

PLATÓN Y EL ORFISMO*

Alberto Bernabé Pajares

Universidad Complutense de Madrid

“Por todas partes Platón remeda lo de Orfeo” es una cita de Olimpiodoro (*in Plat. Phaed.* 10,3 [141 Westerink]), que me sirve de punto de partida de esta charla. Según este filósofo del VI d. C., Platón practicaba con lo órfico un remedo, que naturalmente no hemos de entender como burlesco, sino como una forma de volver a contar, modificándolo más o menos profundamente, algo que es conocido por quien lo oye o lee. Y además insiste nuestro buen comentarista en que el filósofo lo hace por todas partes. Parto de esta cita porque, en gran medida, lo que trataré de hacer en las páginas siguientes será determinar en qué consiste ese “remedo” platónico de lo que hoy llamamos “orfismo” o, en otras palabras, si la huella de lo órfico es en Platón tan profunda como pretendía Olimpiodoro.

La pregunta no es ociosa. Primero, porque Platón resulta un elemento imprescindible para reconstruir la literatura y la religión órficas en época clásica y es preciso evaluar en qué medida podemos fiarnos de su testimonio. Segundo, porque el influjo órfico sobre Platón es una de esas cuestiones habitualmente

* El presente trabajo forma parte de una investigación más amplia financiada por el “Programa Sectorial de Promoción General del Conocimiento de la Dirección General de Enseñanza Superior” (PB 95-0362). Sobre el mismo tema puede leerse “Platone e l’orfismo”, en G. Sfameni Gasparro (ed.), *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, Cosenza, Lionello Giordano 1998, 33-93. En este caso he omitido las referencias bibliográficas, cuya ausencia se verá compensada por la relación de bibliografía al final del trabajo.



dadas por sabidas, pero pocas veces estudiadas en profundidad, de suerte que, aunque la mayoría de quienes se refieren a ella parecen tener ideas claras, la lectura de dos o tres trabajos sobre el tema nos muestra, de un lado, las hondas divergencias, y no sólo en cuestiones de detalle, que existen entre los numerosos cuadros del Orfismo, cada uno de ellos supuestamente claro, reconstruidos por los distintos estudiosos, y de otro, que el influjo órfico sobre Platón se considera por algunos profundísimo, mientras que para otros se minimiza hasta casi desaparecer. He de añadir, además, que en mi opinión no se ha explotado lo suficiente el fertilísimo punto de vista que iniciara hace ya mucho el francés Diès, con el feliz hallazgo del concepto de “transposición”, la forma en que Platón altera los esquemas heredados para adaptarlos a su propia doctrina. En estas circunstancias, estimo que resulta indispensable replantear la cuestión de forma coherente, mediante un nuevo análisis de los testimonios significativos sin *parti pris* previos.

Para proceder con cierto orden, comenzaré por referirme someramente a cómo se refiere Platón a Orfeo y a lo órfico, porque ello puede darnos alguna clave sobre la posición del filósofo con respecto a este movimiento religioso. El análisis de las citas de Platón sobre los órficos nos da los siguientes resultados:

a) En cuanto a las citas referidas al propio Orfeo, Platón no le atribuye en absoluto rasgos que puedan asimilarlo a un personaje histórico, sino que los tintes con que lo describe son nítidamente míticos. Sus referencias son en principio, las tópicas del mito. Pero cuando se sale mínimamente del tópico, su valoración de Orfeo como personaje mitológico es negativa, irónica, si no despectiva. De entre las menciones de Orfeo en Platón destacaré dos pasajes significativos del *Protágoras* en que se relaciona al mítico bardo tracio con la sofística. En uno se compara el embeleso de los discípulos del sofista con el producido por el canto de Orfeo:

1. Plat. *Prot.* 315a. Muchos me parecieron extranjeros, a los que se lleva con él Protágoras de todas las ciudades por las que pasa, encantándolos con su voz como Orfeo, y que siguen, embelesados, su voz.

Con tal comparación Platón quiere sugerir que la retórica de Protágoras genera en sus oyentes una aquiescencia casi hipnótica, que desvirtúa la búsqueda filosófica de la verdad, igual que el canto mágico de Orfeo puede persuadir, pero no alcanzar la verdad. En otro, es Protágoras mismo quien presenta a Orfeo como precursor de la sofística:

2. Plat. *Prot.* 316d. Yo afirmo que la profesión sofística es antigua, pero que quienes la profesaban entre los varones de antaño, por temor al aborreci-



miento que provoca, se hicieron un disfraz, y la encubrieron, los unos con la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides, y otros, incluso, con iniciaciones y oráculos, como los de Orfeo y Museo.

Para Platón, pues, Orfeo y los sofistas se alinean en el mismo ámbito, el de la *doxa* opuesto al de la verdad, de modo que la fascinación que ejercen sobre los demás es falsa y engañosa.

b) En cuanto a la valoración literaria de Orfeo, es sabido que Platón no siente simpatía por los poetas en general - a los que quería desterrar de su ciudad ideal en la *República* -. Son sus competidores en la *paideia*, en la educación del ciudadano, que además ofrecen una propuesta que a sus ojos es espuria. Si ni siquiera el propio Homero se libra de sus críticas, Orfeo menos aún. Veamos una valoración de sus libros:

3. Plat. *Resp.* 2 p. 364e. Nos aducen un batiburrillo de libros de Museo y Orfeo, descendientes, según dicen, de la Luna y de las Musas, con arreglo a los cuales organizan sus ritos, convenciendo, no sólo a particulares sino incluso a ciudades, de que es posible la liberación y la purificación de las injusticias, tanto en vida como una vez muertos, por medio de sacrificios y juegos divertidos, a los que, eso sí, llaman “iniciaciones”, que nos liberan de los males del más allá, mientras a los que no han celebrado sacrificios, les esperan terribles castigos.

Los libros de Orfeo, como los de Museo, son un confuso batiburrillo. La palabra griega (*homadon*) sugiere variedad, ruido y confusión incomprensible. Parecería pues que Platón desprecia la literatura atribuida a Orfeo, pero un análisis más profundo de la cuestión revela que la realidad es bastante más compleja. En efecto, encontramos algunos resultados curiosos:

El primero, es que los pocos pasajes literales en que se cita específicamente a Orfeo como autor están absoluta y totalmente descontextualizados, no tienen nada que ver con el texto platónico en que aparecen, son guiños de *connaisseur*, meras ilustraciones literarias. En cambio, lo más aprovechable, lo más válido, los contenidos importantes, especialmente sobre la doctrina del alma, que Platón toma de la literatura órfica, no se citan como de Orfeo, sino de forma vaga, como procedentes de “un antiguo relato”, “un relato sacro”, “las iniciaciones” y menciones por el estilo, como si tratara de despersonalizarlos, de oscurecer o eliminar la relación entre estas aportaciones valiosas y Orfeo, limitándose a asociar el *logos* en que aparecen con la esfera sagrada (*hieros*) y con una alta antigüedad (*palaios*).



El segundo aspecto, todavía más importante, que surge de nuestro examen es que las ideas aprovechables tomadas de textos órficos lo son para Platón en la medida en que pueden interpretarse en una forma que difícilmente podemos suponer como el sentido que originalmente tenían en el poema de Orfeo. Especialmente significativo es un pasaje del *Fedón*. prescindamos de momento de qué es lo que cuenta y limitémonos a la forma en que alude al pasaje:

4. Plat. *Phaed.* 62b. Pues bien, el relato que se cuenta en los escritos secretos sobre eso... me parece algo grande y no fácil de entrever.

El mensaje órfico puede ser valioso, pero para que lo sea, es preciso “ver a través de él”, es decir, separar la torpeza del tratamiento literario, el verso engañoso y hallar detrás el mensaje verdadero oculto.

Incluso veremos un caso extremo, la cita del *Crátilo* referida a *somalsema* (cf. el n.º 15), en que Platón reinterpreta el sentido de un pasaje órfico a través de una etimología que es suya, pese a la desorientación generalizada de los comentaristas en este punto. Luego lo analizaremos con más detenimiento.

Platón sigue, en suma, una línea que vemos iniciarse en otras obras del siglo IV, como el *Papiro de Derveni*, en que un comentarista anónimo analiza una teogonía órfica a la luz de la filosofía presocrática y con un método etimológico-alegórico. Un método que llegará a sus máximos extremos en los filósofos neoplatónicos, consistente en buscar tras de los poemas órficos, en apariencia ideológicamente deleznable, mensajes ocultos de una profunda filosofía.

¿Qué podemos saber a partir de los testimonios platónicos sobre los textos órficos de su época? Volviendo al texto número 3, vemos cómo Platón habla de libros de Museo y Orfeo, es decir, de literatura escrita. Estos libros tienen un valor instrumental: se utilizarían en iniciaciones, destinadas a liberar las almas de los pecados y a asegurar una vida mejor en el más allá. Los encargados de llevar a cabo estos rituales debían ser los que otras fuentes llaman Orfeotelestas, que dependen de la santidad de la palabra escrita, o, en otras palabras, es la posesión, el control del escrito órfico la que les confiere su autoridad.

Nos dice también que las iniciaciones podían aplicarse a individuos y a ciudades enteras, por lo que su valor era reconocido y no estaba en posesión de una secta: los adivinos y recitadores de oráculos eran especialistas contratables por quienes necesitaban de ellos. Las ceremonias son para Platón como un juego y por tanto despreciables para una persona seria.

Por último debemos interpretar la frase “tanto en vida como una vez muertos” en el sentido de que estos ritos sirven tanto durante la vida como luego en el más allá.



Todo esto, tomado literalmente, es objeto de burla por parte del filósofo. La moralidad platónica no puede aceptar que unas salmodias y unos ritos permitan alcanzar un destino glorioso en el otro mundo a personas moralmente delezna- bles. Su actitud se alinea con la que manifiestan otros testimonios más o menos contemporáneos. Veamos algún ejemplo. El primero podría ser el humorístico y despectivo comentario atribuido a Diógenes el Cínico, en que se estima ridículo que cualquier iniciado pueda ir a las Islas de los Bienaventurados, mientras hom- bres ilustres van a yacer en el fango:

5. Diog. Cin. ap. D.L. 6.39. Ridículo sería si Agesilao y Epaminondas iban a quedarse en el fango, y las personas vulgares, por haber sido iniciados van a estar en las Islas de los Bienaventurados.

El segundo podría ser una anécdota de un rey lacedemonio, de principios del V a.C., recogida por Plutarco:

6. Plutarco *Apotegmas Laconios* p. 224e. Leotíquidas, hijo de Aristón, a Filipo el orfeotelesta que era muy pobre y que decía que los que se iniciaban con tras el final de su vida eran felices, le dijo “¿Y por qué no te mueres lo más aprisa posible, para que dejes de llorar tu desgracia y tu pobreza?”

Armados con el bagaje de las conclusiones obtenidas en este primer exa- men, acometeremos el análisis de lo que podemos reconstruir de la religión y de la literatura órfica a través de las citas de Platón y qué es lo que el filósofo acep- ta o rechaza de ellas.

A la hora de clasificar para su estudio los pasajes pertinentes, me parece lo más apropiado articularlos de acuerdo con los grandes contenidos temáticos órfi- cos. Comencemos, pues, por ahí, por cuáles son los contenidos temáticos de la literatura órfica. Para los órficos la vida humana es un simple pequeño paréntesis entre dos polos fundamentales: el principio de las cosas, la *arche* y el fin, el *telos*, ya que la vida humana tiene para ellos una finalidad, la salvación de su alma. La vida tiene, pues, una orientación escatológica y soteriológica, por lo que ambos polos, el origen y el fin, son los que dan sentido a esa vida y, conse- cuentemente, la literatura órfica se articula sobre ellos:

Del interés de los órficos por la *arche* (en la idea de que prefigura y da senti- do a lo que va a ser la historia posterior del mundo) nos hablan las diversas teo- gonías que se les atribuyen. Aunque estas teogonías coinciden en parte con la de Hesíodo (sobre la que parecen haberse modelado), añaden elementos muy origi- nales, que son básicamente los siguientes: a) el papel que se le asigna al Tiempo personificado (generalmente unido a Necesidad, asimismo personificada), como correlatos míticos de la aparición del tiempo ordenado en el cosmos; esto es, como



responsables de un marco prefijado en que se integrarán todas las historias particulares; b) la existencia de un primer elemento germinal, que adopta la forma de un huevo cósmico, del que nace Eros y que representa el origen de la fertilidad en el mundo; c) el añadido a la secuencia de reyes divinos hesiódica (esto es, Urano, Crono y Zeus), de un reinado posterior, el de Dioniso, nacido de Zeus y Perséfone. Esta adición tiene un valor fundamental, ya que el reinado de cada dios implica una forma de concebir el papel de las relaciones entre dioses y de éstos con los hombres. En este sentido de la relación hombre-dios, las ideas órficas se distancian notablemente de las digamos “olímpicas”, ya que, frente a la radical separación entre hombres y dioses propia de la religión olímpica, el orfismo admite una relación mucho más estrecha entre ambos. y, por fin, d) una tendencia muy acusada al sincretismo entre dioses, convirtiendo lo que en otras variantes de la religión griega son divinidades diversas en meras advocaciones de una sola.

En cuanto al *telos* o finalidad, la cosmogonía y la teogonía están, en los órficos, orientadas a la temática antropológica, es decir, a interesarse por el lugar que el hombre ocupa en la organización del mundo, sobre todo en lo que se refiere al terreno de la naturaleza y destino de las almas. Se supone que las almas deben expiar una culpa antigua (de la que luego hablaré) pasando por diversos cuerpos en una teoría de la reencarnación. El marco cosmogónico y teogónico configura los antecedentes y el entorno para situar el tema escatológico y soteriológico, que constituye su centro de interés, aspecto éste que constituye la mayor novedad con relación al cuadro que hallamos en Homero y Hesíodo.

Como consecuencia de la situación descrita, se consideraba que los hombres podían actuar para orientar el destino futuro de sus almas y facilitar su salvación. Frente a las obras que sustentan el modelo teórico, otras bridan orientaciones prácticas basadas en él. Aquí tienen cabida todas las que sirven de “letra” a rituales de todo tipo (iniciaciones, purificaciones, etc.), destinados a mejorar la situación del alma en la otra vida, así como consejos prácticos sobre lo que debemos hacer en el más allá.

Platón hace referencia a todos estos grupos temáticos: teogonías, literatura sobre origen y destino del alma y obras destinadas a servir de “letra” a rituales. El filósofo siente un interés escaso por el primero, grande por el segundo y mínimo por el tercero. Pasemos revista a los pasajes relevantes.

En el *Timeo* alude a la creación de los dioses de la mitología mediante un artificio literario hábil: Declara la incapacidad humana para hablar del tema y se remite, medio de veras, medio irónicamente, a quienes por ser hijos de dioses pueden ser los mejores conocedores de sus antepasados. Evidentemente se refiere a Orfeo:

7. Plat. *Timeo* 40d. Hablar de las demás divinidades y conocer su linaje es más de lo que podemos, así que hay que dar crédito a los que han hablado

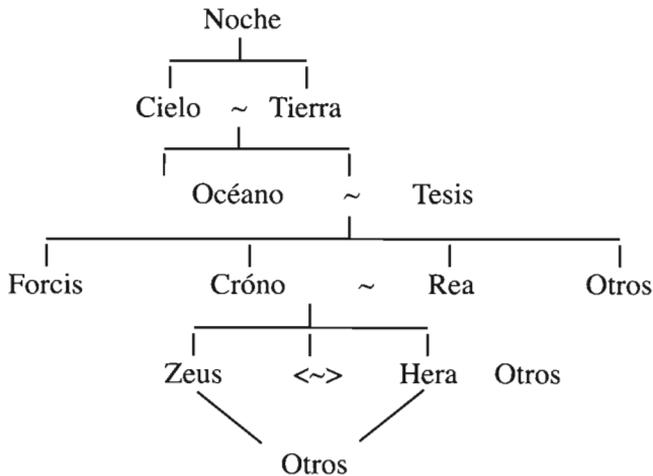


antes de ello, que eran descendientes de dioses, según afirmaban, y que de algún modo conocían con claridad a sus antepasados. Así pues, es imposible no creer en los hijos de los dioses, aun cuando hablan sin demostraciones verosímiles y necesarias, pero, dado que afirman que nos relatan asuntos de su familia, hay que creerlos, siguiendo la costumbre. Tengamos, pues, por buena, y digámosla así, la generación acerca de estos dioses. De la Tierra y del Cielo nacieron como hijos Océano y Tetis y de ellos Forcis, Crono y Rea y los que van con ellos; y de Crono y Rea, Zeus, Hera y todos cuantos sabemos que se llaman sus hermanos. Y además, los descendientes de éstos.

Con gran imprecisión (naturalmente deliberada) y dejando numerosos huecos en la información, Platón resume una teogonía, iniciada por Cielo y Tierra y que termina en los descendientes de Zeus. Tenemos otros testimonios de esta teogonía por los que sabemos que la Noche era el primer principio. Platón ha omitido a Noche en este pasaje probablemente porque, una vez que ha narrado cómo el demiurgo configuró lo que llama “dioses visibles y generados” esto es, las realidades astronómicas, se ve obligado a decir algo de las demás divinidades (las de la Mitología) y se limita a tomar de la teogonía órfica la parte que habla de estos dioses, sin tener por qué aludir siquiera a lo que se refería al principio originario.

El cruce de los datos platónicos con otras fuentes, nos permite trazar el siguiente cuadro:

8. Genealogía de los dioses en la teogonía órfica





Más interesante es otro pasaje en que cita de forma indirecta un *palaios logos* en que se presenta una atractiva imagen de Zeus:

9. Plat. *Leg.* 715e. El dios que, como dice también el antiguo relato, tiene el principio, el fin y el centro de todos los seres, se encamina en derechura hacia su fin siguiendo las revoluciones de la naturaleza. No deja de seguirlo Justicia, vengadora de las infracciones de la ley divina. El que está dispuesto a alcanzar la felicidad, la sigue de cerca, humilde y ordenadamente. Pero el que ensoberbecido por el orgullo o ensalzado por sus riquezas, honras o incluso la belleza de su cuerpo unida a la juventud y la insensatez, inflama su alma con la desmesura, en la idea de que no necesita jefe ni guía alguno, sino que incluso en lo demás cree que se basta, queda abandonado, desierto de dios, y a causa de este abandono y unida a otros semejantes salta alborotándolo todo, y a muchos les parece que es alguien, pero al cabo de no mucho tiempo y tras haber pagado a Justicia un castigo no desdeñable, provoca su absoluta ruina, la de su casa y la de su ciudad.

Un escoliasta nos dice que se refiere a un poema órfico y nos brinda dos versos de él:

10. De un Himno a Zeus contenido en la *Teogonía* órfica.
Zeus principio, Zeus centro, de Zeus todo llega a término.
Zeus, fundamento de la tierra y del cielo estrellado.

Se trata de un *Himno a Zeus*, del que conocemos diversas versiones. Como en otras obras órficas, es un poema varias veces reelaborado en diferentes épocas, en cada uno de ellas con versos de más o de menos o con alteraciones. En cuanto a la continuación del pasaje platónico, la referencia a Justicia vengadora de las infracciones de la ley divina, que no deja de seguirlo, es muy similar a un verso de una versión tardía de la teogonía:

11. Orph. en Procl. in Plat. *Remp.* II 144,29 Kroll.
Lo siguió de cerca Justicia pródiga en castigos, de todos protectora

Tras el examen de estos pasajes, advertimos que Platón nos brinda varios testimonios de que en su época era conocida en Atenas al menos una teogonía órfica. En su conjunto, sus testimonios nos proporcionan un sólido armazón para recomponer buena parte del contenido de tal teogonía, con ayuda de textos de otros autores. Pero también advertimos que el tema teogónico no es demasiado interesante para el filósofo. Lo que más le ha atraído es el modelo de Zeus como



principio y fin, seguido de Justicia, que recoge en *Leyes* pero trascendiéndolo y moralizándolo ampliamente. Inserta en el *Timeo* con ostensible desinterés y con grandísimas dosis de ironía en la cita, parte de la genealogía de los dioses que se narra en el poema. Pero se trata de una parte menos importante de su exposición, sobre la que pasa a gran velocidad. Lo demás sobre este punto, carece de interés, y podemos prescindir de comentarlo aquí.

Pasamos a los testimonios sobre el origen y destino del alma. Que los órficos postularon desde fecha antigua una doctrina sobre la palingenesia, se documenta en una serie de textos de muy diferente naturaleza. Me limitaré a citar, por una parte, las laminillas de hueso de Olbia, del IV a.C. recientemente editadas, en que hallamos, junto a la mención de Dioniso y de los “órficos” una especie de eslóganes: “vida-muerte, vida”, “verdad-mentira”, “cuerpo-alma”, y por otra, unas láminas de oro en que el alma refiere que se ha librado del “penoso ciclo”.

Es en este marco de referencia donde situaremos algunos textos platónicos referidos a la naturaleza y destino de las almas, con una orientación soteriológica. El primero sería un texto del *Fedón*, en que se nos habla de “un antiguo relato” –una vez más la forma distante de citar a los órficos:

12. Plat. *Phaed.* 70c. Y examinémoslo de este modo: si es que están en el Hades las almas de las personas que han muerto. Y es que hay un antiguo relato, que me viene a la mente, según el cual están allí habiendo ido desde aquí pero de nuevo vuelven y nacen de los muertos.

Olimpiodoro, en su comentario al pasaje, nos advierte de que esta idea es órfica y pitagórica. Con esa misma visión coincide otro texto platónico:

13. Plat. *Meno* 81a. Pues les he oído a varones y mujeres entendidos en asuntos divinos... Quienes lo dicen son los sacerdotes y sacerdotisas que consideran importante dar explicación de aquello en lo que se ocupan y son capaces de hacerlo. También lo dice Píndaro, como otros muchos poetas; los que son inspirados por los dioses... Afirman, en efecto que el alma del hombre es inmortal y que unas veces llega a un término –al que llaman morir– y otras de nuevo llega a ser, pero que no perece nunca; y que por eso es necesario pasar la vida con la mayor santidad posible. En efecto: (cita Pind. fr. 133 Sn.-M.) Así pues, como el alma es inmortal y ha nacido muchas veces y ha visto lo de aquí, lo del Hades y todas las cosas, no hay nada que no haya aprendido, etc.

Aquí Platón se está ocupando de demostrar que todo nuestro conocimiento es puro recuerdo de un momento anterior en que el alma liberada ha visto las



verdaderas ideas. Para ello le viene bien una doctrina que habla precisamente de la existencia del alma anterior a su estancia en el cuerpo. Parece claro que Platón halló en la poesía atribuida a Orfeo y en un treno de Píndaro –del que cita unos versos que no recogemos– un teoría sobre el alma que estaba dispuesto a aceptar: la de que era algo divino y preexistente, que penetra en los cuerpos y cuando estos mueren se libera, vuelve al Hades y de allí penetra en otro cuerpo, hasta un determinado momento en que Perséfone acepta la compensación y, tras una última reencarnación en una existencia terrena de rango superior, se pasa a un estado divino o semidivino en el Hades. Una teoría de la salvación del alma a través de la palingenesia, en suma. Pero cabe que nos preguntemos por qué Platón cita a Píndaro y no a un poema órfico como fuente de ideas órficas. Pienso que Platón lee en Píndaro un orfismo “filtrado”, “moralizado”, lejos de sus variantes más groseras. La versión literal órfica es siempre para el filósofo insuficiente, aunque bien encaminada. No la ve con la pulcritud del historiador de la religión o del filólogo, sino con el ánimo de quien aprovecha materiales ajenos y los ahorma para configurar su propio edificio. De forma que los acepta mejor si ya vienen previamente ahormados en una fuente anterior. Más aún, si es de la solvencia de Píndaro.

Un rasgo interesante del que también nos informa este pasaje es la existencia de un tipo de intermediarios de la revelación órfica, una especie de intérpretes, que “explicaban” los textos. Volveremos a hallar huellas de estos intermediarios.

Pero la siguiente cuestión es cómo se unía este alma al cuerpo; en qué relación estaba con él, y ello nos lleva al análisis de otros pasajes muy interesantes. Es el caso de un texto del Fedón, que ya antes vimos parcialmente:

14. Plat. *Phaed.* 62b. Pues bien, lo que se dice en los escritos secretos sobre eso, de que las personas estamos en una especie de custodia y sobre todo que no debemos liberarnos de ella ni escapar, me parece algo grande y no fácil de entrever.

Un escolio refiere explícitamente el testimonio mítico a Orfeo. Es curioso que Platón habla de que son las personas, no las almas, quienes están en prisión. Es obvio que para él el hombre es su alma, y el cuerpo carece de importancia. Pero sigamos. Pocas expresiones han provocado tanta discusión como la palabra griega que he traducido “en custodia”, pero creo que tiene razón Boyancé en interpretarla así, lo que implica tanto que el alma se encuentra prisionera como que se halla protegida. En otro lugar he defendido que el término *phroura*- imposible en un poema hexamétrico- es platónico y que suaviza, por transposición, una teoría órfica del cuerpo/ cárcel más cruda, convirtiendo la cárcel órfica en una “custodia”, un recinto protector.



Hallamos referencia a esta misma doctrina en otro pasaje que, sin embargo ha resultado también bastante confuso. Se trata de un texto del *Crátilo* en cuya interpretación se han introducido notables errores, de los que una gran parte de culpa la tiene el propio Platón por su forma de citar. Me he ocupado por extenso de él en otro trabajo (Bernabé 1995), al que remito para una argumentación en profundidad de las ideas que aquí sólo serán esbozadas.

15. Plat. *Cratyl.* 400c. En efecto algunos dicen que éste (el cuerpo) es sepultura del alma, como si esta estuviera sepultada en su situación actual y, de otra parte, que, como el alma manifiesta lo que manifiesta a través de él, en este sentido se le llama correctamente “signo”. Sin embargo, me parece que Orfeo y los suyos le pusieron este nombre sobre todo porque el alma, que paga el castigo por lo que debe pagarlo, lo tiene como un recinto, a semejanza de una prisión, donde puede verse sana y salva; que, en consecuencia, eso es el cuerpo del alma, como su propio nombre indica, hasta que expíe lo que debe, y que no hace falta cambiarle ni una letra.

Es decir, personas innominadas habían aprovechado la semejanza de las palabras griegas *soma* ‘cuerpo’ y *sema* y, como *sema* tiene en griego dos sentidos, el originario ‘señal’ y el derivado ‘sepultura’, se puede interpretar que el cuerpo es un *sema*, por ser una “sepultura” o por ser una “señal” del alma. Ambas explicaciones pueden ser complementarias y no necesariamente contradictorias, la segunda reclama ser también correcta, pero no aparecen separadas por Platón sino ambas se atribuyen a los mismos ‘algunos’. Luego, pese a que los comentaristas se han despistado considerablemente (por no haber notado que Platón ponía por delante el “me parece”) vemos que Platón, por boca de Sócrates cree haber hallado un nuevo sentido oculto en el texto que conoce, más verdadero, y propone una nueva interpretación, proponer como etimología de *soma* ‘cuerpo’ que se trata de un sustantivo formado sobre el verbo *sozo* ‘poner a salvo’, por lo que *soma* significaría ‘salvación’. Sin embargo hay una referencia a los de Orfeo, que son naturalmente los que proponían la doctrina del *soma-sema*, y una serie de razones, que, esas sí, son órficas. La interpretación de Sócrates es correcta a la luz de las propias teorías de los órficos. Sócrates reivindica con ello una nueva interpretación que, sin alterar las bases ideológicas de los propios órficos, explica mejor que la relación con *sema* la condición del cuerpo: la que lo relaciona con *sozei*. Con esta etimología, aunque mantiene sin crítica las opiniones órficas sobre la expiación del alma en el cuerpo, propone una alteración sustancial de la interpretación del papel del cuerpo. No es tanto sepultura o prisión cuanto recinto en que el alma se mantiene sana y salva.



Pero sigamos. Se entiende que el alma se encuentra encerrada en el cuerpo como en una prisión o en una sepultura. La razón es aludida en otro pasaje:

16. Plat. *Leg.* 3 p. 701b. A continuación de esta libertad, podría venir la de no querer someterse a las autoridades y, como consecuencia de esta, sustraerse a la servidumbre y a las admoniciones de un padre, de una madre y de personas de más edad, y ya cerca del final, pretender no estar sometidos a las leyes y en el final mismo, despreocuparse de los juramentos, las fidelidades y, en general, de los dioses, manifestando e imitando la llamada “antigua naturaleza titánica”, llegados de nuevo a aquella misma condición y pasando una vida penosa sin librarse nunca de las desgracias.

El alma está encerrada en el cuerpo y debe purgar en vida una antigua culpa: la que, según el mito órfico, cometieron los Titanes. Éstos asesinaron a Dioniso y lo devoraron, tras lo cual fueron fulminados por Zeus. De sus cenizas nacieron los hombres, de forma que tenemos en nosotros una parte positiva, dionisíaca, del dios ingerido, otra malvada, soberbia y violenta, la titánica. La purificación y diversos ritos permiten al alma ir desembarazándose de la parte perversa para reintegrarse con la divinidad.

Resta el punto más importante. ¿Cuál es para los órficos el destino posterior del alma? En este punto Platón nos ofrece un testimonio precioso. En él nos presenta irónicamente un cuadro, atribuido con claridad a Museo y su hijo. Museo es el nombre que se le da al autor de la poesía órfica que circula por Atenas en época clásica.

17. Plat. *Resp.* 2 p. 363c. Museo y su hijo conceden a los justos de parte de los dioses dones aún más espléndidos que los citados, pues los transportan con la imaginación al Hades y allí los sientan a la mesa y organizan un banquete de justos, en el que hacen pasar la vida entera coronados y beodos, cual si no hubiera mejor recompensa de la virtud que la embriaguez sempiterna. ... En cambio, a los impíos e injustos los zambullen en una especie de fango en el Hades o les obligan a llevar agua en un cedazo.

La fidelidad de esta reconstrucción la avalan otros textos que me limito a aludir. En un fragmento de Aristófanes los habitantes del Hades también aparecen coronados y borrachos, en *Las Ranas* se habla del banquete de los bienaventurados y de fango, Hemos visto (número 5) un humorístico y despectivo comentario atribuido a Diógenes el Cínico, en que se estima ridículo que cualquier iniciado pueda ir a las islas de los bienaventurados, mientras hombres ilustres van a yacer en el fango, pero sobre todo, el más interesante es una



laminilla de oro órfica, recientemente hallada en Pelinna, que acaba con las siguientes palabras:

18. Laminilla órfica de Pelinna. 6.

Tienes vino, honra dichosa, y tú irás bajo tierra, cumplidos los mismos ritos que los demás felices.

En diversos pasajes de Platón hallamos un aspecto añadido: que las almas sufren un juicio. En primer lugar, una nueva referencia a los “relatos antiguos y sagrados”:

19. Plat. *Epist.* 7,335a. Es realmente preciso creer siempre en los relatos antiguos y sagrados que de hecho nos revelan que el alma es inmortal y sufre juicios y paga terribles castigos cuando una se separa del cuerpo.

A esta hay que añadirle una serie de pasajes platónicos, que no son propiamente referencias directas a creencias órficas, sino elaboraciones platónicas de imaginería órfica, como las definen los comentaristas modernos:

20. Plat. *Phaedr.* 248c. Tal es el precepto de Adrastea: que cualquier alma que, por haber pertenecido al séquito de lo divino, haya vislumbrado algo de lo verdadero, estará libre de padecimiento hasta el próximo giro y que siempre que haga lo mismo seguirá estando libre de daño. Pero cuando, por su incapacidad para seguirlo, no lo haya visto y por cualquier azar se apesante al llenarse de olvido y maldad, al apesantarse, perderá sus alas y caerá a tierra. Entonces la norma dice que tal alma no se injerte en ninguna naturaleza animal en la primera generación, sino que sea la que más ha visto la que se engendre en la simiente de un varón que llegará a ser filósofo, amante de la belleza o de las Musas y del amor; en la segunda, en la de un rey legítimo o un guerrero o un gobernante; en la tercera, en la de un político o un administrador; en la cuarta, en la de un amante del esfuerzo, un gimnasta o el que va a dedicarse a la curación de cuerpos; en la quinta, en una vida dedicada a la adivinación o experta en algún rito de iniciación; a la sexta le irá bien un poeta o alguno de los que se dedican a la imitación; a la séptima, un artesano o un campesino; a la octava, un sofista o demagogo y a la novena, un tirano.

21. Plat. *Gorg.* 524a. Estos, cuando hayan muerto, juzgarán en el prado, en el trivio del que parten los dos caminos, uno a la isla de los bienaventurados, otro al Tártaro.



22. Plat. *Resp.* 10 p. 614b. Y dijo que sus almas, tras haber salido del cuerpo, se pusieron en camino junto con otras muchas y que arribaron a un lugar maravilloso, en el que había dos huecos de la tierra, uno frente a otro, y en el cielo, arriba, otros dos. Entre estos huecos se sentaban los jueces que, tras haber pronunciado su sentencia, ordenaban al justo que tomara el camino de la derecha y hacia arriba, através del cielo... y a los injustos, el de la izquierda y hacia abajo.

Sobre estos pasajes se ha producido, creo, un cierto malentendido. Un estudio bien conocido, como Guthrie, considera que estos textos son la más notable e interesante entre las muchas pruebas de que Platón y las tablillas funerarias órficas se servían de la misma literatura escatológica. Pero en mi opinión, Guthrie se basa demasiado en Platón, en la idea de que Platón es una fuente de fiar para reconstruir el orfismo. El paralelismo entre Platón y la situación aludida (que no descrita) por los textos órficos no es sin embargo tan estrecho. Veamos uno de los textos órficos más significativos, la laminilla de Hiponion, del V a.C.:

23. Laminilla de Hiponion (V a.C.).

Esto es obra de Mnemósine. Cuando esté en trance de morir hacia la bien construida morada de Hades, hay a la diestra una fuente y cerca de ella, erguido, un albo ciprés.

Allí, al bajar, las ánimas de los muertos se refrescan.

¡A esa fuente no te allegues de cerca ni un poco! Pero más adelante hallarás, de la laguna de Mnemósine agua que fluye fresca. Y a su orilla hay unos guardianes.

Ellos te preguntarán, con sagaz discernimiento, por qué investigas las tinieblas del oscuro Hades.

Di: "Hijo de Tierra soy y de Cielo estrellado; de sed estoy seco y me muero. Dadme, pues, enseguida, a beber agua fresca de la laguna de Mnemósine". Y de cierto que consultarán con el monarca subterráneo, y te darán a beber de la laguna de Mnemósine.

Así que, una vez que hayas bebido, también tú te irás por la sagrada vía por la que los demás iniciados y bacos avanzan, gloriosos.

Si comparamos el texto platónico con el órfico, vemos que hay una coincidencia parcial en la "geografía": la fuente del Leteo, los caminos a un lado y otro, la llanura por la que se pasa sed. Pero hay profundas diferencias. Nada se nos dice del engañoso ciprés en Platón. Y por el contrario, ni en nuestra laminilla ni ninguna otra se menciona la existencia de jueces en esta descripción.



No se trata de detalles sin importancia, sino de algo más profundo: de que subyacen a cada uno de los textos dos esquemas radicalmente distintos. En Platón el alma, totalmente pasiva, es juzgada, premiada o condenada y la llevan allá donde le corresponde. Su suerte está echada, porque los pecados o buenas acciones de su vida pasada serán sus únicas credenciales. Si se la condena a la reencarnación, le dan a beber agua del Leteo. En el esquema descrito en las laminillas, el alma, activa se halla ante una prueba que debe superar. Todo depende de ella, de que recuerde lo que debe hacer: por ello recurre tan solo a Mnemósine, la diosa de la memoria, para que la ayude a recordar las enseñanzas recibidas. Si hace lo que debe, tendrá éxito. Si se equivoca, volverá a reencarnarse. Nada se dice de que en esta encrucijada tengan importancia los pecados o buenas acciones cometidas en su vida anterior. Todo parece indicar que Platón, o bien refleja una variante de orfismo distinta de la que nos documentan las laminillas, o bien, como me parece más probable, reelabora libremente motivos órficos, al servicio de sus propios intereses filosóficos y literarios.

Como conclusión del material platónico que iluminan la teorías órficas sobre el alma, podemos hacer una reconstrucción verosímil:

Sócrates conoce un viejo poema, al que se refiere como “antiguo relato” (*Phaed.* 70c), “el relato que se cuenta en los escritos secretos” (*Phaed.* 62b), obra de “poetas inspirados por los dioses” (*Meno* 81a), de los que instituyeron las iniciaciones (*Phaed.* 69c) o más concretamente, de Museo y de su hijo (*Resp.* 363c), o bien de “los de Orfeo” (*Cratyl.* 400c), se contaba una doctrina sobre el alma que puede reconstruirse como sigue: el alma es inmortal (*Meno* 81a), pero lleva sobre sí una determinada culpa, probablemente la muerte de Dioniso a manos de los Titanes (*Leg.* 701b), por la que debe pagar un determinado castigo (*Meno* 81a, *Cratyl.* 400c), tanto en el otro mundo como en éste, ya que el alma puede sufrir varias reencarnaciones (*Phaed.* 70c, *Meno* 81a). Durante su tránsito por este mundo, el alma se encuentra encerrada dentro del cuerpo (*Phaed.* 62b, *Cratyl.* 400c), o sepultada en él, como si éste fuera una tumba (*Cratyl.* 400c, *Gorg.* 493a), ya que lo que lleva el alma en este mundo no es una verdadera vida, sino una especie de muerte. Cabe no obstante actuar sobre el proceso de remisión del castigo por medio de ciertos ritos. Quien los sigue, puede aspirar a un mejor destino en el otro mundo, un banquete de justos (*Resp.* 363c), quien no, es amenazado con terribles castigos (*Gorg.* 493b). El instrumento del castigo, el cedazo, es evidentemente un recuerdo de la causa por la que lo sufren: la incapacidad de separar de sus almas lo malo que había en ellas.

En estos relatos órficos sobre el origen, naturaleza y destino de las almas, Platón ve algunos elementos aprovechables: que el alma es inmortal, separada del cuerpo, en el que habita como morada transitoria y del que ha de liberarse en sucesivas reencarnaciones para obtener al final un status más elevado.



Ve también elementos que no puede compartir: el cuerpo como cárcel o sepultura (para Platón el cuerpo tiene una misión más elevada, como “guarda y conservación” del alma en su tránsito por la tierra), el destino final del alma beoda en un permanente banquete, pero sobre todo, que la salvación del alma dependa más de determinadas prácticas biológicas, como el vegetarianismo, y de ciertos ritos, en lugar de depender de su altura moral o de su contacto con la filosofía.

Hasta aquí lo referente a los pasajes sobre el origen y destino del alma.

De los grupos en que dividí los poemas órficos (al menos los que influyen sobre Platón), el tercero era el de las referencias a iniciaciones, purificaciones y ritos similares. La razón de este tipo de obras era que, como consecuencia de todo lo antedicho, se consideraba que los hombres podían actuar para orientar el destino futuro de sus almas, facilitar su salvación. Frente al modelo teórico de los dos grupos anteriores, ahora se trata de orientaciones prácticas basadas en este modelo teórico. Aquí tienen cabida todos los temas referidos a purificaciones, consejos sobre lo que debemos hacer en el más allá, etc.

De antemano y a la luz de lo que llevamos examinado, esperamos de parte de Platón un inmenso desprecio de las prácticas que le aseguran al fiel un sitio en el otro mundo, a menos que practique sobre ellas su “interpretación simbólica”. Y en efecto, ya vimos en el texto n.º 3 cómo para Platón las ceremonias de los órficos son como un juego, despreciables para una persona seria.

Pero hay pasaje del *Fedón* que resulta extraordinariamente significativo de la actitud platónica:

24. Plat. *Phaed.* 69c. Puede ser que esos que nos instituyeron las iniciaciones no sean gente inepta, sino que en realidad se indique de forma simbólica desde antaño que quien llegue al Hades no iniciado y sin haber cumplido los ritos “yacerá en el fango” pero el que llega purificado y cumplidos los ritos, habitará allí con los dioses. Ahora bien, dicen los de las iniciaciones:

“Muchos son los que llevan tirso, pero pocos los bacantes”. Y éstos, a mi parecer, no son otros que los que son auténticamente filósofos.

Lo que verdaderamente debía decir el texto órfico conocido por Platón, era que el que no ha cumplido los ritos yacerá en el fango, pero el que llega purificado por los ritos de iniciación y por las prácticas vegetarianas y formales, vivirá con los dioses, y el verso “Muchos son los que llevan el tirso, pero pocos los bacantes” (que nos recuerda inevitablemente el cristiano “muchos son los llamados, pero pocos los elegidos”) aludiría a que muchos son los que pretenden iniciarse, pero sólo algunos los que alcanzan el verdadero éxtasis.



Platón, a quien las iniciaciones le resultan “juegos pocos serios”, como acabamos de ver, cosas de “gente inepta”, le atrae sin embargo el esquema iniciático, y de ahí que busque una forma de salvar el testimonio órfico: si interpretamos que los iniciados son los verdaderos filósofos, todo el esquema adquiere ahora una nueva dimensión, esa sí aceptable por Platón.

A la hora de esbozar nuestras conclusiones de todo lo que llevamos visto (con ayuda de otros datos que no hemos podido examinar con detenimiento, pero que ahora aprovechamos), me parece interesante, antes que nada, situar a Platón en el lugar que ocupa dentro de la evolución del orfismo, tal como la entiendo.

El orfismo es una forma de entender la religión griega, variante del dionisismo, que acepta una serie de componentes pitagóricos y que tiene muchos puntos en común con el ámbito eleusino y otras religiones místicas. Los órficos consideraban que el alma humana era inmortal, pero se encontraba manchada por un pecado antecedente (relacionado míticamente con el mito de la devoración de Dioniso por los Titanes y su posterior fulminación por parte de Zeus, habida cuenta de que el género humano procedía de las cenizas de estos perversos seres). De ahí que el alma debiera sufrir una expiación que excedía los límites de una vida humana, y pasaba por un largo ciclo de transmigraciones hasta que Perséfone aceptaba la expiación y permitía que se liberara del círculo de reencarnaciones, llevando entonces una vida feliz en el Hades, en una especie de permanente banquete de justos. Los orfeotelestas, que predicaban ese modo de entender la religión al que llamamos orfismo, consideraban posible acelerar el proceso y prometían un destino mejor en el otro mundo a las almas de aquellos que mantuvieran una determinada forma de vida guiada por una pureza ritual, de la que eran condicionantes necesarios la iniciación, el vegetarianismo, la abstención de tocar nada procedente de un animal muerto (lana, por ejemplo) y la entrada en éxtasis, sin duda con ayuda del vino. Las laminillas órficas nos ofrecen testimonios bastante claros de este cuadro en el que la pureza es un elemento indispensable, pero en el que tienen un valor especial los ritos de iniciación y el conocimiento de determinadas “fórmulas” o “contraseñas”, esto es, una serie de actuaciones más bien externas, formales.

Tenemos asimismo suficientes testimonios para ver que tal manifestación religiosa (y la literatura que va aparejada) no era demasiado bien vista, en principio, por la religión aristocrática ni la de la democracia (podríamos decir que por la religión de la ciudad, en general) ni por lo que podríamos denominar “alta literatura”. Las razones del desprecio (y a menudo, del silencio) de las fuentes antiguas hacia la religión y la literatura órficas son predominantemente políticas. A los escritores que defienden la ideología y la religión de la ciudad-estado les resulta peligroso para el orden establecido una religión personal, del “sálvese quien pueda”, que busca la realización del individuo en el más allá.



No obstante, hallamos en algunos escritores antiguos un cierto interés por algunos aspectos de esta forma de entender la religión. Y así Píndaro dedica algunos pasajes de sus odas, especialmente de sus trenos, a elementos bien conocidos de lo que comenzó por ser claramente una religión popular. Ello quizá no quiere decir tanto como que el propio Píndaro se dejó convencer por este tipo de religiosidad, sino más bien que había convencido a algunas de las personas que le encargan odas, a quienes el poeta les dice lo que quieren oír. Sin embargo el gran lírico beocio supo ya ennoblecer considerablemente los aspectos básicos del orfismo y “filtrarlos” de algunos elementos especialmente chocantes con su propia religiosidad, sobre todo en una fuerte tendencia a moralizar las bases de la salvación del alma, a eliminar del cuadro de la beatitud eterna los aspectos más groseros y a mantener nítidamente separados los límites entre hombres y dioses.

Se ha dicho que hay dos orfismos, uno “serio” y respetado por Platón, otro más frívolo, propio de milagrosos y charlatanes. Otros piensan que más bien hay dos formas de interpretar esta forma de entender la religión. Yo pienso, a la luz de lo visto que hubo de lo uno y de lo otro. En tiempos del patriarca Atanasio (comienzos del s. IV después de Cristo, casi 800 años después de Platón) aún nos habla éste de “dos viejas que por veinte óbolos o un vaso de vino le largan a uno un encantamiento de Orfeo”. Hay una literatura órfica, despreciable, populachera, de ensalmos, encantamientos y jaculatorias, rituales ridículos que aseguran banquetes incesantes en el mundo de los muertos, y al lado de todo esto, una alta literatura, que produce poemas de calidad literaria.

Queda así, la literatura órfica, de un lado, como portadora de doctrina, para creyentes, incluso como pasto de los individuos que usan esos textos para fines religiosos no exentos de finalidades crematísticas. De otro, como filón para intelectuales y eruditos, una línea, obviamente, que lleva hasta mí mismo en este trabajo, de otro, como un venero para filósofos que tratan de hallar tras el mensaje literal un código secreto, que les permite convertir poemas sobre castraciones y devoraciones de dioses o sobre el vagar de almas de personas a animales y complejas geografías infernales, en portadores de profundas ideas filosóficas (y estas, curiosamente, influyeron, a su vez, sobre la propia creación poética órfica, pero esa es otra cuestión). Las formas en que esta adaptación puede hacerse es muy variada: desde la omisión o sustitución de los aspectos más groseros, pasando por su criba crítica, hasta incluso el extremo de la evolución, que es la interpretación simbólica.

Todo ello estaba ya *in nuce* en Platón y nos permite hacernos ideas relativamente claras de cuál sería la naturaleza y el destino posterior de estas obras, y así, el filósofo, que mantiene con el orfismo una relación ambigua de amor-odio, de aprecio de algunos de sus hallazgos místicos y de indignación por sus rasgos



más groseros y menos moralizados, unas veces se burla de la grosería de sus formas religiosas, otras, cita pasajes de la tradición literaria órfica como materia literaria, cita de conocedor, otras, las interpreta simbólicamente, recurriendo a la mediación del método etimológico-alegórico. Y ello de forma muy variable según los grupos temáticos que establecí al principio.

De las Teogonías ha tomado elementos accesorios, literarios, una genealogía “podada” de la Noche, que inserta en la parte menos original de su especulación teogónica. No deja de criticar la brutalidad y los aspectos más impresentables del relato, pero se siente atraído por una cierta visión de Zeus como principio, fin y centro, asistido por la Justicia y la acepta, a expensas de moralizarla considerablemente.

Mucho más es lo que toma de los postulados órficos sobre origen y naturaleza de las almas. Admite que el alma es inmortal, acepta la palingenesia, la idea de la expiación del alma y el valor de pureza (que moraliza, naturalmente) y aprovecha para insertar la reencarnación en la teoría de la reminiscencia. El cuerpo es una morada transitoria, pero no acepta la valoración del cuerpo cárcel órfico, que prefiere convertir en la imagen de un cuerpo sede protectora del alma, mientras que traslada a los deseos los aspectos más negativos del cuerpo órfico. Por supuesto supone un destino en el otro mundo menos grosero que el festín sempiterno órfico.

Guthrie ha definido de forma magistral el interés platónico por mencionar como complemento a sus demostraciones discursivas literatura poética antigua (no sólo órfica, pero no es menos cierto que la órfica tiene aquí una parte muy significativa).

25. W. C. K. Guthrie, *Orfeo y la religión griega* (trad. esp.), Buenos Aires 1970, p. 243. Sabemos que tal cosa es verdad, porque podemos demostrárnosla; pero es satisfactorio saber que al creer en ella nos encontramos de acuerdo con las palabras divinamente inspiradas de los poetas o bien con un artículo de fe de venerable antigüedad.

Platón ha trabajado, pues, sobre modelos órficos en un gran número de pasajes, en algunos de los cuales incluso el modelo llega a ser irreconocible. Y es porque incorpora ya como propiamente platónicos elementos que no son ya órficos más que como un esqueje en un injerto, que luego germinó como algo propio, frondoso y diferente en donde es ya difícilísimo identificar la planta de la que el esqueje procedía.

Platón nos permite, pues, reconstruir ciertas partes del conjunto de creencias órficas e incluso algunos mínimos aspectos literarios, en un cuadro a veces contradictorio y no demasiado homogéneo. Además podemos advertir el riquísimo componente de origen órfico que encontramos en el cuerpo de su doctrina.



Aunque Platón no es ni de lejos un órfico, su incansable capacidad para lo que Diès bautizó felizmente como transposición lo llevó a tomar de los viejos temas órficos materiales preciosos para sus propias teorías.

Este es el gran esfuerzo que toca a quien se plantea como polos de su indagación Platón y el Orfismo: señalar lo que procede del orfismo, tratar de identificar hasta donde es posible las fuentes órficas en las que Platón bebió, pero no menos poner de relieve el gigantesco paso adelante que sobre esas fuentes dio Platón en una síntesis colosal que ya no tiene nada o casi nada de órfico, en suma, profundizar en el sentido de la frase de Olimpiodoro que nos servía de frontispicio: “Por todas partes Platón remeda lo de Orfeo”.



BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

ORFEO Y EL ORFISMO

Ediciones de los poemas órficos: **Himnos:** G. Quandt, *Orphei Hymni*, Berlín 3_ ed. 1962.-- **Argonáuticas:** F. Vian, *Les Argonautiques Orphiques*, París 1987.-
- **Lithica:** G. N. Giannaki (*Orpheos lithika*, Ioannina 1982: R. Halleux y J. Schamp, *Les lapidaires grecs*, París (Budé) 1985. **Fragmentos:** O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlín, 1922; G. Colli, *La sapienza greca*, I, Milán, 1977.

Traducciones: M. Periago Llorente, *Porfirio, Vida de Pitágoras, Argonáuticas órficas, Himnos órficos*, Madrid 1987; C. Calvo, Opiano, *De la caza. De la pesca*, Anónimo, *Lapidario órfico*, Madrid 1990. Fragmentos: unos pocos en A. González Ruiz, "Traducción de algunos fragmentos de Orfeo", *Homenaje a José Alsina*, Barcelona, 1969, pp.35-43.

Bibliografía: A. Bernabé, "La poesía órfica. Un capítulo reencontrado de la literatura griega", *Tempus* 0, 1992, pp. 1 ss.

Estudios sobre Orfeo, el Orfismo y la literatura órfica: Chr. A. Lobeck, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, Regimontii, 1829 [Darmstadt, 1968]; I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley - Los Angeles, 1941 [New York, 1973]; R. Keydell y K. Ziegler, "Orphische Dichtung", *RE* XVIII 2, 1942, cols. 1221-1417; L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris, 1955; M. O. Lee, *Orpheus und Eurydice. Myth, legend, folklore*, Cambridge, 1967; W. K. C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega*, Buenos Aires, 1970 (¹London, 1935, ²1952 = New York, 1967); L. Gil, "Orfeo y Eurídice (versiones antiguas y modernas de una vieja leyenda)", *CFC* 6, 1974, pp.135-193; F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin - New York, 1974; VV.AA. *Orfismo in Magna Grecia, Atti del XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 6-10 ott. 1974*, Napoli, 1975; J. García López, *La religión griega*, Madrid 1975, 133-146; W. Burkert, "Craft versus sect: The problem of Orphics and Pythagoreans", en B. F. Meyer y E. P. Sanders, *Jewish and Christian self-definition*, III, London, 1982, 1-22 (notas 183-189); M. L. West, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983; F. Graf, "Orpheus: A poet among men", en J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek mythology*, London- Sydney, 1987, pp. 80-106; Ch. Segal, *Orpheus. The myth of the poet*, Baltimore - London, 1989; G. Pugliese Carratelli, *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d' Occidente*, Bologna, 1990; P. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève, 1991; A. Masaracchia (ed.), *Orfeo e l'orfismo*, Roma, 1993; L. Brisson, *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot 1995.



PLATÓN Y EL ORFISMO

F. Weber, *Platonische Notizen über Orpheus*, München, 1899; F. M. Cornford, "Plato and Orpheus", *Class. Rev.* 17, 1903, 433-445; J. Dörfler, "Die Orphik in Platons Gorgias", *Wien. Stud.* 33, 1911, 177-212; M. Di_s, *Autour de Platon*, Paris, 1927 (esp. 62-70, 432-449); P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, Paris, 1930, esp. 249-265. P. Boyancé, "La 'doctrine d'Euthyphron' dans le Cratyle", *Rev. ét. gr.* 54, 1941, 141-175; Id., "Xénocrate et les orphiques", *Rev. ét. anc.* 50, 1948, 218-231; P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque: introduction historique à un étude de la philosophie platonicienne*, Paris, 1949; R. S. Bluck, "The Phaedrus and reincarnation", *Am. Journ. of Philol.* 79, 1958, 156-164; id., "Plato, Pindar, and metempsychosis", *ib.*, 405-414; P. Boyancé, "Note sur la *phoura* platonicienne", *Rev. de Philol.* 37 (89), 1963, 7-11; P. Courcelle, "Tradition platonicienne du corps-prison", *Rev. Ét. Lat.* 43, 1965, 406-443; R. Loriaux, "Note sur la *phoura* platonicienne (Phédon 62 b-c)", *Les ét. class.* 36, 1968, 28-36; J. C. G. Strachan, "Who did forbid suicide at Phaedo 62b?", *Class. Quart.* 20, 1970, 216-220; G. Rehrenböck, "Die orphische Seelenlehre in Platons Kratylos", *Wien. Stud.* N. F. 9, 1975, 17-31; G. Pugliese Carratelli, "Orphikòs bios", *Il Veltro* 20, 1976, 235-248 (=Tra Cadmo e Orfeo... 403-419); C. J. de Vogel, "The so-ma-se-ma formula: its function in Plato and Plotinus compared to Christian writers", in H. J. Blumenthal & R. A. Markus (edd.), *Neoplatonism and early Christian thought. Essays in honour of A. H. Armstrong*, London 1981, 79-95; R. Ferwerda, "The meaning of the word *soma* in Plato's Cratylus 400c", *Hermes* 113, 1985, 266-279; A. Masaracchia, "Orfeo e gli 'orfici' in Platone", en A. Masaracchia (ed.), *Orfeo e l'orfismo*, Roma 1993, 173-197; A. Bernabé, "Una etimología platónica: *soma/sema*", *Philologus* 139, 1995, 204-237, "Platone e l'orfismo", en G. Sfameni Gasparro (ed.), *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, Cosenza 1997, 33-93, id., "Una cita de Píndaro en Platón *Men.* 81 b (Fr. 133 Sn.-M.)", en *Estudios actuales sobre textos griegos (IV Jornadas internacionales UNED, Madrid, octubre 1993)* en prensa; F. Casadesús, "Orfeo y orfismo en Platón", *Taula, quaderns de pensament*, 27-28, 1997, 61-73.