

Orfeo

Todo enmudece y totalmente escucha porque Orfeo canta. La cítara y la voz del hijo del río y de la musa¹ atraen todas las cosas y las alegran. La arboleda mueve su profunda raíz, desciende, pájaros vienen con el bosque, con la selva los moradores de la selva. Juntos yacen, oyen, el rebaño y la dañina alimaña, se detiene el río, se detienen los vientos, la luna acude y abandona a la noche. Le obedece la piedra y se hace muro. Y Eurídice le ama².

A bordo del primer navío, Argo la rápida, el pino aventurero que ignora el límite prudente de las costas, cabalga sobre golfos e incorpora el mar a los terrores humanos, Orfeo acompaña a Jasón a través de miedos prolijos. Su canto, domador de escamas y delfines, mueve la nave varada, dicta leyes al viento, obliga al mar a sufrir el ritmo que marca a los remos. Inmóviles por oírlo quedan las Symplegades, los vagantes es-

(1) De Eagro, el río tracio, y de Caliope, musa de la poesía épica y de la ciencia. Píndaro, fr. 139,9. Platón, *Sympos.* 179 d.

(2) Esquilo, *Agamenón* 1629 s.; Eurípides, *Bacantes* 561 ss.; Séneca, *Hércules en el Eta* 1052 s.; Horacio, *Carmina* 1,12.10; 3, 11. 1ss y 13 ss.; Virgilio, *Culex* 268 ss.; Kern. *Rel. d. Griechen* 2 (1935): 188 nt. 1, hace datar del siglo VII un kylix beocico que representa a Orfeo barbado tocando la lira, rodeado de siete pájaros posados sobre ramas, escena bien conocida del arte y de la literatura que reucontramos repetidamente en Simónides, Esquilo y Eurípides; las piedras, Eurípides, *Ifigenia en Aulide* 1212; Apol. *Rod.* 1,26, aunque en realidad el poder de mover las piedras y más específicamente la fábrica de la muralla de Tebas pertenecen a la lira de Anfión: Homero, *Odisea* 11,260 ss.; Apol. *Rod.* 1, 735 ss.; Paus. 9,5, 6-8.

collos, dormido el dragón que guarda el vellocino, callada la sirena³.

Mas cuando al fin retornan los cincuenta argonautas, con el vellón de oro y con Medea, peste peor que el piélagos, recompensa digna del primer navío, comienza la expiación de los violentos derechos del mar. Y al celebrar Orfeo sus bodas con Eurídice, un áspid oculto en la alta hierba muerde en el leve pie a la tierna esposa, que muere:

At. chorus aequalis Dryadum clamore supremos
inplerunt montis: flerunt Rhodopeiae arces,
altaque Pangaea, et Rhesi Mavortia tellus,
atque Getae, atque Hebrus, et Actias Orithyia.

(Virg. Geórg. 4, 460 ss.)

Sólo a su dulce esposa muerta canta Orfeo en la playa solitaria, al rayar el día, al caer la noche. En su dolor no teme al Cerbero, ni a las ardientes olas, ni a las tristes mansiones veladas de horribles tinieblas, ni a las cavernas hondas ni a la sangrienta oscuridad. Con osada confianza en su cítara y en su fortuna siempre propicia, atraviesa las gargantas del Ténaro, penetra en el negro bosque en que están los corazones que no se dejan conmover por humanas preces, dilatado lugar lleno de temor y pavoroso silencio. A bandadas concurren a su voz las tenues sombras saliendo del abismo, como los miles de aves que se esconden entre el follaje cuando la estrella de la tarde o la lluvia invernal las ahuyentan del monte. Sin remo se acerca la barca, Caronte escucha. Cesa el aullido del trifauce Cerbero, y el giro eterno de la rueda de Ixión. El agua se olvida de huir, Tántalo de beberla. Descansan Ticio, las dainades, Sísifo, lloran las furias implacables, se enternecen Hades y Persefone. Las avariciosas parcas añaden nuevo estambre al huso ya vacío de Euridice y la esposa sigue —passu de

(3) Apol. Rod. 1, 569 ss.; Séneca, Medea 627; Diodoro 4, 43, l. 48, 6, 7; hasta llegar a la Argonáutica órfica, un epos menor de época imperial, el papel de Orfeo durante la expedición se reduce a marcar con su música el ritmo a los remeros. Lo que ignoramos es si existiría una Argonáutica órfica muy anterior, como quizá pudiera deducirse de la más antigua representación plástica del cielo de Orfeo, una metopa del tesoro de Sicione en Delos que representa a un Orphas a bordo de un navío, en medio de los Dioscuros. Cf. Fouilles de Delphes 4,2, lám. 4. p. 29.

vulnere tardo— al esposo que derrama su voz y no debe mirarla.

Al borde mismo de la luz, súbita demencia hace presa del ansioso amante —ignoscenda quidem, scirent si ignoscere Manes—, y vuelve hacia la esposa los ojos doloridos de no verla. Al punto el canto y el esfuerzo pierden su premio. La recobrada Euridice se desvanece otra vez como tenue humo⁴.

Para el mísero Orfeo no hay ya amor ni hay consuelo. Siete días sentado a la orilla del río infernal llora y ayuna. Tan sólo en el ámbito de su canto infinito cabe su dolor. La naturaleza se hace otra vez silencio, oído. Suena la voz, que crece de ambos reinos. Mientras cantando vaga en las laderas del Rodope tracio, le sigue el Atos de agudo risco, los centauros, la nieve, el león marmárico, los gamos que no tiemblan delante de los lobos. Las driades más leves, escapan de la amarga corteza y se adelantan a los árboles que, todos, van en seguimiento de Orfeo, más sabio ahora, pues sabe sus raíces.

Ni las piedras, ni las ramas, ni las manos sangrientas, ni el rencor de las ménades desdeñadas por el poeta, podrían dar muerte a Orfeo. Pueden los gritos confusos, los tambores y las flautas, el estrépito de la orgía que ahoga su voz y perturba la sumisión de la piedra, la docilidad de la rama. El delirante cortejo báquico se precipita sobre Orfeo, lo derriba, lo desgarrar. Cuando las bacantes sacrílegas se yerguen goteando sangre, su horrorizado dios, al punto, las convierte en árboles ya para siempre sordos.

La sombra de Orfeo aporta de nuevo a la conocida Estigia y al Tártaro, para ya no volver, y la arrancada cabeza flota

(4) Virgilio, *Geórg.* 4, 453 ss., *Culex* 268 ss.; Ovidio, *Metam.* 10, 1 ss.; Horacio, *Carm.* 3, 11, 15 ss. Las ilusiones más antiguas al descenso de Orfeo al mundo inferior en busca de Euridice se encuentran en el drama de Eurípides, *Alceste* v. 357 ss. y en el famoso relieve de las tres figuras (copia en el Museo de Nápoles) que data de la misma época. La leyenda parece haber tenido originariamente un final feliz, altera o luego por la convicción de los griegos de la fatalidad irrevocable de la muerte: Isócrates 11, 8; W. Wili, *Die orphischen Mysterien* p. 67 s. Esa desesperanzada modificación del desenlace debe haberse introducido ya en el siglo v a. C. como sostienen J. Heurgon, *Orphée et Eurydice avant Vergile, Melanges d'archéologie et d'histoire de l'école française à Rome* 49 (1932) p. 6 ss.; Deubner, *AFRW* 33 (1936) p. 102; Nilsson, *GgR* 1:645; y no en época helenística, como cree Kern, *Orpheus* p. 24 ss. C. M. Broffra se ha esforzado por reconstruir el poema helenístico perdido en que se inspiraron Virgilio y Ovidio: *Class. Quart.* 46 (1952) 113 ss.

sobre el Hebro triste y las ondas del mar, hasta las playas de Lesbos, y aún canta⁵.

Orfeo no fue sólo prodigioso poeta y desventurado amante. Como su cabeza que cantaba muerta, su acción suavizadora, civilizadora, siguió dulcificando el ánimo inculto de los hombres a los que él había enseñado la armonía de la cítara⁶, el uso de la agricultura⁷, el arte de utilizar las plantas y curar las enfermedades⁸, los mágicos conjuros que movían la inerte materia y desviaban la cólera divina⁹, el horror al homicidio¹⁰ y, sobre todo, las antorchas de los misterios indecibles, la iniciación y la purificación del sacrilegio¹¹.

Más importante aún: quienes luego de él se constituyeron en legatarios de su múltiple enseñanza, esos sacerdotes y sacerdotisas hábiles en las cosas divinas que se habían propuesto dar razón de los objetos concernientes a su ministerio, aducían en apoyo suyo que la palabra de Orfeo no se había extinguido con su voz, pues sonaba todavía en un tumulto de libros¹², sobre tantos temas y tan variados, que realmente no cabría pensar que faltara ninguno de los que él cantó en vida¹³.

(5) Ovidio, *Metam.* 10, 13 ss.; Virgilio, *Georg.* 4, 507 ss., 516 ss. En las pinturas de los vasos que representan el descuartizamiento de Orfeo, las mujeres aparecen sin tirso báquicos, por lo que se han puesto en duda que se tratara originariamente de ménades. Cf. Furtwängler-Reichhöld, *Griechische Vasenmalerei*, texto III, p. 355 ss. El episodio final de la cabeza que canta fue representado en vasos (véase, por ejemplo, la reproducción de uno de figuras rojas en Nilsson I, lám. 49, 2) y gemas (*ibidem* lám. 49, 3). En Lesbos la cabeza de Orfeo siguió profiriendo oráculos. Ciro y los babilonios la consultaron. (*Filistr. Heroic.* 5, 3).

(6) Timotheus, *Pers.* 234 cd. Wilamowitz=DK Orpheus A 12a.

(7) Horacio, *Arte poética*, 391 s.; Temistio, *Discurso* 30, 349b=O. Kern, *Orph. fr.* 111 y 112.

(8) Eurípides, *Alceste* 962 ss.; Pausanias 9, 30, 4.

(9) Eurípides, *Ciclope* 616=DK Orpheus A 9; Pausanias, I. c.

(10) Aristófanes, *Ranas* 1032 s=DK Orpheus A 11.

(11) Cf. sólo por vía de ejemplo Aristófanes, I. c.; Platón, *Protágoras* 319 d.; Filocoros, *Fr. Hist. Græc.* 1:416 frag. 200; [Eurípides], *Rhesos* 943=DK Orpheus A 10; Pausanias, 2, 30 2; 3, 13, 2; 3, 14, 5; 9, 30, 4; Proclo, in *Remp. Pl.* 2, 321, 16 Kroll=Kern *Orph. fr.* 30; Suidas s. v.; Taciano 1; Teodoro, *Curación* 1, 21. Los innumerables textos que presentan a Orfeo como maestro religioso irán aduciendo a lo largo de las páginas siguientes, especialmente nt. 118. Algunos de ellos han sido recopilados en traducción española por Fausto Pérez, *Las leyes naturales y los dioses*, Montevideo 1934, p. 57.

(12) Cf. Platón, *Rep.* 346 e; (DK Orpheus B 10=Kern *Orph. fr.* 3).

(13) Cf. una recopilación de los abundantísimos títulos órficos en K. Ziegler, *Orphische Dichtung*, P. W. 18-I, 1032-1417. Por la diversidad de sus temas las escrituras atribuidas a Orfeo pueden competir con las que circularon bajo el nombre de Hermes Trismegisto. Aunque el núcleo principal lo formaban los escritos religiosos, los había también astrológicos (éstos especialmente abundantes), físicos, botánicos. El catálogo de Suidas s. v. Orpheus (=DK Orpheus A 1; Kern p. 64 ss.) por ejemplo, enumera los siguientes: Triagmous, Hierostolika, Neoteutika, Hierous logous en rapsoidiais, Chresmous, Teletas, Lithika, Soteria, Krateras, Thronismous, Bakchika, Eis Haidou katabasin, Peplon, Diktuon, Onomastion, Theogonian, Astronomian, Ammoskopian, Symbolion, Oiothutika, Oioskopika, Katasostikon, Hymnous, Kopybantikon, Physika.

I. Origen de los dioses y de los hombres

Es el primer tema de todos el del origen de los dioses. Las teogonías que apelando a la autoridad de Orfeo se narraban eran historias violentas y crueles, llenas de seres monstruosos y nacimientos anormales, incestos, castraciones, devoraciones y luchas¹⁴, bien poco aptas en verdad para domar la fiereza del león marmárico o aliviar el espanto de los gamos.

Existía el agua, dicen, desde un principio, y el limo, de él se endureció la tierra. De estos dos fue engendrado el tercero, del agua, se dice, y de la tierra, era un dragón que tenía adheridas caezbas de toro y de león y en medio rostro de dios, tenía alas sobre los hombros, se llamaba Chronos que no envejece, se llamaba Heracles¹⁵, primera causa de todo, causa una, padre de todo¹⁶, inmortal Chronos de eterno consejo, que a todos supera¹⁷. A él se agregó Ananké, la misma que Adrasteia, incorpórea, difundida por todo el cosmos¹⁸. Este Chronos dragón de la inmensidad de su seno¹⁹ engendró una triple progenie; Eeter divino, húmedo, altísimo, el más excelso elemento del cosmos, que se extiende a lo lejos y encierra el círculo en torno a todo²⁰; Erebo nebuloso, oscuro, de senos incontables²¹; Caos alinegro, lugar penoso, abismo grande que los dioses aborrecen, donde el huracán y el huracán todo violentamente lo arrastra, temeroso prodigio²².

Engendró luego Chronos en estos un huevo inmenso²³, bri-

(14) Isócrates 11, 38, 39 = DK Orpheus A 14b.

(15) Así comienza la cosmogonía órfica que Damascio, *De princ.* 123 bis (I, 317, 15R) = Kern, *Orph. fr.* 54 = Diels-Kranz, *Orpheus B* 13, atribuye a Helánico de Lesbos, logógrafo del siglo V bajo cuyo nombre circularon abundantes apócrifos, y a un enigmático Jerónimo. Véase también Atenág. 18 p. 20 Schw. = DK Orpheus B 13.

(16) Proclo, *In Parm.* Pl. 23; *In Crat.* Pl. 69; Simplicio, *Fis.* 528; Píndaro, *Olimp.* 2, 17. Cf. Kern, *Orph. fr.* 58, 60, 65, 66, 68.

(17) Proclo, *In Remp.* Pl. 2:138,8; Píndaro, *fr.* 3.

(18) Nuevamente según la cosmogonía de Jerónimo y Helánico, cf. Damascio, I. c. supra nt. 15.

(19) Cf. Kern, *fr.* 37; Diels-Kranz apostilla en su edición del fragmento de Damascio 123 bis (=DK Orpheus B 13; I: p. 12 nt.) el "engendro" del texto con "aus sich" (DK I: p. 12 nt. ad. loc.)

(20) *Orph. hymn.* 5.2. (M. Wellmann); cf. infra nt. 97. DK Empedokles B 135, B 38, 3 s.

(21) Aristófanes, *Aves*, 693 ss. = Kern *fr.* 1 = DK Orpheus A 12.

(22) Aristófanes, *ibidem*; Hesíodo, *Teog.* v. 736 ss.; 807 ss.

(23) Así en la teogonía rapsódica, según Damascio, de *Princ.* 123 (I, 316, 18 Ruelle) = Kern *fr.* 60 = DK Orpheus B 12, y en la de Jerónimo y Helánico cf. supra nt. 15.

llante como de plata²⁴, llevado por el viento²⁵; no se distinguían en él los miembros rápidos del sol, ni la fuerza vellosa de la tierra, ni el mar; no brotaban de su espalda dos ramas, ni pies, ni rodillas ágiles, ni partes genitales, ni cabeza como una cabeza humana²⁶. Y de éste, cumplido su tiempo, nació bisexuado, aligero y con muchas cabezas de animales²⁷ Fanes luminoso, que es²⁸ Metis, Ericepeo²⁹ primer Dionysos, Eros célebre de doble naturaleza, que mira hacia todas las direcciones³⁰, dios codiciado, resplandeciente su espalda con alas de oro³¹, el más bello de los inmortales, que adormece los miembros y en el pecho de todos los dioses y de todos los hombres subyuga el espíritu y la voluntad prudente³². Sólo, sin concurso en el amable amor, Fanes engendró consigo mismo a la sagrada Nyx de negras alas, la noche eterna³³, la rápida noche que se abisma, divinidad inmensa a la que el mismo Zeus honra³⁴, madre, nutriz, suprema entre los dioses³⁵. Uniéndose a esta hija doblemente suya Fanes luego dio vida a Gea de amplio seno, asiento firme de los seres, y a Urano estrellado para que toda entera la cubriese³⁶. De la unión fragorosa del vasto cielo y de la tierra nacieron además de las percas y los hecatonquiros de cincuenta cabezas y cien brazos terribles, insaciables de guerra, y los cíclopes de violento corazón, Océano, el mar de muchas olas, Tethys, hermana y esposa suya, Cronos astuto y tortuoso y los otros titanes³⁷. Mas Urano sintió aversión por todos sus hijos desde un principio y apenas nacían

(24) Versos órficos en Damascio, De princ. 55.

(25) Aristófanes, l. c. supra nt. 21.

(26) DK Empedokles B 27, B 29, B 131.

(27) Kern, fr. 79, 81; Hymn. Orph. 6.

(28) En la teoría rapsódica: Damascio l. c. supra nt. 23.

(29) El nombre Ericepeo es un enigma. Unánimemente se excluye la posibilidad de que sea griego (cf. Nilsson GGr 2:282 nt. 3 y 2:411), pero los intentos que se hicieron para derivarlo de Babilonia o de la India no convencieron. Cf. K. Beth, Über die Herkunft des orphischen Erikapaios "Wiener Studien" 34 (1912) p. 288 ss.

(30) Kern fr. 37.

(31) Aristófanes, l. c. supra nt. 21. Fanes se identifica con Dionysos vg. en un verso órfico citado por Diodoro 1, 11.

(32) Hesíodo, Teog. v. 115 ss.

(33) Kern fr. 37.

(34) Damascio, De princ. 124 (1, 319, 8 Ruelle)=Kern fr. 28=DK Orpheus B 12. Cf. Homero, Iliada 14. 261.

(35) Kern fr. 164; Aristót., Met. 12, 6. 1071 b 26=Kern fr. 24=DK Orpheus B 9.

(36) Damascio, l. c. supra nt. 23.

(37) Cronos no guarda relación con el Chronos que jamás envejece. Su nombre podría derivarse de kraiuo, y en tal caso significaría "el que crea".

los ocultaba en el seno oscuro de la tierra profunda, obra detestable que hacía a Gea ahogarse y gemir y despertó en los titanes la cólera contra el padre fecundo e insensato. Por eso Cronos lo costró con una hoz de agudo diente, cuando acompañado de la noche acudía a abrazar a Gea, extendiéndose por todas partes, deseoso de amor. Su sangre al caer fecundó por última vez a la tierra y nacieron poderosas las Erinias y los gigantes de brillante armadura. De Rea, hermana suya, sumisa a su amor, tuvo luego Cronos a Hera y a sus hermanos, el último Zeus, y a todos los devoraba, por temor al hijo más fuerte que él, que había de vencerle. Mas el amor de Rea y el consejo de la tierra salvaron a Zeus, y Zeus venció a su padre cruel y con la ayuda de sus hermanos, dioses autores de bienes, y de los hecatonquiros y los cíclopes, sometió a los orgullosos y magníficos dioses titanes³⁸. Mientras la tierra humeaba aún y hervía con el aliento de los vencidos, Zeus devoró a la creación entera y a Fanes, dios primogénito. Y de sí mismo, pues era varón y era inmortal mujer joven, engendró un mundo nuevo, en el que él nació primero y último³⁹. Después con Real, su madre, dio nacimiento a Perséfone, y tomando la figura de un dragón de seductoras contorsiones se unió a ella, a su propia hija virgen. El enlace con el dragón celeste fecundó el seno de Persefone, y nació Zagreo⁴⁰, nuevo Dionysos, Iacchos liberador de doble naturaleza⁴¹: niño sobre el trono de Zeus, su menudo puño jugaba con el rayo⁴². Mas los dioses titanes rencorosos y envidiosos, secretamente blanquearon sus rostros con yeso⁴³ y con juguetes quisieron atraerlo⁴⁴. En una lucha espantosa Dionysos in-

(38) Atenág. 18 p. 20 Schw=DK Orpheus B 13; Platón, Tim. p. 40 d=Kern fr. 16 =DK Orpheus B 8; Plat., Cratyl. 402 bc=Kern fr. 15=DK Orpheus B 2; Hesíodo, Teog. v. 154 ss., 175 ss., 459 ss., 631 ss.

(39) Kern fr. 168, 169, 236, 245, 247; [Aristóteles], De mundo 7=Kern 21 a =Diels-Kranz Orpheus B 6; Platón, Leyes 4. 715 e=Kern fr. 21=DK Orpheus B 6; Esquilo fr. 70 Nauck=Kern 21 a. Véase Plutarco, César 9. Cf. los curiosos comentarios de D. Francisco de Quevedo y Villegas a la cita de Orfeo en Apuleyo (Júpiter et mas est, estque idem nymphapereennis) en su Homilia a la Santísima Trinidad (Obras Completas, Aguilar 1:1165) y en el Epicteto traducido (OC 2:786).

(40) Atenágoras 71; Martyrium Theodoli Ancyranum=Kern fr. 153. Nono de Panópolis, Dionysiaca 6. 155 ss.

(41) Hymn. orph. 42 (41).

(42) Nono de Panópolis, ibidem.

(43) Harpócrates s. v. apomathōn; Nono, Dionys. ibidem y 27, 228 ss.

(44) Un papiro de comienzos del siglo III a.C. cita los juguetes de Dionysos niño: peonza, bramadera, tabas; Greek Papyri from Gurob edited by G. Smyly, Cunningham Memoirs n. 12, Dublin 1921, n. 1=Kern fr. 31=DK Orpheus B 23. Cf. Clem. Protr. 2. 17 (1, 14, 10 St.)

tentó escapar cambiando incesantemente de forma, pero se distrajo mirándose en un espejo engañoso⁴⁵ y los titanes desgarraron y devoraron su cuerpo de toro⁴⁶. Su corazón, salvado a tiempo, fue devorado por Zeus, del que así nació el tercer Dionysos. Y de las cenizas de los titanes, fulminados por el rayo vengador, surgieron los hombres⁴⁷.

2. Concepción y destino del hombre y de la vida

En la raza envuelta en noche de los hombres y mujeres dignos de llanto, limitados de fuerzas, afligidos de males⁴⁸, late, pues, una chispa dionisiaca que por ese rayo lanzado desde arriba, desde los astros⁴⁹, ha quedado revestida de la vestimenta extraña⁵⁰, presa en la cárcel⁵¹, sepultada en la tumba⁵² que es la naturaleza titánica⁵³. Para que esa partícula divina vuelva a la vida más alta de que ha caído, los hombres tienen que quedar limpios de su contaminación titánica⁵⁴ pagando en este mundo, lugar desacostumbrado al que llegan con lloros, caverna cubierta, país sin gozo donde están el asesinato y las otras razas de kerés, y las plagas que desecan y las putrefacciones y los líquidos que resultan⁵⁵, la deuda del

(45) Kern. fr. 34, 35, 122, 214. Cf. Cecil Smith, *Orphic Myths on Attic vases*, *Journal of hellenic studies* 1890 p. 343. Nono, *Dionys.* 6, 174.

(46) Kern fr. 35, 36, 107, 210, 215, 216, etc.

(47) Kern fr. 35, 214; *Hymn. orph.* 37, 1 s.

(48) DK Empedokles B 62, B 2.

(49) Cf. infra nt. 90 la lamella de Thurioi IG 14, 641, 1 Kaibel con su variante ibidem 641, 2, infra nt. 92.

(50) DK Empedokles B 126. Cf. el clítonórfico y su historia posterior entre los gnósticos (el chiton identificado con la vestidura de pieles que hizo Dios para Adán). La más antigua identificación del cuerpo con la vestidura es esta de Empedokles. Cf. *Diels Kranz Fragmente*, vol. 1: p. 501 nt. 1. 18.

(51) Platón, *Fedón* 62 b; cf. el comentario de Olimpiodoro a este pasaje ed. Norvin, página 120.

(52) Platón, *Cratilo* 400 bc = Kern fr. 8 = DK Orpheus B 3; Platón, *Gorgias* 493 a. Clemente de Alejandría, *Stromata* 3, 433. Cf. DK Empedokles B 148.

(53) Platón, *Leyes* 3, 701 b = Kern fr. 9.

(54) Olimpiodoro l. c. supra nt. 51.

(55) DK Empedokles B 118, B 120, B 121. La expiación comienza durante la vida cf. Platón, *Leyes* 9. 870 e.; *Cratilo* 400 bc = Kern fr. 8 = DK Orpheus B 3; *República* 2. 363 c = Kern fr. 4 = DK Orpheus B 4; cf. infra nt. 92 la variante de la lamella ya aducida nt. 49. Prescindimos de los abundantes testimonios posteriores.

antiguo crimen⁵⁶. Mas como aquí no están sino un instante fugaz, y apenas han visto en su vida una magra parte de la vida, vuelan como humo que se disipa, la rápida muerte vengadora que los arrebat⁵⁷ no pone fin a la expiación, sino que ésta prosigue en el otro mundo.

La ruta que conduce a él no es una senda llana, ni es una sola senda, sino que los caminos son muchos y hay numerosas encrucijadas⁵⁸. Todos confluyen en una pradería de la que salen dos, el que conduce a las islas afortunadas y el otro al Tártaro⁵⁹. Entre los dos caminos, en la pradera, están los jueces⁶⁰ y, así que pronuncian su sentencia inexorable⁶¹, los que encuentran ser justos beben de la fuente eternamente fluyente de la derecha⁶² y parten por el camino que hay junto a ella⁶³, y los malvados se precipitan por el de la izquierda⁶⁴ y bajan al Tártaro profundo para sufrir la pena terrible cuya visión es odiosa⁶⁵. Allí yacen en el fuego⁶⁶, junto a Eurínomo, el daimon que enseña los dientes y se come la carne de los muertos y deja sólo los huesos y que es de color entre azul y negro, como la mosca de la carne⁶⁷. Allí se esfuerzan por llevar agua en una criba⁶⁸, o por llenar una tinaja con una hidria rota⁶⁹, y al hijo que fue infiel el padre lo estrangula⁷⁰, y si uno robó cosas sagradas lo atormenta una mujer que co-

(56) Píndaro fr. 133 Bergk 4 cf. infra nt. 84; Platón, Menón 81 bc; Leyes 9, 854 b; Fedro 244 d e; Cratilo I. c. nt. anterior.

(57) DK Empedokles B 2, B 10.

(58) Platón, Fedón 107 c, 108 a.

(59) Platón, Gorgias 524 a.

(60) Platón, Gorgias 524 a; Fedón 114 b; Epístolas 7, 335 a; cf. la visión de Er de Panfilia con que termina el libro X, 614 ss. de la República y que hemos de citar repetidamente.

(61) Píndaro, 01. 2.

(62) Cf. infra nt. 88 las lamellae de Eleuthernai (Creta) y de Petelia, Inscr. cret. II, XII, 31; c IG 14, 638 Kaibel.

(63) Lamella de Thurioi IG 14, 642 K. Cf. infra nt. 89. Platón, Visión de Er cf. nt. 60.

(64) Platón ibidem.

(65) Píndaro, 01. 2; Platón, Gorgias 523 b; Epístolas I. c. nt. 60; República I. c. supra nt. 60.

(66) Platón, Fedón 69 c; República 2. 263 g; Olimpiodoro, In Phaed. Pl. 48.20 N; Aristicles (Orat. 22.10 K=p.421 Dindorf) atribuye la creencia en el borboros a los iniciados eleusinos; ver también Plotino 1.6., 6 y 1.8.13, así como Cercidas en Stobeo, Florilegio 4. 43.

(67) Pausanias 10.28, 7; toda la descripción de la nekya de Polignoto (Pausanias 10.28 a 31) es de interés para nuestro tema.

(68) Pausanias 10.31, 9; Platón, República 2.363 c.

(69) Pausanias 10.31, 11.

(70) Pausanias 10.28, 4.

noce los venenos⁷¹. Cuando alguien quiere escapar, se oye un bramido pavoroso y seres terribles como de fuego le arrastran y le golpean y lo arrojan al Tártaro otra vez⁷². Aquellos que en vida ocultaron su maldad se ven obligados a volver hacia afuera sus entrañas, como si se hubieran tragado un anzuelo y les fuera extraído. Hay muertos trenzados unos con otros que mutuamente se devoran. Hay tres lagos: uno de oro hirviendo, otro de plomo frío, otro de hierro duro. En el primero los muertos hierven, en el segundo se endurecen, en el tercero se les tritura⁷³. Entre tanto, los hombres que vivieron piadosamente y en la verdad⁷⁴, y que han seguido el camino de la derecha, en lugar de sumergirse en las tinieblas y en el borboros, reciben una vida penosa, sin lágrimas, sin atormentar la tierra con el vigor de sus brazos, ni la onda marina para sostener una vida inconsistente, bajo un sol que hace siempre iguales días e iguales noches⁷⁵, coronados de flores, en medio de festines, en continua embriaguez⁷⁶.

Mas hay un cráculo de la necesidad, una decisión de los dioses eterna, sellada con vastos juramentos: porque los miembros del hombre están manchados culposamente con la sangre del antiguo crimen, no morirá realmente en lo que llaman desdichada, sino volverá a nacer en el curso del tiempo bajo todas las formas de mortales criaturas, alternando los duros senderos de la vida, desterrado de los dioses, peregrino⁷⁷. Cumplido su plazo⁷⁸ el muerto volverá a la pradera del

(71) Pausanias 10.28, 5.

(72) Platón, Visión de Er. cf. supra nt. 60.

(73) Según el mito de Thespesios en Plutarco, *Desera num. vind.* p. 563 b ss. en la traducción de G. Méautis, *Des délaís de la justice divine par Plutarque* 1935. Cf. Dieterich, *Nekya* 21913 p. 143 ss.

(74) Platón, *Gorgias* 526 c.

(75) Píndaro, *01.* 2; otras descripciones similares del Eliseo en Píndaro fr. 129, 130 Bergk.

(76) Platón, *República* 2. 363 c=Kern fr. 4=DK Orpheus B 4. Platón atribuye estas promesas a Museo y su hijo, pero el comentario de Plutarco (comp. *Cim.-Luc.* 2(1)=DK Orpheus B 4 nt.) pretende que se refería a los órficos: "...que es en lo que Platón reprende a los órficos atribuyéndoles haber dicho que el premio en la otra vida de los que se conducen bien en ésta es una embriaguez eterna". En el mito de Thespesios (cf. supra nt. 73) Plutarco describe también un lugar del Leteo a dónde van los justos y lo pinta como un país de cuento de hadas. Según el mito de Er (cf. nt. 60) las recompensas de los justos son proporcionales a sus buenas acciones.

(77) DK Empedokles B 115; cf. B 8, B 9, B 11, B 12, B 15. La alusión más antigua a la metempsicosis es Píndaro fr. 133 Bergk 4 y la Oda a Terón 01. 2. v. 62 ss. Cf. Platón, *Fedón* 70 c; Menón 81 ab; *Leyes* 9. 870d. Cf. Olimpiodoro, *In Phaed.* Pl. 70C ed. Norvin p. 60.

(78) Proclo, *In Remp.* Pl. 2.338 ed. Teubner. En la visión de Er el plazo es de mil años, en Menón 81 c de nueve.

juicio⁷⁹ y otra vez será muchacho y muchacha, o arbusto, ave quizá monstruosa, pez mudo que salta fuera del mar, fría serpiente en la tierra divina⁸⁰. Si antes fue justo y fiel a sus juramentos, podrá tal vez renacer en los hijos de sus hijos y en su posteridad⁸¹, o entre los animales convertirse en un león que tenga su madriguera en las colinas y su yacija en el suelo o entre los árboles de bella hoja en un laurel⁸². Mas sólo cuando hayan transcurrido tres veces diez mil años⁸³, y haya pagado enteramente a Persefone la pena que le debe por el dolor que le causó con el asesinato de su hijo⁸⁴, conseguirá el hombre evadirse de la rueda de la necesidad y la generación⁸⁵, salir del círculo y respirar lejos de la miseria y del mal⁸⁶.

Para ese viaje, por fin último, preciso es que conozca el camino y sepa qué palabras lo abren. Con su cadáver se entierra una laminilla de oro con instrucciones minuciosas⁸⁷: «Tú encontrarás hacia la izquierda de la morada de Hades una fuente y a su lado hay un ciprés magnífico. A esa fuente no te acerques. Encontrarás otra, de agua fresca, que fluye del lago de Mnemosyne. Hay ante ella guardianes. Diles: Soy hijo de Ge y de Uranos estrellado... Me consumo de sed y me seco. Vamos, dadme en seguido el agua fresca que fluye del lago de Mnemosyne, dadme de beber de la fuente eternamente fluente de la derecha»⁸⁸. Cuando haya bebido y los

(79) Así en la visión de Er.

(80) DK Empedokles B 117, B 9; Proclo, In Remp. Pl. 2.338 ss. Teubner; reencarnación en animales también en el mito de Thespesios. Cf. supra nt. 73.

(81) Platón, República 2.363 c. El fragmento que Proclo 1. c. nt. 78 atribuye a Orfeo podría interpretarse también como una alusión al renacimiento en el seno familiar: "Los mismos espíritus se transforman alternativamente por el cambio de las generaciones en padres e hijos en los palacios y en bien ordenadas esposas y madres e hijas". Cf. también Platón, Fedón 70 c: "Los vivos no nacen sino de los muertos".

(82) DK Empedokles B 127. La paráfrasis de Ael., Nat. H. 12.7. muestra que el fragmento se refiere a la mejor metalekels para los hombres. Cf. DK ibidem.

(83) DK Empedokles B 115.

(84) Así interpretan H. J. Rose, The Ancient Grief, Essays to G. Murray 1936 p. ss. el palaiou penthos de que habla Píndaro fr. 133 Bergk 4 cit. en Plat., Men. 81 a ss.

(85) Simplicio, In Aristót. De caelo 2.1.284 ed. I. L. Heiberg p. 377.

(86) Proclo, In Tim. Pl. 42 ed. Cf. infra nt. 90 la lamella de Thurioi.

(87) Sobre estas lamellae aureae que se han llamado "salvoconductos órficos" ver el apéndice a los Prolegomena to the Study of Greek Religion, de Harrison, donde el profesor Gilbert Murray traduce y analiza su texto. Fueron editadas por Comparetti, Laminae orfiche, Florencia 1910 y, más recientemente, por A. Olivieri, Lamellae aureae orphicae, Lietzmanns Kleine Texte 133, 1935. Bibliografía en Kern, Orph. fr. p. 104. Véase también Qu. Rathmann, Quaest. Pyth. Orphicae Emp. tesis, Halle 1933 p. 134 ss.

(88) Lamella de Petelia, del s. iv-iii a.C.: IG 14, 638 Kaibel; Comparetti 32; DK Orpheus B 17=Kern fr. 32a. Lamella de Eleuthernai (Creta), s. ii a.C.: Inscr. cret. II, XII, 31 DK Orpheus B 17a=Kern fr. 32a. Las tres lamellae de Eleuthernai tienen el

guardianes le hayan franqueado el paso, caminando por la derecha se acercará a las praderas sagradas al bosque de Persefoneia⁸⁹, y se dará a conocer a la reina de los que están bajo tierra y a Eucles, a Eubuleo y a los otros dioses inmortales, diciendo desde lejos: «¡Pura vengo de los puros!... Sí, lo declaro, yo soy de vuestra raza bienaventurada. La Moira me había vencido y los otros dioses inmortales [***] rayo lanzado desde arriba, desde los astros. Pero he escapado del círculo penoso donde reina el dolor pesado. Me he lanzado con rápido pie a la corona deseada. Me he hundido en el seno de la señora, la reina de los que están bajo tierra»⁹⁰. «Tengo de Mnemosyne el don digno de ser cantado por los hombres»⁹¹. «Vengo ahora ante ti, purísima Persefonela, suplicante, para que me envíes a la morada de los bienaventurados»⁹². Y cuando al cabo de su milenaria peregrinación oiga la respuesta confortadora —«¡Oh bienaventurado! ¡Oh dichoso! Tú serás dios en lugar de mortal»—, el hombre preferirá sus últimas gozosas palabras: «Cabritillo, caí en la leche»⁹³. Y convertido en dios según la ley⁹⁴, seguirá hasta el final el camino de Zeus que pasa junto al castillo de Cronos y lleva a las islas de los bienaventurados, aireadas por las brisas del océano. Allí donde resplandecen las flores de oro, unas sobre la tierra, en las ramas de los árboles magníficos, otras alimentadas por las aguas, bajo la justa vigilancia de Radamanto, el consejero que está junto al padre, junto al grande, junto al esposo de Rhea, diosa de trono excelso entre todos⁹⁵, será recibido entre los dioses⁹⁶ y ascenderá definitiva-

mismo texto. En la misma comarca se ha encontrado una (Inser. cret. II, XXX, 4) que sólo cambia *húios* por *thygater*; y otra (ibidum XII, 31 bis) con las palabras *Ploutóni kai Pheroponei chaireín*. Cf. Nilsson GgG 2:225 nt. 4.

(89) Lamella de Thurioi s. iv-iii a.C.: IG. 14, 642 Kaibel=Comparetti 6=DK Orpheus B 20=Kern fr. 32 f. En la forma conservada el verso o bien tiene lagunas o bien está mezclado con una paráfrasis en prosa. Cf. Diels-Krausz nota ad. l. c.

(90) Lamella de Thurioi s. iv-iii a.C.: IG 14, 641, 1 Kaibel; Harrison-Murray, Prolegomena p. 589 s.; Comparetti 1; DK Orpheus B 18=Kern fr. 32 c.

(91) Lamella de Roma, Harrison-Murray p. 672; Comparatti 43; DK Orpheus B 19a=Kern fr. 32 g.

(92) Lamella de Thurioi s. iv-iii a.C.: IG 14, 641,2 Kaibel; Comparetti 21; DK Orpheus B 19=Kern fr. 32d. El texto es casi idéntico al de la lamella citada en la nota 90, con variaciones dialectales y ortográficas.

(93) Cf. la lamella de Thurioi cit. nt. 90.

(94) Cf. la lamella de Roma cit. nt. 91: "Cecilia Secundina, entra: según la ley te has convertido en diosa". La de Thurioi que acabamos de citar: "Serás dios en lugar de mortal". La que citamos en la nt. 89: "Dios naciendo de hombre, cabritillo en leche caído". Según Olimpiodoro, l. c. nt. 51, los limpios de la contaminación titánica se convierten en *bacchoi*.

(95) Píndaro, 01. 2, 124 ss.

(96) Platón, Fedón 69 c; Olimpiodoro, l. c. nt. supra 51.

mente al éter altísimo, el mejor elemento del cosmos, que es de su misma naturaleza⁹⁷.

Pero el mecánico cumplimiento de los plazos ni es el único medio de interrumpir el ciclo de la génesis, ni un medio infalible de ascender al éter excelso. Ciertas faltas inexplicables pueden cortar los renacimientos y el destino prematuro y final es entonces el tártaro abismo profundo⁹⁸. Porque Dike, inexorable y venerable, está junto al trono de Zeus, dice Orfeo, sentada, y todas las acciones de los hombres vigila⁹⁹, castigadora de los que quebrantan la ley divina¹⁰⁰. El que quiera ser dichoso debe abrazarse a ella y abstenerse del pecado¹⁰¹. Si no lo hace así, es injusto, si se deja turbar por los funestos pecados, jamás su corazón descansará de la triste miseria¹⁰² y tras no mucho tiempo, setenciado por Dike, llorará su propia total ruina y la de su casa y la de su ciudad¹⁰³.

Para los hombres el mayor mancillamiento es arrancar la vida y comer los nobles miembros¹⁰⁴ y la primera enseñanza de Orfeo, el horror al homicidio¹⁰⁵. La vida del que quiere ser puro tiene que ser conforme a la de la humanidad primitiva¹⁰⁶, a la de aquellos hombres de la Edad de Oro para los que Ares no era dios, tampoco Kydoimos, ni aún Zeus el rey, tampoco Cronos, tampoco Poseidón, sino sólo Cypris, sólo Afrodita, la reina¹⁰⁷. No caerá en la locura de sacrificar a su propio hijo, que ha cambiado de forma, preparar luego en su morada un infame festín y añadir todavía una plegaria¹⁰⁸. Al igual que en aquellos tiempos primeros en que el altar no

(97) Proclo, l. c. supra nt. 86; Orph. hymn. 5,2. (M. Wellmann); [Platón], *Axioco* 356 a; Aristóteles, *De anima* I, 5. 410 b 22 = Kern fr. 27 = DK Orpheus B 11.

(98) En numerosos pasajes (cf. por ejemplo, entre los que venimos citando, la visión de Er, supra nt. 60 y el mito de Tespesios supra nt. 73) se alude a esos pecados inexplicables que, cometidos en vida, interrumpen el ciclo de los renacimientos y exigen el castigo eterno.

(99) [Demóstenes] C. Aristog. 1.11 = Kern fr. 23 = DK Orpheus B 14. Cf. Nilsson 2:233. Según Proclo (Kern fr. 152): "En Orfeo está dicho que Adrastea es guardiana de todo".

(100) Platón, *Leyes* 4.715 = Kern fr. 21 = DK Orpheus B 6.

(101) DK Empedokles B 144.

(102) DK Empedokles B 145.

(103) Platón, l. c. nt. 100.

(104) DK Empedokles B 128.

(105) Aristófanes, *Ranas* 1032.

(106) Platón, *Leyes* 6, 782 c. Este es el único pasaje en que Platón habla expresamente del *orphikos bios*.

(107) DK Empedokles B 128. En *Leyes* 6.782 b, Platón afirma ser órfico el contenido de este fragmento. Cf. también *Leyes* 3.678 c; 4.713 c d. Véase, asimismo, Ovidio, *Metam.* 15.75 ss.

(108) DK Empedokles B 137.

se humedecía todavía con la sangre pura de los toros, buscará conciliarse a los dioses con figuras de pasta, unguentos de delicioso aroma, ofrendas de mirra pura e incienso oloroso, libaciones de rubia miel¹⁰⁹. Ni se alimentará con nada que tenga vida, sino sólo con lo que es inanimado¹¹⁰ y cuando sus compañeros preparen la salvajina, y en el aturdimiento de sus corazones se devoren de esa forma los unos a los otros, él para sí no querrá más que sopas de harina¹¹¹.

Si pese a todo hubieran incurrido sus labios en el pensamiento de las obras funestas de la voracidad¹¹², y él aún quisiera ser puro, podrá unirse a los hombres y mujeres que en las ciudades florecientes siguen a millares y reverencian a esos sacerdotes y sacerdotisas adornados de cintas, coronados de coronas de flores¹¹³, hábiles en las cosas divinas¹¹⁴, que conocen los oráculos y pronuncian la palabra que salva¹¹⁵, sacrifican conforme a los libros de Museo y Orfeo y reparan con juegos y fiestas los crímenes de los vivos y de los muertos, purificándolos y desligándolos de sus faltas¹¹⁶. Todos los meses¹¹⁷ hará que lo incien en los misterios indecibles que reveló Orfeo¹¹⁸. Entrará desnudo¹¹⁹ y deberá primero ba-

(109) DK Empedokles B 128. Figuras de pasta: los mss. de Porfirio, De abst. 2.20 escriben *grappois te soois*, texto aceptado por Zeller y por Diels. Burnet sugirió *maktos* apoyándose en la historia contada por Favorino (Dióg. La. 8.53) del sacrificio incruento ofrecido por Empédocles en Olimpia. Tal sugerencia parece aceptable no sólo porque da razón de cómo pudo nacer la anécdota que narra Favorino, sino sobre todo porque el sacrificio sustitutivo de figuras de pasta es más antiguo y está más acreditado y extendido que la ofrenda de pinturas. Cf. los sacrificios a Zeus Hipato "al cual no se sacrifica nada vivo, sino sólo pastas, y ni aun vino creen lícito sacrificar" (Pausanias 1.26, 5). (Cecrops) "Fue el primero que llamó a Zeus Supremo y decidió que no se le debía sacrificar nada vivo, sino que consagró sobre el altar las tortas del país que los atenienses llaman aún *pélanos*" (Pausanias 8, 2, 3).

(110) Platón, Leyes 6.782 c.

(111) Eurípides, Hipólito 109; 952 ss. DK Empedokles B 136.

(112) DK Empedokles B 139.

(113) DK Empedokles B 112.

(114) Plat. Menón 81 a.

(115) Empédocles *ibidem*.

(116) Plat. De rep. 2.364 e = Kern fr. 3. Pesc a lo sorprendente que resulta encontrar una intercesión por los muertos ya en la época clásica, estas palabras se han entendido habitualmente como si los órficos prometieran liberar incluso a quienes ya habían caído en las penas del infierno. Cf. Olimpiodoro en Kern fr. 232 con bibliografía.

(117) Teofr., *Charact.* 16.11 = DK Orpheus A 16.

(118) Eurípides, Hipólito v. 954; [Eurípides], Rhesos 943; Aristófanes, Ranas 103? s.: [Demóstenes], *Contra Aristogitón* 1.11; Clem., *Protr.* 2 (1.14, 11 St.); Suidas s. v. Orpheus; Diodoro 5.64.4. DK Orpheus A 1 (con nt. 1.14), A 10, A 11, A 15, B 14; Kern fr. 23, 34, etc. Cf. *supra* nt. 11.

(119) Cf. Dieterich, *Kleine Schriften* p. 117 s. que hace notar el parecido que existe entre la iniciación a que en Aristófanes, *Nubes* v. 250 ss. debe someterse Strepsiades para ser introducido en la sabiduría de Sócrates y la iniciación en los "Winkelmysterien", los misterios de los *agyrtai*.

ñarse¹²⁰. Durante siete días ayunará hasta la puesta del sol¹²¹. En las noches oscuras oirá el bramido de los rombos¹²². Y antes de que el nuevo día comience, para que en su corazón haya algo de divino, tomará un poco de leche y miel¹²³.

Al cabo de ese tiempo, los orfeotelestes que presiden los misterios¹²⁴ le narrarán nuevamente la historia del crimen humano y su explicación¹²⁵, y el asiduo iniciando invocará a Ericepeo Salvador¹²⁶. Y recibido hijo adoptivo de la señora, la reina de los que están bajo tierra¹²⁷ escuchará las promesas: de que en el hades será partícipe de muchos bienes¹²⁸ y no tendrá que temer las cosas pavorosas que esperan a los que no han recibido la iniciación¹²⁹.

3. Valoración actual del orfismo

Esto fue el orfismo. O, por lo menos, así es como se viene reconstruyéndolo. Marginal al culto ciudadano y menos visible que él¹³⁰, no por ello fue un fenómeno religioso menos

(120) Según Nilsson GgG 1:353, el llevar agua en una criba y esforzarse por llenar una hidria rota es un castigo que en el infierno órfico se aplica a los que en vida no recibieron la iniciación: después de muertos deben esforzarse eterna e inútilmente por reunir agua para el baño purificador que despreciaron.

(121) Lamella de Thurioi del s. iv-iii a.C. Diels, *Orphischer Demeterhymnus*, Festschriften f. Th. Gomperz p. 1 ss.=Comparetti 10=DK Orpheus B 21=Kern fr. 47. Cf. Calimaco, H. Cerer. 6 ss. Ovidio, *Fast.* 4.535. También Ovidio, *Metam.* 10, 13: septim tamen ille (Orpheus) diebus squalidus in ripa Cereris sine numere sedit.

(122) Cf. DK Archytas B 1. El rombo —la bramadera— estaba entre los juguetes de Dionysos niño. Cf. supra nt. 44.

(123) Papiro de Berlín. *Abh. d. Berl. Akad.* 1865 p. 120, 20. En la iniciación de Strepsiades, pastel de miel (supra nt. 119). Cf. también el ritual de la incubación en la cueva de Trofonio según Pausanias (9, 39.5 ss., especialmente 11). Asimismo, el "cabritillo, caí en la leche" ya citado supra nt. 93.

(124) Teofr. 1. c. nt. 117; Platón 1. c. nt. 116; Fedón 69 ed.

(125) Platón, Fedón 62 b; Aristóteles fr. 10b Walzer (=) Yámblico, *Protr.* 7. 134.

(126) Greek Papyri from Gurob edited by G. Smily, *Cunningham Memoirs* n.12, Dublin 1921 n.1.=DK Orpheus B 23=Kern fr. 31 (v. 36 s. DK). En Hierocésarea se ha encontrado una inscripción de un altar del s. ii d.C. que atestigua la presencia de Ericepeo en un culto místico. Keil y v. Premerstein, *Reisen in Lydien und der südlichen Aiolis*, *Denkschriften Akad. Wien* 53/2 (1910) p. 55 n. 112. Nilsson *GgR* 2:232 nt. 3. y p. 411.

(127) Así interpretó A. Dieterich, *Kleine Schriften* 1911 p. 97 ss. discutido verso de la lamella citada en la nt. 90. Harrison-Murray, *Proleg.* p. 594 acepta esa interpretación. Festugiére, *Note sur la formule Aeonoivas únó kólnov* *Eduv Revue biblique* 44 (1935) p. 385 ss. cf. 371 nt. 9, lo cree análogo a la fórmula únó ròv naorov úniduv y lo refiere a la entrada del iniciado en la cámara de los misterios.

(128) *Diog. La.* 6.4. Cf. también las fuentes citadas en la nt. siguiente.

(129) *Plat. Rep.* 384 e; Fedón 69 ed (con el escolio de Olimpiodoro).

(130) R. Pettazzoni, *La religion dans la Grèce antique* p. 108.

ingente¹³¹: una filosofía de base religiosa, una doctrina mística capaz de impregnar las almas en profundidad¹³², producto de una fermentación espiritual potente y compleja¹³³ y de la obra, que desde muy pronto adoptó forma literaria, de ciertos creyentes de tendencias racionalistas —bien Orfeo mismo¹³⁴ bien aquellos que enseñaron en su nombre¹³⁵— que en el clima espiritual del siglo VI en Atenas y en la Magna Grecia, en un tiempo y mundo inquieto por el sentido profundo de la vida y atormentado por la conciencia de la culpabilidad humana colectiva¹³⁶, realizaron una tentativa coordinada, e incluso bastante hábil, de construir una imagen coherente del orden divino del universo y del destino asignado al hombre¹³⁷. Su síntesis particular de dogmas tuvo el carácter de una reforma religiosa consciente, urdida¹³⁸ con corrientes espirituales de proveniencia extragriega, orientales¹³⁹, y sobre todo tracias¹⁴⁰ —concretamente con los residuos orgiásticos y místicos del dionisismo, que se habían mostrado refractarios a la asimilación por la religión ciudadana¹⁴¹— y con otras griegas, más especialmente délficas, apolíneas¹⁴². De Oriente y de Tracia, el orfismo tomó el éxtasis, el entusiasmo místico, una profunda esperanza de inmortalidad, el pathos dogmático; de Apolo, la catarsis, el formalismo, el legalismo minucioso de su norma de vida¹⁴³. Eje de esa síntesis y dogma cardinal del orfismo fue un mito, el del descuartizamiento y devoración

(131) A. Alvarez de Miranda, *Las religiones místicas* p. 88,93.

(132) Th. von Schäffer, *Mystères et oracles helléniques*, p. 102; Pettazzoni p. 110, 123; Alvarez de Miranda, p. 94.

(133) Pettazzoni p. 111; Nilsson en *Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte* 2 (4192-4): p. 374 s.; del mismo, *Les croyances religieuses de la Grèce antique* p. 36 ss.

(134) Para Nilsson, tras la figura de Orfeo se esconde no sólo una personalidad histórica realmente existente (GzR 1:644), sino concretamente el genio religioso creador del orfismo (*ibidem* p. 661).

(135) Esta es la tesis que hoy goza de mayor aceptación. Cf. por ejemplo, Kern, *Orpheus* 1920 p. 16 ss.

(136) O. Gruppe *Griech. Myth. und Religionsg.* 2 (Munich 1906): p. 1430 ss. Nilsson GzR 1:646: en los catálogos alejandrinos de escritos y autores órficos se reseñan muchos de Sicilia y la Magna Grecia.

(137) Guthrie, *Les grecs et leurs dieux* p. 342.

(138) Guthrie *oc. c.* p. 337.

(139) Schäffer p. 102; Prumm CRT 2:119; K. Ziegler p. 18: col. 1264, 1285.

(140) Schäffer p. 103; Pettazzoni p. 113; Guthrie p. 349.

(141) Alvarez de Miranda p. 88, 93; Pettazzoni p. 111, 113.

(142) Guthrie p. 349; Pettazzoni p. 110.

(143) Guthrie *ibidem*.

de Dionysos por los titanes¹⁴⁴, punto de partida de la teoría cosmológica, fundamento de la concepción dualista y conflictiva del hombre, de la conciencia de pecado y responsabilidad solidaria, y de la estimación pesimista de la vida humana como tránsito y mácula¹⁴⁵, razón de la necesidad de catarsis ritual y ascésis moral y, sobre todo, origen de la doctrina escatológica de la expiación en el trasmundo y en la reencarnación y de la promesa soteriológica que constituyó la inspiración fundamental del orfismo¹⁴⁶: el retorno del hombre inmortal y divino a la divinidad¹⁴⁷. Suele añadirse a esta reconstrucción que los órficos se presentaban organizados de alguna forma en una sociedad, unidos por las mismas y exclusivas creencias y prácticas, y que esas comunidades alcanzaron un alto nivel organizativo, con sacerdotes que vivían exclusivamente para su función, jerarquía, propaganda, misionerismo y hasta prácticas de aislamiento y retiro¹⁴⁸.

La reconstrucción que hemos hecho y el juicio de conjunto que acabamos de resumir parecen poseer una notable coherencia. Hay, desde luego, ciertas incongruencias menores. Está ese Fanes de la teogonía que, luminoso, engendra en la oscuridad de la noche y, bisexuado, para procrear cielos y tierra, tiene que unirse a su hija. Hay la sombra de una contradicción entre el optimismo de la teogonía ascendente, cuyo término son los poderes de la luz y del bien, y el pesimismo de la antropogonía. Hay una desproporción palmaria entre la enormidad de las posibilidades que abría el mito de la occisión de Dionysos y la inocuidad del vegetarianismo que resulta como

(144) Schäffer p. 102, 106; Pettazzoni p. 114, 121, 123; Alvarez de Miranda, 90.

(145) Schäffer p. 110; Pettazzoni p. 122 s.; Alvarez de Miranda p. 89.

(146) Pettazzoni p. 118, 120; Prümmer p. 115, 121.

(147) Pettazzoni p. 120, 123, 125; Schäffer p. 110, 111; Guthrie p. 355; Alvarez de Miranda p. 88, 89, 94.

(148) Pettazzoni p. 124; Schäffer p. 102; Alvarez de Miranda p. 92. Las citas que anteceden, desde la nt. 130 hasta la presente, no deben entenderse como si los autores citados fueran los creadores o los defensores más conspicuos de las hipótesis que en el texto se expresan, sino sólo los más fácilmente asequibles, bien por la lengua en que escriben, bien por el carácter más general de sus obras. Por la misma razón, citamos las tesis de Guthrie según su obra, *Les Grecs et leurs dieux*, de la que existe una reciente versión francesa (París 1956), en lugar de utilizar su *Orpheus and Greek Religion*, que por su lengua, fecha de edición (1935) y carácter más especializado podría resultar de más incómoda consulta. Salvo en algunos detalles, la valoración que hemos expuesto está ya presente en la *Psyche* de Erwin Rohde y de los muchos especialistas que contribuyeron a completarla fue O. Kern, *Religion der Griechen*, Berlín 1935 p. 148 ss. quien la desarrolló con mayor amplitud.

única solución moral concreta. La misma fundamentación de ese precepto de abstención de la carne y respecto a la vida animal sólo a medias es consecuente con las creencias escatológicas porque, como los toros de sangre pura, también la planta, el arbusto, el árbol de bella hoja, el laurel, podían estar cumpliendo el ciclo de la generación. Pero estas incongruencias, y otras más que podrían señalarse, son de escasa entidad y todas de entidad puramente lógica. Históricamente resultan comprensibles sin más esfuerzo que el de renunciar a la tesis, indemostrable por otra parte, de que el orfismo tuvo el carácter de una reforma consciente y racionalista y aceptar que también a él le es aplicable ese postulado histórico-religioso, según el cual la sistematización de una fe es un fenómeno secundario y normalmente tardío. Una religión viva no se ocupa de corregir sus faltas de lógica.

Más sorprendente y más grave resulta otra inconsecuencia, porque ésta es histórica: la de que esa imagen divina del mundo, esa doctrina mística, esa norma ritual y moral, esa profunda esperanza escatológica, conservadas dogmática y celosamente en conventículos sectarios, hasta llegar a la época romana llevaran una existencia tan enteramente oscura y resultaran tener tan pobre éxito religioso. Si nuestra reconstrucción es exacta, todo convergía para prepararles un camino llano y ancha influencia. El carácter fundamental y persistente de las inquietudes humanas cuyo fruto eran y a las que daban respuesta; la inexistencia de alternativas rivales equivalentes; su propia intrínseca grandeza; su sacerdocio, dedicado, no coartado por silenciosos místéricos, antes ansioso de misión y propaganda. Pero durante siglos de silencio quedaron soterradas, ocultas, perdida para nuestras fuentes y para nosotros toda noticia de su eficacia religiosa real. No tenemos ninguna prueba de que existiera un culto órfico; no hay ni siquiera indicios de que el orfismo tuviera locales cultuales, templos ni imágenes divinas; ninguna fuente nos habla de un calendario ni de un complejo eortológico órfico¹⁴⁹.

Se ha pretendido que la atmósfera pura y luminosa de

149) Cf. Nilsson GgR 1:643; Pettazzoni, p. 108; Th. v. Schäffer p. 113.

reafirmación patriótica que siguió a la victoria sobre los persas barrió las visiones brumosas e hizo triunfar la exigencia griega de claridad y belleza plástica. El orfismo, con la grotesca fantasía de sus mitos y el primitivismo de sus ritos, desacreditado por la excentricidad de algunos orfeotelestes, se habría convertido así en una secta despreciada de las clases bajas, sobreviviendo penosamente hasta la última gran crisis religiosa de la antigüedad ¹⁵⁰.

El argumento es especioso en todas sus partes. Porque es increíble que el espíritu de Maratón y Salamina bastara para dar a la vida un sentido profundo o para esperar la conciencia culpable. Por alta que fuera la llama que allí se prendió, por mucho que ese fuego nuevo iluminara el mundo olímpico, su luz no era la luz que necesitaban aquellas brumas. Sería superfluo aducir nuevamente todos los textos de la época clásica que prueban la pervivencia de esas inquietudes ¹⁵¹. El único epitafio que expresamente declara ser el éter divino, el destino del hombre, data todavía de los años finales de la pentecontetia, cuando aún vivían los testigos de las guerras persas, y los muertos cuya muerte consuela no son hombres del común, descontentos con su suerte oscura, sino soldados de Atenas caídos en una empresa esforzada y gloriosa ¹⁵²: la llama misma del patriotismo recurría, pues, a aquellas brumas que eran de otra naturaleza que ella, de la naturaleza de la esperanza. Por otra parte, un mito no deja de aceptarse porque parezca grotesco, sino que empieza a parecer grotesco cuando ya no se cree en él, y si las teogonías de Orfeo suscitaron burlas y sarcasmos ¹⁵³, Homero y Hesíodo salieron todavía peor parados, pese a toda la reafirmación patriótica y pese a ser su mundo el luminoso y olímpico ¹⁵⁴. Por igual ra-

(150) Cf. Nilsson en Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* 2 (41924): p. 375. Del mismo, *Les croyances religieuses...* p. 37 y GgR 1:661. Pettazzoni, *La Religión...* p. 171. Alvarez de Miranda, p. 94. Prümmer CRT 2:121.

(151) Cf. supra desde la nt. 48 a la 129 las abundantes citas de autores de la época clásica. Véase el excelente cuadro que de la pervivencia de estas inquietudes en la época clásica traza el mismo Nilsson GgR 1:760 ss. y 767 ss.

(152) La toma de Potidea en el año 432 a.C. El epigrama dice: "el éter ha recibido sus almas, la tierra los cuerpos" (IG 12 945). Cf. Eurípides, *Helena* v. 1014 s. También fr. 971 de Nauck. En *Las suplicantes* v. 533 s. la expresión es casi idéntica a la inscripción de Potidea.

(153) Cf. vg. Isócrates 11, 38, 39.

(154) Cf. vg. DK Xenophanes A 1, B 1 (21s), B 11; DK Herakleitos B 40, B 42, B 57, B 104, B 106; Platón, *Banquete* 195 c; Isócrates, l. c. Un tratamiento más

zón, tampoco el primitivismo de sus ritos hubiera podido determinar el eclipse del orfismo, ni siquiera en el caso de que efectivamente sus ritos fueran primitivos, lo que no deja de ser una suposición absolutamente gratuita, visto que ni siquiera sabemos que tuviera ritos. Finalmente, la afirmación de que la decadencia se debió a la indignidad de su sacerdocio es verdaderamente de una ingenuidad nórdica y de un simplismo protestante.

Cierto que un proceso histórico no tiene por qué ajustarse a una lógica estricta y que en torno a este concreto contrasentido, que tratamos, de eliminar, las lagunas de nuestro conocimiento son tantas que muy bien pudieran perderse en ellas las razones que nos faltan. Mas es deber nuestro, antes de abandonar por insoluble el problema, y mejor que urdir nuevas hipótesis puramente imaginarias, cerciorarnos de si se ha hecho un uso correcto de los datos que poseemos.

4. Crítica

Veremos que no. Porque hay una parte de la reconstrucción presentada que carece totalmente de base documental. Y es precisamente esa parte, puramente hipotética, la que haría inexplicable la desaparición de todo rastro de la vigencia religiosa real del orfismo. Estamos refiriéndonos a la pretensión de que éste tuvo creyentes exclusivos organizados en una secta jerarquizada con sacerdocio consagrado y misionero. Ningún autor de la época clásica ni anterior nos habla de los orphicoi¹⁵⁵. Ninguna fuente menciona los conventículos órficos. Varias aluden a sacerdotes que podrían responder al tipo descrito, pero no especifican que sean órficos, y concluirlo por nuestra cuenta es bien arriesgado, dado el enjambre de agyrtai de todas clases, purificadores, adivinos, profetas, curanderos,

extenso del tema en B. Drachmann, *Pagan Atheism* 1922 y W. Nestle, *Gr. Religiosität* 2:135 ss., 141 s., así como P. Décharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, 1904.

(155) Wilamowitz, *Gl. d. Hell.* 2:199. Sobre la posible excepción en Heródoto 2.81, cf. Wilamowitz 2:189 nt. 1 y Dodds, *Los griegos* p. 160 nt. 80.

que hormigueaban entonces sobre el suelo griego¹⁵⁶. Que esos sacerdotes —órficos o no— vivieran de su religión, sea ésta la que fuere, parece razonable y puede deducirse de alguna de nuestras fuentes. Sacar de ahí la consecuencia de que vivieron para su religión es una conclusión generosa, pero imprudente. La situación en la época helenística y romana es prácticamente idéntica. Sólo en Asia Menor, y muy localizados, hay indicios de la existencia de círculos órficos. Todos los restantes testimonios de la vigencia del orfismo se explican perfectamente por la tradición literaria, sin necesidad de suponer la existencia real de la supuesta secta ni de sus cultos.

Al prescindir de todos estos elementos imaginarios de la reconstrucción del orfismo, quedamos en libertad de prescindir también de la hipótesis insostenible que para explicar su desaparición había sido preciso elaborar. Pero, a la vez, se nos revela toda la inconsistencia de la imagen del orfismo que hemos venido exponiendo. Pues mientras aceptáramos la existencia de un sínodo de sacerdotes y fieles capaz de elaborar, conservar y transmitir una concepción religiosa coherente del universo y del destino humano, podíamos admitir también que los testimonios inconexos que nos han llegado eran todos reflejos diversos de una misma fe. Mas si no existió el órgano socio-religioso capaz de absorber y fundir en la unidad superior de una religión viva y durable la fragmentación y la heterogeneidad de todas nuestras fuentes y las discrepancias que entre ellas se advierten, ¿qué nos autoriza entonces a construir una doctrina escatológica amalgamando testimonios literarios de los siglos VI a. IV c.¹⁵⁷ con otros arqueológicos del siglo III a. c. al II de nuestra era?¹⁵⁸ ¿Qué fundamento tenemos para vincular luego la escatología así obtenida con un mito del origen del hombre que no nos narra ningún autor anterior al siglo II-II d. c.?¹⁵⁹ ¿Y en qué podemos basarnos para

(156) También en la época clásica. Cf. el primer capítulo de *De morbo sacro*, escrito en la segunda mitad del siglo V, quizá por Hipócrates, en donde se describe la actividad de los magos, purificadores, *agyrtai* y charlatanes de aquel tiempo. Las alusiones a los adivinos del mismo género son constantes en todos los autores de la época, cf. Nilsson *GgR* 1:748 ss. El texto citado del *De morbo* es de fácil consulta en Wilamowitz *Griech. Lesebuch* I, 2, 1902, p. 270 ss.

(157) Píndaro, Empédocles, Platón.

(158) Las *lamellae aureae*.

(159) Pausanias 8,37,5 dice que el episodio de la occisión de Dionysos por los

unir esa escatología y esa antropogonía con una teogonía que no conocemos con algún detalle hasta después de Aristóteles, y cuya versión más completa pudo ser redactada muy poco antes de los neoplatónicos que la citan? ¹⁶⁰ Si la secta no existió ¿qué relación objetiva se da entre nuestras fuentes capaz de justificar su uso conjunto —y su uso exclusivo— en la reconstrucción del orfismo? La cuestión es de la mayor importancia, ya que en el cuadro que hemos trazado del orfismo cada pincelada tiene una procedencia distinta. ¿Hay entre esa gran cantidad de datos particulares una referencia común que permita su combinación?

Referencia explícita, no. Para justificar anacronismos tan temerarios y conexiones tan audaces todo lo que tenemos es, en el mejor y menos frecuente de los casos, la atribución expresa de alguno de esos textos a Orfeo. Es cierto que ya Platón habla del tumulto de libros que se decían ser de Orfeo y cita literalmente hexámetros que tratan de la teogonía y tienen a Orfeo por autor ¹⁶¹. Pero también es cierto que tan pronto como comenzó esa atribución comenzaron las dudas sobre su antigüedad ¹⁶² y su autenticidad ¹⁶³ y la búsqueda de los verdaderos autores entre los contemporáneos o entre los del pasado más inmediato. Fruto de esos esfuerzos de crítica literaria fue el establecimiento por los eruditos de Alejandría de una lista de pseudo-Orfeos de cuya exactitud nos es imposible juzgar, pero que resulta valiosa e instructiva. Porque

titanes fue una invención de nomácrito. Wilamowitz Gl. d. Hell. 2:193 y 378 s. no encuentra ninguna alusión anterior al siglo III y cree que el mito fue una creación helenística. La antropogonía completa no la encontramos en ningún autor anterior a Clemente de Alejandría. Nótese que en la forma en que se expresa Pausanias no hay rastro de alusión al mito del origen del hombre. Todo lo que dice es: "Onomácrito tomó de Homero el nombre de los titanes y compuso orgías para Dionysos considerándolos autores de los padecimientos de éste".

(160) Esta es la conclusión a que llega el mejor conocedor de la literatura órfica, O. Kern *Orph. fr.* 141, respecto de la teogonía rapsódica. Cf. también Guthrie, *Les grecs* p. 350; Dodds, *Los griegos y lo irracional* p. 153 s. nt. 29, 446.

(161) Cf. supra nt. 12. Otras alusiones antiguas a poemas órficos, Eurípides, *Hipólito* v. 952 s.

(162) Heródoto, tan crédulo siempre, en este caso es el adelantado de la crítica. Contradiciendo la opinión dominante hasta mucho después (cf. vg. Aristófanes, *Ran.* 1030 ss.; Hippias DK 86 B 6; Platón, *Apolog.* 41a), escribe: "Cuatrocientos años, no más, de antigüedad, pueden separarme de Hesíodo y de Homero... siendo, según me parece, muy posteriores a esos poetas los que se cree les antecedieron" (2.53).

(163) Aristóteles, *De anima* 1,5 p. 410 b, habla de los "sedicentes versos órficos", y, según Cicerón, *De natura deorum* 1.107, negaba la existencia de Orfeo. Cf. también Pausanias 1.14.3. Cf. Dodds p. 144 y p. 161 nt. 91, y Linforth, *The Arts of Orpheus*, p. 155 ss.

incluye tantos nombres, y entre ellos algunos tan positivamente conocidos como pertenecientes a otras corrientes bien diferenciadas de la historia espiritual de Grecia ¹⁶⁴, que la conclusión obligada es que, por lo menos para aquella crítica, ni Orfeo ni sus supuestas obras eran monopolio, simbólico ni expresivo, de una tendencia particular, menos aún de una secta ¹⁶⁵. El usar los dudosos restos de esos Orphika como si fueran fragmentos de un cuerpo de doctrina implica, pues, un riesgo que la erudición alejandrina no quiso correr, más aún: un riesgo contra el que la erudición alejandrina quiso evidentemente prevenirnos.

Y un riesgo casi enteramente gratuito, por otra parte. Sobre la base de esos textos tempranamente atribuidos a Orfeo todo lo que podemos afirmar es que su canto bien ordenado concluía con la sexta generación divina; que en esas seis generaciones de dioses, Zeus y Hera nacían de Cronos y Rhea, y éstos de Océano y de Tethys, hijos los dos de Ge y de Uranos ¹⁶⁶; que fue Orfeo quien llamó al cuerpo soma, derivando el término de *sosein*, salvar, conservar ¹⁶⁷ y que predicaba la abstinencia de carne y el horror al homicidio ¹⁶⁸. Nada más ¹⁶⁹.

(164) Suidas s. v. Orpheus, siguiendo el gramático alejandrino Epigenes, que vivió antes de Calímaco, da como autores de las obras que hemos citado en la nt. 13 a Theogneto de Tesalia, Cercops el pitagórico, Onomácrito, Timocleo de Siracusa, Persino de Mileto, Zopyros de Heraclea, Nicias de Elea, Heródico de Perinto, Brontinos el pitagórico. Clemente de Alejandría, *Stromata* I 131 (II 81, 11 Stühl) usando la misma fuente añade a Pródico de Samos. Cf. Aristófanes, *Aves* 691. Ion de Quios DK 36 B 2 afirmaba que Pitágoras había atribuido a Orfeo algunos escritos propios (Clem. *Strom* 1, c.; Dióg. La. 8,8). Sexto Empírico (*Hypot. Pyrh.* 3.30; *Adv. phys.* 1.361) Taciano (*Adv. graec.* 41) y Filopono (In *Arist.*, *De anima* 1,5 p. 410 b) conocen a Onomácrito el cosmólogo como autor de escritos órficos (cf. Kern fr. respectivamente 191, 183 y 188). Suidas cita además al logógrafo ateniese del siglo V Ferécides de Leros como su compilador. Sabemos que también circularon *chresmoi* bajo el nombre de Orfeo (Kern fr. 332 s. Cf. Pettazzoni, 116 nt. 30). La lista podría ampliarse sin esfuerzo.

(165) Cf. Jäger, *Teología* p. 65.

(166) Platón, *Filebo* 66 c=Kern fr. 14=DK Orpheus B 1; Platón, *Cratilo* 402 b=Kern fr. 15=DK Orpheus B 2; Timeo 40 d=Kera fr. 16=DK Orpheus B 8.

(167) Esto es lo único que Platón atribuye a los órficos en *Cratilo* 400 c, v no el que sea suya la doctrina del soma-sema (cf. supra nt. 52. Cf. Dodds, *Los griegos* p. 143 y 161 nt. 87, que combate vehementemente este "burdo error").

(168) Eurípides, *Hipólito* v. 952 ss.; Aristófanes, *Ranas* 1032; Platón, *Leyes* 6.782 c.

(169) No nos parece lícito incluir entre los fragmentos tempranos de atribución directa aquel de la República en que Platón atribuye a Musco y a su hijo la promesa de que los justos pasarán el tiempo en el hades en perpetua embriaguez, mientras los impíos penarán en el borboros llevando agua en una criba (*Rep.* 2.363 c). Pese a cuanto diga Plutarco (cf. supra nt. 76), el hijo de Musco es Eumolpo, una figura que pertenece al ciclo eleusino (*Mármol de Paros* ep. 15,1,27 s. Cf. el vaso de Midias publicado por Gisela Richter, *A new vase by the Meidias painter*, *Bulletin of the Metropolitan Museum* 33 (1938) p. 262 ss.) Tampoco es directa la atribución en *Rep.* 2.364 e, pues una cosa es que los sacerdotes mendicantes sacrificaran según los preceptos de los libros de Musco y de Orfeo y otra, que Platón no dice, que el resto de sus enseñanzas las extrajeran de aquellos libros: de hecho citaban en su apoyo también a

Unos cimientos demasiado débiles para soportar el peso de edificio tan espléndido como es el orfismo.

Los pilares no son más sólidos y su atribución resulta todavía más insegura. Son textos que nuestras fuentes, sin mencionar a Orfeo ni a los órficos, presentan como discursos antiguos y sagrados¹⁷⁰, o como palabras enigmáticas que dicen los que presiden los misterios¹⁷¹, o como cosas verdaderas y bellas que se oyen a los sacerdotes y sacerdotisas que se han propuesto dar razón de los objetos que atañen a su ministerio¹⁷², o como promesas y amenazas de esos sacrificadores y adivinos que asedian las casas de los ricos¹⁷³ o, en fin, como enseñanzas de los teólogos, de los antiguos poetas, de los antiquísimos¹⁷⁴. Inútil señalar qué pobre base ofrece esa vaga atribución, en sí misma no coincidente, para concluir sobre ella sola que esos textos responden todos a una inspiración común, precisamente órfica. Mas sólo aceptándolo podemos incluir ya dentro del orfismo a Nyx, primer ser y origen de todos, y al dios que tiene el principio y el fin y el medio de los seres, y a Díké vigilante junto a él, que arruina el injusto, y a los jueces y los castigos que esperan al hombre cuando éste sale de la cárcel de la que no debe evadirse por sí mismo¹⁷⁵, y a las iniciaciones, que libran de los males y preparan la admisión entre los dioses, y a los renacimientos.

Pero para el grueso de la fábrica es menester conjugar otros textos cuya separación de las fuentes antiguas y cuya atribución al orfismo se hizo por la especulación neoplatónica, o por la crítica moderna, sin más nexo ni más argumento que la semejanza que se encontraba en su inspiración. Son los versos teogónicos que canta el coro de las aves en Aristófanes,

Homero y a Hesíodo. Todo ello no significa que rechacemos la utilización de estos fragmentos, sino tan sólo su inclusión dentro de este primer grupo. Sobre la interpolación en Herodoto 2.81. cf. supra nt. 155.

(170) Platón, Fedón 70 c; Epístolas 7,335 a; Leyes 4.715 c=Kern fr. 21=DK Orpheus B 6.

(171) Platón, Fedón 62 6; 69 cd.

(172) Platón, Menón 81 bc.

(173) Platón, República 2.364 e.

(174) Arist., Met. 12,6.1071 b 26; 14,4.1091 b 4=Kern fr. 24=DK Orpheus B 9; Met. 1,3.983 b 27=Kern fr. 25=DK Orpheus B 10.

(175) Platón, Fedón 62 b. Es el pasaje en que Sócrates sostiene la ilicitud del suicidio y el contexto hace extremadamente dudoso que sus palabras guarden relación con la doctrina del soma-sema.

con Caos y Nyx, Erebo y Tártaro, primeros seres, y el huevo de Nyx, del que nace Eros, primera generación¹⁷⁶. Son, por lo que hace a la antropogonía, la alusión de Píndaro al antiguo dolor de Persefone, la referencia platónica a viejos resentimientos, injusticias que no se han expiado, el recuerdo en las lamellae del rayo con que comienza la historia del hombre, la afirmación de Platón de que aquellos que desprecian el juramento, quebrantan la fidelidad y desconocen a los dioses, muestran o imitan la legendaria naturaleza de los antiguos titanes¹⁷⁷. Son, sobre todo, las creencias escatológicas insinuadas en Píndaro, fragmentarias en Empédocles, completas en Platón y profesadas en las lamellas, de la expiación en vida y después de la muerte; la geografía del hades, sus praderas, caminos, fuentes; los jueces y los guardianes; el fango y los otros castigos y los premios de los justos; el círculo penoso de los renacimientos y el retorno al rango divino¹⁷⁸.

Aceptar el origen órfico de este tercer grupo de textos nos permitiría al parecer trazar ya del orfismo una imagen muy aproximada a nuestra reconstrucción inicial. Mas antes de usarlos sería necesario probar en cada caso hasta qué punto es preciso, o por lo menos lícito, desglosarlos del contexto en que parecen integrados y buscarles una razón de ser distinta de la que como parte de ese contexto quiso darles la libre fantasía creadora. Admitida la permisibilidad de ese proceder, todavía deberíamos preguntarnos si para explicar su presencia no bastaría otra tradición que la religiosa, la literaria, por ejemplo, o la filosófica. Y aún después de excluir esa posibilidad, subsistiría el hecho de que el margen de indeterminación de la experiencia religiosa, también de la individual, por su propia naturaleza es mucho más restringido que el de la creación poética o filosófica, y la similitud de experiencia,

(176) Aristófanes, *Aves* 693 ss.=Kern fr. 1=DK Orpheus A 12. Supra nt. 22, 23, 26, 32.

(177) Píndaro, fr. 133 Bergk4; supra nt. 56, 84. Platón, *Fedro* 244 de; *Leyes* 9.854 b; supra nt. 56,90,92. Platón. *Leyes* s. 701B=Kern fr. 9, supra nt. 53.

(178) Píndaro, *Ol.* 2.62 ss. 124 ss.; fr. 129, 130, 133 Bergk4; DK Empedokles B 8, 9, 11, 15, 115, 117, 118, 120, 121, 127; Platón, *Cratilo* 400 bc; *Epístolas* 7.335 a; *Fedón* 69 c, 70 c, 107 e, 108 a, 114 b; *Gorgias* 524 a, 526 c; *Leyes* 9.870 de; *República* 2.363 c (=Kern fr. 4=DK Orpheus B 4), 10.614 ss.; lamellae, Olivieri *Lamellae aureae orphicae*; supra nt. 55, 58, 60, 62, 66, 72, 74, 83, 88, 89, 92, 94, 96.

no siendo de detalles muy concretos, puede no revelar más que la común pertenencia a un área y a un momento religioso determinados y no la adhesión o el conocimiento de una misma doctrina.

No podemos aquí someter a esa triple prueba a cada uno de los textos en debate: la extensión del análisis preciso resultaría desproporcionada, vista la parvedad de la contribución de las más de esas fuentes a nuestro conocimiento del orfismo¹⁷⁹; pero sí podemos ejemplificar nuestra duda aplicándola a los más conspicuos y de mayor importancia de todos ellos, que son los mitos escatológicos de Platón. Es evidente que Platón no los incluyó en su obra por su intrínseco valor religioso, ni para dotar de apoyatura religiosa a su doctrina filosófica, sino que recurrió a ellos como un medio expresivo cuando se vio en la imposibilidad de fijar en conceptos y demostrar con rigor dialéctico la preexistencia y la inmortalidad del alma, un postulado esencial de su teoría de las ideas. Este claro finalismo de su uso, si bien no basta para que podamos afirmar con seguridad que nos hallamos ante una creación deliberada, puramente literaria, sí que es suficiente para hacernos dudar con la mayor vehemencia de que Platón frenara con rigor su vigorosa fantasía poética y la independencia de su pensamiento y respetara los mitos en la forma en que los recibió, sin alterarlos según las exigencias de su propia especulación. En cuanto a la posibilidad de que, si no los creó él —que es lo que nos parece más probable— los recogiera de la tradición literaria y no de la religiosa, debe definitivamente quedar abierta, visto que en Empédocles aparecen gran cantidad de elementos de los mitos platónicos y que Platón la obra de Empédocles la conoció bien y la citó hasta literalmente con la mayor frecuencia¹⁸⁰. Y, por último:

(179) Según H. W. Thomas 'Enékelva 1938 p. La de las Aves de Aristófanes no es una parodia de una teogonía órfica; para Zafiropulo, p. 51 s., las creencias escatológicas de Píndaro son pitagóricas; Bidez, La biographie d'Empédocles p. 141 ss., véase también 122 ss.: las razones para relacionar a Empédocles con la tradición pitagórica son más poderosas que las usadas para conectarlo con el orfismo. Contra la tesis de que las lamellae recogen fragmentos de un apocalipsis órfico, cf. Wilamowitz, Gl. d. Hell. 2:202 s.; Thomas o. c. p. 134 s.; Nilsson GGR 2:225.

(180) Gorgias 498 e (DK Empédocles (=31) B 25), Leyes 3,678 e; 4, 713 cd; 6, 782 b; 10, 889 b (DK 31 A 48; I 500, 12); Lys. 214 b; Menón 76 c (DK 31 A 92; 31 B 84); Fedón 96 ab (DK 31 A 76); Fedro 248 b (DK 31 C 1), 250 c (DK 31 B 119); Rep. 10, 617 b (DK 31 B 116); Sofist. 242 cd (DK 31 A 29); Symp. 191 a (DK 31 B 64).

suponiendo a pesar de todo que esos mitos recojan una tradición religiosa, la frecuencia y hasta la complacencia con que Platón aduce explícitamente en apoyo de su doctrina las intuiciones de la sabiduría sagrada (Platón es la fuente a la que mayor número de textos del primer y segundo grupo debemos), hace crecer la probabilidad de que estos mitos que presenta como propios los extraiga no del orfismo ni de ninguna corriente religiosa diferenciada que pueda citar, sino del fondo general de creencias de la época¹⁸¹.

La laxitud de los criterios que se han aplicado para la selección de las fuentes exigiría como contrapartida necesaria la garantía de una prudencia y una reserva extremas en su utilización y en su exposición.

Pero la reserva se abandona y la prudencia se vulnera, cuando las distintas versiones de la teogonía¹⁸² y los numerosos fragmentos teogónicos¹⁸³ se funden en la reconstrucción de un mito orgánico como el que hemos reproducido en nuestras páginas iniciales, sin dejarse detener, no ya por la desigualdad de cronología y de forma de atribución, sino tampoco por la diversidad de las figuras míticas que en cada versión o en cada fragmento aparecen¹⁸⁴, ni por su variable papel y diverso modo de actuación¹⁸⁵, ni por las alteraciones en el

191 de (DK 31 B 63); Timeo 31 b (DK 31 B 27, B 32), 34 b (DK 31 B 27), 67 c (DK 31 A 92), 68 a (DK 31 A 91). Esta lista tiene un carácter puramente ilustrativo: no aspira a ser completa.

(181) A conclusiones similares a las nuestras llegan desde otros puntos de vista P. Stöcklein, *Über die philosophische Bedeutung von Platons Mythen*, *Philologus* suplemento 30: 3, 1937 p. 17ss., 27ss.; H. W. Thomas, *Énéceleyd*, Munich 1938 p. 115ss., 162ss.

(182) Fundamentalmente, las de Aristófanes, Aves 693ss. = Kern fr. 1 = DK Orpheus A 12; Eudeme en Damascio, *De princ.* 124 = Kern fr. 28 = DK Orpheus B 12; la teogonía rapsódica Damascio, *De princ.* 123 = Kern fr. 60 = DK Orpheus B 12; la de Jerónimo y Helánico, en Damascio, *De princ.* 123 bis = Kern fr. 54 = DK Orpheus B 13; Atenágoras 18 p. 20 Scw = DK Orpheus B 13; Apolon. Rod. Argon. 494ss. = Kern fr. 29 = DK Orpheus B 16.

(183) E. g. Platón, *Cratilo* 402 bc = Kern fr. 15 = DK Orpheus B 2; Timeo 40 d = Kern fr. 16 = DK Orpheus B 8; Aristóteles, *Metafísica* 12.6.1071 b 26; 14.4.1091 b 4; 1.3.983 b 27 = Kern fr. 24s. = DK Orpheus B 9s.; Proclo, *In Cratilo* 64.69; *In Remp.* 2:138,8; *In Parm.* 23; *Simpl.*, *Fisic.* 528; Diodoro 1,11ss.; 3,62; 5,75; cf. también Kern fr. 37, 60, 65, 66, 68, 79, 81, 107, etc.

(184) Compárese por vía de ejemplo las figuras que aparecen en los fragmentos de Platón y Aristóteles (las damos por orden alfabético para facilitar el cotejo: Caos, Cronos, Estix, Ge, Hera, Nyx, Océano, Phorkys, Rhea, Tethys, Uranos, Zeus) con las de la teogonía rapsódica (Caos, Chronos, Ericepeo, Eeter, Fanes, Metis). La única coincidencia es Caos, y para eso más que una figura mítica es un nombre puesto a la oscuridad tenebrosa e inimaginable que se abre al comienzo de los tiempos como un bostezo.

(185) Una misma figura, por ejemplo Nyx, es madre de todo y pone el primer huevo del que sale Eros en la teogonía de Aristófanes, o es hija de Fanes y comete incesto con él en la teogonía rapsódica o hija de Océano y madre de Uranos en el fr. 107 Kern, o hija de Eros en el fr. 37 Kern.

orden de aparición de los personales o en el de sucesión de los acontecimientos¹⁸⁶. El efecto combinado de todas estas posibles variaciones puede llegar a ser tan grande que sólo el ojo avezado de un experto en reconstrucción del orfismo sería capaz de suponer a algunos de esos textos una común inspiración.

Las mutilaciones que es preciso operar en las fuentes de la antropogonía para lograr su ajuste y reconstruir una forma común son de menor alcance e importancia, sin duda porque la tradición que conocemos es incomparablemente más reducida, cubre un lapso mucho más corto y tardío y procede de fuentes menos heterogéneas. Precisamente esa limitación de la tradición antropogónica hace más temerario y a la vez más necesario el riesgo de interpretar a su luz los únicos fragmentos antiguos que podían dar testimonio de su existencia ya en la época clásica. Necesario, porque, sin esa sola prueba de la antigüedad de la antropogonía, toda la reconstrucción que ve en ella el eje de la síntesis y el dogma cardinal del orfismo, se desintegra. Temerario no sólo por el anacronismo que implica, sino especialmente porque desprecia otras posibilidades de explicación de esos fragmentos más inmediatos, dadas incluso en el contexto: tanto el pasaje en que Píndaro habla del antiguo dolor de Persefone como aquel de Platón que se refiere a las antiguas faltas todavía no expiadas, pueden entenderse a la luz de la creencia escatológica en los renacimientos, sin implicar unas ideas determinadas sobre el origen del hombre. En cuanto al fragmento platónico sobre la legendaria naturaleza titánica, en sí mismo contiene su más plausible explicación, pues no la atribuye a todos los hombres, como debería si eludiera a un mito antropogónico, sino solamente a los que quebrantan la fidelidad y desconocen a los dioses, pecados que caracterizan mucho más exacta y más completamente a la lucha de los dioses titanes contra los olímpicos

(186) Los seres inengendrados y primordiales en la teogonía de Aristófanes son Caos, Erebo, Tártaro y Nyx; en uno de los fragmentos de Platón, Océano y Thetys; en otro, Uranos y Ge; en la teogonía rapsódica, Chronos, Eter y Caos; en la transmitida por Atenágoras, el agua y el limo. Otra vez la única coincidencia es Caos. Diversidad parecida se da en las restantes generaciones.

o a la rebelión de Prometeo¹⁸⁷, que no al episodio órfico de la devoración de Dionysos, máxime teniendo en cuenta que en la titanomaquia y en la empresa prometeica la antigüedad veía ejemplificada la insumisión contra cualquier orden establecido¹⁸⁸. Por otra parte, si Platón hubiera conocido el mito órfico es inconcebible que no lo glosara más que en esta ocasión y tan limitadamente e incomprensible que ni él ni ningún otro autor antiguo identifique ni siquiera por vía de ejemplo lo divino en el hombre con lo dionisiaco.

Menos aún puede llamarse prudente una reconstrucción que da entrada en el esquema de su escatología a elementos como los dioses del trasmundo o el lugar de las sanciones, a los que no alude más que alguno de estos textos¹⁸⁹; una reconstrucción que prescinde de la falta de concordancia entre las diversas fuentes, que a veces llegan a contradicciones formales en la localización del trasmundo¹⁹⁰, en la descripción de premios y castigos¹⁹¹, en la delimitación del mecanismo, el

(187) Dos episodios desde muy antiguo bien conocidos de la leyenda griega en general. Cf. vg. sobre la titanomaquia Hesíodo, Teogonía 624ss. y Esquilo, Prometeo 199ss. y sobre Prometeo la tragedia de Esquilo y Hesíodo, Teogonía 507ss., 565ss.; Los trabajos 50ss. Hay que añadir que la mitología griega conocía más de un aitiön en que el origen del hombre se debía directa o indirectamente a los titanes, aunque no por la vía cruenta de su tubminación (Cf. por ejemplo Escol. Pind. Pyth. 4, 246; OI. 9.70a y Hesíodo, Trab. 70ss. Recuérdese también la historia de Deucaliön, hijo de Prometeo: Apol., Bibl. 1, 7, 2; Ovidio, Met. 1, 260-415) con lo que nuestra tesis conservaría todo su valor, incluso si se quisiera entender "naturaleza" en su sentido más estricto.

(188) Cicerón, De leg. 3,2,5; Dioñ. Cris. 30,10.

(189) Las lamellae no conocen el lugar del castigo y Platón, por su parte, no habla de los dioses del trasmundo. En quienes scan estos no coinciden Pindaro, que cita a Radamento y Rea (OI.2), y las lamellae, que hablan unas veces de Plutón y Persefone y otras de la Reina, Eucles y Eubuleo.

(190) El lugar del premio está en "la llanura de la verdad, por encima del cielo" (Plat. Fedro 246ss.), otras veces en "alguna región del cielo"; o bien es "cierto lugar sobre la tierra pura" (Plat. Fedón 110ss.) o la laguna Aqueresia. Pindaro y el mismo Platón lo identifican con el Eliseo (OI.2; Geórgias 523 a; República 10.614ss) Las lamellae lo sitúan bajo tierra, en las praderas sagradas o en el bosque de Persefoneia, al que también alude Pousanias en la descripción de la nekya de Polignoto (10,28,31).

(191) El premio puede presentarse como un eterno festín, una perpetua embriaguez (Plat. Rep. 2.263 c), o hacerse coincidir sin más especificación con el morar en la tierra pura (Fedellón 110ss.) Otras veces se habla vagamente de "recompensas" (Rep. 10.614ss). Para Pindaro es una vida sin lágrimas, honrada por los dioses (OI. 2.124ss.) O es una vida entre los dioses, con los bienaventurados transformados en bakchoi (Olimpiodoro l.c. supra nt. 51). Una lamella de Petelia (supra nt. 88) promete al muerto que dominará con los demás héroes; otras de Thuroio y Roma (supra nt. 94), que será dios. Más uniformidad reina en lo referente al castigo: cuando no es el vivir en el Tártaro, o el yacer en el fango y en las tinieblas (así en Platón República 2.363 c, Fedón 69 c y 110ss.), se habla de penas cuya visión es odiosa (Pindaro OI. 2.124ss.) o de terribles castigos (Platón Epistolas 7.335a). En la nekya de Polignoto se deja obrar a un sencillo ius talionis o se aplican las penas conocidas de la justicia de los hombres. En República 10.614ss., con el castigo de Ardio y de los tiranos, comienza a desarrollarse una macabra fantasía que alcanza su plenitud con Luciano y con Plutarco (en el mito de Thespesios cf. supra nt 73), contemporáneos o menos del apocalipsis apócrifo de Pedro.

ámbito y los plazos de los renacimientos¹⁹²; una reconstrucción que hace caso omiso de la expresa oposición de criterios de los documentos conservados en punto a la atribución de premios y castigos¹⁹³ o a la justificación de los renacimientos¹⁹⁴, aunque esa oposición de criterios implique forzosamente la de posturas morales y vitales y aun la de concepciones religiosas. En fin, y sobre todo, una reconstrucción que se centra y se incardina en torno a cuatro puntos fundamentales —juicio, sanción, renacimiento y final liberación del ciclo— que nunca se presentan unidos en una misma fuente y aún faltan todos en no pocos de los textos usados¹⁹⁵

Por lo que hace a la vida órfica, son tan pocas las fuentes, tan parcas las noticias y tan modesto el uso que de ellas se hace, que verdaderamente no cabe esperar encontrar aquí ningún nuevo motivo de crítica. Mas, todo ello, no obstante, si

(192) El muerto renace en los hijos de sus hijos (Plat. Rep. 2.363 c; Proclo In remp. 2.338; recuérdese la costumbre, no exclusivamente griega, de imponer al nieto el nombre del abuelo); o escoge libremente su existencia entre un cúmulo de ellas que se le ofrecen antes de renacer (Platón Rep. 10.614ss.); o se echa suertes entre las almas para repartirse las existencias (Platón Fedro 246ss.); o la nueva existencia la determina el más puro azar, ya que las almas flotan en el aire como el polvillo en los rayos del sol, y los hombres las respiran (Aristóteles De anima 1,5 410 b 22). Del plazo entre los sucesivos renacimientos no se ocupa casi ninguna fuente, pero cuando lo hacen difieren también: desde 10.000 años (DK Empedocles B 115) a 9 años (Platón Menón 81 c citando a Píndaro) pasando por 1.000 años en la visión de Er. (Platón Rep. 614 ss.)

(193) El premio se concede a los que han cumplido ya el castigo (Olimpiodoro lc. supra nt. 51) o sólo a los que han recibido la iniciación (Plat. Fedón 69 cd; Diog. La 6,4) o exclusivamente a los eminentes (Píndaro 01.2). Otras veces se concede a quien posee la lamella (supra nt. 91). El castigo se aplica a quienes desprecian las purificaciones y a los no iniciados (Plat. Fedón 69 cd, Rep. 363 c). Platón suele hacer que el premio y el castigo dependan de la vida justa o injusta e incluso guarden proporción con las buenas acciones o en otro caso con la gravedad de los pecados (Platón Fedro 246ss, Fedón 110ss, República 614ss.). Lanekya de Polignoto aplica penas diferentes a los distintos pecados. El criterio que determina los premios y los castigos en Gorgias 523 ss son las señales —como cicatrices— que el alma lleva de su vida pasada en el mundo; esta noticia es de gran interés porque, unida a la que da Fedón 110ss. de que las almas impuras tienen que andar vagando largo tiempo antes de llegar al lugar de expiación, prueba la pervivencia de la noción de alma material o cadáver viviente (expresa también en el nombre de las almas, nekyes, Nilsson GgR 2:525) que subyace a todo el desarrollo de esas penas de sentido en el infierno griego y determina la fundamental inconsecuencia de toda esta escatología, que usa nociones de alma distintas en su teoría de los premios y en su concepción de los castigos.

(194) Esta diversidad de criterios es especialmente característica y nosotros le concedemos la mayor importancia: para unos textos los renacimientos son un círculo penoso (lamella de Thuriói nt. 90), un castigo que complementa el ya sufrido en el trasmundo (Yámblico Protrep. 7.134) o el castigo mismo, el borroro, en que yacen los no iniciados (Olimpiodoro lc. supra nt. 51). Pero otras veces el renacimiento se presenta como un premio reservado a los justos (Rep. 2.363 c; Píndaro en Menón 81 b) y los que renacen encarnan en reyes ilustres. La extrema inconsecuencia se da en el pasaje de Píndaro 01. 2. 62ss. en que éste afirma que las almas renacen para expiar en este mundo las faltas que han cometido en los infiernos: evidentemente tal opinión implica la negación de la muerte y del trasmundo como forma diferenciada de existencia.

(195) En Fedro falta la especificación de premios y castigos intermedios y la reencarnación parece seguir a la muerte sin solución de continuidad; en Fedón está ausente la liberación; el juicio no aparece más que, exclusivamente, en los mitos platónicos y en Píndaro. Las lamellae no conocen juicio ni sanción, ni, salvo una de Thuriói, aluden para nada a los renacimientos.

que lo hay. Pues si los dos solos preceptos de Orfeo eran la prohibición de matar seres animados y la abstención de carne, ¿cómo explicar que la única figura literaria que se ha trazado tomando por modelo a un secuaz de Orfeo, el casto Hipólito de Eurípides, se alimente sí de sopas de harina, pero sea él mismo un cazador manchado de sangre?

Pero cuando la importancia de las contradicciones realmente crece hasta anular todos los ingeniosos esfuerzos que quieran hacerse por superarlas, es al tomar estos capítulos diversos de las creencias órficas y pretender presentarlos como dogmas rigurosos de una secta unitaria; más aún, como dogmas incardinados en una doctrina sistemática y coherente. ¿Pudo acaso basarse dogma alguno en una teogonía o en una escatología, que no habrían dejado más rastro histórico que el de una multitud de versiones tan diferentes entre sí que ni puede admitirse que sean variantes de un mismo modelo común, ni es posible aceptar ninguna de ellas sin rechazar o al menos mutilar drásticamente todas las demás?¹⁹⁶

Por otra parte, ¿qué sistema, qué coherencia doctrinal, o más simplemente, qué religión es la que existe entre esos campos de creencias?

Lo más frecuente, hasta ser la norma, es que las diversas creencias teogónicas, antropogónicas y escatológicas y los principios morales se ignoren mutuamente y se configuren con absoluta independencia los unos de los otros. Entre la teogonía y la antropogonía falta ese paralelismo de figuras y medios que suele caracterizarlas en las mitologías coherentes (un mismo dios creador, un mismo modo o un mismo mecanismo de creación) y hasta falta el enlace y el tránsito entre las dos edades: el episodio de la persecución y devoración del dios y la fulminación de los titanes no lo recoge ninguna de las versiones de la teogonía. La generación misma de Dionysos Za-

(196) Los mejores especialistas reconocen el fracaso de los intentos de reconstrucción de la teogonía: Kern *Orph. fr.* p. 141. Véase en Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* p. 69ss., un buen resumen de las polémicas de los estudiosos en torno a la teogonía órfica. En cuanto a las fuentes de la escatología, ni siquiera las de un mismo grupo relativamente coherente, como son las lamellas aureae, pueden reducirse a un arquetipo común. Cf. Nilsson *GgR* 2:224.

greo aparece tan sólo en las menos de ellas y en las más tardías.

El nexu no es mayor entre la antropogonía y la escatología. Ninguna fuente basa la esperanza del hombre en la porción dionisiaca de su ser. La redención órfica es una autorredención que se realiza sin la ayuda e incluso sin la invocación del dios. La descendencia de los titanes no basta por otra parte para fundamentar satisfactoriamente la idea de una responsabilidad solidaria. Todo queda dentro de lo puramente físico y externo.

Ahora bien, donde más notoria resulta esta falta de cohesión es en el ámbito de los preceptos morales y las creencias escatológicas: jamás figura entre los criterios que determinan la atribución del premio la observancia del precepto de respetar la vida en todos los seres animados o de abstenerse del consumo de la carne, ni su violación se aduce nunca entre las causas de la imposición del castigo. Por otra parte, en una época en la que la imagen de las dos vías, la angosta de la areté y el ancho camino real de la miseria¹⁹⁷, había adquirido carta de naturaleza en la especulación filosófica (desde Parménides), en la especulación religiosa (pitagóricos) e incluso en la religión misma (piedras sepulcrales esculpidas con la Y de la encrucijada)¹⁹⁸, con el valor común de un símbolo de la elección que el hombre no puede eludir en su vida, el supuesto orfismo, la religión del alma itinerante, para la que esa imagen del camino tenía que resultar particularmente adecuada, la recoge en la escatología, donde tiene un sentido puramente anecdótico y geográfico o, a lo más, una implicación mágica, y en cambio en su moral la desprecia o la ignora.

(197) Hesíodo, Los trabajos v. 286ss.

(198) Cf. A. Brikmann, Ein Denkmal des Neupythagoreismus, Rheinische Museum 66 (1911) p. 616ss.; Otfrid Becker, Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken, Berlin 1937. Jäger Teología p. 102.

5. Ensayo de interpretación

Tras la crítica que acabamos de hacer, no resultará extraño que afirmemos ahora que para comprender ese complejo de fenómenos religiosos llamado orfismo nos parece indispensable operar previamente una reducción radical en los contenidos que se le atribuyen y, condición no menos precisa, renunciar a cuantas vinculaciones indemostrables se establecen entre sus diversos campos de sentido, y considerarlos como autónomos, por separado la teogonía y la antropogonía, la escatología y las prácticas.

Lo que aplicado a la teogonía quiere decir: reducción a un tema, a un motivo, a una figura. Tema mítico, la creación como tránsito de la oscuridad a la luz. En esto sí coinciden nuestras fuentes: los primeros seres, los inengendrados, en todas son los oscuros, los húmedos, los fríos¹⁹⁹; la luminosa, cálida y seca es siempre una generación posterior²⁰⁰. Que esa oscuridad primordial y luego esa luz responden a una necesidad temática y no a cualidades personales de las figuras míticas circunstancialmente elegidas es demostrable: lo prueba precisamente la ya notada variabilidad de las generaciones en las distintas versiones teogónicas, es decir, el hecho de que los seres inengendrados no sean los mismos siempre, pero sí sean siempre oscuros, húmedos y fríos. Otra prueba la da el que hasta el elemento más seco y luminoso, el más excelente del cosmos, el éter altísimo, cuando se inserta en el umbral de los tiempos, en el prólogo de la teogonía, se haga húmedo y oscuro²⁰¹.

Motivo mítico: la creación por generación y concretamente por generación bisexual. Los seres divinos engendran consigo

(199) Caos y Nyx, Erebo y Tártaro en Aristófanes; Eter y Caos en la teogonía rapsódica; el agua en Atenágoras 18 p. 20; Océano y Tethys en Platón Cratilo 402 bc y en Aristóteles Met. 1, 3.983 b 27; la noche en los restantes fragmentos de Aristóteles, en la teología de Eudemo, en el fragmento de Proclo 164 Kern; el agua, la tierra, Eeter húmedo, Caos infinito, Erebo nebuloso en la teogonía de Jerónimo y Helánico.

(200) La de Eros de alas de oro; o la de Fanes luminoso; o el huevo brillante como la plata.

(201) Así en la teogonía rapsódica y en la de Jerónimo y Helánico.

mismos, sin concurso en el amor²⁰². Cuando la nupcia sule a la partenogénesis, habitualmente se trata de un incesto, las más de las veces con una hermana o una madre, que en realidad no son más que el paredro femenino, la contrafigura del ser generador²⁰³. Ese incesto puede producirse también entre dos figuras diferenciadas, pero vinculadas por su nacimiento gemelar²⁰⁴ con lo cual pasamos a la

Figura mítica: el huevo y el andrógino primordial, que en realidad son una. El huevo mismo es bisexuado²⁰⁵ y de él nace el andrógino²⁰⁶ o nacen los gemelos, cuya unión incestuosa restaura la androginia primordial. En alguna versión el andrógino pierda su bisexualidad pero conserva otros rasgos tales como la bicorporeidad, la bicefalia o la policefalia, cuya interpretación es transparente²⁰⁷.

Esta figura mítica nos proporciona un punto de partida desde el que podríamos intentar comprender la antropogonía. Aunque en las fuentes de que podemos valernos no se haga de él más que una mención episódica y aislada —lo que nos impide darle entrada en nuestro propio esquema—, la mitología comparada nos enseña que uno de los motivos míticos ligados al andrógino es el de la creación a partir de su propia material corporal. Bástenos recordar el mito védico de Purusa, el andrógino primordial al que los dioses sacrifican y descuartizan para crear el mundo²⁰⁸. Un himno órfico a Zeus²⁰⁹, de época ya tardía, prueba que tal idea no resultaba enteramente

(202) Nyx al huevo en Aristófanes; Chronos a Eter y Eros en Kern fr. 37, al huevo en Damascio de princ. 55, a Eter, Caos y Erebo y además al huevo en la teogonía de Jerónimo y Helánico; Fanes a Nyx en la teogonía rapsódica, etc.

(203) Por ejemplo el incesto de Océano y su contrafigura mítica, Tethys, en los fragmentos de Platón Cratilo 402 bc y Timco 40 d, y en el de Aristóteles Met. 1, 3.983 b 27.

(204) El incesto entre gemelos más característico es el de Uranos y Ge, que son las dos mitades del huevo primordial; Achill. Isag. 4 p. 33, 17 =. DK Orpheus B 12; Atenágoras 18 p. 20; también en la teogonía de Jerónimo y Helánico.

(205) El huevo primordial en Aristófanes, en la teogonía rapsódica, en la de Jerónimo y Helánico, en la versión de Atenágoras; en la teogonía de la Argonáutica de Apol. Rod. no figura el huevo, pero sí la unión de cielo, mar y tierra en una sola forma inicial.

(206) Del huevo sale Eros bisexuado en Aristófanes, el andrógino Fanes en la teogonía rapsódica. Un relieve de Módena representa a Chronos circundado de los signos del Zodíaco en pie sobre una mitad del huevo y con la otra sobre su cabeza (reproducido en Nidsson CgR 2: lám. 6,1).

(207) Bicefalia de Eros que mira en todas las direcciones Kern fr. 37; policefalia de Fanes Kern 79,81; Hymn. orph. 6; de Chronos-Heracles en Atenágoras y en Jerónimo y Helánico; bicorporeidad del huevo en Atenágoras.

(208) Rigveda 10:9 Cf. Constantin Regamey, Las religiones de la India CRT. 3: 94 s.

(209) orn fr. 168; cf. también fr. 169, 245, 247.

desconocida a los griegos. Pues bien: Dionysos Zagreo es bisexual²¹⁰. En su generación, que es la sexta, no nace más que él, sin compañía de hembra alguna. Cabría considerarlo como un avatar del andrógino primordial y pensar que su descuartizamiento —si el mito es realmente antiguo, lo que sigue pareciéndonos muy dudoso— originalmente formaba parte integrante de la historia de la creación que las teogonías narraban.

Pero esto es mera suposición sin base alguna. Nos parece más probable que la antropogonía original fuera otra y su tema, su motivo y sus figuras mucho más coherentes con los de la teogonía. Hay en Platón un fragmento en que Orfeo y los suyos se presentan como hijos de los dioses, y los términos en que lo hacen excluyen la posibilidad de que la filiación pasara a través del cruento episodio de la occisión de Dionysos²¹¹. Por otra parte, en las lamellas cuyo testimonio es anterior a las primeras menciones de la antropogonía dionisiaca, el muerto asegura explícita y concretamente ser hijo de Uranos y Ge²¹². Y, finalmente, Aristóteles afirma que es órfico el mito según el cual los miembros humanos aislados nacieron de la tierra y luego erraron sobre ella solitarios hasta lograr su unión recíproca²¹³. Los tres testimonios son explícitos, los tres son inequívocos, los tres son relativamente antiguos. Más aún: la existencia de ese mito, aunque no su vinculación al orfismo, está atestiguada desde una época muy anterior.

El motivo mítico —creación por generación— es el de las teogonías. La figura mítica, Uranos y Ge, una de las parejas gemelares que en las teogonías suplen al andrógino primordial. No hay razón alguna para preferir esta antropogonía tan claramente documentada y tan coherente con la teogonía sólo

(210) Véase por ejemplo *Hymn. orph.* 42 (41). De todos modos las noticias acerca de la bisexualidad de Dionysos son raras y poco seguras, lo que resta probabilidad a la hipótesis. Cf. no obstante M. Delcourt, *Hermaphrodite*, París 1958 p. 40 s.

(211) Es el fragmento teogónico de Tiemo 40 d. DK Orpheus B 8 = Kern 16. Orfeo y los suyos se declaran hijos de los dioses con el mismo título y rango que los otros hijos divinos, *ekgonoi*.

(212) V. g. en las lamellae de Petelia I.G. 14, 638 y de Eleuthernai (Creta) Inscr. Cret. 2, 12, 31.

(213) Aristóteles. De gen. anim. 2,1. 734 a 16 = DK Orpheus B 10a. El mito a que alude es el que recoge Empédocles (cf. DK B 57, B 88) y del que conocemos versiones sustancialmente idénticas hasta llegar a Lucrecio, De natura rerum 5. 483 ss.

para hacer que ceda su lugar a una tan dudosa e insegura como es la dionisiaca, cuyo único mérito es la concordancia con un esquema contradictorio y apriorístico falto de toda base histórica.

Si llevamos a la escatología esa exigencia rigurosa de reducción de contenidos, encontraremos primero uno que verdaderamente es común a todas nuestras fuentes: pervivencia de la concepción tradicional del trasmundo iterativo. Del mismo modo que el iniciado en Eleusis sigue en el trasmundo celebrando los misterios indecibles, con cánticos y a la luz de las antorchas, e igual que el misto dionisiaco participa después de muerto en la feliz comitiva de los sátiros y ménades, los secuaces de Orfeo se reclinan en el hades en un banquete de hombres virtuosos, coronados de flores, y moran con los dioses, no fuera, en el borboros y en las tinieblas del trasmundo frío, donde ahora, junto a las pálidas sombras, que no fueron iniciadas a Eleusis ni a Dionysos, están además las de todos aquellos que despreciaron las purificaciones órficas. Ni el destino de los bienaventurados, ni el de los desventurados, ni el criterio que determina la pertenencia a uno u otro grupo son nuevos. Los bienaventurados lo son porque siguen celebrando sus ritos, los desventurados, los no iniciados, comparten la suerte común de los hombres. En la Nekya de Polignoto, junto al hombre castigado porque maltrató a su padre, o al otro que lo es porque robó cosas sagradas, la muchedumbre de las demás sombras continúa pálidamente con las ocupaciones que tuvo en vida, transportando carneros, trenzando una soga, poniéndose un collar, hablando, reclinados sobre las arodillas, apoyados en un árbol, sentados sobre una roca, con la cabeza entre las manos.

Mas el segundo rasgo común en todas las fuentes escatológicas ya sí que es nuevo: intensificación de los aspectos positivos y negativos del trasmundo tradicional. Todas la realiza nen mayor o menor escala. Unas añaden al borboros la pena cuya visión es odiosa, o los terribles castigos. Otras, a los que participan en el banquete y moran entre los dioses les prometen además recompensas. Las moradas llegan a separarse. Los iniciados dejan el hades para dirigirse al Elíseo. Los

no iniciados se precipitan al Tártaro y su suerte empeora en proporción mucho mayor porque todas las fuentes suelen manifestar más interés por los castigos que por los premios.

¿Hasta qué punto la doctrina de los renacimientos puede reducirse también a estos dos contenidos que creemos comunes a todas nuestras fuentes? Prescindiendo de sus consecuencias potenciales para la concepción del mundo y de la vida, que el orfismo no sacó, y considerándola desde un punto de vista estrictamente escatológico, la metempsícosis no es más que una muerte aplazada. No podemos atribuirle el valor de una auténtica revolución, sino el de una complicación de las creencias escatológicas.

Mientras esperan el cumplimiento de los plazos y la llegada de su suerte final, entre cada muerte y el renacimiento sucesivo, las almas acuden al banquete y reciben su recompensa o yacen en el borboros y sufren las penas odiosas, según se hayan sometido o no en la vida precedente a las purificaciones y a las iniciaciones necesarias. La transmigración se convierte así en una iteración llevada a sus últimas consecuencias: la vida en el trasmundo es hasta tal punto idéntica a la vida de este mundo que, igual que ella, termina con una segunda muerte, es decir, con un nuevo nacimiento. La doctrina de los renacimientos no implica, pues, una ruptura de la tradición del trasmundo iterativo. Y, por otra parte, a través de la periódica repetición de premios y castigos, la metempsícosis contribuye de un modo característico a esa intensificación de los aspectos positivos y negativos del trasmundo en la que nosotros vemos el segundo rasgo común a todas las fuentes escatológicas.

La idea de justa sanción y retribución de las faltas y de las buenas obras no aparece en más fuentes que los fragmentos de Píndaro y los mitos de Platón, cuyo carácter literario no precisamos subrayar. En las restantes es siempre un factor iniciático el que determina la suerte en el trasmundo. No es extraño, pues, que en la práctica órfica, de orientación exclusivamente escatológica, el bios, la norma de vida, quedara relegada a segundo plano y enteramente subordinada al culto.

exclusivamente purificadorio e iniciático, capaz de hacer al fiel partícipe de los bienes del hades y de librarle de las cosas pavorosas que esperaban a los no iniciados.

Hemos dicho más arriba que no hay la menor prueba documental de que existieran conventículos órficos, y aun ni siquiera prosélitos de Orfeo. Mas lo que sí sabemos, gracias a varios pasajes de Platón²¹⁴, es que las doctrinas escatológicas que acaban de ocuparnos eran propagadas por *agyrtai*, por sacerdotes mendicantes, que se acercaban a las casas de los ricos y les convencían de que tenían el poder, otorgado por los dioses, de reparar con purificaciones e iniciaciones todas las faltas que ellos o sus antepasados hubieran cometido. Las noticias de Platón son inequívocas y el violento desprecio de su descripción acrecienta aún más su valor histórico. La proliferación de esos sacerdotes mendicantes y el paralelo incremento de las iniciaciones privadas que ellos administraban, representa un fenómeno nuevo en la historia de los misterios griegos. No por su modo de actuación, que era el común de todos los magos, adivinos y charlatanes de la segunda mitad del siglo v a. c.²¹⁵, sino por su obsesión catártica y escatológica. Hasta llegar a ellos, la escatología había sido un subproducto; para ellos era el tema central y, por lo que sabemos, el único.

Para llegar a estimar rectamente cuál fue la naturaleza y el alcance de la aportación de aquellos hombres a su mundo espiritual hemos de cuidar de que las implicaciones de las palabras de Platón no desfiguren irremediablemente su imagen. Es cierto que acudían a la puerta de los ricos; pero hay que comprender que en una clase social económicamente desahogada, capaz de ocio y de aburrimiento, relativamente culta, encontrarían siempre un auditorio más interesado y propicio que el que podían formar las pobres gentes fatigadas y consumidas por otras preocupaciones más inmediatas y urgentes. Tampoco en nuestros días el cristianismo se ha dirigido precisamente a las clases bajas. Lo que no quiere decir que los

(214) Platón, *Rep.* 2.364 e; *Leyes* 10.908 d; 11.933 a.

(215) Cf. *supra* nt. 156.

intereses materiales dejaran de moverles, en muchos casos decisivamente. Pero restituyamos la balanza a su fiel. Como celadores de la Ley estaban violentamente persuadidos de poseer la verdad; como mercaderes del templo les convenía venderla. A esa convicción y a esa conveniencia respondería el modo amenazador y exigente de su predicación, que nosotros sólo podemos apreciar a través de la intensificación de los rasgos negativos. En su doble calidad de fanáticos y comerciantes no es extraño que más que de la bienaventuranza que a ellos mismos les estaba reservada, hablaran de las penas odiosas y los castigos terribles que recaerían sobre los que no recibieran sus iniciaciones.

El núcleo de sus enseñanzas debieron tomarlo del fondo general de creencias de su tiempo: hemos visto que en todas las fuentes pervive soterrada o abiertamente la concepción iterativa del trasmundo. Las noticias que poseemos no bastan para fijar los límites exactos de las modificaciones que, por inspiración propia o ajena, introdujeron en los esquemas tradicionales. Pero sí son suficientes para que podamos afirmar que no les eran desconocidas las nuevas ideas de los poetas y de los filósofos, sin duda familiares en los círculos en que ellos desarrollaban su actividad religiosa. Platón los presenta citando a los poetas y aduciendo en apoyo suyo un tumulto de libros, precisamente de Orfeo.

Pero, ¿por qué precisamente Orfeo?

Si lo que pensamos es cierto, si lo que llamamos orfismo no fue una secta unitaria, sino una corriente religiosa desorganizada, coincidente más en su intención que en su contenido concreto, entonces este problema de la causa de su atribución a Orfeo cobra una dificultad, mas también un significado del todo especial. Porque en esas condiciones la atribución no pudo realizarse de una vez para todas por un motivo suficiente sólo en esa determinada situación inicial, sino que hubo de repetirse incesantemente y su causa tuvo que seguir siendo válida durante un largo período. Para mantener a la secta fiel al patrocinio de Orfeo hubiera bastado la mera tradición inerte. Mas para que inspiraciones personales de provincia y

destino muy dispar siguieran apelando reiteradamente a su autoridad, era preciso que Orfeo ejerciera una atracción positiva y permanente.

Las causas de esa atracción hay que buscarlas, desde luego, en el nexo que la leyenda establecía entre Orfeo y el trasmundo. Pero no en el fallido rescate de Eurídice —ni siquiera en el caso de que en las primeras versiones la esforzada empresa terminara con completa fortuna, ni tampoco en la anormal victoria de Orfeo sobre la muerte— la cabeza que aún canta. De cualquiera de esas dos historias hubiera sido bien difícil extraer un mensaje esperanzador. Lo que en cambio era fácil y a los agyrtai había de resultarles extremadamente atractivo, era explotar el descenso mismo de Orfeo a los infiernos, la *katabasis eis Haidou*, la noticia, el conocimiento de primera mano que Orfeo trajo del trasmundo, y basar en su autoridad la morbosa fantasía de sus descripciones del hades. Sobre otras *katabaseis* similares la de Orfeo ofrecía la doble ventaja de ser de todos conocida y, a la vez, de no haber sido fijada, como lo fue la de Ulises, por ejemplo, en una versión canónica definitiva. De ese modo su autoridad era segura, pero al mismo tiempo dejaba amplio margen a la inspiración personal.

Sin embargo, se nos hace difícil creer que toda la causa de la atracción que Orfeo ejercía, residiera exclusivamente en su vinculación con el mundo inferior. A fin de cuentas, Orfeo no había sido el único en visitarlo. Las visitas fueron tantas que, poco a poco, su sombrío paisaje había ido haciéndose familiar hasta el punto de que la comedia lo escogió repetidamente por escenario. Tuvo que haber algo más.

Quizá la respuesta definitiva pueda dárnosla un triple indicio coincidente que creemos hallar en el nombre, la leyenda y la obra de Orfeo.

De las dos etimologías que del nombre de Orfeo se han propuesto, una lo deriva de *orphanos*, huérfano, con el sentido de «el solitario», viendo en él un representante arquetípico de todos los miembros de su secta, segregados del mun-

do²¹⁶. Ahora bien, Orfeo es un nombre que, como Atreo o Perseo, pertenece al estrato más antiguo de nombres griegos de héroes, un estrato anterior al de nombres compuestos como Diomedes²¹⁷, imaginar que la secta (en la que no creemos) existiera ya en época tan remota realmente parece excesivo. Más sugestiva resulta la segunda etimología, que lo deriva de orphné, oscuridad de la noche: Orfeo sería el oscuro, no en el sentido del difícilmente comprensible, sino en el de perteneciente a la oscuridad nocturna²¹⁸.

El segundo indicio nos parece estar en la leyenda de Orfeo, y podemos exponerlo con mayor brevedad: son los pájaros, son los moradores de la selva, los gamos y los leones, y la música y el canto de Orfeo que los aplaca y suaviza.

El tercer indicio está en las teogonías que se le atribuyeron y que coinciden todas en un tema —la creación como paso de la oscuridad a la luz—, un motivo— la creación por generación—, y una figura —el andrógino—.

Partiremos de este último para mostrar cómo entre los tres indicios, aparentemente tan dispares, existe una coincidencia llena de sentido capaz de explicarnos no sólo las causas más profundas de la atracción que Orfeo ejerció sobre los agyrtai, sino también el lugar central que corresponde a Orfeo en la historia de los misterios griegos.

El tema, el motivo y la figura son tan elocuentes por sí mismos que será fácil demostrar, sin necesidad de complicar la exposición con paralelos etnológicos, que las teogonías órficas recogían un antiguo mito iniciático. La representación de la creación como el paso de la oscuridad a la luz es un mitologuema que cobra su pleno e intenso valor sólo en la noche, en el bosque, cuando las tinieblas, como el caos primordial, borran las formas, y los contornos se confunden: tras la noche iniciática, el milagro cotidiano de la salida del sol que restaura las formas y los límites vale por una vivencia inme-

(216) O. Kern. *Orpheus*, Berlín 1920 p. 16.

(217) P. Kretschmer, *Glotta* 4 (1912-1913) p. 305 ss.

(218) Cf. O. Gruppe. *Griech. Mytl. und Religionsg.* p. 1291, 1189, nt. 1, 1185 nt. 4.

diata de la creación mismo. El mitologuema de la generación fisiológica como modo de la creación, no sólo aclara el proceso de ésta, sino sobre todo revela y eleva a un plano sacral el misterio profundo de la potencia genésica, revelación que adquiere todo su sentido cuando es hecha en una iniciación de pubertad. Finalmente, la figura del andrógino pertenece a la noche que deshace los límites, también los que separan los sexos, y reeja la bisexualidad original del iniciando, que en el curso de esos ritos nocturnos va a alcanzar la virilidad.

Bajo esta luz, fácil será comprender el valor que damos al segundo indicio, que en realidad es doble, ese rebaño que yace junto a la dañina alimaña, esos gamos que no tiemblan ante los lobos y acuden junto a los leones, reproducen la anulación de fronteras, la caincidencia de los opuestos que en la noche iniciática precede a la creación; y la música y el canto que los amansan son la música y el canto con que Orfeo revela el mito teogónico e iniciático.

Porque Orfeo, es el iniciador, el perteneciente a la noche, iniciática, el hecho a la oscuridad nocturna y creacional. Tiene un paralelo en la misma Grecia: ese Celeno, el sombrío, el oscuro, relacionado con la fundación de los misterios de Andania ²¹⁹.

Pero no basta fundar la hipótesis: es preciso además que resulte útil. Pidámosle que lo sea, en primer término, para comprender la figura misma de Orfeo. Bajo su luz resultan efectivamente comprensibles no sólo extremos menores de la tradición órfica, como el tan debatido por los estudiosos de la vinculación Orfeo-Apolo, ahora comprensible si la vinculación era iniciador - sol naciente (creación) ²²⁰, sino otros de mayor importancia, como la variedad de enseñanzas de todas clases que se atribuyen a Orfeo ²²¹, la iniciación primitiva no es

(219) Pausanias, 4.1.,5.

(220) Orfeo adora al sol no porque sea Apolo, sino porque es el sol, la luz. El tránsito de la oscuridad a esa luz es el proceso mismo de la iniciación, de la creación, el fin de la noche. Si Orfeo dejara de cantar, ese sol no saldría. Recuérdese en la bella película Orfeo Negro el sugestivo episodio final, cuando los dos niños suplen al cantor para que el sol no deje de salir.

(221) Cf. supra nt. 6 ss.

un simple rito de pubertad, sino una complejísima, larga y difícil etapa de preparación para la vida útil.

Nuestra hipótesis explica también el papel peculiar que la tradición religiosa de los griegos atribuía a la figura de Orfeo. Ante todo y sobre todo, Orfeo es el fundador de misterios indescibles, de iniciaciones y purificaciones. A él se atribuía la fundación de todos los misterios y de todas las purificaciones e iniciaciones en general, y específicamente la iniciación de las diosas (eleusinas), inclusive los misterios de Agrai, las teletés de las dionisias, de las panateneas, de las tesmoforias, los misterios de Hecate en Egina, los de Demeter Ctonia en Lacedemonia. Cuando los argonautas pasaron por Samotracia, Orfeo les hizo iniciarse en los misterios de los Cabiros²²².

La ocasión inmediata de la construcción de esta hipótesis ha sido la necesidad de explicar más satisfactoriamente las causas de la atracción que Orfeo ejerció sobre los agyrtai. Y en efecto, ahora aparecen bajo una nueva luz. Pues los agyrtai buscarían más que la inspiración de su escatología, para la que su propia atormentada fantasía había de bastarles, el patronazgo y la fundación de Orfeo para sus iniciaciones, que constituían el verdadero nudo y argumento de toda su actividad religiosa. Mas la relación que se estableció fue inevitablemente recíproca: Orfeo se hizo cargo de sus iniciaciones y ellos se hicieron cargo de la escatología de Orfeo. Así fue como vinieron a unirse bajo el nombre de Orfeo, el mítico iniciador, las teogonías que se le habían atribuido desde los comienzos de la especulación cosmogónica y las doctrinas escatológicas de los que antes se llamaron agyrtai y luego, en virtud de esa alianza, orfeotelestes.

Y cuando muy posteriormente se produjo el general interés por los orígenes y los hombres volvieron sus ojos al pasado, la mitología órfica les resultó enormemente sugestiva. En primer lugar, porque en ella el espíritu griego conservaba aún viejas instituciones análogas a las que entonces estaban llegando de Oriente. Las posibilidades de interpretación y fu-

(222) Cf. *supra* nt. 11.

sión eran atractivos para aquella época de vocación sincretista. En segundo lugar, porque la mitología órfica se presentaba como un sistema completo, aunque inconexo. O sea, era sistema y era problema. La antropogonía fue la respuesta que los siglos posteriores dieron a ese problema. Que la respuesta era errónea, ya creemos haberlo demostrado.

Pero Orfeo, poeta prodigioso, era más grande que todas las teogonías y todas las escatologías que pretendieron monopolizarlo. Él era el gran iniciador de la Antigüedad y, hasta que ésta se derrumbó, siguió acogiendo en sus iniciaciones e introduciendo en el mundo antiguo a todas las ideas y a todas las doctrinas místicas que quisieron apoyarse en su nombre inagotable.

RAMÓN VALDÉS