



ARTICULOS

LOS MITOS DE LA COSMOGONIA ORFICA COMO INTRODUCCION AL PITAGORISMO

SANTIAGO GONZALEZ ESCUDERO
OVIEDO



Entendemos comprender la evolución del pensamiento griego desde las bases que supuso la doctrina órfica hasta el desarrollo alcanzado a través y por medio del pitagorismo, y el mero hecho de manifestarlo de este modo significa que entendemos el problema planteado en los términos siguientes:

a) que el pensamiento griego aparece dentro de lo que comúnmente se relega al campo de la religión e incluso de la fantasía, es decir del mito (1).

b) Que la doctrina órfica se encauza a través del pitagorismo y se encuentra en la base del pensamiento griego.

c) Que los pitagóricos encauzaron de una determinada forma el pensamiento griego y transformaron así la base doctrinal de los órficos.

Cada una de estas afirmaciones necesita de una amplia demostración y de un enfoque adecuado para poder ser utilizada en nuestra valoración del pitagorismo como un hito fundamental en el pensamiento griego. Ello quiere decir que no estamos de acuerdo con una simple valoración tradicional que establece, al viejo modo de Nestle, la diferencia entre mito y logos, siguiendo una delimitación platónica, si bien en un sentido distinto. Tal opinión nos llevaría sin más a admitir una fisura en el

1) Aún respetando los aciertos que tuvo la doctrina de Wilhem Nestle en su enfoque sobre el nacimiento del pensamiento en el mundo griego, hemos de admitir que una obra como *El desarrollo del Espíritu Griego*, Ariel, mantiene posiciones predeterminadas y una ausencia de verdadera valoración de lo que se ha denominado mito. De igual manera enjuicamos la postura de Jaeger (*Paideia*, Fondo de Cultura Económica, *La Teología de los primeros filósofos griegos*).

pensamiento griego e incluso dentro de los propios pensadores; habría sin más que admitir la existencia de contradicciones en el «logos» desde Tales de Mileto hasta Parménides, ya que ambos, como todos los demás, se sirvieron ampliamente del mito tanto para la expresión de sus ideas como para la fundamentación de las mismas. Pero es precisamente en los pitagóricos en donde el problema se agravaría de tal modo que no podríamos comprender cómo una doctrina mística puede llevar consigo la implantación (2) ideológica de un nivel operatorio como es el aritmético-matemático, es decir, no podríamos compaginar unos pitagóricos desarrollando la capacidad del número a la vez que la doctrina de la transmigración de las almas o la de la purificación ascética del cuerpo en medio de una asociación o convento místico (3).

2) Sobre el concepto de «implantación» y el sentido en que aquí lo utilizamos remitimos al análisis del mismo que hace Gustavo Bueno en *Ensayos Materialistas*, Taurus, pág. 236 y ss. De acuerdo con la terminología que en ella se recoge, aplicamos implantación en el plano diamérico o sea «entre dos formas de conciencia».

3) El problema de la relación que se puede establecer en los pitagóricos entre metafísica y matemáticas así como el papel que les corresponde en la Historia de la Ciencia occidental tomando sólo en cuenta el último aspecto ha sido exagerado o por los menos valorado fuera de una visión de conjunto tal como corresponde ya desde la *Paideia* de Jaeger (pág. 160 y ss.). En la misma línea tenemos los estudios más concretos de Cornford («Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition», 1922, tomado de la recopilación de artículos de Mourelatos, en Anchor 1974, y citado a partir de ahora como Cornford 1922; también en *La filosofía no escrita*, Ariel 1967, citado como Cornford 1967), en Kahn («Pythagorean Philosophy», 1923, Mourelatos), en Nestle (op. cit. pág. 68 y ss.), etc. En la recogida de textos e interpretación que ofrecen Kirk-Raven sobre los pitagóricos (*Los filósofos presocráticos*, Gredos, pág. 306-325, citado a partir de ahora Kirk-Raven) se reconoce la oscuridad de la tradición pitagórica, pero lo contradictorio de algunas afirmaciones dificulta una comprensión adecuada, a la vez que la utilización de criterios subjetivos, sobre todo en la consideración de lo que se puede denominar ciencia, desenfoca el problema más que lo aclara. Otros tra-

Hemos de valorar previamente el mito no sólo apli-cándole el «logos», como sugiere Thomson (4), sino com-prendiéndole dentro del ambiente cultural y social en el que surge y cuyas transformaciones nos transmite; se impone desde el principio, por lo tanto, el acercamiento a la mitología como a la fuente de la que surge el pensa-miento griego y a la que se reduce la sustentación de nuestro estudio.

1.1. El Mito

La Mitología griega ha sido abordada desde una gran diversidad de puntos de vista, de escuelas y de ideologías, sin que, salvo raras excepciones, ninguna de ellas tenga en cuenta los posibles aciertos de las demás en este campo. De esta manera se puede decir que continuamente se avanza como si se tratase del primer enfoque; despreciando así a todos los demás con el argumento de que hasta el momento en que escribe cualquier nuevo estudio del tema nadie ha entendido nada de los griegos.

Una pretensión semejante dificulta el estudio del mito e invalida cuantos puntos acertados se hayan adquirido con anterioridad.

Por otro lado, los hallazgos espectaculares de la antropología y la etnología desde Taylor a Lévi-Strauss sin duda alguna contribuyen a la comprensión de la elaboración mítica, no sólo aportando materiales desde el conocimiento directo de las sociedades primitivas sino, lo que es más importante, desde el punto de vista de una metodología rigurosa y operativa que les ha llevado a asentar procesos, fases y resultados en la construcción de lo que podríamos llamar la tradición de un pueblo.

Sin embargo sus estudios y conclusiones han sido y son aún recibidos con tantas suspicacias y reservas por los

bajos pretenden, aunque no siempre lo consiguen, ordenar y, en lo posible, esclarecer el problema del pitagorismo y sus antecedentes o componentes. Un brillante ejemplo es el ofrecido por Sinnige (*Matter and infinity in the praesocratic Schools and Plato*, Van Gorkum, 1968, págs. 49-85), que profundiza en la cuestión de los orígenes del pitagorismo, si bien en una segunda parte introduce conceptos matemáticos que desarrollan más que explican la posible teoría aritmética de la escuela. Gustavo Bueno (*Metafísica Presocrática*, págs. 119-169) atiende a los problemas con los que se enfrenta la tradición pitagórica y ofrece un estudio pormenorizado al modo de Sinnige. Nos parece una aportación destacada el estudio del papel desempeñado por los pitagóricos en el logro de un modelo metafísico de cosmovisión; sin embargo, deja de lado la relación con otros modelos de cosmovisión generalizados incluso fuera del área griega y representados en ella por todo aquello que tradicionalmente se excluye de las listas de la filosofía, es decir los esquemas de pensamiento que podemos hallar en las obras de Homero y en la Teogonía de Hesiodo, además de las menciones a los órficos Dodds (Los griegos y lo irracional, Rev. de Occidente, pág. 130 y ss.), por su parte, profundiza sólo en el aspecto metafísico de los pitagóricos y en el papel que desempeñaron a niveles sociológicos. Estudia también las conexiones y dependencias respecto a los órficos y a la poesía épica, pero no relaciona sus análisis con la dimensión matemática de los pitagóricos. De todo ello deducimos la necesidad de profundizar en el tema y comprobar hasta qué punto podemos hablar de una dimensión nueva a partir del pitagorismo.

4) George Thomson, *Los primeros filósofos*, Universidad autónoma de México 1959, pág. 185 y ss. aplica en el estudio de la escuela de Mileto los procedimientos que en páginas anteriores utilizó con la narración de Hesiodo.



investigadores del mundo griego que por lo general se rechazan en la suposición de que los mitos griegos son absolutamente distintos, ya que tampoco podemos comparar la evolución cultural de los llamados actualmente «salvajes» con la que se alcanzó en el ámbito helénico y que es el fundamento de nuestra cultura occidental.

Incluso investigadores de tanta prestancia en este campo como Kirk (5), aunque recogen y reconocen a duras penas los aciertos metodológicos estructuralistas de Lévi-Strauss, no pueden por menos que censurar los procedimientos, exagerar las limitaciones y, en definitiva, asegurar que no están bien estudiados los mitos así que, en todo caso, tampoco se pueden alcanzar de esta manera conclusiones válidas al efecto. Más adelante nos ocuparemos de ello.

Mayor inquina desarrollan estos investigadores contra la escuela lingüística de la mitología que aplica a ésta los métodos desarrollados en los estudios comparativos de las lenguas indoeuropeas, como es el caso de Dumézil (6). Sus largos estudios y toda suerte de conclusiones, fundamentales tanto en el aspecto de los mitos y sus repercusiones como en el campo general de la literatura, tan sólo han merecido tres referencias aisladas en la obra, por otro lado amplia y profunda, del profesor Kirk (7). En otros casos ni tan siquiera le citan y en ninguno le suelen tener en cuenta, pese a que no se puede entender un estudio mitológico serio sin profundizar en sus métodos y conclusiones.

No vamos a negar aquí la diferencia entre los mitos que conocemos de los griegos y los recogidos en el estudio de las actuales sociedades primitivas, sobre todo si tenemos en cuenta la elaboración literaria muy depurada

5) Kirk, *El Mito, su significado y funciones en las distintas Culturas*, Barral, 1973, capit. II, citado a partir de ahora Kirk, 1973.

6) Dumézil, *Los dioses de los indoeuropeos*, Seix-Barral, introducción, y sobre todo *Mito y Epopeya*, Seix-Barral, sobre todo la parte segunda, a partir de la página 245, en donde muestra su análisis desde el enfoque de la historia de las religiones indoeuropeas hasta su aplicación al caso concreto de los orígenes de Roma, guiado por los mitos recogidos por los llamados historiadores romanos, como Tito Livio, y por los poetas como Virgilio.

7) Kirk, 1973, págs. 32, 247 y 299. En la 247 señala que es demasiado optimista hablar de un «método comparativo» en mitología.

del material helénico y su utilización para unos fines sociales y políticos que denotan un fuerte avance diacrónico comprobable por medios diríamos meta-mitológicos; lo que es evidente que no ocurre en sociedades de las que sólo cabe una sincronía incompleta en la mayoría de los casos.

En lo que se refiere a los métodos comparativos al modo de la lingüística, podemos argumentar que son perfectamente válidos siempre que se tengan en cuenta sus limitaciones. Esto es, que sólo se apliquen tal como lo llevó a cabo el propio Dumezil, con sociedades interrelacionadas lingüísticamente, como es el caso de las que hablaron una lengua indoeuropea, aunque los logros hallados por ese camino son susceptibles de análisis sociológico y por lo tanto pueden originar conclusiones de ámbito general susceptibles de ser aplicadas en aquellas áreas de similares condiciones sociológicas. De esta manera entendemos que Kirk no tiene razón cuando censura la teoría de las tres funciones de Dumezil, demostrada entre pueblos indoeuropeos, por el hecho de que en los pueblos semitas, y por tanto no indoeuropeos, también se pueden encontrar el mismo aspecto tripartita: los indoeuropeos y los semitas desarrollan socialmente una estructura patriarcal de semejante índole, lo que demuestra por el contrario la validez de la teoría de Dumezil.

Con estos supuestos, ya aún en la idea de que vamos a resultar reiterativos y en lo que parece un lugar común de los tratadistas de la materia, vamos a comenzar nuestro estudio analizando lo que los propios griegos entendieron con el término «mýthos».

«Mýthos» significa «relato», cualquier tipo de relato. Se trata de un término no marcado frente a «epos» (narración heroica) y ambos frente a «ergon» (hecho) tal como recoge Homero (Iliada, 9, 443).

Y si bien su etimología es dudosa, el término abarca todos los aspectos generales del relato y se opone a «istorie» (8), palabra también de amplios sentidos, desde «investigación» (Herodoto, 2, 29; Platón, Fedón, 96 a; Aristóteles, de Respir. 447a 7) hasta el más difundido posteriormente por la obra de Herodoto de «escrito narrativo a partir de informaciones» (Herodoto 7, 96 entre otros).

El margen prácticamente universal de un relato hace que la definición de mito resulte confusa, lo que redundará en mayor dificultad a la hora de establecer las pertinentes diferenciaciones que nos permitan servirnos de los que verdaderamente responde a la construcción mitológica, según lo que se entiende por tal. De esta manera surgen dos aspectos que contribuyen a oscurecer más que a aclarar la cuestión: se trata de la posible diferencia entre el mito y el cuento popular, de un lado, y la separación entre mitología y religión, por el otro. Hay que tener en cuenta que no está trazada una línea divisoria entre estos campos, si es que decididamente se pueden considerar como tales, ni tampoco la mitología tiene un cierre categorial establecido o fácil de establecer.

8) Acerca del valor del término «istoria» y de su uso en Herodoto nos remitimos al amplio y magnífico estudio hecho por Chatelet en *El nacimiento de la Historia*, siglo XXI, 1978, tomo I.

El cuento popular (los Märchen), desde las famosas recopilaciones de los hermanos Grimm en el siglo pasado, tratan de ocupar no sólo un puesto en la literatura sino de sentar las bases de una construcción popular oral (al decir de los Formalistas) capaz de confundirse con la propia elaboración mitológica. Un análisis de los contenidos temáticos de los cuentos populares nos llevaría a enfrentarnos con personajes, situaciones y argumentos incluso usados por otro lado en los relatos mitológicos.

Los folkloristas intentan diferenciar ambos campos y recurren a la siguiente proporción:

$$\frac{\text{mito}}{\text{religión}} = \frac{\text{cuento popular}}{\text{folklore}}$$

Lo que bien mirada no deja claro nada sino más bien establece paralelos de difícil demostración, además de plantear problemas a la hora de definir exactamente lo que es folklore y lo que es religión, sin usar lógicamente en ambos casos a los otros dos términos de la proporción que se pretende demostrar.

Malinowski trató de superar la dificultad que planteaba el mito recurriendo a las definiciones que daban los propios pueblos estudiados para quienes siempre se ve de diferente manera lo que constituye el aparato mitológico rodeado de un cierto carácter sagrado y serio de lo que es el contenido de los relatos populares, de los cuentos. Los seguidores de Malinowski mantienen como insalvable esta diferencia.

Sin embargo Ruth Benedict (artículo de «Mito» en *The Encyclopaedia of the Social Sciences*, 1933, v. XI, pag. 179) y Thomson, ambos folkloristas, aseguran la imposibilidad material de mantener con un mínimo grado de fiabilidad esta creencia, basándose fundamentalmente en que muchos elementos del mito se encuentran de la misma manera en los llamados cuentos populares y a la inversa sin que se sepa bien cuándo un relato entra en la categoría de mito y cuándo no. La seriedad atribuida por los pueblos primitivos a los mitos puede darse por su utilización en el ritual de la religión más que por una característica interna.

E.W. Count (*Myth as world view*, citado por Kirk, pág. 52) asegura que el concepto de «cuento popular» fue una invención ochocentista.

En realidad, sin negar entidad, al menos literaria, al cuento popular, sí podemos eliminar la oposición al mito, entendiendo que se trata de dos elementos diferentes y que la mitología como estructura de comunicación puede usarse en la construcción de cuentos populares del mismo modo que cabe su utilización en la tragedia, poesía, etc.

Al eliminar la oposición mito/cuento popular hemos de enfrentarnos a la correspondencia con la religión. La religión se establece normalmente como un sentimiento de vinculación con lo sobrenatural entendido como algo divino (numen). En lo que se refiere, pues, a esta vinculación parece fuera de toda duda su carácter propio y su fundamento en la fe del creyente, sin embargo la elaboración de la divinidad requiere un espectro de consideraciones más o menos racionalizadas en el único conjunto

de explicaciones generales disponible: la mitología. También necesita una manifestación práctica de su vinculación con la divinidad, de la unión o correspondencia entre la divinidad y el mundo: el ceremonial y el rito, que a su vez también encuentra su racionalización en el conjunto mitológico.

De esta forma la mitología aparece aislada con características propias que, con todo, muchas veces hemos de deducir a través de la amplia gama de manifestaciones ideológicas: religión, ritual, arte, historia, cuentos populares, etc., pero que no podemos en ningún caso confundir con ellas mismas, a pesar de que nos veamos obligados a recoger de sus manifestaciones el contenido mitológico, junto con las de la poesía y el arte.

Llegados a este punto es preciso que establezcamos un sistema de comprensión de la mitología que, a través de todos sus cauces fenomenológicos, nos conduzca a estudiar adecuadamente la génesis y estructura del pensamiento en el caso de órficos y pitagóricos. Si, como se suele hacer en la mayoría de los estudios sobre este tema, dejamos de lado este aspecto, nos veremos desde el principio imposibilitados para encauzar adecuadamente el contenido y la génesis del pensamiento helénico en un momento crucial de despegue como fue el de los pitagóricos.

Con todas estas premisas vamos a centrar y limitar nuestro estudio del mito a los siguientes puntos:

a. recoger la estructura mítica en los puntos de acuerdo entre las diversas fuentes y establecerla dentro de un campo mitológico más amplio en el que podemos cifrar sus orígenes.

b. una vez establecida la estructura mítica órfica, en la medida de lo posible, vamos a compararla con la que podríamos llamar «tradicional» en el pensamiento griego; nos referimos a la que se recoge en Homero y a la que puede colegirse siguiendo la Teogonía de Hesíodo. En esta comparación trataremos de encontrar posibles elementos comunes y posibles discrepancias; la Historia nos servirá para tratar de explicar ambas.

c. explicaremos la estructura de los mitos órficos de acuerdo con aquello que representan desde el punto de vista socio-político, a la vez que estudiaremos su inserción en la línea doctrinal anterior.

d. Trataremos el paso de la doctrina y cosmovisión órfica a la pitagórica, analizando similitudes y discrepancias, en relación con la creación doctrinal de esta escuela y su repercusión en el pensamiento occidental.

De esta manera y en consonancia con lo anteriormente expuesto, vamos a emplear el mito como un lenguaje, entendido en el sentido de construcción sistemática como lo definen Ducrot-Todorov en su Diccionario (9), pero no estableciendo un parangón con la lengua, al modo con el que los estructuralistas pretenden trabajar,

9) Oswald Ducrot-Tzvetan Todorov, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del Lenguaje*, siglo XXI, 1974, pág. 126).

que nos llevaría a establecer unidades mínimas (los «mitemas» de Lévi-Strauss) (10) y a construir toda una gramática del mito (con sincronías desde el punto de vista de las líneas de parentesco, como hace Lévi-Strauss, o desde aspectos psicoanalíticos como hace Paul Diel) (11). Se trata de un código que se apoya en la lengua en que se expresa y que complementa, amplía y desarrolla sus posibilidades hasta constituir por sí mismo un modo de comunicación intelectual y social; algo semejante a la función de la literatura que «ejemplifica la imposición de un segundo código sobre el lenguaje (por ejemplo, las imposiciones formales de la poesía o el relato); al mismo tiempo, utiliza las palabras (sobre todo en los tropos) como símbolos más que como signos» (12).

En esta idea del mito trataremos de comprobar el desarrollo de las creencias órficas.

1.2. Los mitos órficos

Orfeo, de acuerdo con la tradición literaria que recoge Graves (13), aparece como el hijo de rey de Tracia Oeagro y de la musa Calíope. El nombre del padre, Oeagro, aparece relacionado con una divinidad prehelénica de los ríos. En la leyenda se pueden establecer los siguientes puntos:

a. Tras una visita a Egipto, Orfeo se une a los Argonautas. Su música, pues siempre se vincula a Orfeo con la capacidad catártica de la música, resulta de gran utilidad para superar las dificultades del viaje. A su vuelta se casa con Eurídice y se queda a vivir entre los ciconios de Tracia.

b. A causa de una mordedura de serpiente muere Eurídice. Orfeo baja al Tártaro a buscarla. Por medio de su música convence a Hades para que devuelva a la vida a Eurídice, lo que logra a condición de no mirarla durante el viaje de regreso del Tártaro. Orfeo no puede resistir el mirarla y la pierde para siempre.

c. Orfeo se enfrenta a Dionisos. Se retira a vivir como sacerdote de Apolo pero Dionisos envía a las Ménades para que le venguen. Estas encuentran a Orfeo y le despedazan.

Junto a estos puntos fundamentales para la leyenda se encuentran una serie de elementos característicos para el estudio sociológico del mito, pero que realmente exce-

10) Los análisis de Levi-Strauss, que a lo largo de sus *Mitológicas* comprenden el campo específicamente etnográfico, vamos a circunscribirlas a las contenidas en *Antropología Estructural*, Eudeba, en donde atienden incluso a un mito griego como el de Edipo que descompone en unidades mínimas.

11) Paul Diel, *El simbolismo en la Mitología Griega*, Labor, 1976, fundamentalmente en la introducción (págs. 11-43) en donde expone los fundamentos metodológicos.

12) Ducrot-Todorov, op. cit. pág. 127.

13) Graves, *The Greek Myths*, Penguin Books, 1955, 28 passim, apoyado en Píndaro, Pítica IV y escolios, Esquilo, Agamenón 1629-30, Eurípides, Bacantes 561-4 y Apolonio de Rodas I, 28-31.

den las posibilidades de un simple artículo y, por otra parte, no son pertinentes en el desarrollo doctrinal pitagórico.

En estos puntos podemos comprobar unas características fundamentales: vinculación de Orfeo con Apolo y las musas (Pausanias, IX, 30, 3) · Sospechosa oposición a Dionisos, en tanto que el supuesto castigo que le infringe Dionisos, castigo que la tragedia nos muestra desarrollado en la persona del rey Penteo (14) · rescate de la muerte, por un lado, más muerte y destrucción del cuerpo, por otro, elementos que son característicos de las divinidades de la fecundidad propias de las sociedades agrarias (mito de Osiris en Egipto, por ejemplo).

Orfeo, según Kirk (15), es una divinidad de la fertilidad y Eurídice también lo es, encontrándose paralelos a esta leyenda en toda el área mediterránea. La relación mítica con Eurídice es susceptible de interpretación de acuerdo con la oposición muerte/inmortalidad a lo que se añaden «una narración sobre la fertilidad y un motivo de cuento popular». Lo cual en realidad no supone la superposición de tres mitos sino el desarrollo de uno solo, ya que en el contenido del problema referente a la fertilidad/esterilidad subyace la oposición a que antes nos referíamos y el relato ilativo responde, como es lógico, al estilo y modo de la literatura popular.

Por otra parte, de acuerdo con el método de Lévi-Strauss, nos encontraríamos ante un dilema, contradicción, antítesis, etc., resuelta o al menos planteada de modo dialéctico que lleva consigo la introducción de un factor mítico (Orfeo-Apolo y el dominio de la música) para mediar entre los dos polos opuestos.

Para resolver estas construcciones míticas en las que no se puede hablar de necesidades etiológicas dado que no sirve para introducir nuevos sistemas o modos de vida, ni de un afán especulativo puesto que tampoco introducen una cosmovisión ni siquiera un nivel teórico mínimo, Kirk alude a lo que denomina «modo evaluativo», es decir que, ante una oposición existente, la construcción mítica se limita a plantear el problema inclinándose sensiblemente a uno de los polos. Si bien nosotros añadiríamos que dialécticamente, lo que deja a la estructura mítica la libertad necesaria para ser utilizada por modos de expresión sociológicamente contrapuestos; es decir, que de esta manera el mito puede ser reescrito por sucesivas opciones ideológicas y servir de vehículo de expresión para afanes más ambiciosos como, puede ser el de una cosmología.

Dodds (16) opina, a riesgo de ser acusado de «panchamanista», como él mismo reconoce, que «la patria de Orfeo es Tracia, y en Tracia es el adorador o compañero de un dios a quien los griegos identificaron con Apolo. Combina las profesiones de poeta, mago, maestro religioso y emisor de oráculos. Como ciertos chamanes legendarios de Siberia, puede con su música hacer que vengan a escuchar los pájaros y las bestias. Como los chamanes de

14) Eurípides, *Las Bacantes*. Vid. C. Miralles, *Tragedia y política en Esquilo*, pág. 141-2, acerca del tratamiento anterior de este tema.

15) Kirk, 1973, 233.

16) Dodds, op. cit. loc. cit.

todas partes, hace una visita a los infiernos, y su motivo es un motivo muy corriente entre los chamanes: rescatar un alma robada... Concluyo que Orfeo es una figura tracia prácticamente de la misma índole que Zalmoxis, un chamán mítico o prototipo de chamanes».

No estaría de más añadir que Diógenes Laercio (17) recoge a Zalmoxis, según la opinión de algunas fuentes, como un esclavo de Pitágoras.

De todas las maneras, la opinión de Dodds no soluciona los problemas planteados en el mito, e incluso se le podría tachar de cierto evemerismo por cuanto se limita a explicarnos las posibilidades de existencia real de una figura como la de Orfeo. Sin embargo, lo importante es señalar que en el origen de una creencia o doctrina la personalidad del chamán, del hombre extraordinario se entiende sólo a modo de prestigio, de propaganda y en suma como elemento aglutinador que dé origen a una escuela, separándolo de esta forma de lo que más tarde se le atribuye como doctrina o dogma propio.

En resumen, tanto de Dodds como de Graven, Kirk y de cualquier otro que haya abordado con seriedad estas cuestiones, podemos deducir la vinculación de Orfeo con los mitos y creencias de la fertilidad propias de una sociedad agraria, en donde la oposición muerte/inmortalidad es sujeto de tratamiento y necesita una explicación.

La unión Orfeo-Apolo-Dionisos entendida a modo dialéctico de acuerdo con la inclinación a uno de los dos polos de la oposición aparece de esta manera dentro de la misma corriente mitológica, lo que lleva a pensar que no se trata de niveles mitológicos o sociológicos diferentes.

El relato mítico, el nexo de las leyendas, puede recibir un tratamiento diferente y sucesivas transformaciones de acuerdo con el tipo de sociedad que lo reescriba y del tipo de cultura que se encargue de hacerlo, funcionando el comportamiento dialéctico de modo independiente al mito propiamente dicho hasta llegar a parecer dos elementos diferentes.

Esto puede explicar el que Orfeo simbolizase una «nueva» tendencia, una corriente extraña a la construcción mitológica efectuada por los griegos desde la época homérica y sancionada en las estructuraciones de Hesiodo, cuando no se trata más que de una nueva lectura o escritura del mismo estadio mitológico distanciado por una tradición ideológica propia elaborada desde un primer momento.

1.3. Contenido de los mitos órficos

A los órficos se les atribuye una cosmogonía. La verdad es que tenemos muy pocas noticias sobre ella, pero sí podemos admitir como cierta la referencia a la misma, dada la pluralidad de fuentes antiguas que la mencionan. No hay duda de que en cierta manera se les reconoce un campo doctrinal originario, aunque impreciso, si bien poco podemos decir sobre él fuera de lo divulgado por

(17) Diógenes Laercio, *Vita Philosophorum*, VIII, 2.



los pitagóricos, e incluso con relación a estos últimos las más de las veces guiados por noticias indirectas y no por una obra original.

Una exégesis cuidadosa de la Antigüedad nos obligaría a establecer a ciencia cierta quiénes eran los órficos y qué representó un movimiento social de tal índole si es que llegamos a admitirlo. En esto nos encontramos con una serie de noticias y estudios contradictorios en los historiadores, a pesar del interés y de los afanes de Guthrie (*The Greeks and their Gods*, 1950, capit. XI) por asignar un lugar específico a los órficos en la esfera de la religión griega.

Dodds (18) presenta como extremadamente dudoso todo lo que se refiere a esta doctrina, y confiesa que no encuentra verdaderos testimonios anteriores a la época clásica, e incluso la helenística, sobre la existencia real de la secta o escuela órfica; e incluso los testimonios posteriores la presentan confundida con los pitagóricos.

Admite que Orfeo, como iatromanteus, como chamán, sería el autor de fórmulas mágicas, especie de «recetas medicamentosas» según afirma Luis Gil apoyándose en Eurípides (19).

El chamán, el iatromanteus, por otra parte, no reduce su labor a la curación sino que «es un héroe religioso cuyos milagros, aunque en contenido y forma puedan parecer magia, no son sino teurgia y con frecuencia inmediato efluvio de la fuerza divina, que pasa a su través y en él se derrama como en un recipiente» (20).

18) Dodds, op. cit. pág. 142 y ss.

19) Luis Gil, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*. Guadarrama, 1969, pág. 76, recoge los versos 967 y ss. del *Alceste* de Eurípides (edición de Oxford):

ὀρθοσσαις ἐν σάνισιν, τὰς
'Ὀρφεὺς κατέγραψεν
γῆρυς, οὐδ' ὅσα φοῖβος Ἀσκληπιάδαις ἔδωκε
φάρμακα πολὺπονοῖς ἀντιτεμῶν βροτοῦσιν.

«En las inscripciones tracias, que escribió la voz de Orfeo, ni en cuantos remedios dió Febo a los descendientes de Esculapio, remedios escogidos para los mortales sometidos a muchos males».

20) Luis Gil, op. cit. pág. 78.

Lo cual nos lleva a ver una relación entre Orfeo y sus seguidores, y a rechazar la hipótesis de Dodds de que Orfeo y el orfismo son dos cosas diferentes entre sí.

Según afirmábamos anteriormente, lo que el chamán en definitiva establece es una especie de círculo doctrinal en torno a él que evoluciona por sí mismo en manos de los discípulos tras la muerte del maestro. Para su evolución y desarrollo aprovecha sin duda alguna el prestigio, el carisma teúrgico del maestro desaparecido y vincula a su vida y obras las nuevas interpretaciones que se introducen en el círculo.

No nos cabe la menor duda de que Orfeo puede incluirse entre los chamanes tracios; en torno a su figura surgiría un círculo de discípulos de donde parte la tradición de lo que Platón llama βίβλων ὄμαδον y Eurípides πολλῶν γραμμαίων καρπῶς (21). Dodds (22) lo interpreta en el sentido de que existieron numerosas variantes de doctrina órfica y Jaeger lo aprovecha para afirmar que no es posible hablar de un dogma órfico uniforme. Jaeger (23), apoyándose en Platón, habla de la existencia de numerosos profetas órficos, diferentes entre sí, que asediaban las casas de los ricos para darles indicaciones sobre encantamientos capaces de liberarles de las muchas faltas que sobrecargaban su conciencia. Incluso llega a afirmar Jaeger (24) que una de estas sectas fue la de los pitagóricos.

Esto es lo que podemos afirmar sobre esta cuestión guiándonos por noticias indirectas. Sin embargo, de esta manera han llegado hasta nosotros fragmentos sobre una cosmogonía órfica. Curiosamente estos fragmentos presentan una coherencia innegable entre sí, y no las contradicciones que cabría esperar si, como afirma Jaeger y señalábamos anteriormente, hubiéramos de admitir diversidad entre los «profetas» órficos. Jaeger, con todo, soluciona el problema atribuyendo todos los fragmentos acerca de la cosmogonía órfica a una sola secta, la de los pitagóricos, con lo que aparentemente deja la puerta abierta a otras narraciones y variantes que no nos han llegado pero que pudieron existir. Encuentra apoyo para semejante teoría en el hecho de que todas las informaciones que tenemos son bastante posteriores al desarrollo del fenómeno órfico y al pitagórico. Considerada en sí misma la cuestión parece poco relevante, ya que queda bastante clara la existencia de una cosmogonía órfica que luego pasará a reelaborarse en manos de los pitagóricos, independientemente de que hubiera otras variantes desechadas; lo que viene a redundar en el carácter abierto y no dogmático de la doctrina, al contrario de lo que sucede con la religión y creencias oficiales mantenidas en la sociedad familiar griega en este momento.

Por otra parte, si tenemos en cuenta la cosmogonía o teogonía oficial dando este carácter a la que podemos leer en Hesiodo, plantearíamos el problema desde otro punto

21) Platón, *República*, 364 E: «cantidad de libros». Eurípides, *Hipólito*, v. 954. «humos de muchas letras».

22) Dodds, op. cit. pág. 161 y ss.

23) Werner Jaeger, *Teología de los primeros filósofos*, pág. 62.

24) W. Jaeger. *Cristianismo primitivo y paideia griega*, F.C.E. pág. 18 y nota; se apoya en Platón, *República*, 364 b-c.

de vista mucho más amplio, como vamos a intentar a continuación.

Y es que nos veríamos obligados a admitir que toda cosmología de los griegos es en el fondo una cosmología órfica, o bien que todas proceden de una primitiva que no nos consta.

2. Contenido de la cosmogonía órfica

Desde un principio hemos de llamar la atención sobre las tendencias que llevan a ver en toda construcción mítica importante, y sin duda alguna las cosmogonías lo son, un mero reflejo o sistema etiológico elaborado a partir de un determinado rito. Esto ocurre sobre todo con el tipo de cultos místéricos, puesto que exigen de los candidatos a la iniciación pasar por una serie de preceptos muy tipificados. Linforth (25), apoyándose en semejante proceder, afirma que toda idea relacionada con cualquier rito se consideraba órfica, al menos hasta el siglo IV a. C.

En nuestro acercamiento al orfismo vamos a rechazar esta postura por cuanto que, con anterioridad a la fecha propuesta por Linforth, encontramos suficientes testimonios en nada confusos de ideas órficas fuera del ritual. Por ello nos vamos a servir de una fuente griega antigua, como es el coro de *Las Aves* del comediógrafo ático Aristófanes, a pesar de que se trate de una obra literaria y no filosófica, al menos de filosofía académica.

Ante todo, es preciso que hagamos nuestras las palabras con las que Luis Gil (26) ha señalado recientemente los límites de utilización de la información socio-política que pudiéramos rastrear en la comedia.

«La comedia no reproduce la realidad tal cual es, sino aquellos hechos que pudieran darse en el marco de esa realidad, lo que limita considerablemente, pero no excluye, su valor referencial».

Por otra parte, el hecho de que la comedia arranque de aquello que los ciudadanos encuentran en su vida diaria es lo que garantiza su propio valor de espejo crítico e incluso su vena humorística. Es este el sentido en el que Lesky (27) llama a la obra de Aristófanes «comedia política». Sin embargo, otros autores como Bodin-Mazon (28) certifican que precisamente la obra de la que nos vamos a ocupar no puede incluirse en semejante clasificación por la ausencia de un argumento comprometido con la situación de la ciudad, de Atenas. Opinión por demás muy discutible y que en absoluto compartimos, aunque dejamos para otra ocasión el profundizar más sobre la cuestión, pero incluso resulta fuera de lugar ya que el sentido en que Lesky aplica «comedia política» no se ciñe exclusivamente al argumento sino que atañe fundamentalmente a todo tipo de idea que se manifieste en la obra y es precisamente así por cuanto Aristófanes no utiliza

25) Linforth. *The Art of Orpheus*, 1941, citado en Kirk-Raven, pág. 61.

26) Luis Gil. «La comedia ática», en *Historia* 16, nº 35, pág. 112.

27) Albin Lesky. *Historia de la Literatura Griega*, Gredos, pág. 447.

28) Bodin-Mazon, *Extraits de Aristophane et Ménandre*, 1960 pág. 145.

pensamientos ajenos al común de ciudadanos, espectadores y jueces de sus comedias. Por ello la cosmogonía o creencia órfica que vamos a rastrear de su coro podemos considerarla de principio idea corriente en su época.

El coro de las Aves a que nos referimos ocupa los versos 685-703 y corresponde a la parábasis, parte generalmente central de la comedia. Las parábasis propiamente dichas aparecen hechas con ritmo anapéstico, el apropiado tanto a la recitación como a la marcha o evolución del coro.

En lo que se refiere al estilo de la parábasis que tratamos se puede señalar el hecho de que está llena de reminiscencias homéricas recogidas como lugar común por la generalidad de los poetas líricos, y de citas casi textuales de Hesíodo. Veamos algunos ejemplos:

La palabra con la que las aves saludan a la estirpe humana, *αμαυρόβιοι* (29), es un compuesto del autor en base a *αμαυρός*, «sombra», idea que encontramos desarrollada en la definición pindárica de hombre: *οκίας ὄναρ* (Pítica, VIII, 96) y que se repite en el cliché lírico que viene a continuación: *φθλλων γενεᾷ προσόμοιοι* (Iliada VI, 146); además en los versos que siguen, hasta *εἰκελόμειροι*, Aristófanes convierte la imagen de Píndaro en una doble metáfora que, por separado, acumula ambos aspectos. Las aves se adjudican el papel de diosas y comienzan su cosmogonía, cuya traducción es como sigue:

29) Los v. de Aristófanes a que nos referimos son los siguientes (según la edición de Oxford):

ἄγε δὴ φύσιν ἀνδρῶν ἀμαυρόβιοι, φύλλων γενεᾷ προσόμοιοι,
 ὀλιγοδρανῆες, πλάσματα πηλοῦ, σκιοειδέα φύλ' ἀμνηνά,
 ἀπτήνες ἐφημέριοι ταλαοὶ βροτοὶ ἄνερές εἰκελόδνειροι,
 προσέχετε τὸν νοῦν τοῖς ἀθανάτοισ ἡμῖν τοῖς αἰὲν εἶουσιν,
 τοῖς αἰθεροῖσι τοῖσιν ἀγήρως τοῖς ἀφθίτα μηδομένοισιν,
 ἴν' ἀκούσαντες πάντα παρ' ἡμῶν ὀρθῶς περὶ τῶν μετεώρων,
 φύσιν οἰωνῶν γενεᾶσιν τε θεῶν ποταμῶν τ' Ἐρέβους τε Χάους τε
 εἰδότες ὀρθῶς, Προδίκῳ παρ' ἔμοῦ κλέειν εἴπητε τὸ λοῖπον.
 Χάος ἦν καὶ Νύξ Ἐρεβός τε μέλαν πρῶτον καὶ Τάρταρος εὐρύς,
 γῆ δ' οὐδ' ἄηρ οὐδ' οὐρανὸς ἦν· Ἐρέβους δ' ἐν ἀπέροιαι κόλποις
 τίκτει πρῶτιστον ὑπηνέμιον Νύξ ἢ μελανόπτερος ὦδν,
 ἐξ οὗ περιτελλομένης ὥραις ἐβλαστεν Ἔρως ὁ ποσεινός,
 στίλβων ὠδον πτερύγοιιν χρυσαῖν, εἰκῶς ἀνεμφέκει δίναις.
 οὗτος δὲ Χάει πτέρθεντι μιγεὺς νυχὶ κατὰ Τάρταρον εὐρὺν
 ἐνεόπτειυσεν γένος ἡμέτερον, καὶ πρῶτον ἀνήγαγεν ἔσ φῶς.
 πρότερον δ' οὐκ ἦν γένος ἀθανάτων, πρὶν Ἔρως εὐνέμειξεν ἅπαντα
 συμμιγνυμένων δ' ἑτέρων ἑτέροις γένετ' οὐρανὸς ὠκεανὸς τε
 καὶ γῆ πάντων τε θεῶν μακρῶν γένος ἀφθίτον.

«Ea, pues, hombres sombríos de naturaleza, a la estirpe de las hojas semejantes, débiles, modelados de barro, razas inconsistentes, como sombras, hombres efímeros, mortales sin alas parecidos a los sueños, prestad atención a nosotros los inmortales, los que siempre están, los habitantes de lo alto, que sin envejecer piensan en lo incorruptible; para que oyendo todas las verdades sobre los fenómenos celestes de nosotras, la raza de las aves, sabiendo bien la estirpe de los dioses, de los ríos, del Erebo y del Caos, digáis de mi parte a Pródico que lllore lo demás: En el principio existían Caos, Noche, Erebo negro y ancho Tártaro; en cambio no existían ni tierra ni aire ni cielo. En los infinitos senos de Erebo Noche la de negras alas, genera en principio un huevo hueco, del cual, en el tiempo marcado, surgió Eros, el deseable, con la espalda brillante por dos alas de oro, semejante a los torbellinos rápidos como el viento. Y éste, en la noche, mezclándose a Caos, alado, engendró nuestra raza; la condujo hacia la luz la primera, pues no existía la estirpe de los inmortales antes de que Eros conjuntase todo y, uniendo uno con otro, crease cielo, océano, tierra y la estirpe indestructible de todos los dioses bienaventurados».

«En principio era el Caos, la Noche, el negro Erebo y el ancho Tártaro. No existían ni la Tierra, ni el Aire ni el Cielo. En los ilimitados senos del Erebo, la Noche de negras alas da a luz un primer huevo sin germen; de éste, en la estación fijada, salió Eros, el deseable, de espalda resplandeciente por dos alas de oro, semejante a los torbellinos que lleva el viento. Y él, uniéndose al alado Caos en medio de la noche en el ancho Tártaro, engendró a nuestra estirpe y la sacó a la luz la primera. Pero no fue la primera la estirpe de los inmortales, antes de que Eros hubiera unido todas las cosas: uniéndose unas con otras, surgió el Cielo, el Océano y la Tierra indestructible, linaje de todos los felices dioses».

Esta es la narración en la que, desde un punto de vista filológico, nos encontramos con una serie de elementos característicos:

1. El relato mitológico utiliza expresiones incluso similares a las de los fragmentos órficos (30), como en los de las *Argonauticas* (31), poema órfico inscrito en una tradición de este nombre de la que nos han llegado noticias de más de cincuenta poemas, como atestigua la Suda (32).

2. A partir de τίκτηι,,, Νύξ no es posible separar el contenido que aparece aquí del que figura en la *Teogonía* de Hesiodo, a no ser por el mito del «huevo cósmico» que no aparece en ésta.

3. Eros aparece en los fragmentos órficos como Fanes (Kern 65). Eros como elemento activo primigenio aparece en Platón (*Banquete*, 178, a). El que todos los inmortales aparezcan alados (πτερόεντι) se debe a que los que están hablando en la comedia son las aves.

Fuera de esta elaboración de conjunto que encontramos en Aristófanes, tenemos menciones muy sumarias en Platón y sobre algunos puntos concretos de la doctrina en Aristóteles; más sistemáticas, aunque posteriores, son las recopilaciones neoplatónicas, como la de Damascio (33), aunque llenas de influjo pitagórico. Todas ellas aparecen recogidas en la recopilación de Kern.

Estos fragmentos van más allá de lo que recogió Aristófanes y con ellos al menos podemos hacernos idea de los hitos fundamentales de la cosmogonía. Así podemos resumir lo siguiente:

a) Cronos produjo a Eter y a Caos (frag. 66, 107).

Llama la atención el que en el frag. 107 Caos aparece definido como *μεγα χάσμα πελώριον* igual al verso 740 de la *Teogonía* de Hesiodo (Kirk-Raven, pág. 66).

Llama la atención también la adjetivación antropomórfica de Cronos (*ἀγήραος, ἀφικτόμητις*), así como la materialización de un tercer elemento (Caos) definido como negación de Eter.

30) Bodin-Mazon, op. cit. pág. 164, nota 2.

31) *Argonauticas*, Kern, *Orphicorum Fragmenta*, 1, vid. Mondolfo, I, 20.

32) Suda, léxico griego: 'Ορφευς ἱεροὶ λόγοι εἰσαψωδίαις κδ Lesky op. cit. pág. 186 y n. 127.

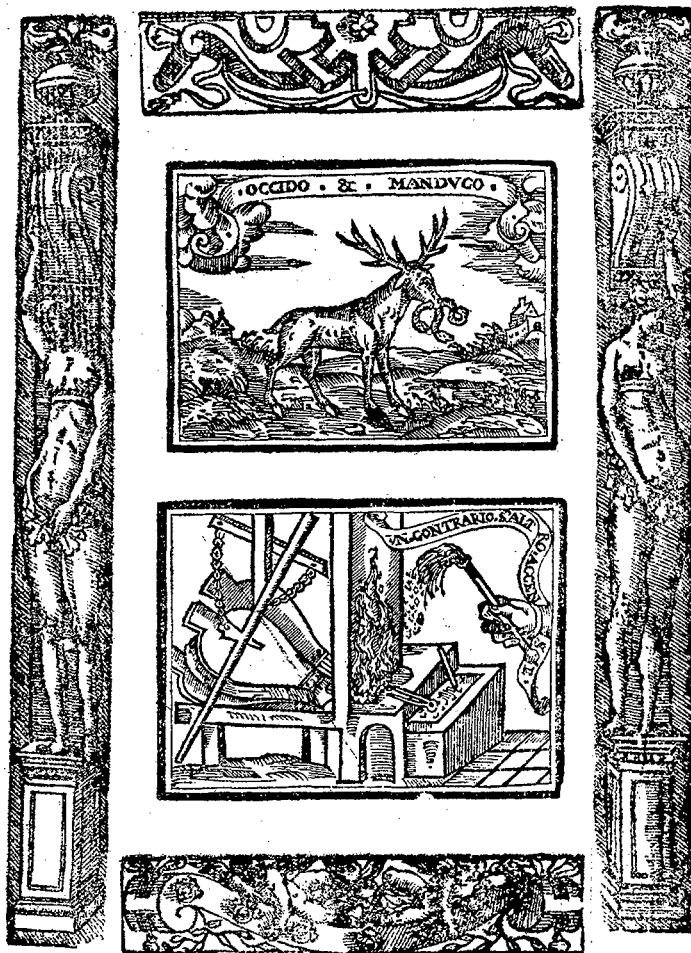
33) Damascio, *De principiis*, 123, 124.

b) surge el huevo engendrado por Cronos en el Eter, un «huevo de plata» como manifiesta literalmente el fragmento (fragm. 70).

c) el huevo se abre en dos y sale Fanes (fragm. 72).

d) Fanes aparece descrito con alas de oro (fragm. 78), bisexual y autofecundante (fragm. 81). Kirk-Raven señalan que se trata de un mero desarrollo del Eros de Hesiodo. Pero en realidad en Hesiodo Eros no aparece con estas características, ni tampoco en Aristófanes, como ya hemos tenido ocasión de comprobar. Sin embargo en Platón (34) se recogen las opiniones acerca de Eros y se alude al carácter bisexual y autofecundante. En realidad parece más bien que aquí Fanes no es un simple desarrollo del Eros Hesiodico, sino una descripción propia, con independencia de que en otros contextos órficos se le llame también Eros (al igual que también se le denomina Metis, Protógonos, Erikepaíos y Dionisos, como atestiguan los fragm. 86 y 170).

Además hemos de reconocer aún otro carácter a Fanes, tal como estudia Graves, (35): se le describe con cuatro cabezas, toro, carnero, león y serpiente (fragm. 79). Graves pone esa característica en relación con otros ejemplos míticos similares: las tres cabezas de Hécate (león, caballo y perro), las metamorfosis dionisiacas se-



34) Platón, *Banquete*, 178 a y ss.

35) Graves, op. cit. pág. 132, 2.

gún las estaciones del año (toro, león, serpiente) y, fuera de la mitología griega, con la visión de Ezequi 1 (Ezequiel, I): toro, león, águila y serpiente. En definitiva el paralelismo se establece con los signos del Zodíaco para equinoccios y solsticios solares. Estas características de Fanes nos sirven no sólo para delimitar esta narración mítica sino para relacionarla con el ciclo de la vegetación del área mediterránea (36).

d) A Fanes le corresponde una divinidad que podríamos considerar femenina, la Noche, que hace de madre, esposa e hija a la vez (fragms. 105-109) a la que transmite su poder (fragms. 101-102) y que le da dos hijos: Urano y Gea (fragm. 109).

e) Urano y Gea engendran a los Titanes, Titánidas, Cronos y Rea (114).

f) Se recoge también el episodio de la mutilación de Urano con el surgimiento de Zeus (fragm. 127).

g) Zeus se traga a Fanes, asumiendo así su capacidad creadora, y construye el universo (fragm. 168).

h) Zeus transmite el poder a Dionisos, que es una especie de reencarnación de Fanes; fenómenos característico de los ciclos de la vegetación y de las divinidades de este tipo (fragm. 207).

4. Contenido de la Teogonía de Hesiodo. La cosmogonía y teogonía que nos ha transmitido Hesiodo ofrecen el esquema al que se ajustan las creencias griegas que encontramos por primera vez en los poemas homéricos, si

36) Rasgos parecidos al mito de la cosmología órfica y hesiódica se contienen en una cosmogonía fenicia que recoge Eusebio (*Praeparatio Evangelica*, I, 10, 1-6) vid. Sinnige, op. cit. pág. 54 en la que estudia y compara este texto con otros similares, aunque con más profundidad, y en concreto referido a las cosmologías con lenguaje mítico griego y con términos no míticos en Anaxágoras y en Demócrito, lo estudia O. Eissfeldt, *Phönische und Griechische Kosmogonie*, como aportación al trabajo de conjunto: *Éléments orientaux dans la Religion Grecque ancienne*, coloquio de Estrasburgo de mayo 1958, pág. 1-15. Eusebio asegura que tomó la información de un tal Filón de Biblos de quien no se tiene otra noticia; este personaje, según Sinnige «...under the name of this author no other writings have been preserved, wich means that it is extremely hard to asses his reliability. The account as quoted above seems somewhat muddled and mixed-up, as if it were a compilation from various sources». Eissfeldt, por su parte, prescinde de la verosimilitud o no de Filón de Biblos y atiende al texto, estudiándolo dentro de los que se conservan en la literatura sumeria e hitita en concreto, acudiendo a las tablillas de Ras-Samrá, la antigua Ugarit, y las hititas de Bogaz-key, la antigua Hatusas; pues lo que trata de ver es «über die Beziehungen zwischen der von Philo Byblius dem Sanchunyatón des zweiten Jahrtausends v. Chr. zugeschrieben «Euhemeristischen» Theogonie der Phönikeer zu der von Hesiod überlieferten griechischen Theogonie...», una vez fijados los diferentes elementos míticos coincidentes en el área mediterránea. La traducción al castellano del mencionado texto de Eusebio es la siguiente:

«En el principio de todas las cosas establece un aire oscuro, de la naturaleza del viento, o bien un soplo de aire oscuro y un Caos sombrío y tenebroso. Estableció que éste fuera ilimitado y que por mucho tiempo no tuviera fin. Cuando el viento, dice, se enamoró de sus propios principios y llegó a la unión, aquel entrelazamiento fue llamado Deseo (Póthos) y fue el principio de la creación de todo. Sin embargo él no conocía su propia génesis. De su unión con el Viento surgió Mot. Algunos dicen que éste era limo, otros que putrefacción de mezcla acuosa. De esta unión surgió toda la simiente de la creación y del origen de todas las cosas: había unos animales sin consciencia, de los que surgieron animales con entendimiento que fueron llamados Zofasemin, esto es «observadores del cielo». Mot les conformó igual a un huevo, que hizo resplandecer a la vez que el sol, la luna, las estrellas y los grandes astros».

bien en ellos no encontramos la exposición sistemática que caracteriza a la composición que comentamos.

a. En principio señala Hesiodo el Caos y luego la Tierra (vv. 116-117). Es difícil señalar una interpretación segura para el hesiódico Caos. Kirk-Raven aceptan, a falta de otra interpretación mejor, la que sugiere Cornford de «resquicio» para la separación del Cielo y la Tierra (37). En realidad se trata de una explicación etimológica a partir de la raíz de esta palabra que significa «abertura». Desde el punto de vista de la construcción mitológica tendríamos que presuponer una especie de «huevo cósmico» anterior en donde surgiría este resquicio; lo cual, como veremos más adelante, no es nada disparatado, pero no figura en Hesiodo.

b) surge Eros como fuerza (v. 120-123).

La descripción del Eros en Hesiodo (38) presenta más de un problema, y es que aparece dotado de unas características que no corresponden al estadio de la narración, tal como la ha hecho hasta que introduce este personaje y, de otro lado, tampoco va a verse un desarrollo posterior en el poema de las mismas características. Es decir, el Amor aparece pintado como «capaz de romper los miembros», «doma el corazón y el pensamiento de hombres y dioses», etc. Mazón (39), en su edición de Hesiodo, considera que el poeta está tomando datos de un modelo diferente y que Eros dispone así de características propias, y aduce el testimonio de Pausanias (40) que habla de un culto antiguo al Amor.

c. Del Caos surgen Erebo y la Noche, y de la Noche Eter y Día. En principio Tierra dió a luz Cielo Estrellado, Montañas y Ninfas. Sin ayuda del amor, dió a luz el Mar. Luego, unida al Cielo, dió a luz a Coiss, Crios, Hiperion, Japeto, Theia, Reia, Themis, Mnemosine, Febo, Thetis y Cronos, es decir, a los Titanes y Titánidas. Luego a los Cíclopes y Gigantes. Todos odiados por su padre. (vv. 123-160).

Vemos que el papel creador corresponde aquí a la Tierra. Hemos de notar que Hesiodo no confiere papel alguno a las anteriores personificaciones, incluida Eros, ya

37) Kirk-Raven, pág. 48. El sentido de Kháos como «resquicio» radica en la etimología a partir de la raíz kha-, vid. los verbos griegos:

χαίνω, χάσκειν.

38) Hesiodo, vv. 120-123.

ἡδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,
λύσιρελῆς, πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.

«... y Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, rompedor de miembros, en el pecho de todos los dioses y hombres domeña la mente y el sensato querer».

39) *Hesiodo, texte établi et traduit par Paul Mazon*, Budé, París 1967, pág. 27: «Ce n'est pas Hésiode qui a donné à l'Amour la place que celui-ci occupe, dans la Théogonie, immédiatement après le Vide et la Terre, car le rôle qu'Il lui prête ne justifie pas cette place... Cé n'est donc pas Hésiode qui a inventé cet Amour, dont il méconnaît la raison d'être. Il l'a pris ailleurs».

40) Pausanias, IX, 27, 1 asegura que vió en Tespia vestigios de un culto muy antiguo a Eros.

que el amor con el que la Tierra da a luz no está en absoluto personificado y se trata de algo diferente a Eros, de acuerdo con la diferencia terminológica que el poeta establece.

d. Cielo, que odia a sus engendros, oculta a sus criaturas en el seno de Tierra, con lo que ésta gemía de dolor. Cronos venga a su madre castrando a Urano, el Cielo. (vv. 170-210).

e. La Noche también da a luz hijos, caracterizados de modo tenebroso: Sueño, Sarcasmo, Parcas, Némesis, Vejez, etc. (vv. 210-232).

f. El Mar también engendra hijos; uno de ellos, Nereo, crea una larga estirpe unido a la Tierra; a su vez se producen diversas uniones entre ellos (232-450).

g. Reia y Cronos engendran a Histía, Démeter, Hera, Hades y Zeus. Cronos devora a sus hijos para evitar que puedan obstaculizar su poder. Zeus escapa a esta suerte y más adelante consigue que su padre vomite a los hijos que se había comido y le quita el poder, fundando así la estirpe de los inmortales bajo su égida (vv. 450-505).

h. El mito de Prometeo explicará a su vez el comienzo del progreso entre los hombres, (vv. 506 y ss.).

En realidad el esquema teogónico de Hesiodo es susceptible de ser analizado, dentro de sus propios límites, como excesivamente genealógico en torno a la idea del Caos inicial, por cuanto que los principios abstractos, en él convertidos en dioses, son cada uno por sí mismo fuente u origen de su propia generación (41). El procedimiento es etiológico y cabe dentro del sistema de las viejas familias aristocráticas empeñadas en establecer una procedencia divina indiscutible y la antigüedad capaz de conferirles el poder popular que necesitaban. Semejante modo de obrar, que constituye la tradición literaria de las genealogías, se inscribe entre los orígenes de lo que más tarde llamaremos Historia en Hecateo de Mileto y en el mismo Heródoto.

Además de la explicación etiológica en torno a Caos, encontramos un nexo ilativo hasta llegar a Cronos propio del estilo de una auténtica cosmogonía que coincide con las nociones órficas y que se resiste al modo de analizar por etimología, pero que cae de lleno en el «modo evaluativo». Nos referimos a los conocidos episodios de Urano hasta llegar a Zeus. Los encontramos de igual manera entre los órficos, si bien la evaluación de Hesiodo es diferente, a fin de conferir el protagonismo ordenador y rector, lo que Dumézil denomina «primera función», a Zeus.

Llama nuestra atención el que Hesiodo adapta su relato al esquema tradicional indoeuropeo y por ello permanece inmerso en los esquemas de la vieja sociedad familiar, representada por Zeus como el orden tras el caos sin posibilidad de nuevas transformaciones. De esta manera

41) Bisson, en Chatelet, *Historia de las Ideologías*, I, pág. 74-86: «Se observa que todos los seres provienen de un desorden inicial, y sólo se manifiestan como formas específicas, en la medida en que el medio informe de que salen queda sujeto a un proceso de división».



Eros, generado como una fuerza capaz de todos los cambios dentro de la cosmogonía agraria, queda limitado a un papel por completo exterior al relato, fuera del ámbito de los protagonistas como una especie de entidad poético-romántica.

Los límites oficiales, es decir, los de la sociedad establecida en el siglo VIII, cuando entona Hesiodo (42) su poema, a pesar de las amargas quejas que brotan de la boca del poeta en otras obras, impide trazar un marco alternativo...

La Teogonía de Hesiodo, con todo, señala un final de perspectivas y ese final radica en el propio orden de Zeus, que no es otra cosa que el orden social contemporáneo al autor.

Conclusiones. El análisis que hemos esbozado de la cosmología griega no nos lleva a establecer con certeza la existencia de una cosmología única dentro del área mediterránea, de la que pueda partir la que nos brinda Hesiodo y las contenidas en los fragmentos del orfismo. El mito, como segundo lenguaje, aporta elementos y construcciones que, en sucesivos momentos históricos, sirve para elaborar el entramado fundamental de la cosmovisión de la época. Cuanto más se separa el mito del lenguaje cotidiano, cuanto más carácter simbólico adopta, mejor rescribe su capacidad ideológica, su reflejo de la sociedad, como muy bien señala Barthes (43).

En este sentido rastreamos una serie de elementos comunes entre las cosmologías de Hesiodo, de los órficos e incluso de los semitas. Estos elementos comunes constituirían la mitología agraria mediterránea a la que sí podemos calificar de única, al menos ante los modelos griegos. Veamos a continuación algunas de estas ideas coincidentes:

42) Thomson, en *Los primeros filósofos griegos*, pág. 176 y ss. trata de demostrar la existencia de una sola cosmogonía de la que Hesiodo trataría de enfocar la cosmovisión de la sociedad de su época. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, pág. 53, opina que resulta por completo anacrónico pensar que Hesiodo estuviera influenciado por corrientes órficas.

43) Roland Barthes, *Mitologías*, parte II.

- a. idea de sucesión generadora como elemento básico del relato.
- b. línea de dioses superiores con el relato de violencias, como la de Cronos y más tarde la de Zeus.
- c. divinidades extraordinarias, fuera del esquema antropomórfico, que añaden nuevos mitos no utilizados directamente en el relato.

Como elementos diferentes entre el relato de Hesiodo y el de los órficos tenemos:

1. el punto de partida: Cronos para los órficos, Caos para Hesiodo.
2. el huevo-cósmico en los órficos que no se encuentra en Hesiodo.
3. Eros-Fanes como elemento generador fundamental, usado sólo entre los órficos.

Las diferencias no suponen innovaciones en cada cosmogonía, los mitos utilizados se pueden encontrar en otros estadios o en otros entramados cosmológicos. Lo característico es su utilización como término marcado en el relato mítico, o bien su desaprovechamiento como tal, del que se deduce una diferencia ideológica importante por cuanto que de ella arranca una cosmovisión original y característica.

Caos, visto por Hesiodo como una etapa de desorden inicial, en consonancia con otros mitos cosmogónicos, es sustituido en ese puesto por Cronos y el huevo entre los órficos. En realidad se trata de establecer la unidad modular de la que partirá el universo y que dialécticamente se va a replantear a lo largo de toda la narración.

Podemos buscar razones históricas a la cosmovisión oficial griega que aporta Hesiodo, como recordar el principio ordenador de los indoeuropeos, que conlleva la idea de orden como sometimiento al poder establecido, tal como figura en las culturas de índole patriarcal, al modo como lo establece Dumézil.

Pero en realidad lo que se trata de reconocer es que la narración órfica supone algo original dentro del lenguaje mitológico al uso. Hemos de recurrir, aunque sólo como referencia, al estudio de las circunstancias histórico-políticas si tratamos de comprender esta variante. Variante incluso si consideramos las cosmologías mediterráneas de las que toman las modificaciones que no se encuentran en Hesiodo, como la del huevo cósmico. En las cosmologías mediterráneas este mito tan sólo sirve de elemento generador sin el tratamiento modular dialéctico como entre los órficos; y es que en definitiva las cosmologías mediterráneas se originan, como la de Hesiodo, dentro de la esfera oficial; por ello no admiten el juego dialéctico capaz de poner en tela de juicio el orden político establecido. Hemos de comprobar, por tanto, cómo el choque entre la polis y la vieja sociedad aristocrática se plantea en condiciones dialécticas: el ciudadano generalizado como unidad modular y a la vez condicionado por la pluralidad de ciudadanos.

El continuo hecho de acudir a la unidad modular (huevo cósmico, Fanes, Zeus, Dionisos) frente a la pluralidad (cosmos, dioses, hombres) al modo dialéctico es la idea del progreso frente al conservadurismo estático que aparece sin solución en Hesiodo, frente a la sociedad gentilicia basada en lo que los romanos denominarán la «*mos maiorum*». De esta manera es cierto que los órficos supusieron un atentado contra la sociedad, estado y familia, como apunta García López (44), pero sólo entendiendo por tales los establecidos antes del desarrollo de la polis.

Lo que ya no parece tan seguro es que los órficos no fuesen una ideología popular, como asegura el mismo García López (45), apoyándose en que se difundían en base a círculos de elegidos rodeados de misterio e inaccesibles a los no iniciados. Pero en realidad esto sólo afecta al método de difusión y propaganda, que de por sí únicamente sirve para asegurar la no utilización de su doctrina desde las esferas oficiales y es en suma el método que han seguido y siguen sistemas ideológicos perfectamente enraizados en el pueblo.

El que los órficos generalizaron su doctrina es un hecho indiscutible. Cualquier referencia al modo de pensar de Italia griega aparece impregnado de doctrinas órficas, como muestran Píndaro (46) y Platón sin ir más lejos.

Sin embargo hemos de reconocer que en manos de los órficos esta cosmología no alcanzó un nivel teórico y práctico suficientes como para elevarla al nivel doctrinal necesario en el caso de constituir un sistema filosófico o político completo. Tampoco lo consiguió Hesiodo más que suponiendo el establecido previamente.

El nivel doctrinal sólo puede esperar conseguirse analizando y rescribiendo el lenguaje del mito eliminando las operaciones, mitológicas en este caso, tal como intentaron llevar a cabo los jonios.

Ese nivel doctrinal, reescribiendo las operaciones con una primera eliminación del mito, lo alcanzarán los pitagóricos y después Platón. Pero el mito en manos de los órficos sin duda sirvió para asentar el bagaje de pensamiento del nuevo tipo de sociedad que se va a instaurar en Grecia y que constituye la base de la sociedad occidental: una sociedad urbana, comerciante e industrial, en donde el individuo, el ciudadano, es la única base de referencia y actividad posible, siempre que se le entienda dialécticamente y como módulo para la pluralidad de los habitantes de la polis.

44) García López, *La Religión Griega*, Istmo, pág. 133.

45) García López, op. cit. pág. 145 y ss.

46) Píndaro, *Olimpicas*, Olímpica II, 56 y ss.

47) Vid. estudio de esta terminología en Gustavo Bueno Martínez, *El Basilisco*, nº 2.