

# ORFEO Y LA FILOSOFÍA

## ORPHEUS AND PHILOSOPHY

ALBERTO BERNABÉ\*

**Resumo:** A Orfeu, durante toda a Antiguidade, não só foi atribuída a autoria de uma considerável quantidade de obras literárias e filosóficas, mas foi considerado como o fundador de numerosos cultos, entre os quais as chamadas τελεταί, ritos de iniciação que permitiriam alcançar um destino privilegiado no mundo do Além. O objetivo deste artigo é apresentar os testemunhos mais significativos de autores gregos que afirmavam, explicita ou implicitamente, ser Orfeu um filósofo, ou dele tratavam em contextos filosóficos, bem como procurar entender as razões pelas quais esses autores o fizeram.

**Palavras-chave:** Orfismo, mito, filosofia.

**Abstract:** Throughout Antiquity there was attributed to Orpheus' authorship a vast amount of literary and philosophical work; furthermore, he was also considered to be the founder of a multitude of cults among which were the τελεταί, initiation rites which could grant one a privileged destination in the afterlife. This paper aims to present the more significant pieces of evidence from those Greek authors who asserted, explicitly or implicitly, that Orpheus was a philosopher, as well as those who dealt with him in philosophical contexts, in order to try to grasp the reasons for these authors' choice of that type of reading of Orpheus.

**Keywords:** Orphism, myth, philosophy.

### 1. INTRODUCCIÓN

Contaban los griegos que Orfeo, un poeta tracio dotado de poderes maravillosos, era capaz de conmovier con su canto a animales, personas, e incluso a los dioses; que cuando murió su joven esposa, fue a buscarla al Más Allá y casi lo consiguió, pero que luego fue desmembrado por un grupo de mujeres enfurecidas. Su cabeza, contaban también, navegando sobre su lira, consiguió llegar a Lesbos, donde continuó dictando oráculos. Todos estos rasgos son portentosos e impropios de un ser humano real, si bien son con-

---

\* Alberto Bernabé é professor da Universidad Complutense de Madrid, Espanha. E-mail: albernab@filo.ucm.es. Este trabajo se enmarca en un proyecto I+D Consolider C financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España (HUM2006-09403/FILO).

gruentes con un personaje del mito.<sup>1</sup> Lo curioso es que Orfeo, frente a otros personajes míticos que nunca llegaron más allá de protagonizar poemas o relatos legendarios, tuvo un destino peculiar en Grecia. No solamente se le consideró autor de una considerable cantidad de obras literarias y fundador de numerosos cultos, las llamadas *τελεταί*, que servían para conseguir un destino privilegiado en el Más Allá<sup>2</sup>, sino que incluso un crecido número de autores lo consideraron un filósofo o lo trataron como tal. En este trabajo

<sup>1</sup> LINFORTH, I. M. "Two notes on the legend of Orpheus", *TAPhA* 62, 5-17, *The Arts of Orpheus*, Berkeley-Los Angeles 1941 [reimp. New York 1973], M. BOWRA "Orpheus and Eurydice", *CQ* 46, 1952, 113-126 (= *On Greek margins*, Oxford 1970, 213-232), GUTHRIE, W. K. C. *Orpheus and Greek Religion*, London 1952 (1935) [reim. con una nueva introducción de J. Alderink, Princeton 1993, trad. esp. *Orfeo y la religión griega*, Madrid 2003, con añadidos), MONTÉGU, J. C. "Orpheus and orphism according to the evidence earlier than 300 B. C.", *Folia* 12, 1959, 3-11; 76-95, DETIENNE, M. "Orphée au miel", *QUCC* 7, 1971, 7-23, "Les chemins de la déviance: Orphisme, Dionysisme, Pythagorisme", en *Orfismo in Magna Grecia*, Napoli 1975, 49-79, *Dionysos mis à mort*, Paris 1977 (trad. esp. *La muerte de Dionisos*, Madrid 1982), *L'écriture d'Orphée*, Paris 1989 (trad. esp. *La escritura de Orfeo*, Barcelona 1990), WARDEN, J. (ed.), *Orpheus. The Metamorphosis of a Myth*, Toronto-Buffalo-London 1982, F. Graf, "Orpheus: A poet among men", en J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek mythology*, London-SYDNEY, 1987, 80-106, Ch. Segal, *Orpheus. The myth of the poet*, Baltimore-London 1989, Ph. Borgeaud (ed.) *Orphisme et Orphée*, en *l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève 1991, A. MASARACCHIA (ed.), *Orfeo e l'orfismo*, Roma 1993; GAREZOU, M. X. "Orpheus", *LLMC* VII 1, 1994, 81-105, HEATH, J. "The Failure of Orpheus", *TAPhA* 124, 1994, 163-196, RIEDWEG, CH. "Orfeo", en S. Settis, (ed.), *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società. 2: una storia greca. I. Formazione*, Torino, 1251-1280, BÉAGUE, A.; BOULOGNE, J.; DEREMETZ, A.; F. TOULZE, *Les visages d'Orphée*, Villeneuve d'Ascq 1998, OLMOS, R. "El cantor y la lira. Lecturas y usos de las imágenes de Orfeo", *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid 1998, VI 3-16, ROESSLI, J. M. "De l'Orphée juif à l'Orfée écossais. Bilan et perspectives", in J. B. Friedman (ed.), *Orphée au Moyen Âge*, Fribourg-Paris 1999, 285-342, BREMMER, J. "Don't look back: from the wife of Lot to Orpheus and Eurydice", en D. Noort - E. Tigchelaar (eds.), *Sodom's Sin. Genesis 18-19 and its Interpretation*, Leiden-Boston 2004, 131-145, RIEDWEG, CH. "Orpheus oder die Magie der *musiké*. Antike Variationen eines einflussreichen Mythos", en T. Führer - P. Michel - P. Stotz (eds.), *Geschichten und ihre Geschichte*, Basel 2004, 37-66, BERNABÉ, A. *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta pars II, Orphicorum et Orphicis similia testimonia et fragmenta*, Monachi et Lipsiae 2004-2005 (en adelante citado *OF* seguido de número de fragmento), capítulos de A. Bernabé, F. Molina, A. Jiménez San Cristóbal, R. Martín Hernández, M. A. Santamaría, R. Olmos y J. M. Roessli, en A. Bernabé-F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica, un reencuentro*, Madrid 2009, cap. 2-9.

<sup>2</sup> Sobre las *τελεταί*, que prefiero no traducir "iniciaciones" porque el término abarca una serie de ritos que no son sólo los iniciáticos, y que tienen un fuerte componente escatológico, cf. GASPARRO, G. S. "Ancora sul termine *τελετή*. Osservazioni storico-religiose", *Studi offerti a F. della Corte*, V, Urbino 1988, 137-152 (= *Misteri e teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Cosenza 2003, 99-117); SAN CRISTÓBAL, A. I. J. "Consideraciones sobre las *τελεταί* órficas", en *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*, III, Madrid 2002, 127-133, *Rituales órficos*, Tesis Doctoral Universidad Complutense (ed. en CDROM 2005 y accesible por

no voy a ocuparme, más que marginalmente, de las ideas atribuidas a Orfeo que pudieron tener una influencia mayor sobre la filosofía, ni sobre las ideas filosóficas que en un momento dado fueron incorporadas al mensaje órfico. Sobre este tema, sin duda interesante, han trabajado varios autores, entre ellos miembros de mi equipo y yo mismo<sup>3</sup>. Me limitaré a pasar revista a los testimonios más representativos que tenemos de autores griegos que consideraron a Orfeo filósofo y trataré de penetrar en las razones por las que lo hicieron.

Me ocuparé pues, de tres tipos de testimonios: a) los que se refieren a filósofos que escriben textos que luego hacen pasar por obra de Orfeo; b) aquellos en los que se afirma explícitamente que Orfeo era un “filósofo” (o un término de significado parecido) y c) los que se refieren a obras atribuidas a Orfeo en contextos filosóficos, como si lo consideraran filósofo, aun cuando no lo afirmen expresamente. Presentaré los datos en orden cronológico. Terminaré con una panorámica de las diversas estimaciones de la figura de Orfeo en relación con la filosofía en la Antigüedad griega.

## 2. PITAGÓRICOS

Desde muy pronto se relaciona a los pitagóricos con doctrinas órficas. Los dos testimonios más antiguos que lo hacen son un texto de Heródoto y otro de Ión de Quíos. El historiador<sup>4</sup> en su disertación sobre las costumbres de los egipcios identifica una de ellas con prácticas griegas:

Pues bien, no introducen en los lugares sagrados (*sc.* los egipcios) vestidos de lana ni se entierran con ellos, pues no está permitido por la religión. Coinciden esas prácticas con las llamadas órficas y báquicas, pero que son egipcias y pitagóricas.

---

Internet) y “El ritual y los ritos órficos”, en Bernabé - Casadesús (eds.), *Orfeo ...* (cit. n. 1), 731-770.

<sup>3</sup> Por citar sólo los trabajos principales: BERNABÉ, A. “Plutarco e l’orfismo”, en I. Gallo (ed.), *Plutarco e la Religione*, Napoli 1996, 63-104, *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Madrid 2004, *Platón y el orfismo*, Madrid en prensa, CASADESÚS, F. “Similitudes entre el papiro de Derveni y los primeros filósofos estoicos”, en *Orfeo y Orfismo: Nuevas perspectivas*, Biblioteca digital Cervantes (Internet) [2010], “El papiro de Derveni”, “Orfismo y pitagorismo”, “Heráclito y el orfismo”, “Orfeo y el orfismo en Platón”, y “Orfismo y estoicismo”, en Bernabé-Casadesús (eds.), *Orfeo ...* (cit. n. 1), 459-494; 1053-1078, 1079-1103, 1239-1279; MEGINO, C. “Empédocles y el orfismo”, y “Aristóteles y el Liceo ante el orfismo”, *ibid.*, 1105-1140, 1281-1306; BRISSON, L. “El lugar, la función y la significación del orfismo en el neoplatonismo”, *ibid.*, 1491-1516.

<sup>4</sup> HEROD. 2.81.2 (*OF* 650).

Lo que nos dice Heródoto es que los principios religiosos atribuidos a Orfeo eran en realidad egipcios (se entiende que de origen) y pitagóricos. Los comentaristas modernos coinciden en que el historiador se equivoca sobre las ideas escatológicas egipcias. En cambio, es más que probable que conociera sobradamente a órficos y pitagóricos, dado que, exiliado de su Halicarnaso natal, se afincó y murió en Turios, en el sur de Italia, una ciudad en que han aparecido laminillas órficas y que está muy próxima a otras en las que se documenta un número significativo de pitagóricos. El testimonio de Heródoto parece indicar que en su época debería ya de haber una aproximación bastante grande entre algunos grupos de órficos, que practicaban una religión con tintes filosóficos, y los pitagóricos, seguidores de unas doctrinas filosóficas con muchos elementos religiosos. El dato concreto de Heródoto no se refiere a una doctrina filosófica, pero es probable que los órficos consideraran impura a la lana en tanto que procedente de un animal, y tal estimación trasluce una relación con ideas que sabemos que postulaban tanto los órficos como los pitagóricos sobre la transmigración del alma.

El segundo testimonio procede de Ión de Quíos, aunque nos llega a través de Diógenes Laercio<sup>5</sup>: “Ión de Quíos en las Tríadas dice que él (sc. Pitágoras), tras haber compuesto algunas obras, se las atribuyó a Orfeo”.

Ello parece indicar que se creía que el verdadero autor de obras atribuidas a Orfeo podría haber sido Pitágoras<sup>6</sup>. La noticia es recogida y multiplicada por los neoplatónicos, que incluso hablan de una iniciación de Pitágoras en el orfismo por medio de Aglaófamo<sup>7</sup>.

Las fuentes antiguas no sólo atribuyeron a Pitágoras haber escrito poemas “de Orfeo”, sino también nos hablan de otros pitagóricos que habrían escrito obras atribuidas al bardo tracio. Se les atribuye en especial un tipo de poemas cortos, de contenido cosmológico<sup>8</sup>, en los que se presentaba una

<sup>5</sup> DIOG. LAERT. 8.8 = Pythag. fr. f Timpanaro = Io Chius fr. 116 II Leurini (OF 506), cf. Clem. Alex. *Stromateis* 1.21.131.4.

<sup>6</sup> Cf. BURKERT, W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, 1972, 129.

<sup>7</sup> IAMBlich. *Vit. Pyth.* 13.62, 28.146, 28.151, Procl. *in Pl. Ti.* III 161.1, 168.9, *Theol Plat.* I 56 (recogidos como OF 1144). Sobre la invención de esta leyenda, cf. BRISSON, L. “Nascita di un mito filosofico: Giamblico (VP.146) su Aglaophamos”, en M. Tortorelli - A. Storchi - A. Visconti (eds.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'Antichità*, Napoli 2000. Véase asimismo CASADESÚS, F. “Orfismo, usos y abusos”, en E. Calderón - A. Morales - N. Valverde (eds.), *Koinòs lógos. Homenaje al profesor José García López*, Murcia 2006, 155-163.

<sup>8</sup> “Escribió (sc. Orfeo): *Discurso sagrado en 24 Rapsodias*, dicen que es de Teogneto de Tesalia, y otros, que de Cércope, el pitagórico. ... *Las Crateras*, estas dicen que son de Zópiro, el *Peplo* y la *Red*, también estas son de Zópiro de Heraclea o, según otros, de Brotino. ... y la *Física*, que dicen que es de Brotino” Suda s. v. Ὀρφεύς; Dicen que la *Cratera* de Orfeo es de

visión del mundo, explicando cómo es a través de símiles sencillos (como un peplo, una cratera, o una red). Los nombres implicados son Zópiro de Heraclea, Brontino o Cércopo<sup>9</sup>.

El fenómeno de la creación de estos escritos pseudépigráficos puede explicarse por dos vías, que naturalmente no se excluyen: a) podría tratarse de que determinados estudiosos de la Antigüedad dudaban o rechazaban que Orfeo hubiera podido escribir algo y, al mismo tiempo, advertían en obras atribuidas a “Orfeo” doctrinas asimilables a las pitagóricas, y concluyeron que éstos fueron los autores reales de tales obras, y b) podría ocurrir que algunos pitagóricos hubieran realmente escrito poemas para propagar sus ideas y los hubieran atribuido a Orfeo, aprovechando el prestigio de su nombre. No olvidemos que Íbico de Region (un poeta del s. VI a.C.), fr. 306 Page (OF 864 II) habla del “renombrado Orfeo”, mientras que Píndaro, un poeta unos años posterior, en la *Pítica* 4.176s. lo llama “el tañedor de forminge, padre de los cantos, el celeberrimo Orfeo”.

### 3. PROTÁGORAS EN PLATÓN

Protágoras en el diálogo platónico del mismo nombre<sup>10</sup>, hace una declaración curiosa:

Yo afirmo que la profesión sofística es antigua, pero que quienes la profesaban entre los varones de antaño, por temor al aborrecimiento que provoca, se hicieron un disfraz y la encubrieron, unos con la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides, y otros, incluso, con *teletai* y oráculos, como los seguidores de Orfeo y de Museo.

Protágoras afirma que Orfeo (no sólo él, también otros grandes poetas de la Antigüedad) era un sofista. Una de las principales razones por las que lo hace es probablemente para contrarrestar el horror griego por la novedad. Recuérdese que νεωτερίζω “innovar” rara vez tiene en griego un significado positivo: o tiene la connotación de instaurar medidas políticas mediante el

---

Zópiro de Heraclea ... Epígenes en su *Acerca de los poemas de Orfeo* dice que el *Descenso al Hades* es de Cércopo el pitagórico y también el *Discurso sagrado*, pero que el *Peplo* y la *Física* son de Brontino” Clem. Alex. *Strom.* 1.21.131. 3 y 5, testimonios recogidos en OF 403-405. Cf. WEST, M. L. *Orphic Poems*, Oxford 1983, 7 ss., BRISSON, L. *Orphée...* (cit. en n. 69), IV, 2925 s., KINGSLEY, P. *Ancient philosophy, mystery, and magic. Empedocles and Pythagorean tradition*, Oxford 1995, 140 s.

<sup>9</sup> Cf. OF 1100, 1101, 1106.

<sup>10</sup> PLATÓN. *Prot.* 316d (OF 806). Cf. comentario a OF 806.

uso de la fuerza<sup>11</sup>, o de plantear medidas revolucionarias (en el peor sentido del término)<sup>12</sup>. Las nuevas formas de pensamiento y las nuevas actitudes que aportaban los sofistas no eran demasiado bien vistas por la sociedad ateniense tradicional. Así pues, hay en Protágoras un deseo de basar las nuevas formas de pensamiento sofístico que él encarna en el sólido prestigio de los viejos maestros de la verdad. Intenta, pues, validar su profesión al identificarla con la ejercida por prestigiosos poetas como Homero o como Orfeo. Además, podía hallar una cierta base para hacerlo en innegables afinidades en cuanto a la función y el modo de vida entre órficos y sofistas: como los seguidores de Orfeo, los sofistas iban de una ciudad a otra, fuera de su patria, transmitiendo una determinada forma de verdad<sup>13</sup>. No obstante, Platón es siempre un autor que juega en diversos planos, y podemos ver un segundo sentido en la referencia. Recordemos que el pasaje aparece muy poco después de otro<sup>14</sup>, en que el amigo de Sócrates le había contado la pintoresca escena que había encontrado en casa de Calias:

Muchos, me parecieron extranjeros, a los que se lleva con él Protágoras de todas las ciudades por las que pasa, encantándolos con su voz como Orfeo, y que siguen, encantados, su voz.

Segal halla una sutil unidad entre las dos citas de Orfeo que aparecen en este diálogo<sup>15</sup>. Platón presenta a Protágoras como un mago, igual que Orfeo, que provoca los mismos efectos que un encantamiento. Nos sugiere que la habilidad retórica del sofista embelesa, como el canto de Orfeo, lo que en ambos casos obstaculiza la búsqueda filosófica de la verdad. Así que, al considerar a Orfeo un precursor de la sofística, Platón equipara las doctrinas de Orfeo con las de los nuevos intelectuales de Atenas y las sitúa en el ámbito de la apariencia (*δόξα*), opuesto al de la verdad<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> *Th.* 1.58, 4.51, XENOPH. *HG* 1.5, etc.

<sup>12</sup> ANTIPHON 2.4.9, *Th.* 1.197 etc.

<sup>13</sup> Cf. SANTAMARÍA, M. A. "Dos tipos de profesionales del libro en la Atenas clásica: sofistas y órficos", en Álvarez, M. P. F.; Vallina, E. F.; Manzano, M. T. M. (eds.), *Est hic varia lectio. Lectura en el mundo antiguo*, Salamanca 2008, 63-82.

<sup>14</sup> *Protágoras* 315a (*OF* 949 D).

<sup>15</sup> SEGAL, C. *Orpheus. The myth of the poet*, Baltimore-London 1989, 16s. Las citas son *Pl. Prot.* 315a y 316d.

<sup>16</sup> Aún podríamos añadir un rasgo común que también Platón podría tener presente: tanto los iniciadores órficos como los sofistas cobraban por unos servicios por los que el filósofo consideraba que nunca debería reclamarse dinero. Cf. PLATÓN. *Prot.* 310d, 311b-c.

El *Papiro de Derveni* fue encontrado en Derveni, cerca de Salónica, milagrosa y paradójicamente conservado, gracias a la acción del fuego de la cremación de un difunto<sup>17</sup>. La mayor parte del papiro la constituye un comentario a una teogonía atribuida a Orfeo. Hay en él, pues, dos textos. Uno, más antiguo, lo componen algo más de una treintena de versos completos o incompletos, pertenecientes a un poema que se remontaría al siglo V a. C., como mucho, al VI a. C., y otro, más reciente, el comentario en prosa, que podemos datar en el s. IV a. C. Lo más interesante para mi propósito son los comentarios que el exegeta dedica a los versos de Orfeo que cita. La idea básica que lo guía es que lo que en el poema de Orfeo parece ser un relato mítico, encierra para él una propuesta que tiene mucho en común con algunos filósofos presocráticos, pero que fue deliberadamente oculta por el mítico poeta tracio para que sólo los más preparados pudieran acceder a ella. Tal punto de partida se advierte reiteradas veces a lo largo de su comentario. Aquí me limito a unos pocos ejemplos:

En la col. XIII 5-6 aclara el motivo por el que debe explicar los versos del poeta: “Dado que (Orfeo) le da a todo el poema un sentido alegórico (αἰνίξεται) acerca de las cosas que hay, es necesario comentarlo verso a verso”.

Usa el comentarista un verbo muy significativo αἰνίξεται “habla por medio de enigmas”; “habla de una manera alegórica” y con objeto directo, como aquí “darle a algo (en este caso, a los versos) un sentido alegórico”<sup>18</sup>. El comentarista pretende interpretar un poema mítico y religioso, entendiendo que lo que su autor quiere decir no es lo que el texto parece significar, sino que lo que dice posee un segundo significado, simbólico, deliberadamente oculto, accesible sólo para quienes poseen las claves de su interpretación, en este caso, el propio comentarista. Junto a una manera de decir la verdad claramente expuesta, por medios discursivos, hay otra, simbólica y ambigua,

<sup>17</sup> Sobre el *Papiro de Derveni* cf. especialmente: LAKS, A.; MOST, G. W. (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997, F. Jourdan, *Le Papyrus de Derveni*, traduit et présenté par —, Paris 2003, BETEGH, G. *The Derveni Papyrus. Cosmology. Theology and Interpretation*, Cambridge 2004, KOUREMENOS, T.; PARÁSSOGLU, G. M.; TSANTSANOGLU, K. *The Derveni Papyrus*, Firenze 2006, A. BERNABÉ, *Poetae Epici Graeci testimonia et fragmenta II 3*, Musaeus · Linus · Epimenides · Papyrus Derveni · Indices, Berolini-Novii Eboraci 2007, CASADESÚS, F. “El papiro de Derveni” en Bernabé - Casadesús (eds.), *Orfeo ...* cit. (n. 1), 459-494.

<sup>18</sup> Cf. BERNABÉ, A. “Αἴνιγμα, αἰνίζομαι: exégesis alegórica en Platón y Plutarco”, en A. Pérez Jiménez - J. García López - R. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Madrid, 189-200, P. T. STRUCK, *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton-Oxford 2004.

a la que no todos pueden acceder. En términos lingüísticos, αἴνιγμα exige del receptor del mensaje un conocimiento añadido que no es el del código de la lengua. Por ello suele ir asociado mayoritariamente a hablantes prestigiosos: en primer término, los dioses o los poetas, que son inspirados por ellos. A menudo es la disociación entre lo que se espera del interlocutor, por su prestigio, y lo que se entiende de su mensaje lo que incita a descubrir otro mensaje oculto. En este caso, el prestigio de Orfeo como poeta antiguo e hijo de una Musa y, por tanto, inspirado, chocaría para el comentarista con la “indecencia” o simplemente, la ingenuidad, de algunos contenidos. La manera de salvar la importancia de estos versos es, pues, simple. Los textos prestigiosos y sagrados tienen un segundo significado, que no es comprendido por el hombre común. Una vez admitido este principio, se afirma, por una parte, que la ocultación de ese significado ha sido deliberada por parte del poeta, y por otra, que el comentarista posee claves para hallar la correcta interpretación.

Veamos lo que nos dice, poco antes de comenzar a interpretar al poema, en la columna VII:

Probaré también que Orfeo compuso un himno que expresa cosas sanas y legítimas, pues pronuncia un discurso sagrado con su poema y no era posible (que la gente) expresara el sentido de los nombres, aunque se hayan pronunciado. Y es que la poesía es algo extraño y como un acertijo para la gente. Pero Orfeo no quería decirles acertijos discutibles, sino grandes cosas por medio de acertijos. Es más, pronuncia un discurso sagrado en toda su extensión, esto es, desde la primera hasta la última palabra, como lo manifiesta incluso en el bien destacado verso en el que, el que les exhorta: “cerrad las puertas” sobre los oídos, afirma que no legisla para la mayoría de la gente, sino que enseña sólo a los que sean puros en la escucha.

La reivindicación del carácter sano y legítimo del texto sólo tiene sentido si a primera vista el poema no parecía tenerlo. El comentarista será quien demuestre que lo que parecía no ser sano y legítimo lo es, a través de una interpretación filosófica. Pero ello no es para él incompatible con defender el carácter sagrado del discurso de Orfeo. En otros términos, su formación es filosófica, pero eso no es obstáculo a su condición de creyente de la doctrina órfica; lo que intenta es armonizar ambas vertientes de su manera de pensar, como filósofo y como *homo religiosus*.

De las muchas veces en que el comentarista recurre al método del αἴνιγμα para explicar el texto señalaré alguna especialmente significativa.

Así, en la col. X comenta el pasaje en que Orfeo califica a Noche de “nodriza de los dioses”<sup>19</sup>: “Y cuando (Orfeo) la llama (a Noche) “nodriza” (τροφόν), alude enigmáticamente a que las cosas que el sol deshace al calentarlas las congela la noche al enfriarlas ... y las cosas que el sol calentaba ...”

De acuerdo con la reconstrucción del poema, sabemos que Zeus, cuando ha obtenido el poder arrebatándose a su padre, acude a la cueva en que habitaba Noche en busca de consejo sobre cómo conservar el poder. Lo hace porque Noche, según el poema, era la diosa primordial, de la que descendían todos los demás dioses. El poeta la llama (OF6) “Noche, inmortal nodriza de los dioses”, porque en el relato teogónico nutre y guía a los distintos dioses que van a ir interviniendo en la ordenación y el gobierno del mundo.

El comentarista, que considera que la noche no es una divinidad, sino un hecho físico, entiende que la Noche órfica debe identificarse con el principio físico de lo oscuro y frío, frente al Sol, representante de lo luminoso y caliente, e interpreta que lo que el poeta quiere decir es que los seres se configuran por la capacidad de lo frío de aglomerar lo que lo caliente dispersa. Esa capacidad de configurar sería “enigmáticamente” calificada por Orfeo como “ser (como una) nodriza”.

Uno de los momentos más comprometidos para su análisis está en las cols. XXV y XXVI. Por ello comienza por advertir en XXV 12-13: “Los versos que siguen a éstos están compuestos como un obstáculo, dado que (Orfeo) no quería que todos lo conocieran”.

No se trata, pues, de que el comentarista trabaje sobre el texto para extraer de él más contenidos, sino que le atribuye a Orfeo un valor filosófico “disfrazado”. ¿Por qué lo hace? Porque los versos de Orfeo aludían claramente a un incesto de Zeus: “Mas cuando hubo concebido todas sus obras la mente de Zeus, quiso unirse en amor con su madre”<sup>20</sup>.

Para salvar esta terrible contradicción, el comentarista afina sus recursos<sup>21</sup>:

[Orfeo dice] “madre”, porque el Intelecto es madre de los demás (elementos), y suya (ἑᾶς) porque es buena. Y da a entender que “beas” significa “buena” también en estas palabras:

“Hermes, hijo de Maya, mensajero, dispensador de cosas buenas” (ἑάων) y lo muestra también en lo siguiente:

<sup>19</sup> P. *Derveni* col. X 11-13.

<sup>20</sup> Teogonía citada en el *Papiro de Derveni* (OF 18). El segundo verso se reconstruye a partir de las palabras comentadas en la columna siguiente.

<sup>21</sup> P. *Derveni*, col. XXVI 1-13. Cf. BRISSON, L. “Zeus n’a pas commis l’inceste avec sa mère. Une interprétation de la colonne XXVI du *Papyrus de Derveni*”, en Bernabé - Casadesús - Santamaría (eds.), *Orfeo ... cit.*, 2040-2054.

“Pues dos tinajas están fijadas en el suelo del umbral de Zeus, una contiene los dones malos y la otra los buenos (ἐάων) que nos dan”. Los que no entienden la expresión creen que es *su propia madre*, pero, si hubiese querido decir que el dios *quería unirse en amor con su propia madre*, le habría sido posible, cambiando unas letras, haber dicho *heoio*, pues así habría sido “de su propia” y habría sido su hijo...

El comentarista aprovecha la semejanza fónica entre ἐὰς “su” y ἐὰς “buena” para tergiversar el texto y hacer desaparecer la referencia al incesto.

Tenemos, pues, en una época tan temprana como el siglo IV, a un autor anónimo que sostiene que Orfeo hizo una propuesta física sobre el origen del mundo, vecina de las de los presocráticos. Lo hace porque es un creyente y considera que el mensaje de Orfeo tiene un valor religioso, pero algunas de las acciones de los dioses que el poeta narraba en el poema chocan con su sensibilidad. Para solucionar la contradicción debe partir de la base de que Orfeo no dice lo que parece decir, y que por consiguiente se debe dar una interpretación del contenido que ponga a salvo la dignidad del poema. Dado que la formación del comentarista es la de un filósofo de la naturaleza (conoce a Anaxágoras, en tanto que hace intervenir al νοῦς en su explicación, cita a Heráclito y algunos de sus comentarios deben mucho a Diógenes de Apolonia y a los atomistas), nada mejor que atribuir la “moderna” filosofía al antiguo maestro de sabiduría.

Por más que pueda parecernos extraño, el comentarista de Derveni no es el único que practica este curioso juego.

## 5. PLATÓN

El propio Platón se encuentra en una línea no muy diferente de la que vemos, aunque es bastante claro que en sus manos la utilización de Orfeo como transmisor de ideas filosóficas es una estrategia de lo que Diès llama la “transposition platonique”<sup>22</sup>. También él está interesado en basar sus nuevas ideas en alguno de los grandes nombres de la tradición griega; a menudo es Homero o Hesíodo, a veces es Orfeo. Los grandes nombres del pasado, sin embargo, sólo serán en sus manos un pretexto para construir edificios ideológicos mucho más complejos que los producidos por los autores que cita. En el segundo Alcibíades<sup>23</sup>, postula tras una cita del *Margites*, aducida

<sup>22</sup> DIÈS, A. *Autour de Platon* II, Paris 1927, 432ss, seguido por FRUTIGER, P. *Les mythes de Platon*, Paris 1930.

<sup>23</sup> PLATÓN. *Alc.2.147b*.

por Sócrates, que la poesía es un acertijo y precisa: “Y éste, como también casi todos los demás poetas, habla en enigmas (αἰνίττεται). Pues toda la poesía es por naturaleza enigmática (αἰνιγματώδης) y no para que la comprenda cualquiera”.

Un comentario prácticamente idéntico al que encontrábamos en boca del comentarista de *Derveni*, col. VII 4-5.

Platón, por otra parte, cita a menudo ideas o doctrinas procedentes de la tradición órfica. Pero es sumamente curioso su comportamiento en estas citas. He estudiado la cuestión en otro lugar<sup>24</sup>, por lo que ahora bastará con ofrecer las conclusiones del análisis, que son las siguientes: cuando Platón hace uso de doctrinas órficas que pueden resultar valiosas para su propio sistema de pensamiento, no cita el nombre de Orfeo, y cuando lo cita, las referencias son banales.

Así, por ejemplo, cuando utiliza en el *Timeo*, la secuencia de dioses propuesta por una teogonía órfica, se remite, aunque sea con toda la ironía del mundo, a “los que son hijos de dioses y conocen a sus antepasados”<sup>25</sup>. Y menciona contenidos importantes sobre la doctrina del alma, tomados de la literatura órfica, de forma vaga, como procedentes de “un antiguo relato” o “un relato sacro”<sup>26</sup>, o de boca de unos nuevos “maestros de la verdad”<sup>27</sup>, como si tratara de eliminar la relación entre estas aportaciones valiosas y Orfeo, limitándose a asociar el λόγος en que dice haberlas encontrado, bien con la esfera religiosa (ιερός, los sacerdotes y sacerdotisas), bien con una alta antigüedad (παλαιός), bien ambas cosas, sin duda buscando en su carácter sagrado y en su antigüedad prestigio y autoridad para sus doctrinas, como si el nombre del poeta tracio estuviera para él “contaminado” de falsedad y ya no pudiera conferírseles.

En cambio, en cuando se refiere a Orfeo por su nombre en *República*, como autor de una barahúnda de libros<sup>28</sup>, no añade prácticamente nada de su contenido y lo poquísimos que dice es muy despectivo, sin salir en ningún momento del ámbito ritual; desde luego nada filosófico. Y otros pasajes que presenta como de Orfeo, están descontextualizados y tienen una relación

<sup>24</sup> BERNABÉ, A. *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, en prensa.

<sup>25</sup> PLATÓN. *Tim.* 40d (OF 21).

<sup>26</sup> παλαιός λόγος Pl. *Pbd.* 70c (OF 428), *Lg.* 715e (OF 31 III, 32 I); τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις *Ep.* 7.335a (OF 433 D).

<sup>27</sup> “Varones y mujeres entendidos en asuntos divinos ... sacerdotes y sacerdotisas que consideran importante dar explicación de aquello de lo que se ocupan y son capaces de hacerlo” PLATÓN. *Men.* 81a (OF 424).

<sup>28</sup> “Nos presentan una barahúnda de libros de Museo y Orfeo” PLATÓN. *R.* 364e (OF 573 D).

muy superficial con lo que está exponiendo. Cita un verso del tracio sobre Océano y Tetis en el *Crátilo*, en una discusión lingüística, en la que trata de apoyar la idea de nombres como Rea o Crono tienen significados que sugieren el fluir del agua<sup>29</sup>. El verso procedente de una teogonía órfica que exhorta a cesar el canto tras la “sexta generación”, y que Platón recoge en el *Filebo*<sup>30</sup> está citados en un contexto que nada tiene que ver con el suyo original. Las citas literales que atribuye a Orfeo por su nombre son, pues, meras ilustraciones literarias descontextualizadas.

Peo lo que es más interesante del proceder platónico es que, cuando considera que las doctrinas órficas son interesantes, sólo le parece que lo son en la medida en que pueden interpretarse no literalmente, sino con un sentido que las aproxima a su propia filosofía. Veamos algunos pasajes muy significativos en este sentido.

El primero, sería uno del *Fedón*<sup>31</sup>:

Pues bien, el relato que se cuenta en los círculos secretos sobre eso, que estamos bajo una especie de custodia (ἐν φρουρῷ) los hombres y uno mismo no debe liberarse ni escapar, me parece algo grande y no fácil de entrever (μέγας τέ τις μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥάιδιος διδεῖν).

Platón no habla de Orfeo, sino de un λόγος que se cuenta en los círculos secretos. Un escolio nos dice que la doctrina es órfica<sup>32</sup>, de modo que se trata de un ἱερὸς λόγος. El filósofo reconoce la importancia de la teoría (“algo grande”) y en efecto es una cita fundamental, pues forma parte del discutido pasaje según el cual el alma se encuentra bajo custodia, cuyo contenido tiene profundas repercusiones en el pensamiento platónico. Pero añade que no es fácil de entrever, esto es, no puede entenderse en sentido literal, sino que se necesita διδεῖν, “entrever”, “ver a través de”, como si fuera necesario entrever una verdad escondida tras lo que parece evidente. Es más, ni siquiera es del todo cierto que los órficos hubieran sostenido que el alma se encuentra encerrada en el cuerpo como en una prisión, sino que eran más radicales al decir que se trataba de una sepultura<sup>33</sup>. Platón ha adaptado incluso el contenido, dado que el cuerpo tiene para él una importancia mucho mayor que para los órficos.

<sup>29</sup> PLATÓN. *Cra.* 402b (OF 22 I).

<sup>30</sup> PLATÓN. *Pblb.* 66c (OF 25 I).

<sup>31</sup> PLATÓN. *Pbd.* 62b (OF 429 I).

<sup>32</sup> Sch. Pl.*Pbd.* 62b (10 Greene, OF 429 II) “De ahí el primer problema, que no se pueda uno liberar, de lo cual hay un testimonio mítico tomado de Orfeo”.

<sup>33</sup> PLATÓN. *Cra.* 400c (OF 430 I).

Veamos un segundo ejemplo<sup>34</sup>:

Y puede ser que los que instituyeron las *teletai*<sup>35</sup> no sean gente inepta, sino que en realidad se indique de forma simbólica desde antaño que quien llegue al Hades no iniciado y sin haber cumplido las *teletai* “yacerá en el fango” pero el que llega purificado y cumplidas las *teletai*, habitará allí con los dioses. Pues en efecto, como dicen los de las *teletai*, son muchos los portadores de tirso, pero los bacos, pocos<sup>36</sup>,

Y éstos, en mi opinión, no son otros que los que han filosofado correctamente.

Platón cita un verso literal, aunque, fiel a su costumbre, lo hace de modo impreciso y cambia el orden de las palabras que lo componen<sup>37</sup>. Atribuye el verso y la doctrina a “los de las *τελεται*” una expresión que para los griegos era mucho más evidente que para nosotros, porque Orfeo pasaba en todas las fuentes por ser el introductor de las *teletai*<sup>38</sup>. Lo que los órficos decían, y que conocemos por otras fuentes, es que quienes no se iniciaban yacerían en el fango, pero los que sí lo hacían, se convertirían en dioses<sup>39</sup>. Una vez más, Platón somete el texto a sutiles o no tan sutiles modificaciones. Pero aún llega más allá en su complicada estrategia: el verso, “muchos son los portadores de tirso, pero los bacantes, pocos”, en su contexto original haría referencia a que son muchos los que acuden con tirso a iniciarse, pero son pocos los que perseveran en la difícil y sacrificada vida órfica, que exigía una dieta vegetariana, el cumplimiento de otros tabúes, como los referidos a los vestidos de lana, y un cierto ascetismo. Platón advierte que quizá quienes instituyeron las *teletai*, esto es, los órficos no sean gente inepta. Está claro que considera que, si el mensaje se entiende literalmente, lo son; para el filósofo no es admisible lo que parece ser la idea órfica: que el trato de privilegio en el Más Allá se obtenga sólo por prácticas rituales. Pero no serían gente inepta si el texto se interpretaba alegóricamente para hallar un sentido profundo, oculto tras él. Por ello afirma que es probable que los que iniciaban en los ritos hablaban simbólicamente o en acertijos (*αἰνίττεσθαι*) y se dedica a *διιδεῖν*, a ver a través del mensaje órfico en busca de la verdad oculta. Olimpiodoro, en su

<sup>34</sup> PLATÓN. *Pbd.* 69c (*OF* 434 III, 576 I).

<sup>35</sup> Cf. n. 2.

<sup>36</sup> La cita de Platón πολλοὶ μὲν νερθηκοφόροι, βάκχοι δὲ τε παῦροι aparece con el orden de palabras alterado y es amétrica. He reconstruido la forma original del verso: πολλοὶ μὲν νερθηκοφόροι, παῦροι δὲ τε βάκχοι, que conocemos por fuentes posteriores, cf. *OF* 576.

<sup>37</sup> PLATÓN. *Pbd.* 69c (*OF* 434 III, 576 I).

<sup>38</sup> BERNABÉ, A. “Orfeo y Eleusis”, *Synthesis* 15, 2008, 13-36.

<sup>39</sup> “Feliz y afortunado; dios serás, de mortal que eres”, Laminilla órfica de Turios *OF* 488,9.

comentario al pasaje, señala que Platón “remeda un verso órfico”<sup>40</sup>. Pienso que dice que lo “remeda” porque el filósofo ateniense no toma el verso en su sentido originario, sino que considera que es un mensaje simbólico y acaba tergiversándolo en el sentido de que las personas aludidas no son otros que los auténticos filósofos. Es evidente que tal interpretación está en línea con la idea expresada en el *Protágoras* de que Orfeo habría sido un antecesor de la sofística que “disfrazó” su verdadero pensamiento<sup>41</sup>.

Platón sigue, pues, tras la estela metodológica del comentarista del *Papiro de Derveni*, que es la de otros autores de su tiempo, incluso nos habla en un par de ocasiones de personajes que, como éste, reexaminaban textos poéticos antiguos sobre la base de un método etimológico-alegórico<sup>42</sup>. Es el caso del “ingenioso individuo, experto en mitos, tal vez siciliano o italiota” citado en el *Gorgias*, que interpreta alegóricamente los rasgos de un viejo poema sobre premios y castigos en el Más Allá<sup>43</sup>, convirtiendo la tinaja (πίθος) agujereada en que vierten inútilmente agua los condenados órficos en símbolo del hombre fácil de persuadir (πιθανός) e incapaz de retener nada en el alma. Es también el caso de los “sacerdotes o las sacerdotisas que consideran importante dar explicación de aquello de lo que se ocupan”, mencionados en el *Menón*<sup>44</sup>. Incluso, en el famoso pasaje del *Crátilo* sobre σῶμα σῆμα, Platón juega a competir con ellos en la etimología de la palabra para el cuerpo (σῶμα)<sup>45</sup>.

Platón, al invocar la tradición de las τελεταί y por tanto, de forma velada, al prestigio de Orfeo, trata de prestigiar sus propias ideas y, sobre todo, trata de que los filósofos sustituyan en su posición de prestigio y en su capacidad de salvar, a los viejos “maestros de la verdad”.

## 6. ARISTÓTELES

Aristóteles, como por otra parte era de esperar, sintió escaso interés por los órficos, a los que apenas alude y, cuando lo hace, es de una manera imprecisa. Suele atenuar la referencia a los poemas órficos añadiendo un “los llamados”. Así lo hace en pasajes como los siguientes: “O uno después de

<sup>40</sup> Olympiod. in *Pl. Phd.* 8.7 (123 Westerink = *OF* 576 V). διὸ καὶ παρωιδεῖ ἔπος Ὀρφικόν (*OF* 576).

<sup>41</sup> PLATÓN. *Prot.* 316d (*OF* 549 I).

<sup>42</sup> Cf. P. T. STRUCK, *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton-Oxford 2004.

<sup>43</sup> PLATÓN. *Gorg.* 493a (*OF* 430 II, 434 II).

<sup>44</sup> PLATÓN. *Men.* 81a (*OF* 424), cf. n. 27.

<sup>45</sup> PLATÓN. *Cra.* 400c.

otro, como en los llamados “poemas de Orfeo”, pues allí dice que el animal nace a la manera del tejido de una red<sup>46</sup>. “Eso le ocurre también a la doctrina que hay en los llamados “poemas órficos” . Pues dice que el alma penetra desde el todo cuando respiramos, arrastrada por los vientos<sup>47</sup>”.

Podemos suponer que el Estagirita consideraba que los versos atribuidos a Orfeo no eran del propio bardo mítico. Así lo afirma Juan Filópono: “Dice (Aristóteles) “los llamados” porque no parece que los versos sean de Orfeo, como también dice él mismo en el *Acerca de la filosofía*” (Fr. 7 Rose)<sup>48</sup>.

Quizá los consideraba en realidad obra de pitagóricos. De hecho, la *Red* debió de ser compuesto en círculos pitagóricos, si hacemos caso a una noticia de la Suda<sup>49</sup>. Con todo, lo más frecuente es que Aristóteles se refiriera a los testimonios de Orfeo englobándolo entre los “antiguos teólogos”<sup>50</sup>.

En suma, Aristóteles, como filósofo más “científico”, no incluye a Orfeo entre los filósofos. O cita sus poemas como uno más de “los que hablan de los dioses”, alineados con los de Homero y Hesíodo, a los que claramente tampoco considera filósofos, o menciona obras que no cree que sean órficas, sino probablemente pitagóricas. El Estagirita toma, pues, sus distancias con Orfeo. Pero ésta no va a ser la actitud predominante.

## 7. ESTOICOS

Tenemos noticias de que Crisipo atribuyó ideas filosóficas, concretamente las estoicas, a Orfeo:

Pues bien, en el libro segundo quiere (Crisipo) acomodar las historias de Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero a lo que él mismo había dicho en el libro primero acerca de los dioses inmortales, de forma que los poetas antiquísimos, que ni siquiera habrían podido sospecharlo, parecieran haber sido estoicos<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> ARIST. *GA* 734a 19 (*OF* 404).

<sup>47</sup> ARIST. *de An.* 410b 28 (*OF* 421 I).

<sup>48</sup> Philp. *in de An.* 186.24-26 (*OF* 421 II).

<sup>49</sup> Suda *s.v.* Ὀρφεύς (III 564.27 Adler = *OF* 403) aludida en n. 8. Cf. más información en la introducción a los fragmentos de la obra (*OFI* p. 336).

<sup>50</sup> οἱ θεολόγοι, “los que cuentan historias de dioses”, ARIST. *Metaph.* 1071b 26 (*OF* 20 II), οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι, “los poetas arcaicos”, *Metaph.* 1091b 4 (*OF* 20 IV), οἱ μὲν οὖν ἀρχαῖοι καὶ διατρίβοντες περὶ τὰς θεολογίας ποιοῦσιν, “los arcaicos que se ocupaban de historias de dioses”, *Meteor.* 353a 34 (*OF* 23 I), etc. Excepción es la introducción al *Himno órfico a Zeus* en el *De mund.* (*Mu.* 401a 27 = *OF* 31 I), pero es muy poco probable que esta obra sea aristotélica.

<sup>51</sup> Cic. *ND* 1.41 (Chrysipp. 1077 Arnim).

El motivo de la actuación de Crisipo respecto a los textos órficos es señalado con perspicacia e ironía por Cicerón: acomodar las ideas de los poetas prestigiosos y tradicionales a las suyas para que así pareciera que las ideas estoicas habían sido sostenidas por ellos. Una vez más se busca el halo de prestigio de los autores antiguos. Casadesús ha recogido cumplidamente los testimonios sobre esta práctica de Crisipo<sup>52</sup>, por lo que no voy a desarrollar más aquí este punto.

## 8. AUTORES DE ÉPOCA ROMANA

En época romana parece una idea generalizada que Orfeo es un filósofo. Así, Plutarco, a caballo entre el I y el II, parece darlo por asumido cuando dice<sup>53</sup>:

Pues tampoco renunciamos a la filosofía, como si estuviera completamente abolida y echada a perder por el hecho de que antes los filósofos presentaron sus pareceres y sus ideas en forma de poemas, como Orfeo, Hesíodo, Parménides, Jenófanes y Empédocles y luego dejaron de hacerlo y ya no usen versos, menos tú.

La idea del autor de que Orfeo es un filósofo se explica a la luz de dos presupuestos fundamentales de su modo de pensar. El primero es que Plutarco hereda el postulado que, como hemos visto, viene de antiguo, según el cual la “antigua filosofía” a la que pertenece Orfeo se explica por medio de enigmas. Por ello habla de una “sabiduría enigmática” de los egipcios<sup>54</sup> y proclama que los “antiguos filósofos se expresaban por medio de enigmas o de manera alegórica”<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> Cf. textos significativos en *OF* 1133, así como CASADESÚS, F. “Orfismo : usos y abusos”, en Calderón - Morales - Valverde (eds.), cit. (n. 7), 155-163, “Adaptaciones e interpretaciones estoicas de los poemas de Orfeo”, en EZQUERRA A. A.; CASTRO, J. F. G. (eds.), *Actas del XI Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, I, 2005, 309-318, “Orfismo y estoicismo”, en Bernabé - Casadesús (eds.), *Orfeo* .... cit. (n. 1), 1307-1338.

<sup>53</sup> PLU. *De Pyth., orac.* 402e (*OF* 1021 D).

<sup>54</sup> *Is. Osir.* 354B “participaba (sc. el sacerdote egipcio) de una filosofía oculta en su mayor parte en mitos y argumentos que contienen oscuros reflejos y transparencias de la verdad ... como si su teología consistiera en una sabiduría enigmática”. (λόγος ἦν φυσικὸς ἐγκεκαλυμμένος μύθοις).

<sup>55</sup> PLU. *E ap. Delph.* 389A αἰνιττονται, *Quaest. conv.* 635E αἰνιττομένην, *De esu carn.* i 996A ἀλληγορεῖ. *Fr.* 157 Sandbach: “la antigua filosofía entre griegos y bárbaros era un razonamiento sobre la naturaleza encubierto por mitos” (λόγος ἦν φυσικὸς ἐγκεκαλυμμένος μύθοις) que el autor compara con el que se practica en los misterios, como el orfismo.

El segundo presupuesto es que la teología es la base de la verdadera filosofía. Por ello le atribuye a Platón una personalidad de teólogo<sup>56</sup>. No obstante no es menos cierto afirmar que Plutarco recibe noticias del orfismo no de un modo directo, sino a través de una exégesis platónica, estoica, simbólica y etimológica, de forma que ya no puede aceptar los viejos postulados si no es a través de una interpretación<sup>57</sup>. Podemos decir que esta tónica se impondrá como *communis opinio*. Orfeo era un filósofo, que representa una verdadera filosofía vecina de la teología y debe ser interpretado alegóricamente. Así parece opinar Celso, de acuerdo con las palabras que le dirige Orígenes<sup>58</sup>:

Bien pudiéramos provocar a Celso a que compare libros con libros, y decirle: “eh, tú, trae aquí los poemas de Lino, Museo y Orfeo, y el escrito de Ferecides, y confróntalos con las leyes de Moisés ... Y considera que tu escuadrón de escritores se preocupó muy poco de los lectores sencillos y, por lo visto, sólo compusieron esa que tú llamas su filosofía para quienes fueran capaces de entenderla figurada y alegóricamente.”

Y en un pasaje de Luciano<sup>59</sup> es nada menos que la propia Filosofía personificada la que habla, para recorrer la historia de su llegada a Grecia desde sus orígenes orientales:

Para abreviar, después de los brahmanes me dirigí a Etiopía, luego bajé a Egipto, me reuní con sus sacerdotes y profetas, les instruí en los divinos preceptos y me dirigí a Babilonia, para iniciar a los caldeos y a los magos; de allí fui a Escitia, luego a Tracia, donde estuvieron conmigo Eumolpo y Orfeo, a quienes envié por delante a Grecia. A Eumolpo para que los iniciara en los misterios - ya que había aprendido de mí todo lo relativo a religión - y al otro para que cantando los apaciguara con su música. Yo les seguí tras sus pasos.

También Clemente se mantiene en estas mismas coordenadas. Y así, afirma<sup>60</sup>:

Estas son las épocas de los filósofos y los sabios más antiguos de Grecia, pero que la mayoría de ellos eran bárbaros de origen y fueron educados

<sup>56</sup> *Quaest. conv.* 614C, *De fato* 568D. Cf. GOLDSCHMITT, V. “Théologia”, *RÉG* 63, 1950, 20-42, R. Flacelière, “La théologie selon Plutarque”, *Mélanges Boyancé*, Roma 1974, 276; FLACELIÈRE, R.; IRIGOIN, J. “Introduction générale”, *Plutarque Œuvres morales*, I, Paris 1987, CLXI-CC; BERNABÉ, A. “Plutarco e l’orfismo”, en I. Gallo (ed.), *Plutarco e la Religione, Atti dell VI Convegno plutarco* (Ravello, 29-31 maggio 1995), Napoli 1996, 63-104: 87s.

<sup>57</sup> FROIDEFOND, C. Index a *Is. Osir.*, 357.

<sup>58</sup> ORIGEN. *c. Cels.* 1.18 (OF 1022).

<sup>59</sup> LUCIAN. *Fugit.* 8 (OF 1021 VI).

<sup>60</sup> CLEM. Alex. *Strom.* 1.15.66.1 (OF 1021 III).

por bárbaros ¿por qué voy a tener que decirlo, si Pitágoras era ser tirreno o turio, Antístenes, frigio y Orfeo, odrisa o tracio?

A Clemente le viene bien aceptar la idea de que Orfeo es un filósofo, porque puede así explotar su carácter de bárbaro, algo muy útil para él, que pretende integrar en la tradición griega el cristianismo, que también es de procedencia extranjera. Todo ello en el marco de una estrategia de argumentación que incluye la idea de que Orfeo había ido a Egipto<sup>61</sup> y de que en realidad practicaba una forma de sabiduría adulterada que era la que los cristianos habían conservado de una forma auténtica. Por ello se hace eco de un argumento de Platón<sup>62</sup>, según el cual Orfeo es un filósofo que vela su mensaje:

Pero también los poetas que habían aprendido la teología de los profetas mismos tienen múltiples ideas filosóficas mediante conjeturas; me refiero a Orfeo, a Lino, a Museo, a Homero y a Hesiodo y a los sabios de este tipo, y la mayoría de ellos usó el encanto poético como un velo para ellos ante los demás.

Por su parte, Diógenes Laercio, cuando se propone escribir sobre las vidas de los filósofos, se encuentra en la necesidad de rebatir la idea de que Orfeo era un filósofo, lo que indica que debía de ser una creencia generalizada en su época<sup>63</sup>:

Los que conceden también a aquellos (sc. los bárbaros) el descubrimiento (de la filosofía) presentan también a Orfeo, el tracio, diciendo que fue filósofo, y el más antiguo de ellos. Pero yo no sé si debe llamarse filósofo al que proclamó tales cosas sobre los dioses.

Está claro es que el argumento de Diógenes Laercio es el del *non decet*, a la luz de los rasgos poco decorosos de los dioses que se encontraban en los poemas de Orfeo si no mediaba una interpretación alegórica. No obstante, el intento del Laercio de eliminar a Orfeo de la nómina de los filósofos resulta vano, ya que sus contemporáneos y los autores posteriores siguieron

<sup>61</sup> La tradición del viaje a Egipto de Orfeo aparece en D. S. 1.23.2, 69.4, 92.3, 93.3, 96.2, quien probablemente usó como fuente a Hecateo de Abdera (*FGrHist* 264 F 25). Cf. A. BERNABÉ, "Tradiciones órficas en Diodoro", en M. Alganza Roldán - J. M. Camacho Rojo - P. P. Fuentes González - M. Villena Ponsoda (eds.), *Epieikeia. Studia Graeca in memoriam Jesús Lens Tuero*, Granada 2000, 37-53: 43-47, id., "Referencias a textos órficos en Diodoro", en L. Torracca (a cura di), *Scritti in onore di Italo Gallo*, Napoli 2002, 67-96: 80-83, JÁUREGUI, M. H. *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Madrid 2007, 113, 207-210.

<sup>62</sup> CLEM. Alex. *Strom.* 5.4.24.1 (*OF* 669 V).

<sup>63</sup> DIOG. LAERT. 1.5 (*OF* 1021 IV y 8 III).

convencidos de que lo era; pesaba mucho en esta estimación el hecho de que los filósofos de su tiempo y sus continuadores eran cada vez más teológicos y, aunque esta manera de hacer filosofía tiene sus últimos orígenes en Platón, muchos filósofos de época romana se reclamaban a sí mismos como herederos de Orfeo. Así lo expresa Juliano<sup>64</sup>: “Pues muchos filósofos parecen hacer lo mismo que los teólogos, como Orfeo, el más antiguo, que cultivó la filosofía de una forma inspirada por la divinidad y no pocos después de él”.

O Temistio, aunque en sus palabras se advierta un toque irónico<sup>65</sup>:

Entre los hombres sabios y divinos contaremos también a Orfeo, admitiendo que a alguno le parezca creíble que fue capaz de encantar a pájaros y reses con el poder de la música; ¿debemos tener miedo de llamar así (filósofo), adornándolo con un apelativo aún más santo, al hombre que supo volver mansos y domésticos a hombres más feroces que los leones?

## 9. NEOPLATÓNICOS Y MÁS ALLÁ

Los neoplatónicos representan el punto más alto de la incorporación de Orfeo al ámbito de la filosofía. Podríamos señalar el testimonio del anónimo autor de los *Prolegómenos a la filosofía de Platón*, quizá Elías, quien dice<sup>66</sup>: “Pues bien, muchas fueron las escuelas filosóficas antes de Platón y después de Platón ... antes de él fueron las siguientes: la poética, cuyos guías fueron Orfeo, Homero, Museo y Hesíodo, etc.”.

Es interesante señalar que los poetas mencionados por el anónimo autor son exactamente los mencionados por Platón en *Apología* 41a y cuatro de los cinco que cita se nombran en *Protágoras* 317d<sup>67</sup>.

Los miembros de la nueva Escuela de Atenas, reabierta por Plutarco de Atenas a comienzos del s. V a. C. y continuada por Siriano, el maestro de Proclo, consideran a Orfeo el origen de la filosofía platónica, de modo que rescatan y estudian sus escritos y los interpretan a la luz de su método filosófico<sup>68</sup>. Los seminarios sobre Orfeo constituían una parte importante de las enseñanzas. Los comentarios de Proclo o Damascio a diálogos de Platón están repletos de pasajes de Orfeo con la intención de señalar que en ellos

<sup>64</sup> IULIAN. *Or.* 7.10 (II 1.58 Rochefort) (OF 1021 II).

<sup>65</sup> THEMIST. *Or.* 2.37c.

<sup>66</sup> ANON. *PROL. philos. Plat.* 7 (11 Westerink-Trouillard-Segonds = OF 1021 V).

<sup>67</sup> Cf. § 3. Debo la observación a Westerink-Trouillard-Segonds *ad loc.* 57.

<sup>68</sup> SAFFREY, H. D. “Acorder entre elles les traditions théologiques: Une caractéristique du néoplatonisme athénien”, en E. P. Bos - P. A. Meijer (eds.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden 1992, 35-50.

ya se encontraba *in nuce* toda la doctrina platónica. Los testimonios son centenares; no merece la pena insistir en un tema que ha sido impecablemente estudiado por Brisson en una serie de trabajos<sup>69</sup>. Orfeo se consagra así como una especie de origen último de la filosofía y de la teología griegas.

En otro orden de cosas, al término de la historia se acaban añadiendo a los supuestos saberes filosóficos de Orfeo otros peculiares, que configuran una imagen del sabio casi omnisciente. Baste, como ejemplo, una frase de Tzetzes<sup>70</sup>: “Pues era un sabio completo, poeta a mas de astrólogo, filósofo y mago, así como médico y todo lo demás cuanto Orfeo sabía”.

Es curioso que en cierto modo, esta imagen del filósofo mago y médico retorna a los orígenes y tiene más de común con Empédocles, por ejemplo, que con Platón y, desde luego, con Aristóteles.

## 10. CONCLUSIONES

Es hora de trazar unas conclusiones. Los puntos más sobresalientes de lo que hemos analizado serían los siguientes:

1. Es la antigüedad y el prestigio de Orfeo lo que hace su figura atractiva y reivindicable. Autores de mensajes filosóficos más modernos buscan abrigo bajo el amplio manto de Orfeo, el “celebérrimo”, el “padre de los cantos”, el hijo de una Musa, por tanto directamente inspirado por la divinidad, para que éste les confiera prestigio y garantía de verdad a sus doctrinas.
2. Los pitagóricos también comparten con la llamada poesía órfica postulados importantes, como la inmortalidad del alma, su transmigración, o la idea de pureza ritual, de modo que podemos pensar en dos modelos, que no son excluyentes:
  - a) algunos pitagóricos participaron activamente en la creación de los pseudépígrafos órficos con pequeños poemas, buscando para sus ideas el amparo del viejo poeta tracio, y con ello contribuirían a la interpretación como filósofo de Orfeo, al aportar profundidad a sus doctrinas, o
  - b) ciertos órficos se dejaron influir por contenidos pitagóricos e incluyeron en el “repertorio poético órfico” doctrinas pitagóricas, lo que

<sup>69</sup> Recogidos en BRISSON, L. *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot 1995.

<sup>70</sup> TZETZ. *Cbil.* 5.130s. (OF 718).

provocó que la tradición considerara sus obras como productos asimismo pitagóricos.

En todo caso, esta ósmosis entre orfismo y pitagorismo se produce en un ambiente suritálico, el mismo en que se mueven otros dos filósofos interesados por lo órfico, aunque a lo que parece, no por Orfeo, y que también adoptan como vehículo de expresión del conocimiento el viejo esquema de la poesía hexamétrica: Parménides y Empédocles. Heródoto, desde su segunda patria de Turios, advierte cómo se producen zonas de coincidencia entre los órficos y los pitagóricos y considera que tales coincidencias se dan en ideas extrañas a la tradición griega, por lo que las cree de procedencia extranjera y las imagina equivocadamente como egipcias.

3. Protágoras ve reflejada su actividad en la de Orfeo de una manera externa, más bien superficial, en tanto que figura itinerante, que enseña aquí y allá un nuevo mensaje o, en un nivel más profundo, en tanto que su pretensión era reemplazar a los viejos poetas en la enseñanza de los jóvenes. No especifica qué tipo de contenidos órficos podrían ser asumidos por los sofistas; no es a eso a lo que quiere referirse. Pero Platón riza el rizo y presenta las semejanzas entre Protágoras y Orfeo en su capacidad de embelesar, en el fondo, de embaucar, de hacer pasar un mensaje engañoso por verídico. Tampoco va al fondo de la cuestión, para señalar qué ideas son rechazables, sino que se limita a una insinuación perversa.
4. El siguiente paso fue aproximarse al texto de Orfeo y considerarlo un filósofo sobre la base de que debía de ser leído de una manera diferente. A fines del s. V y sobre todo en el IV, el prestigio de su palabra originaria y revelada seguía haciendo dignos del mayor interés y respeto los poemas que se le atribuían. Sus contenidos, no obstante, resultaban un tanto decepcionantes en comparación con los avances de la filosofía. Hay entonces un intento de salvar el mensaje religioso traduciéndolo a términos filosóficos. El tono religioso es siempre importante en el texto órfico, pero el autor de Derveni pone en boca del mítico poeta mensajes con rasgos propios de las cosmogonías presocráticas, aunque con algunos otros (como la *μοῖρα* o la *εἰμαρμένη*) que anuncian o prefiguran el pensamiento estoico.
5. Platón se interesa por algunos aspectos del mensaje de Orfeo. Aquellos que más atractivos le resultan no los va a presentar, sin embargo, bajo su nombre. Y es que a Platón los órficos no le gustaban, en tanto que propugnaban la salvación por medios casi exclusivamente rituales

y ello chocaba con su propio uso de la escatología como elemento disuasorio para malos ciudadanos. Sin embargo, encuentra en la doctrina de los seguidores del poeta tracio doctrinas que le interesan y que son precisamente las más relacionadas con un pensamiento religioso: la inmortalidad del alma, la transmigración, la exaltación de la justicia, la idea de premios y castigos en el Más Allá. Platón los tomará y los utilizará como coartada de antigüedad para sus nuevos planteamientos, adaptándolos de un modo muy profundo, y presentará su fuente no como Orfeo, sino bajo el aspecto más positivo de lo que puede atribuirse a Orfeo; su carácter de mensaje antiguo y sagrado.

6. En cambio, Aristóteles, por razones obvias, no siente gran interés por los órficos ni mucho menos por Orfeo. Sólo por ser exhaustivo en sus estados de cuestión cita propuestas órficas, bien con expresiones de duda sobre la autoría del mítico poeta (“en los llamados poemas órficos”), bien más sencillamente, incorporando las propuestas atribuidas a Orfeo al grupo de las de los “antiguos teólogos”, con Homero y con Hesíodo, un grupo en el que, dicho entre paréntesis, es aquél al que en realidad correspondían los autores de los poemas órficos.
7. Sin embargo, a medida que la filosofía va adquiriendo tintes teológicos, Orfeo va siendo de nuevo reivindicado. Es así en el caso de los estoicos, o de los medioplatónicos como Plutarco.
8. Diógenes Laercio niega que Orfeo sea un filósofo. En realidad su argumento sólo se limita a descartar el análisis “enigmático” de su discurso y a ver en Orfeo lo que en realidad se lee en sus poemas, concluyendo que estos contenidos no tenían nada de filosóficos. Sin embargo, su negativa no tiene el mínimo éxito, porque la consideración de Orfeo como filósofo continúa, imparable, en época romana.
9. La culminación del proceso son los neoplatónicos, que incorporan los escritos órficos al “currículum” de las enseñanzas para filósofos, junto con otros textos religiosos como los Oráculos Caldeos y convierten el mensaje de Orfeo en el origen último del platonismo.
10. Al mismo tiempo, se van incorporando a Orfeo toda clase de aditamentos y pasa a ser una especie de “comodín” de sabiduría, en que se integra la medicina, la astrología, la adivinación o la magia, con lo que, en una especie de extraño círculo, Orfeo vuelve a representar la imagen del filósofo-hombre prodigioso que había encarnado, por ejemplo, Empédocles.

[Recebido em maio 2010; Aceito em junho 2010]