

**EL TEMA DEL MÁS ALLÁ EN EL ORFISMO
CON ESPECIAL REFERENCIA A PLATÓN**

*Comunicación efectuada
por el Académico Titular Dr. Hugo Francisco Bauzá
en la sesión plenaria
de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires
del 27 de octubre de 2008*

“Cuanto más solitario me vuelvo,
más amo las historias, los mitos.”
(Aristóteles, frag. 669).

Constituye el orfismo uno de los aspectos clave de la teología y filosofía griegas. Si es cierto –como sostienen Guhtrie y otros pensadores– que Píndaro, Platón y Virgilio fueron órficos, nos encontramos con que en los pilares del pensamiento occidental el orfismo ha dejado una impronta invaluable, al margen de los puntos de contacto que esta doctrina ofrece con el cristianismo, tales como el tema de la inmortalidad del alma y, consecuente con éste, los premios y castigos en el más allá.

Entre las cuestiones capitales que atañen a esta doctrina filosófico-teológica, el primero atañe a la figura de Orfeo, su mítico fundador; el segundo, a la forma cómo se constituyó y difundió esta creencia desde su nacimiento en torno al siglo VI a.C. hasta los primeros siglos de nuestra era.

En lo que respecta a Orfeo, músico y poeta tracio, es el poeta Íbico el primero en nombrarlo, lo que ocurre en la VI centuria; empero, los testimonios más antiguos que se conservan sobre su figura y sobre su arte lo sitúan más en el ámbito de la leyenda que en el de la historia, adscribiéndolo a los llamados “tiempos heroicos”. Son escasas las voces que, en tiempos modernos, creen en la existencia real de este personaje legendario al que la tradición y el paso de siglos habrían enriquecido mediante acciones fabulosas: de entre ellas cito la de la helenista Jane Harrison. La distinguida estudiosa de Cambridge cree en la humanidad del personaje y para ello se apoya en las referencias de Conón, Estrabón o del prolífico Pausanias, con todo hay que destacar que estas tres fuentes no corresponden a la Grecia clásica, sino al mundo romano. Harrison se adscribe a la tesis, defendida por E. Rohde, según la cual los héroes y algunos seres de la mitología griega son antiguos personajes reales cuyas gestas fueron exageradas con el paso del tiempo hasta alcanzar dimensión mítica.

Pocos años ha R. Böhme, en un artículo en el que se ocupa del nombre *Orpheús*¹, pretende demostrar que se trataría de un nombre parlante, el 'aedo' o el 'cantor' al que hace derivar de un hipotético *srabh* cuya huella tenemos en griego en el verbo *rápto*, 'urdir, tramar'; empero, tal hipótesis no satisface plenamente ya que por su terminación no parece ser un nombre helénico; por lo demás, recordemos que, según la leyenda, Orfeo era un cantor tracio.

Heródoto, que no menciona a su persona, habla en cambio de *orphiká*, adjetivo neutro plural añadido a un sustantivo ausente que debemos imaginar: ¿textos, ritos, tradiciones?

Si bien Aristóteles y, tras él, otros filósofos de la antigüedad no creen en la historicidad de su persona, cabe preguntarse entonces ¿quién compuso los textos que Platón y la tradición le atribuyen? Las respuestas son variadas; cito, al menos, la del filósofo de Estagira para quien éstos serían obra de Onomácritos, un falsificador que Pisístrato tenía en su corte. Sean obra de un falsario o no, lo cierto es que los textos permanecen; en cambio, la figura del mítico cantor se desvanece en la sombra de los tiempos. En lenguaje de Shakespeare, Orfeo habría sido devorado por un *dark backward and abysm of time*.

En cuanto a Platón y el orfismo, hay, en consecuencia, dos aspectos a considerar: 1) ciertos contenidos vertidos en los *orphiká* y 2) Orfeo en la mirada del filósofo.

1) Platón y los *orphiká*

P. Frutiger, en un trabajo notable –*Les mythes de Platon*²– destaca que cuando este filósofo recurre al mito lo hace, ya para dar fundamento a sus deducciones –incluso intuiciones–, ya para alumbrarnos sobre zonas del filosofar donde no es posible penetrar a través del pensamiento lógico.

En el primer caso, muchas veces, echa mano de mitos y leyendas que conocemos merced a la *Iliada*, la *Odisea* o los poemas hesiódicos –y hasta llega a transcribir versos de Homero con ese propósito–; así se advierte, por ejemplo, en el *Timeo* (40d) cuando alude a la teoría mítica de la creación, donde dice: “Respecto de las otras divinidades, saber y hablar de su nacimiento es tarea que sobrepasa nuestras

¹ “Der Name Orpheus”, en *Minos* 17 (1981) 122-133, espec. p. 124 (cf. también al respecto, del mismo Böhme, *Orpheus. Der Sänger und seine Zeit*, Berna, 1970).

² París, 1930.

fuerzas, pero hemos de dejarnos persuadir por aquellos que hablaron en el pasado, y que eran, decían, hijos de los dioses, y ha de suponerse que tenían un claro conocimiento de sus propios padres. Por lo tanto, no debemos dejar de creer a los hijos de los dioses, aunque hablaban sin demostraciones convincentes y rigurosas, sino obedecer a la costumbre y tomar sus palabras como de hombres que decían contar acerca de sus propios parientes”. Cuando el filósofo alude a los hijos de los dioses, ciertamente se refiere a los antiguos *theológoi*, de los que los más conocidos y famosos eran Hesíodo y el cantor tracio, vale decir, Orfeo.

Esta apreciación se conecta con el valor que Platón confiere a la *manía*, locura no infra, sino suprahumana, ya que mediante ésta el poeta se enlaza con los inmortales: diálogos como *Ion* y *Fedro* dan cuenta minuciosa de esa suerte de posesión a través de la cual el poeta recibe la inspiración de los dioses.

En el segundo caso, cuando el filósofo recurre a los mitos lo hace con el propósito de indagar cuestiones ontológicas que no pueden ser esclarecidas mediante el razonamiento dialéctico. Tal lo que se ve, por ejemplo, en *Fedón*, *Gorgias* o *República* donde aborda temas que competen a la escatología, lo que justifica que nos ocupemos de Platón en una jornada consagrada a indagar problemas del “más allá en el mundo antiguo”, indagación que el filósofo emprende no sin ayuda del orfismo. En ese sentido W. K. C. Guthrie destaca que parte de la grandeza de Platón reside en “haber confesado que hay ciertas verdades últimas cuya demostración científica está más allá del poder de la razón humana”³ y que, dada la incapacidad de ésta por demostrarlas, el mito se presenta como una vía de acceso en cierto modo atendible. Cuestiones tales como la existencia o no de una vida *post mortem*, el juicio de las almas o el tópico del libre albedrío frente a un determinismo ancestral competen al ámbito del *mysterion* y son, por tanto, indemostrables desde la esfera de lo racional. Y es en esa zona misteriosa donde el mito, si bien no proporciona una verdad categórica, sugiere probables respuestas a cuestiones que no son otras que los interrogantes clave de la condición humana: el origen de la vida, el hombre frente a lo divino, la muerte, el más allá y, en caso de que éste exista, cómo alcanzar la bienaventuranza eterna.

Sobre esos asuntos capitales Platón, en un pasaje muy comentado del *Fedón* (114d), refiere: “Ahora bien, sostener que estas cosas son

³ Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el “movimiento órfico”, trad. de J. Valmard, Buenos Aires, Eudeba, 1966, p. 241.

exactamente como he dicho, mal cuadraría a un hombre de buen sentido; pero que o esto o algo similar sea la verdad acerca de nuestras almas y sus moradas, ello (puesto que se ha demostrado que el alma es inmortal) me parece ciertamente adecuado, y creo que es un riesgo que merece la pena correrse por quien como nosotros lo hacemos”.

Para entender ese apoyarse de Platón en los mitos, hago más las palabras de Mircea Eliade para quien este tipo de relatos, para el imaginario de determinadas culturas, “cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los ‘comienzos’. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una ‘creación’ (...) Es esta irrupción de lo sagrado la que *fundamenta* realmente el Mundo y la que le hace tal como es hoy día”⁴.

Platón, luego de haber propuesto una demostración de la inmortalidad del alma mediante un discurso racional, habla sobre el destino de las *psychai* en el más allá, mas como en este caso se mueve en un ámbito racionalmente no demostrable, para fundamentar estas explicaciones recurre al mito, concretamente, a mitos procedentes del orfismo. Lo mismo sucede en el *Fedro* (245c) donde luego de someter el tema de la inmortalidad del alma a cierta explicación lógica, aborda *more mythico* el tema de la transmigración, que corresponde también a una doctrina particularmente difundida por los órficos. En ese sentido advertimos que para Platón el orfismo funciona a guisa de doctrina o teología complementaria de su andamianje filosófico. Así, pues, sucede con la idea de la inmortalidad del alma, de la transmigración de la *psyché* luego de la muerte física del cuerpo y su reencarnación en otro, con el juicio de las almas en la otra ribera o con la noción de que la mejor vida consiste en “una preparación para la muerte” tema que, con variantes, será uno de las nociones básicas que, siglos más tarde, difundirá el cristianismo. Vemos así que el orfismo coronaba las ideas platónicas, a la vez que la doctrina del filósofo daba fundamento metafísico a la teología órfica.

A diferencia de otras teologías y prácticas de carácter soterialógico, el orfismo, más que a la atención escrupulosa a ritos y prácticas ascéticas –como era el caso de la iniciación eleusina–, predicaba la pureza del alma y en ese sentido esta doctrina tenía un punto de

⁴ *Mito y realidad*, trad. L. Gil, Madrid, Guadarrama, 1968, pp. 18-19.

contacto con el platonismo: la convicción de que la salvación se logra a través del cultivo del verdadero saber, que no es otra cosa que la entrega incondicional e ineludible a la filosofía. El punto de enlace de la teología órfica y de la filosofía platónica es precisamente la figura de Platón ya que en él confluyen, de manera inescindible, el intelecto del filósofo y la fe del místico.

2) Orfeo en la mirada del filósofo

Siguiendo la tradición mítica más arcana Platón destaca que la fuerza vivificante que brotan de la música y de la poesía de Orfeo le han permitido llevar a cabo la *katábasis* o descenso al mundo de los muertos y luego su posterior *anábasis* o ascenso al de los vivos; así, pues, iniciado en el misterio de la muerte –ya que le ha sido posible tener conocimiento de la totalidad– se convierte en profeta de una religión soteriológica cuyos preceptos están expuestos en los *orphiká*.

Tres son los aspectos que Platón enlaza sobre la taumaturgia de este *theïos aoidós* ‘cantor divino’ –su amor por Eurídice, el poder de su canto y su *katábasis* al mundo infernal–, aspectos que el filósofo considera desde una lente negativa nacida de su animadversión respecto de los artistas ya que éstos, en sus creaciones, no expresan la realidad esencial, sino sólo *mímesis* de *mímesis*.

Uno de los motivos más conmovedores de la leyenda órfica refiere que este *theïos anér* ‘hombre divino’, movido por amor a Eurídice (*causa uiae est coniunx* ‘la causa de mi viaje es mi esposa’, refiere Ovidio en *Met.* X 23) desciende al mundo infernal donde, con su lira y su voz aquietan los tormentos del Averno y logra incluso enternecer a las deidades de los muertos “al extremo de que Hades consiente en devolverle a su amada con la condición de que, confiado en los dioses, saliera de esos reinos sombríos sin darse vuelta para contemplar el rostro de ésta”, como he apuntado en otro sitio⁵.

Dejo de lado esta restricción impuesta a Orfeo como condición de los dioses la que, desde la óptica cristiana, puede ser entendida como símbolo de tentación y, desde lo natural, como la definitiva victoria de la Muerte. En la interpretación platónica del mito de antemano estaba resuelto que los dioses no le restituirían a Eurídice, pese a la magia que emanaba de su lira y de su voz. ¿Por qué causa?

⁵ “El mito de Orfeo y las bases de una metafísica poética”, en *Voces y visiones. Poesía y representación en el mundo antiguo*, Buenos Aires, Biblos, 1997, p. 85.

En un pasaje del *Sympósion* (179d) Platón arguye que los inmortales ni siquiera le habían mostrado a su amada, sino sólo su *phásma*, es decir, un *eídolon* de ésta, dado que Orfeo no les parecía digno de merecerla al no haber tenido valor para morir por el ser amado –tal como, por ejemplo, lo había hecho Alcestris– sino que se valió del hechizo de su canto para entrar vivo al Hades, lo que, por lo demás, habría irritado a los dioses.

Por esa causa –dice el filósofo (*Symp.*, *ibid.*)– “los dioses expulsaron del Hades a Orfeo, hijo de Eagro, sin restituirle a su mujer, cuyo fantasma le habían mostrado, porque Orfeo les pareció débil, cosa natural tratándose de un citarista”.

La explicación de su cobardía –a causa de ser citarista, según Platón– conserva el desdén del filósofo por ciertas artes que considera nocivas para la salud de la *pólis*, tal como explica en su *República*. Más aún, Platón añade que los dioses “le impusieron el castigo de que su muerte sucediera a manos de mujeres” (*Symp.*, *ibid.*).

Aun cuando este mito muestra la imposibilidad –de raíz metafísica– de vencer a la muerte, que es inexorable ante las ternuras del amor o ante el hechizo de la poesía, nos evidencia al menos la *dýnamis* o poder de la palabra poética *mientras dura el embeleso de la melodía*, que no es otra cosa que el carácter metapoético del canto.

En ese sentido deseo referir un verso del *poema sacro* de Dante, me refiero a *Infierno* V, 31. En él Dante alude al viento negro, el conocido castigo del *Corán*, del que son víctima quienes pecaron de lujuria. Entre los sufrientes dos almas –las de Paolo y Francesca– vuelvan juntas y, cual estorninos, son arrastradas por *la bufera infernal, che mai non resta* ‘la borrasca infernal que nunca cesa’, la que, sin embargo, luego se detiene hechizada por el lamentoso relato de Francesca. Esa circunstancia, a juicio de los comentadores y exegetas de la *Comedia*, sería un descuido del Alighiero, fundado en aquello que *Aliquando bonus dormitat Homerus*.

Creo que no ésa la idea de Dante, ya que su intención es poner énfasis en la fuerza que emana de las palabras de Francesca al punto que *la bufera infernal, che mai non resta* se aquieta para escuchar el doliente relato de la joven: *mentre che'l vento, como fa, ci tace*.