

**ALBERTO BERNABÉ**, *Platón y el orfismo – Diálogos entre religión y filosofía*, Madrid, Abada Editores, 2011, 397 páginas.

El legado del orfismo sobre la filosofía platónica ha sido un motivo de constante inquietud intelectual, ya desde la Antigüedad. De hecho, Alberto Bernabé, editor de los fragmentos y testimonios sobre el orfismo, elige comenzar su libro *Platón y el orfismo* con la cita de Olimpiodoro, quien en su comentario al *Fedón* afirma: “Y es que Platón remeda lo de Orfeo en todas partes” (*In Phaed.* 10.3). Claro que si en el siglo VI aquel legado órfico estaba fuera de duda (sobre todo en algunos círculos neoplatónicos y neopitagóricos alejandrinos), y si la continuidad del orfismo en el platonismo era un dato incuestionable para los neoplatónicos florentinos del Renacimiento, a partir del siglo XIX el tema comenzó a considerarse en forma problemática. Una vez que, con las herramientas de la moderna filología, se realizaron ediciones críticas de la obra platónica y se llevaron a cabo las primeras colecciones de fragmentos relativos a Orfeo y los órficos, la cuestión volvió como una pregunta: ¿cuáles han sido, concretamente, los aportes órficos al pensamiento de Platón?, y también: ¿en qué medida esta herencia órfica no es una construcción de la imaginación neoplatónica tardía? Esta renovada serie de inquietudes llevó a posiciones inconciliables; un especialista lo sintetizó así: “de la reconstrucción falseada de una ‘Iglesia órfica’ –una religión con sus dogmas de salvación, su clero y sus sacramentos— se pasó, a partir de los años 30, al ‘orfeoescepticismo’ extremo que negaba la propia existencia del orfismo”. Hay que decir también que ese escepticismo encontraba un fundamento en el hecho de que las menciones de Platón a Orfeo son escasas; e incluso las pocas que hay resultan muy esquivas. Las alusiones directas a Orfeo o a grupos órficos no son más de quince en todo el *corpus*: un breve relato sobre la muerte de Orfeo en *Banquete* 179b; ocho menciones a su oficio de poeta en *Ión* 533b-c y 536 a-b, *Protágoras* 315 a y 316d, *Apología* 41a, *República* X 620 a, *Leyes* III 677d y VIII 829d-e; tres citas de versos que le son atribuidos en *Crátilo* 402b-c, *Filebo* 66c y *Leyes* II 669c-d; dos alusiones a los que se amparan en el nombre de Orfeo en *Crátilo* 400c y *Rep.* II 364e; y finalmente, en *Leyes* VI 782c, una referencia al “modo de vida órfico” que habría existido en el pasado. Lo acotado de estas citas, sumado a la convicción de que eran los únicos testimonios legítimos

sobre la materia, podía hacer suponer que todo lo demás era fantasía. Las alusiones en los diálogos a antiguas teogonías, las ideas sobre la inmortalidad del alma o sobre su destino *post mortem* atribuidas a ciertos “sacerdotes y sacerdotisas”, y las noticias sobre ritos purificatorios practicados sobre la base de libros sagrados no llegaban a delinear un “legado órfico” claro. La falta de información contextual hacía pensar, más bien, en interpretaciones hasta cierto punto caprichosas: conjeturas u opiniones ajenas, en definitiva, al *auténtico* Platón.

A lo largo del siglo XX, la cuestión fue adquiriendo otros elementos de juicio. El hallazgo, y posterior estudio, de ciertas laminillas de oro (en diversas localidades de la Magna Grecia, Tesalia y Creta) con instrucciones sobre el modo en que deben conducirse las almas en el Más Allá; así como el Papiro de Derveni, que contiene un comentario presocrático a una teogonía órfica; y los grafitis encontrados en Olbia, datados en el siglo V aC. y que dan testimonio de la presencia de *Orphikoi*, todos ellos “han dado una nueva base para la discusión” (Burkert, 2007: 393-4). Bernabé lleva décadas trabajando en la edición y decodificación de estos materiales, e incorporando sus conclusiones al debate sobre la importancia de los órficos para la historia de las ideas filosóficas y religiosas. Sus contribuciones al establecimiento de un *corpus* textual (Bernabé, 2004) así como a la reinterpretación del pensamiento presocrático (Bernabé, 2004a) y a la reunión de voces y temas en torno al estudio del orfismo (Bernabé-Casadesús, 2008) lo convierten en una autoridad en la materia. Este nuevo paso, la sistematización de sus trabajos en torno al legado órfico en los diálogos de Platón, era —podríamos decir— el camino obligado. Por lo menos, el más esperado, por su importancia “estratégica” para la historia de la filosofía antigua.

El volumen se organiza en cuatro partes, más un valioso Apéndice con los textos griegos discutidos: no sólo los más de 60 pasajes identificados como alusiones al orfismo en el *corpus platonium*, sino también textos de otros autores, anteriores o muy posteriores, que parecen aludir a ellos, o a las mismas fuentes de las que ambos beben; junto con sus traducciones. Podemos así encontrarnos en este apéndice con el conocido pasaje de *Leyes* 854b: “No es humano ni divino el mal que te mueve ahora a marchar al despojo sacrílego, sino un acicate connatural a los hombres por antiguas injusticias impuras, que se cierne, funesto, en torno a ellos...”, clasificado como T 35. Pero no

está solo: va acompañado, para el análisis comparativo, de una línea del Comentario al *De Caelo* de Simplicio (T 35a), un verso contenido en una lámina de Turios que data del siglo IV aC. (T 35b), más unos versos citados por Damascio en su Comentario al *Fedón* (T 35c), un fragmento de Jenócrates (T 35e) que también proviene de Damascio, y un pasaje del tratado *Del consumo de carne* de Plutarco (T 35d). Es evidente que sólo este Apéndice, por su generosa reunión de fuentes, constituye un aporte invaluable al estudio del tema.

En la primera parte del volumen, Bernabé nos presenta las referencias de Platón a Orfeo y a los seguidores de Orfeo. En la segunda, avanza sobre los ecos de las doctrinas órficas en Platón; esta es la parte más extensa y detallada del libro, pues toma en consideración los siguientes tópicos: ‘Mitos cosmogónicos y teogónicos’, ‘Modelos del cosmos’ (sobre los que Bernabé echa un manto de prudente duda), ‘La inmortalidad del alma y la transmigración’, ‘Alma y cuerpo: *sôma* / *sêma*’, ‘El mito de Dioniso y los titanes’, ‘Visiones del Más Allá: premios y castigos del alma’, ‘Justicia y retribución’, ‘La imagen de Zeus’ y por último ‘Ritos órficos e iniciación filosófica’. En la tercera parte, “La transposición platónica”, Bernabé aplica “el fecundo concepto de ‘transposición’, sugerido ya hace mucho tiempo por A. Diès” (1927: 432 ss.), como definición “del modo en que Platón altera los esquemas heredados para adaptarlos a su propia doctrina” (p.10).

Bernabé no descarta prácticamente nunca la presencia órfica en las veladas alusiones a “hombres sabios”, “sacerdotes y sacerdotisas” y otras fórmulas típicamente imprecisas con las que Platón se refiere a algunas de sus fuentes (a excepción del pasaje de *Sofista* 242c, que Kern incluyó en su compilación pionera, pero aquí es descartado: “No veo en todo el pasaje nada que sirva para reconstruir literatura órfica...”; cf. pp. 92-93). Frente a la amplitud del panorama, la dificultad estriba en lograr una descripción suficiente y a la vez significativa de estos cultores del orfismo, habida cuenta –además– de que la expresión griega *orpheotelestai*, es decir “Iniciadores en los misterios órficos” no está atestiguada antes de Teofrasto (*Caracteres* 16.12) y Plutarco (*Loc. apophth.* 224e). Bernabé considera que una posible descripción se halla en la despectiva referencia de *República* II 364b: “Pedigüenos y adivinos que van a las puertas de los ricos les convencen de que están dotados de un poder procedente de los dioses, el de, por medio

de sacrificios y ensalmos, curar cualquier injusticia cometida por uno mismo o por los antepasados...”. Unas líneas más adelante, en *Rep.* 364e, llegaría la confirmación de la filiación de esos “pedigüeños y adivinos”: “Nos presentan una barahúnda 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, claro está, llaman *teletai*, que nos liberan de los males del Más Allá, mientras a los que no han celebrado sacrificios, les esperan terribles castigos”.

Bernabé considera la posición de quienes han discutido o rechazado que sean efectivamente órficos los *agýrtai kai mánteis* mencionados en *Rep.* 364b. Por ejemplo, M. P. Nilsson (1967: I, 696 y ss.) entendió que los aludidos allí eran sólo “una forma degenerada de orfismo”. P. Tannery (1901: 317 y ss.), I. M. Linforth (1941: 75 y ss.), G. Scalera McClintock (1988: 139 y ss.) y F. Casadesús (1992 y 2008) argumentaron que se trata de personajes que el propio Platón toma por “farsantes”. A estos autores, podríamos sumar también a Eggers Lan (1983: 116) quien sostiene que en *Rep.* II “no hay ningún elemento de juicio que permita atribuir al orfismo las amenazas de castigos en el Hades”. Sin embargo, Bernabé llega a la conclusión de que los “pedigüeños y adivinos” (*agýrtai kai mánteis*) de *Rep.* II son “las mismas personas” o el mismo tipo de personas que los *mánteis* aludidos en las *Leyes*; al igual que los *mágoi* del *Papiro de Derveni* y que los *mágoi* referidos por Hipócrates (que tienen a la epilepsia por una enfermedad sagrada sólo por no saber curarla). Son los mismos que los *góes* mencionados por Estrabón y, finalmente, los mismos *orpheotelestés* así denominados por Teofrasto y por Plutarco. Bernabé elabora un cuadro en el que comparecen, en columnas según el autor de la cita, los sujetos a los que se alude, con el nombre que cada autor elige darles, y aquello que se les atribuye: promesas (respecto de su vida en el Más Allá), curaciones, amenazas, ritos místéricos, sacrificios, súplicas, ensalmos, prácticas mágicas, música, acciones sobre las almas, purificaciones, interpretación de sueños, uso de libros y pedido de dinero. Uno de los aspectos más llamativos de este cuadro es que las especificaciones sobre la actividad de estos *mágoi* o *mánteis* es bastante profusa en los testimonios más antiguos (los que provienen de Platón y del *Papiro de Derve-*

ni) mientras que esa lista tiende a volverse exigua o desaparecer por completo en los testimonios más tardíos, como el de Estrabón y el de Plutarco, quien se conforma —al parecer— con la sola denominación de *orpheotelestés*, como si el nombre alcanzara ya a connotar todo lo que otras fuentes más antiguas deben enumerar y aclarar. Aquello que en un momento dado aún no tiene nombre propio —o no está identificado dentro de una corriente en particular— pasa a ser nombrado con un término que abarca ya implícitamente múltiples acciones.

Ahora bien, al margen del nombre propio: ¿quiénes son los “órficos” del siglo IV aC. que podría haber conocido Platón? La respuesta de Bernabé es suficientemente amplia como para contener tensiones múltiples: “Los seguidores de Orfeo no constituían un grupo coherente, sino más bien presentaban una tipología muy varia; los habría convencidos y sinceros, incluso fanáticos, que seguirían una vida de ascesis y purificación; los habría ramplones y acomodaticios que usarían el oficio como una mera forma de vida; habría quienes ofrecerían una salvación rápida y una purificación inmediata, a cambio de pingües beneficios; a ellos añadiríamos purificadores que presumirían de curar la epilepsia denostados por Hipócrates, y quienes abusarían de la confianza y del miedo de las gentes sencillas; por no hablar de quienes ofrecerían sus servicios para hacer daño a otros, en una especie de magma en el que es difícil trazar límites claros” (p. 63).

La definición nos deja frente a otro problema: ¿es posible que un filósofo de la sutileza de Platón tomara como inspiración las ideas de gente de tan baja estofa? C. Eggers Lan argumentó *in extenso*, tanto en la Introducción como en las notas a su traducción castellana del *Fedón* (no citados en este volumen), su escepticismo frente al “orfismo” que habría influido varios aspectos de este diálogo. El caso es bien problemático pues, aunque en el *Fedón* no hay referencias explícitas a Orfeo ni a los órficos, su tema —la inmortalidad del alma—, sus alusiones a purificaciones rituales, su visión del alma como “prisión” y el mito final sobre el destino *post mortem* de las almas parecen conectarlo forzosamente con el fenómeno del orfismo, que sí está aludido en el *Crátilo*, a propósito de un tema análogo (la comparación del alma con una sepultura y con una prisión), que también regresa en el *Fedro*. Eggers Lan había propuesto, tiempo atrás, una solución al problema distinguiendo entre los cultos iniciáticos a los que Platón había accedido en un ambiente intelectualmente más refinado (probablemente en las

colonias griegas de la península itálica) y el orfismo, acaso más vulgar a ojos de Platón. “Es evidente –escribió Eggers Lan (1983: 36)— la influencia de religiones iniciáticas (...) en la mayor parte del *Fedón*, lo cual no significa que se trate allí de cultos órficos (...). En todo caso hay un rasgo que posiblemente haya sido común al orfismo y a los cultos iniciáticos que pudo haber conocido Platón en Italia, la concepción escatológica que pone punto final al ciclo gravoso y triste: es el tránsito de una visión cíclica de la historia a otra lineal-escatológica”.

Bernabé no realiza una distinción de este tipo aquí (aunque tomará una línea análoga en relación con otros textos de Platón) y asume la familiaridad del enfoque platónico con el imaginario órfico, que de todos modos llega alterado a los diálogos a causa de la “transposición” de sentidos que efectúa Platón. Pero lo más valioso de esta conclusión radica en la capacidad de Bernabé de introducir en el análisis el aporte de los nuevos testimonios y fragmentos aportados por la papirología, la arqueología y la crítica filológica, que informan sobre distintos estadios y manifestaciones del orfismo. En el caso puntual de la relación entre cuerpo y alma, Bernabé muestra que la representación del cuerpo como sepultura y como prisión aparece ya en forma velada en la laminilla órfica de Pelinna (datada a fines del siglo IV a.C.); argumenta que ambas imágenes (la sepultura y la prisión) son retomadas por Platón en *Fedro* 250c, pero admite que la doctrina adquiere su forma más específicamente platónica en el *Fedón*, cuando la metáfora de la prisión prevalece finalmente sobre la de la sepultura. Esta “transposición”, apunta Bernabé, a la vez que denota un parentesco con el orfismo, revela también un cambio crucial en el punto de vista frente a la relación alma-cuerpo: “el de los órficos está centrado en el Más Allá” mientras que el de Platón “está centrado en el aspecto político y moral” e incluye “añadidos nuevos, como la presencia de los deseos y la intervención de la filosofía” (pp. 138-139) en la decisión de una vida ligada al cuerpo o al alma.

Bernabé juzga como referencias de Platón a los seguidores de Orfeo tanto el pasaje de *Gorgias* 493a-b como el de *Menón* 81a: “Pues 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... afirman que el alma del hombre es inmortal”. En este último caso, Bernabé se sitúa junto a los intérpretes “que han sido mayoría” y rechaza que Sócrates pudiera

estar hablando aquí de pitagóricos: “Platón menciona a Pitágoras una sola vez, pero como ‘maestro de la vida’ y no como pensador acerca del alma” (p. 67). En el caso del *Gorgias*, Bernabé ofrece un análisis más detallado del complejo pasaje, en el que la crítica ha distinguido alusiones a dos personas diferentes: por un lado “un sabio”—a quien Sócrates oyó decir que “ahora estamos muertos y el cuerpo es para nosotros una sepultura”—y por otro “un individuo ingenioso, tal vez siciliano o italiota”, que cuenta relatos mitológicos y hace juegos de palabras. Bernabé advierte, sin embargo, que el contenido del relato está atestiguado y forma parte de un poema escatológico. En el marco de este poema originario, la imagen de personas que padecen penas físicas en el otro mundo no es *alegórica* o *simbólica* (como podría parecer al “individuo ingenioso” que lo transmite) sino *real*.

Este señalamiento da pie entonces a una interpretación innovadora. Bernabé encuentra no dos sino tres niveles en *Gorgias* 493a-b. Por un lado, “el más antiguo”: “un poema sobre lo que les sucede a las almas en el Más Allá”, como “una *katábasis*”, donde se castiga a las almas de los no iniciados, en el Hades, “a llevar agua en un cedazo a una tinaja agujereada” (pp. 69-70). Este primer nivel se referiría, sostiene Bernabé, a un poema órfico. El segundo nivel estaría dado por lo que dice “el ingenioso... siciliano o italiota”, que interpreta alegóricamente y con juegos de palabras al primer poema. El tercer nivel sería, finalmente, el de un contemporáneo de Sócrates, transmisor de la religión órfica, que “habría comunicado en forma oral a Sócrates la doctrina del cuerpo sepultura y del terrible destino que aguarda a los no iniciados” del poema original, “pero también la interpretación del siciliano, que podría proceder bien de un texto escrito de características semejantes al *Papiro de Derveni*, bien de comentarios orales que circulaban en ambientes órficos” (p. 70).

El *Papiro de Derveni* constituye una de las pruebas fundamentales de quienes han querido confirmar la existencia de “un poema teogónico órfico” que incluso, se ha dicho, fue “citado sin duda por Platón y Aristóteles” (Burkert, 1977, 394). Para Bernabé Platón no sólo conoce teogonías órficas sino que alude a ellas en el *Eutifrón* [5e] (p. 89) e “inserta en el *Timeo* [40d], con ostensible desinterés y con grandísimas dosis de ironía en la cita, parte de la genealogía de los dioses que se narraba en el poema” (p. 93). En cuanto a esta última referencia, que ya F. Weber (1899: 9 y ss.) relacionó con el orfismo,

no parece haber unanimidad entre los estudiosos del *Timeo*: L. Brisson entiende que el orfismo de la cita “no es nada seguro” (cf. Brisson, 2010: 392 n. 229 y 1985: 403, n. 15), Eggers Lan considera que los dioses son los de la mitología homérico-hesíodica (Eggers Lan, 1999: 128, n. 85), mientras que O. Velásquez (2004) y F. Lisi (1992) dejan de lado una posible atribución a la saga mítica. Por supuesto que no es la unanimidad lo que persigue un estudio tan exhaustivo como éste. El poder disponer de todos estos materiales que interesan a quien investiga la relación entre orfismo y platonismo –tanto las fuentes como las conclusiones del análisis filológico que se nos brinda aquí— es mucho más valioso que cualquier consenso numérico. La paciente labor de Bernabé nos ofrece un auténtico diálogo entre la religión y la filosofía de la Antigüedad.

Ivana Costa  
UBA

### Referencias bibliográficas:

- Bernabé, A (ed.) (2004) *Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta. Poetae Epici Graeci. Pars II. Fasc. 1*, Munich/Leipzig.
- Bernabé, A. (2004a) *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Madrid.
- Bernabé, A – Casadesús, F. (eds.) (2008) *Orfeo y la tradición órfica – Un encuentro*, Madrid.
- Brisson, L. (1985) “Les théogonies orphiques et le Papyrus de Derveni”, en *Revue de l'histoire des religions*: 202.
- Brisson, L. (2010) “Notas a la traducción” en J.M. Zamora Calvo, *Platón Timeo*, Madrid.
- Burkert, W. (2007) *La religión griega arcaica y clásica* [1977], Madrid.
- Casadesús, F. (1992), “República 364: un passatge òrfic?”, en J. Zaragoza y A. González Senmartí eds., *Homenatge a Josep Alsina. Actes del XE Simposi de la secció catalana de la SEEC*, Tarragona: 169-172.
- Casadesús, F. (2008) “Orfismo y pitagorismo”, en A. Bernabé y F. Casadesús eds., *Orfeo...: 1053-1078*.



- Diès, A. (1927) *Autour de Platon* vol. II, París.
- Eggers Lan, C. (1983) *El Fedón de Platón*, Buenos Aires.
- Eggers Lan, C. (1999) *El Timeo de Platón*, Buenos Aires.
- Kern, O. (1922) *Orphicorum Fragmenta*, Berlín.
- Linforth, I. M. (1941) *The Arts of Orpheus*, Berkeley-Los Angeles.
- Lisi, F. (1992) *Timeo*, en *Platón, Diálogos* vol. VII, Madrid, Gredos.
- Nilsson, M. P. (1967) *Geschichte der griechischen Religion* (vol. I), Munich.
- Scalera McClintock, G. (1988) “La teogonía di Protogono nel Papiro Derveni. Una interpretazione dell’orfismo”, en *Filosofia e Teologia* 2: 139-149.
- Tannery, P. (1901) “*Orphica*”, en *Revue de Philologie, de Littérature et d’Histoire anciennes* 25: 313-319.
- Velásquez, O. (2004) *Platón, Timeo*, Santiago de Chile.
- Weber, F. (1899) *Platonische Notizen über Orpheus. Eine litterarhistorische Untersuchung*, Munich.

**HARRIS, E. M; LEÃO, D. F. AND RHODES, P. J.**, *Law and Drama in Ancient Greece*, Duckworth, London, 2010, vii + 200 pp.

Como nos relatan en el prefacio de esta compilación, sus editores dan continuidad a un proyecto cuyo puntapié inicial fue dado por Delfim Leão junto a M. C. Fialho y L. Rossetti: la publicación de *Nomos* (Coimbra y Madrid 2004), el primer volumen en España y Portugal dedicado específicamente al estudio de las leyes griegas y su recepción en Roma. Dos años después, el mismo Leão con E. Harris y P. J. Rhodes pensaron en invitar a un grupo de estudiosos para contribuir con un segundo tópico: la compleja relación entre ley y drama en la antigua Grecia. *Law and Drama in Ancient Greece* es el resultado de esta iniciativa.

En la introducción, Harris fundamenta con solvencia y brevedad la elección del tema de este emprendimiento. Con unos pocos pero pertinentes datos y otras tantas cifras, demuestra el profundo conocimiento de las leyes y su vocabulario específico que tenía cualquier ciudadano ateniense en el siglo V a. C. que asistía a las Leneas, las Dionisias urbanas y las Dionisias rurales como espectador de comedias, tragedias