Orfeo⁸ y aludió a algún rasgo mítico como la muerte de su mujer, cuyo nombre no menciona, y la suya propia en manos de mujeres⁹ y la cobardía del poeta que no se atrevió a seguir al mismo destino que Alcestris que prefirió morir al perder a su marido,¹⁰ o se refirió a su proverbial capacidad musical de encantar con su voz a los demás seres.¹¹ Muy poco o nada de los datos aportados por Platón en estas citas sugiere que, tras el nombre de Orfeo, se escondiese un movimiento religioso o doctrinal y, en cambio, esas alusiones

⁵ Olimpiodoro, in *Plat. Phaed.* 70c, OF. 224.

⁶ Bernabé A. "Una etimología platónica: ἀείρω-αἴρω". *Philologus* 139.1995, p. 236.

⁷ Cf. *Apología* 41a, *Protágoras* 316d, *República* 364de.

⁸ *Filipo* 66c; *Crátilo* 402b.

⁹ *República* 620a.

¹⁰ *Banquete* 179d.

¹¹ *Protágoras* 315a.

se asemejan mucho a las menciones literarias sobre personaje hechas por los poetas trágicos, Eurípides principalmente.¹²

Un segundo grupo de citas no habla ya de Orfeo como un poeta o cantor mítico, sino que lo presenta con una expresión, οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα, que da a entender que Platón no aludía directamente a Orfeo, sino a sus seguidores. Esta distinción es muy importante y no ha sido suficientemente valorada hasta ahora. De entrada, sugiere que Platón tenía claro que una cosa era Orfeo como personaje y otra muy distinta el colectivo indefinido de personas que se interesaban por su obra. Es más, el Orfeo poeta se diluye en la atemporalidad mítica, anterior, en todo caso, a la de Homero y Hesíodo y, en cambio, el grupo de individuos conocidos como “los seguidores de Orfeo” era, muy probablemente, contemporáneo de Platón. Esta cuestión es muy importante para poder discernir el grado de orfismo en la obra platónica, pues la mención de estos órficos conduce, por comparación con otros pasajes platónicos análogos, aunque no se mencione en ellos a Orfeo, a una interpretación más abierta de la influencia del orfismo en Platón.

En efecto, Platón adjudicó a los seguidores de Orfeo dos hechos: en el *Crátilo*, el juego de palabras etimológico que relaciona el cuerpo con una tumba o señal que aprisiona el alma¹³ y, en el *Protágoras*, la institución de las iniciaciones.¹⁴ Como se verá a continuación, estas dos afirmaciones representan el cabo del hilo que debe permitir tirar del ovillo de otras citas órficas en Platón.¹⁵ La metáfora del σῶμα-σῆμα se alude en otros pasajes de singular interés que permiten completar los contornos de esa doctrina: en el *Gorgias*, en un texto que ofrece una estructura paralela a la del *Crátilo*, se repite de nuevo que, según afirmaba algún sabio, que no se identifica con su nombre, “nosotros estamos muertos y el cuerpo es una tumba”.¹⁶ Este pasaje tiene, además, un interés singular pues introduce la figura de un anónimo hombre ingenioso¹⁷ que sostenía que los no iniciados, identificados, mediante un juego de palabras característico de los seguidores de Orfeo, con los insensatos,¹⁸ estaban obligados a llenar en el Hades una jarra agujereada con un cedazo.¹⁹

Esta información suplementaria sobre el castigo de la jarra, junto con el castigo de

¹² Cf. *Bacantes* 562ss; *Alceste* 357ss., 962; *Ifigenia en Áulide* 1211; *Cíclope* 646; Esquilo, *Agamenón* 1629.

¹³ Σῆμα τινές θασιν ἀπὸ εἶναι τῆς ψυχῆς (sc. σώμα) (...) δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα, *Crátilo* 400c.

¹⁴ Τοὺς δὲ αὐτὸ τελετᾶς (...) τοὺς ἀμφὶ Ὀρφέα, *Protágoras* 316d. Aristófanes, *Ranas* 1032, y Eurípides, *Reso* 943s, adjudicaron la institución de las iniciaciones directamente a Orfeo. Cf. Ps. Demóstenes XXV 11, OF. 23.

¹⁵ Hay que añadir aún a estas citas las que aluden en las *Leyes* a un denominado tipo de vida órfico. Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι, que se abstenía del sacrificio y consumo de cualquier ser animado, *Leyes* 782c.

¹⁶ Ἦδη γὰρ του ἐγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς τεθνήσκου καὶ τὸ μὲν σῶμα ἐστὶν σῆμα, *Gorgias* 493a.

¹⁷ Sobre la posible identidad de este personaje, vid. F. Casadesús, “Gorgias 493A-C: la explicación etimológica, un rasgo esencial de la doctrina órfica”, *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, 1997, Vol. II, pp. 61-65.

¹⁸ Τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμύητους, *Gorgias* 493a. El Papiro de Derveni confirma que los seguidores de Orfeo apreciaban mucho este tipo de juegos de palabras como método de explicación de los conceptos utilizados por Orfeo en su teogonía. Algo que ya se intuye en el proverbial σῶμα-σῆμα citado supra.

¹⁹ Οἱ ἀμύητοι φοροῦεν εἰς τὸν τετρημένον πίθον ὕδωρ ἐτέρω τοιοῦτω τετρημένῳ κοσκίνῳ, *Gorgias* 493b.

revolcarse en el fango del Hades, aparece de nuevo, sin mencionar por su nombre a sus autores, en otro texto de la *República* en que se vaticinan esos dos castigos para impíos y los injustos.²⁰ Finalmente, en el *Fedón*, Platón adjudicó a los que habían instituido las iniciaciones el castigo de yacer en el fango para los no iniciados²¹, de manera que con ello se cierra el estrecho círculo de las informaciones básicas transmitidas por Platón sobre los seguidores de Orfeo: su teoría sobre el $\sigma\omega\mu\alpha\text{-}\sigma\eta\mu\alpha$ y la fundación de iniciaciones.

UN RELATO ANTIGUO

Peró todavía existen más datos de interés. Platón aludió a la teoría del cuerpo/prisión adjudicándola también a un relato secreto, al afirmar que los hombres estamos encerrados en algo semejante a una prisión.²²

Que Platón aludía a un poema órfico con este tipo de expresiones debiera quedar suficientemente demostrado a partir de una cita de Platón en las *Leyes* que atribuye a un παλαιὸς λόγος, un relato antiguo, el verso órfico que describe el poder absoluto de Zeus: “el dios posee el principio, el final y la mitad de todos los seres”.²³ Verso que el escoliasta identificó como órfico,²⁴ como también otros testimonios, entre ellos el Papiro de Derveni, han corroborado plenamente.²⁵

Al referirse a esta narración, Platón no hizo más que ser consecuente con su modo habitual de citar las fuentes órficas: adjudicarlas a un relato antiguo, calificado también como secreto o sagrado. Bajo esta denominación, además, se ofrecen elementos fundamentales de la doctrina órfica que el propio Platón incorporó en su sistema filosófico, entre ellos una noción fundamental que revolucionó el pensamiento griego: la teoría de la inmortalidad del alma.

Platón, en efecto, atribuyó a unos relatos “antiguos y sagrados”²⁶ la ya conocida

²⁰ Τοὺς δὲ ἀνοσίτους αὐ καὶ ἀδίκους εἰς πηλὸν τινα κατορυττουσὶν ἐν Ἄιδου καὶ κοσκίῳ ὕδωρ ἀναγκάζουσι φέρειν, *República* 363de. A pesar de que no sean citados por su nombre, sino con el artículo plural οἱ, la distribución del pasaje permite interpretar que Platón se refería a los seguidores de Orfeo.

²¹ Οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες (...) αἰνίττεσθαι ὅτι ἅς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἄιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται, *Fedón* 69cd.

²² Ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος ὡς ἐν τινι φρουρᾷ ἔσμεν οἱ ἄνθρωποι, *Fedón* 62b. Un escolio correspondiente a este pasaje insiste en que el relato aludido es órfico, οὐ ἐπιχείρημα μυθικὸν ἐξ Ὀρφέως ληφθέν, *esc. ad loc., OF* 7.

²³ Ὁ μὲν δὴ θεὸς, ὡσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάπτων ἔχων, *Leyes* 715c.

²⁴ Παλαιὸν δὲ λόγον λέγει τὸν Ὀρφικόν, *esc. ad loc., OF* 21. O. Kern no dudó de su procedencia órfica: Hymnium Orphicum Plato respexisse verisimillimum est, *Orphicorum Fragmenta* (1922), Berlín, *OF* 21a. (Las referencias a los fragmentos recogidos en esta obra se indican en este artículo con la abreviatura *OF*).

²⁵ Ζεὺς κεφαλῆ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται, *PD Col.* XIII 12. El papiro de Derveni fue descubierto en el año 1962 y está datado en el siglo IV a. C. Existe una transcripción provisional: “Der orphische Papyrus von Derveni”, *ZPE*, 1982, 47. En Laks, A. & Most G. W. (eds.) *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, 1997 se presenta una nueva lectura de las 7 primeras columnas del papiro.

²⁶ “El relato sagrado”, ἱερὸς λόγος, contenía probablemente la doctrina órfica elaborada o filtrada por Pitágoras y los pitagóricos, cf. Heródoto II 81; Jámblico, *Vita Pythagorica* 28.

noción de castigos para el alma una vez separada del cuerpo, añadiéndole la existencia de jueces que supervisaban esos castigos y el concepto de inmortalidad del alma: "En verdad, es siempre necesario obedecer a los antiguos y sagrados relatos que afirman que el alma es inmortal y que unos jueces la retienen y que paga los más grandes castigos cuando se aparta del cuerpo."²⁷ Pasaje que, a su vez, hay que relacionar con otro del *Menón* en el que se adjudica a Píndaro y otros poetas divinos,²⁸ entre los que hay que incluir a Orfeo, la misma noción de inmortalidad del alma: "dicen que el alma del hombre es inmortal y que al acabar (lo que llaman morir) nace de nuevo y que no perece nunca. Por eso tiene que pasar la vida del modo más santo posible"²⁹. Texto que concuerda con otro adjudicado también al παλαιὸς λόγος en el que se podía leer que las almas "habiendo ido de allí a aquí (sc. del Hades) retornan aquí y nacen de los muertos".³⁰ Concepto de la reencarnación que, ligado a la noción de castigo, se escuchaba, según Platón, en el relato leído en las iniciaciones, es decir, que "en el Hades se produce el castigo de tales delitos y que a las almas, al volver de nuevo aquí, les es necesario expiar la pena impuesta por la naturaleza".³¹

LA INMORTALIDAD DEL ALMA

Antes de proseguir el hilo de las derivaciones que hizo Platón del material que le ofrecía la doctrina órfica, es conveniente situar el contexto en el que se estaba introduciendo el concepto de inmortalidad del alma, con todas las dificultades con que se topaba esa afirmación. El propio Platón era consciente de la novedad de esa idea y de la sorpresa que causaba entre algunos de los interlocutores de Sócrates. Diversos pasajes ponen de manifiesto esa incredulidad. La respuesta de Cebes en el *Fedón* a Sócrates, tras afirmar éste que el alma es inmortal, demuestra que esa concepción chocaba con la tradicional, "homérica", que veía el alma como un simple humo o hálito que se desvanecía al morir el cuerpo: "Sócrates me parece que has hablado correctamente, pero lo que has dicho acerca del alma causa mucha desconfianza a los hombres no fuese que, cuando se

²⁷ Πείθασθαι δὲ ὄντως ἀεὶ χρὴ τοῖς παλαιῶς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις, οἳ δὴ μνησούσιν ἡμῖν ἀθάνατον ψυχὴν εἶναι δικαστὰς τε ἰσχεῖν καὶ τίνειν τὰς μεγίστας τιμωρίας, ὅταν τις ἀπαλλαχθῆ τοῦ σώματος. *Caria* VII 335a.

²⁸ Sobre la conexión de la expresión "los poetas divinos" y afirmaciones de fuerte sabor órfico, cf. *República* 366a; *Timeo* 40d.

²⁹ Λέγει δὲ καὶ Πίνδαρος καὶ ἄλλοι τῶν ποιητῶν ὅσοι θεοὶ (...) φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν ὃ δὴ ἀποθήσκειν καλοῦσι - τοτὲ δὲ πάλιν γινέσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε· δεῖν δὴ διὰ ταῦτα ὡς βσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον. *Menón* 81ab. A. Bernabé ha demostrado la inspiración órfica de este pasaje resaltando con gran perspicacia el interés de Platón en destacar, entre los poetas aludidos, sólo a Píndaro porque éste representa "un orfismo "filtrado", "moralizado", lejos de sus variantes más groseras. La versión literal órfica es siempre para el filósofo insuficiente, aunque bien encaminada", Bernabé A. "Una cita de Píndaro en Platón *Men.* 81b (Fr. 133 Sn.-m)", *Estudios actuales sobre textos griegos*. IV Jornadas. En Prensa.

³⁰ Παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος (...) ὡς εἶσιν ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων. *Fedón* 70c.

³¹ *Leyes* 870d.

aparte del cuerpo, no exista ya en ningún lado, sino que (...) como un hálito o humo se aleje dispersándose y ya no exista en absoluto. Porque, si fuese cierto que ella se reuniese por ella misma y estuviese alejada de los males que tú decías, habría una gran esperanza (...). Pero esto no está falto de poca argumentación y fe: que el alma del hombre muerto tiene alguna fuerza e inteligencia".³² Reacción de incredulidad que se repite en la *República* cuando Glaucón contesta sorprendido, θαυμάσας, a la pregunta "¿no sabes que nuestra alma es inmortal y que nunca se destruye?" con un expresivo: "¡Por Zeus!, yo no".³³

Posiblemente, por la sorpresa que causaba la noción de inmortalidad del alma, Platón prefirió asignarla a un relato órfico bajo el calificativo de "antiguo", "secreto" o "sagrado". De este modo, adjudicándola a una fuente anterior y anónima, el παλαιὸς λόγος, evitaba molestas observaciones y podía concentrarse en la recreación y consolidación de esa idea en su propio sistema. De paso, al no mencionar a Orfeo, evitaba que se le confundiese con los seguidores órficos con los que siempre quiso marcar las distancias.³⁴

Esto último nos introduce de lleno en el tramo final de la madeja que intentamos desenredar: el original y peculiar uso que Platón hizo de todo el material que le ofrecía la doctrina órfica, derivado directamente del concepto de inmortalidad y de la existencia de castigos para el alma no purificada. Debe remarcar, pues, que este artículo, lejos de rechazar la conexión entre el orfismo y la obra platónica, intenta demostrar que la noción de inmortalidad del alma en Platón es esencialmente órfica, como ya lo manifestara en su momento J. Burnet en su comentario del *Fedón*: "la inmortalidad del alma es órfica en su origen. No hay ninguna duda de que Sócrates la derivó de esa fuente".³⁵

Sin embargo, Platón aprovechó como nadie las posibilidades de esta afirmación y, abandonando los simplistas fundamentos doctrinales órficos en los que se enmarcaba, acometió la empresa de incorporarla en su propia obra con unos objetivos mucho más filosóficos. Así, por ejemplo, dio su propia definición de purificación del alma apoyándose de nuevo en el "antiguo relato": "¿no se ajusta esto a una purificación, lo que se dice en un relato desde antiguo: el separar lo más posible el alma del cuerpo y acostumbrarla a concentrarse y recogerse en sí misma por sí misma, fuera del cuerpo, y a habitar (...) ella sola por ella misma, liberada de las ataduras del cuerpo?".³⁶ Sobre esta base Platón demostró una capacidad excepcional de renovación al modificar el objetivo de la

³² *Fedón* 70ab.

³³ *República* 608d.

³⁴ A. Bernabé también ha observado la tendencia de Platón a presentar la doctrina órfica enmascarada tras la expresión "antiguo relato": "Los contenidos importantes, especialmente sobre la doctrina del alma, tomados de la literatura órfica, no se citan como de Orfeo, sino de forma vaga, como procedentes de un "antiguo relato", "un relato sacro", etc., como si se tratara de despersonalizarlas, de oscurecer o eliminar la relación entre estas aportaciones valiosas y Orfeo, limitándose a asociar el λόγος en que aparecen con la esfera religiosa (ἱερός) y con una alta antigüedad (παλαιός)", A. Bernabé, "Platone e l'orfismo". G. Sfameni Gasparro (ed.), *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*. Cosenza 1997, p. 50. Este artículo, de reciente aparición, contiene un análisis y comentario exhaustivo de los pasajes en los que Platón aludió a Orfeo y el orfismo. Representa, por ello, un punto de referencia básico para el estudio de las influencias órficas en la obra platónica.

³⁵ Burnet, J., *Plato's Phaedo*. Oxford, 1911, p. 22.

³⁶ *Fedón* 67c.

iniciación órfica introduciendo el concepto fundamental de reminiscencia. Se enlazaban, así, dos aspectos claves en la filosofía platónica: la ética y la epistemológica. De este modo, el filósofo tenía el deber de consagrar ascéticamente su vida al conocimiento de las verdades inmortales mediante el ejercicio de la memoria para alcanzar el recuerdo de las experiencias anteriores del alma. Algo que se expone con claridad en el pasaje ya citado del *Menón*: “es necesario pasar la vida lo más castamente posible (...) porque el alma, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, ha visto todas las cosas, las de aquí y las del Hades, de manera que no hay nada que no haya aprendido”.³⁷ Platón ejemplificó en diversas ocasiones ese proceso de aprendizaje con imágenes de extraordinaria belleza que, como el mito de la caverna o el discurso, en el *Banquete*, de Diótima, imprimieron un sello propio a su complejo sistema filosófico. En el *Fedro*, en cambio, se aproximó al modelo órfico al sostener que sólo el alma del hombre que sepa utilizar los recuerdos anteriores conseguirá la perfección: “el hombre que utilice correctamente esos recuerdos, estando iniciado en las iniciaciones perfectas, sólo él llegará a ser en verdad perfecto”.³⁸

En otro momento, en el mismo diálogo, Platón expresó el ideal de liberación del alma inmortal del cuerpo en unos términos que evocan la terminología órfica, al aludir a las visiones puras y felices que los hombres han podido ver “en estado de pureza y sin la sepultura de eso que ahora tenemos alrededor y que llamamos cuerpo al que estamos atados como una ostra”.³⁹ El juego de palabras ἀσήμενοι-σῶμα evoca, inevitablemente, la metáfora del σῶμα-σημα adjudicada en el *Crátilo* a los seguidores de Orfeo.

Metáfora a la que Platón aludió en muchas otras ocasiones al definir el cuerpo como un obstáculo para el conocimiento al que tenía que dedicarse el alma: “el cuerpo nos depara múltiples incomodidades por causa de la alimentación necesaria. Y todavía, si sobrevienen algunas enfermedades, nos impiden la caza del ser, τὴν τοῦ ὄντος θήραν (...). ¡Cuán verdad es que por su culpa no nos es posible reflexionar nunca nada!”.⁴⁰ La tiranía del cuerpo es tal que “cada placer y dolor reteniéndola como un clavo la clava y la ciñe contra el cuerpo y la hace corporal”.⁴¹ En realidad, el alma, en virtud del ciclo de las reencarnaciones, está obligada a reencarnarse y, cuando esto sucede, “deviene insensata sometida a un cuerpo mortal”.⁴² Este estado de insensatez, sólo podrá evitarse, como es sabido, con una buena iniciación filosófica que permita al alma descubrir, desde un principio, su verdadera condición inmortal, teniendo en cuenta que el alma “está obli-

³⁷ *Menón* 81a.

³⁸ *Fedro* 249bc. Obsérvese que la expresión utilizada en griego para expresar el acto de “iniciarse en iniciaciones perfectas para alcanzar la perfección”, τελούς ἀεί τελετᾶς τελούμενος, τέλος ὄντος μόνος γίνεται, recuerda poderosamente los juegos de palabras tan apreciados por los seguidores de Orfeo. Con él, Platón da a entender que el concepto τελεταί, “iniciaciones”, procede de τέλος, “perfección”. En otra ocasión, en cambio, se sugiere que τελεταί procede del verbo τελευτᾶν, “morir”, *República* 364c.

³⁹ Καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμενοι τούτου ὅτι οὐδὲν δὴ σῶμα περιφέρουτες ἀναμάζομεν, ἀστρέου τρόπου δεδεσμευμένοι, *Fedro* 250c.

⁴⁰ *Fedón* 66bc.

⁴¹ *Fedón* 83d.

⁴² *Timeo* 44a.

gada a observar los seres a través de un cuerpo, como a través de una prisión".⁴³ El camino de la liberación consiste, en definitiva, en el uso de la memoria para recordar las ideas que el alma posee innatamente y que pudo contemplar "antes de que estuviera atada al cuerpo".⁴⁴ Esta vía exige un gran esfuerzo y abnegación. Algo que muy pocos conseguirán ya que se necesita una gran voluntad para liberar, evadiéndose del ciclo de las reencarnaciones, al alma definitivamente del cuerpo, que, con un nuevo símil, Platón comparó también con una urna del alma, ψυχῆς κύτος.⁴⁵

Platón elaboró, además, un ciclo de la transmigración de las almas con una detallada explicación de su estancia en el Hades. Adjudicó a una ley Adrastea el hecho de que, cuando un alma alada, que se hubiese zafado del ciclo de las reencarnaciones, sucumbiese de nuevo a la maldad y el olvido, caería a tierra y adoptaría otra vez un cuerpo humano de entre diversos tipos de hombres que clasificó en nueve categorías "profesionales" que iban de la más elevada, el filósofo, a la más baja, el tirano.⁴⁶ En el *Timeo* completó este escalafón advirtiendo que podía degenerar aún más ya que el siguiente paso, tras la última categoría de hombre, era la reencarnación en una mujer y, finalmente, en un cuerpo animal que, asimismo, estratificó en cuatro grupos según el tipo de vida que hubiese llevado el alma en su vida anterior: pájaro, para hombres bondadosos pero irreflexivos; cuadrúpedos, para los que no se habían dedicado nunca a la filosofía; reptiles, para los más insensatos y, finalmente, seres acuáticos, (peces, moluscos y crustáceos) para los más irreflexivos e ignorantes.⁴⁷ Platón, consciente de la extrañeza que causaban estos planteamientos los presentó en un contexto mítico.

Platón, además, recurrió a diferentes mitos escatológicos en diálogos tan significativos como el *Fedón*, *Gorgias*, *Repúblicas* y *Fedro*, para describir lo que le ocurría al alma en el mundo de ultratumba y de qué modo se decidían los premios y los castigos.⁴⁸ En el mito de Er, Platón insistió en el tema de la reencarnación al presentar el alma de diversos personajes, entre ellos Orfeo, eligiendo su vida futura "según la costumbre de la vida anterior".⁴⁹ Si bien la composición de estos mitos es platónica, algunos detalles sugieren que Platón tuvo presente en su descripción algunos elementos órficos como los que se hallan en varias laminillas votivas encontradas en diversas tumbas y que contienen, a modo de vademécum, consejos y orientaciones para que el alma del difunto no se pierda ni confunda en su viaje por el Hades. Entre los elementos coincidentes hay que des-

⁴³ *Fedón* 82c.

⁴⁴ *Fedón* 91a.

⁴⁵ *Timeo* 44a.

⁴⁶ *Fedro* 248c.

⁴⁷ *Timeo* 91c-92bc. Dos filósofos presocráticos, que se han considerado cercanos a los postulados órficos, Empédocles y Pitágoras, creyeron en la palingenesis de las almas. Empédocles sostenía que había sido anteriormente un "muchacho, una muchacha, un matorral, un pájaro y un pez", D/K B 117. Pitágoras, que presumía de poder recordar hasta veinte reencarnaciones anteriores, se indignó cuando vio que un perro, que según él encerraba el alma de un amigo suyo, era golpeado, Jenófanes D/K B 7.

⁴⁸ De este modo Platón desarrolló los "denominados mitos acerca del Hades", οἱ λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν Ἅιδου, anunciados en la *República* 330d que afirmaban que el que había sido injusto en la tierra debía pagar su culpa.

⁴⁹ *República* 620a.

tacar alguna descripción geográfica y el importante papel que juega la memoria y el olvido en el proceso de la reencarnación. Así, Platón, informa en el *Gorgias* de la existencia de una encrucijada en el prado en el que los jueces Minos, Radamanto y Eaco⁵⁰ juzgan a las almas. De esa encrucijada parten dos caminos: uno hacia las Islas de los Bienaventurados y otro hacia el Tártaro.⁵¹ Asimismo, en la *República* se lee que los jueces ordenaban que las almas de los justos tomaran el camino de la derecha hacia arriba y los injustos el de la izquierda y hacia abajo.⁵² La descripción recuerda lo que se dice en alguna de las laminillas órficas: "salud, salud, al tomar el camino de la derecha, los prados sagrados y los bosques de Perséfone".⁵³ De un modo semejante, la afirmación de que las almas acampaban en las orilla del río Ameles, de cuya agua todas debían beber un poco,⁵⁴ evoca la laminilla de Hiponion cuando habla de la existencia de la laguna de la Memoria, de la que las almas tenían que beber para poder marchar gozosas junto con el resto de los iniciados.⁵⁵

PLATÓN, ORIGINAL RECREADOR DE LA DOCTRINA ÓRFICA

Llegado este punto, no queda más que plantear de nuevo la cuestión de cuánto debe Platón al orfismo y cuál fue su actitud hacia él. Este artículo pretende defender que la resolución de este asunto depende, en gran medida, de la selección y posterior presentación de las citas platónicas. Su distribución obedece también a la necesidad de presentar didácticamente los diversos niveles de esas citas para vertebrarlas en un conjunto homogéneo: las alusiones a Orfeo y sus simpatizantes, el antiguo relato y el uso particular que hiciera Platón de esas ideas. La conclusión es que Platón aprovechó y desarrolló racional y lógicamente un material que se le ofrecía en bruto y que él pulió magistralmente

⁵⁰ La relación de jueces ha sido objeto de controversia entre los estudiosos. Para J. Burnet "esta lista parece ser definitivamente órfica", Burnet J., *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Oxford, 1924, p. 168. E. R. Dodds opina, en cambio, que "ninguno de estos tres jueces nos es conocido como una figura órfica", *Plato, Gorgias*, Oxford, 1959, p. 374. Resulta, en efecto, muy aventurado sostener que esa lista era órfica. Estamos más bien ante una nueva demostración de la capacidad fabuladora de Platón que eligió esos tres nombres sencillamente porque, como atestiguan diversas fuentes, eran bien conocidos como gobernantes y jueces. Sobre Minos cf. *Odisea* 11, 568; 19, 178; Hesíodo *fr.* 144, ed. Merkelbach/West y el diálogo platónico *Minos*, considerado apócrifo por la mayoría de los estudiosos. Sobre Radamanto, cf. *Odisea* 4, 563-565; Píndaro *Ol.* II 75-76, *Minos* 320b. Sobre Eaco, cf. Hesíodo, *fr.* 74, ed. Merkelbach/West; Píndaro, *Ist.* VIII, 25s.

⁵¹ *Gorgias* 524a.

⁵² *República* 614b.

⁵³ Laminilla de Turios, OF 32f.

⁵⁴ *República* 620c.

⁵⁵ Laminilla de Hiponion, Pugliese Carratelli, G., "Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orphico". *La Parola del Passato*, 1974, 29, pp. 9-126.

⁵⁶ De la comparación de los mitos escatológicos se concluye que el elemento común a todos ellos es la creencia en la inmortalidad del alma y su posterior juicio y condena o absolución. A partir de ahí cada relato adquiere una personalidad propia: el mito del *Fedón* contiene una prolija descripción de la geografía del Hades. La *República* ofrece una complicada explicación del mecanismo del telar que manejaban las Moiras para decidir el destino de las almas. El mito del *Gorgias* se extiende en una aclaración del motivo por el cual Zeus decidió cambiar la disposición de los juicios con la incorporación de nuevos e incorruptibles jueces. Entre ellos existen, además, notable diferencias. En el mito de Er de la *República* se da por hecha la teoría de la

para insertarlo en su propio sistema filosófico. Su modo de presentar los mitos escatológicos demuestra que aprovechó los elementos órficos que le interesaban para combinarlos con otras descripciones tradicionales de fuerte sabor homérico y otras de su invención.⁵⁶ En esto consiste la "originalidad" de Platón: en la introducción de un concepto novedoso, la inmortalidad del alma y su juicio; en un Hades con numerosos detalles ornamentales tradicionales y más propios de la poesía homérica: los nombres de los jueces, las islas de los Bienaventurados y el Tártaro como destino final de las almas justas e injustas,⁵⁷ etc. De este manera, el conjunto ofrecido se diluye en esa nueva forma que ya no es ni órfica ni homérica, sino esencialmente platónica.⁵⁸

Algo semejante ocurre con el concepto de inmortalidad del alma. Si bien es muy probable que, en Grecia, esta noción tuviese un origen órfico, ningún seguidor de Orfeo hubiera sido capaz de profundizar en las inmensas posibilidades filosóficas de esa nueva concepción del alma del modo como lo hizo Platón, que llegó a convertirla en la viga maestra de su pensamiento. En esto radica, precisamente, la creación y la originalidad de Platón: en llevar hasta sus últimas consecuencias esa afirmación sin caer en los prejuicios ni limitaciones doctrinales que le imponía el marco órfico. En palabras muy precisas de A. Bernabé: "es probable que Platón haya trabajado sobre modelos órficos en un gran número de pasajes, en alguno de los cuales el modelo llega a ser casi irreconocible. Desde luego resulta bastante problemático encontrar criterios para demostrar dónde ha habido realmente un modelo órfico y dónde no. Y ello ocurre porque incorpora como propiamente platónicos elementos que no son ya órficos más que como un esqueje en un injerto, que luego germinó como algo propio, frondoso y diferente en donde es ya difícilísimo identificar la planta de la que el esqueje procedía".⁵⁹

Probablemente fue algo semejante lo que quiso dar a entender Proclo cuando sostuvo que le parecía que Platón, al aludir al "antiguo relato", si bien había tenido en cuenta toda la teología griega, se había fijado especialmente en la mística órfica,⁶⁰ afirmación que concuerda con la de Olimpiodoro, mencionada al principio de este artículo: "Platón

reencarnación de las almas y, en cambio, en el *Gorgias*, Platón, siguiendo el modelo homérico prefirió condenar las almas impías eternamente en el Hades. Como indicó A. E. Taylor, parece que "en estos mitos escatológicos Sócrates combinó dos creencias que procedían de fuentes diferentes: la creencia en una vida después de la muerte en "otro mundo" y la creencia muy distinta de que una ψυχή pasa a un cuerpo animal que, desde luego, pertenece a este mundo", Taylor A. E., *A commentary on Plato's Timaeus*. Oxford, 1928, p. 641. C. Eggers ha advertido también que "los mitos escatológicos del *Gorgias*, *Fedón*, *República* y *Fedro* se contradicen entre sí en puntos que son clave para configurar una concepción unitaria", Eggers, C., *Fedón de Platón*. Buenos Aires, 1983, p. 58.

⁵⁷ "Non è corretto trovare in Platone la prevalenza dell'elemento "omeroico" su quello "orfico" o viceversa", Masaracchia, A., "Orfeo e gli "orfici" in Platone". *Orfeo e l'Orfismo*. Masaracchia, A. (ed.), *Atti del Seminario Nazionale. Quaderni Urbinati di Cultura Classica*. Roma, 1993, p. 177.

⁵⁸ En palabras de C. Eggers: "Platón toma de un mito o de varias frases, expresiones o intuiciones que considera fecundas, y las pone en otro contexto que el presuntamente originario, usándolas para sus propios fines", *op. cit.*, p. 98.

⁵⁹ A. Bernabé *Platone e l'Orfismo*, p. 80.

⁶⁰ Καί μοι δοκεῖ καί ὁ Πλάτων εἰς ἅπασαν τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν ἀποβλέπων καὶ διαφερότως <εἶς> τὴν Ὀρφικὴν μυσταγωγίαν, ἀνεῖπειν, ὡς ἄρα ὁ παλαιὸς λόγος. Proclo, *Theologia Platonica* 6, 8 p. 303, 23., *OF* 168.

imita por todo las afirmaciones de Orfeo” y que, a pesar de lo que opinaron algunos insignes filólogos de nuestro siglo, tiene que referirse al uso que Platón hizo de la noción órfica del alma. La grandeza del filósofo radica en que transformó esa concepción de un modo tan extraordinario que alteró radicalmente la evolución del pensamiento heleno. Algo que consiguió sin ser el mismo un órfico o, quizá precisamente por ello, porque supo mantener la distancia justa respecto de una doctrina que tuvo que expurgar eligiendo para sus propios fines tan sólo aquellos aspectos que más le convenían.

Platón, además, contempló con simpatía otro aspecto destacado de la teogonía órfica: su tendencia al monoteísmo, representado por la omnipotencia de Zeus y su papel fiscalizador y garante de la justicia sobre los demás seres: “el dios, como dice también el relato antiguo, teniendo el principio, el fin y la mitad de todos los seres; avanza con rectitud marchando según la naturaleza. Le acompaña la justicia, vengadora de los que han abandonado la ley divina”.⁶¹ El papiro de Derveni ha corroborado que esta tendencia al monoteísmo de la teogonía órfica fue objeto de una atención especial. Además de mencionar un verso semejante al citado por Platón, el anónimo comentarista del papiro, reprodujo otro que reforzaba el poder absoluto de Zeus sobre todos los otros seres: “Zeus rey, Zeus de rayo brillante, jefe de todos los seres”.⁶² Se producía, así, una conexión entre los filósofos presocráticos que propugnaron un principio único y el orfismo como lo demuestra el hecho de que el comentarista del papiro de Derveni identificó el Zeus de la teogonía órfica con elementos primordiales, propios del pensamiento preplatónico, como el *voûs* o el aire. Hay que recordar que éste fue también un punto de coincidencia entre Heráclito y el orfismo.⁶³ Platón, en cambio, se interesó, más por las derivaciones morales de la existencia de un dios que garantizaba la justicia entre los hombres frente al caos del Olimpo homérico. Degeneración de los dioses olímpicos que el filósofo criticó con frecuencia en la *República* como algo muy poco ejemplar para la formación de los ciudadanos de la *polis*.

Es más, Platón denunció, en el pasaje de la *República* mencionado al inicio de este artículo, a los charlatanes y magos que aducían el testimonio de Orfeo y Museo, junto con el de Homero y Hesíodo, para demostrar, no sólo a particulares, sino también a ciudades enteras, que, a cambio de pequeñas cantidades de dinero, podían, mediante liberaciones y purificaciones, curar las injusticias cometidas por los hombres, porque los dioses les obeceban.⁶⁴ Afirmación insolente que chocaba frontalmente con lo que se propugnaba en los ambientes órficos: que el hombre estaba sometido a la divinidad y que debía moderar su comportamiento para evitar los castigos en el Hades.⁶⁵ Es evidente que ningún verdadero seguidor de Orfeo, conocedor del principio de omnipotencia divina y

⁶¹ *Leyes* 715c.

⁶² *PD* col. XV 10. Cf OF 21a.

⁶³ Casadesús. F. “Heráclito y el orfismo”. *Enrahonar*, 1995, 23, p. 105.

⁶⁴ Ἀγύρται δὲ καὶ μάντιες (...) τοὺς θεοὺς πείθοιτες σοῖσι ὑπηρετεῖν (...) βιβλίων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως (...) πείθοιτες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρισμοὶ ἀδικημάτων (...) εἰσι, *República* 364c.

⁶⁵ Platón recordó, para condenar el suicidio como vía rápida para la liberación de la prisión corporal en la que está encerrada el alma, que el antiguo relato sostenía que “el hombre es una de las posesiones de los dioses” *Fedón* 68b.

de los castigos para los injustos, hubiera osado decir que podía dominar la voluntad de los dioses y borrar los efectos de las injusticias cometidas.

Este hecho debiera bastar para demostrar que esos charlatanes y brujos, ἀγούρται καὶ μάυται, no eran unos verdaderos seguidores de Orfeo, como pretendió Wilamowitz para desprestigiar el orfismo en general.⁶⁶ Una lectura atenta del pasaje prueba que Platón, lejos de criticar a los órficos, denunció en la *República* el comportamiento de unos hombres descreídos y con pocos escrúpulos que manipularon los principios de la doctrina órfica en su propio beneficio. Por ello hay que situar en un contexto más amplio la pretensión de Platón al denunciar estas prácticas y considerarla como el desarrollo de la estrategia argumental de la *República*, libro en el que Platón intentó demostrar con argumentos diversos que las obras de los poetas representaban un peligro para la ciudadanía, sobre todo si eran tergiversados por individuos tan poco escrupulosos como esos embaucadores.

En realidad, Platón mantuvo con los órficos una actitud de amable condescendencia, no exenta de fina ironía, propia de alguien que se sabe muy superior, intelectualmente, a su interlocutor. Para el filósofo, la pretensión de los órficos de explicar sus principios doctrinales recurriendo a alegorías, aclaraciones etimológicas o juegos de palabras semánticos no era más que una técnica pueril y superficial, incapaz, en todo caso, de llegar al verdadero conocimiento de las cosas.⁶⁷ En el *Crátilo*, el propio Platón quiso demostrar, para poner en evidencia ese método etimológico, que era tan capaz como cualquier otro de inventarse etimologías, con significados distintos a los propuestos por los seguidores de Orfeo. Con ello pretendía demostrar que la explicación etimológica, por ella misma, no tenía ningún valor epistemológico porque se basaba en ocurrencias más o menos afortunadas que nada tenían que ver con la voluntad de estructurar un sólido sistema filosófico como el suyo propio.

De este modo, si se divide el orfismo en dos aspectos, el-exegético y el doctrinal, se pone de manifiesto que Platón rechazó el primero ironizando sobre las interpretaciones etimológicas de los órficos, a quienes consideraba incapaces de desarrollar filosóficamente sus postulados. Platón, en cambio, fue mucho más receptivo y sensible con algunas de las creencias doctrinales órficas, hasta el punto que un concepto como la doctrina de la inmortalidad del alma, que hubiera pasado mucho más desapercibido si no hubiese sido desarrollado por Platón, se convirtió en el eje de su filosofía y acabó cambiando para siempre el rumbo del pensamiento filosófico occidental.

⁶⁶ M. P. Nilsson intuyó con claridad la identidad de estos individuos: "Es handelt sich hier um die Scharlatane, welche sich dem Orphizismus, der für ihre Zwecke ergiebig war, anhängten und ihn in Verruf brachten", Nilsson M. P., *Geschichte der griechischen Religion*. Munich, 1967, Vol. I, p. 698.

⁶⁷ Vid. Casadesús F., "Heráclito y el orfismo", pp. 112s.