



Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro

Edición de Alberto Bernabé y Francesc Casadesús, Akal, Tres Cantos, 2008, 2 vols., 1803 pp. ISBN 978-84-460-1896-4

A sí canta mi poeta órfico, escribió Emerson. Que el *American Scholar* por antonomasia, cuya independencia de toda tradición constituiría la raíz de su escritura, aceptara el orfismo como una posibilidad de la existencia humana es una señal de que Orfeo y la tradición órfica han seguido siendo una referencia de sentido mucho después de la antigüedad. *Orfeo y la tradición órfica* es una obra enciclopédica guiada, como advierte el profesor Casadesús en el capítulo de introducción, por el cumplimiento escrupuloso de “las normas básicas de la ciencia filológica, que se han antepuesto a las interpretaciones y opiniones” de los veintiocho autores que han colaborado en la redacción de los dos volúmenes. Algo de la noble reserva de los autores clásicos favorece, en efecto, la contención del orfismo en los límites de la antigüedad e impide que se crucen hacia el terreno de la modernidad, donde el orfismo no siempre ha desempeñado una función neutral de intermediación u orientación. *Orfeo y la tradición órfica* se detiene, precisamente, en el umbral de la política, al que luego volveré. El lector, según el profesor Casadesús, tiene la última palabra, lo que puede interpretarse como un derecho a la interpretación.

La vasta investigación de *Orfeo y la tradición órfica* se divide en diez partes. En la primera se analiza el paso de Orfeo

de personaje del mito a autor literario y se rastrea su “biografía”, la música asociada a su nombre, sus viajes —y su condición de “extranjero en Grecia”—, su muerte y la transmisión de las τελεταί (ritos y celebraciones), la recepción de su imagen entre los judíos y cristianos y la atribución de poemas con su nombre. La segunda parte está dedicada a los textos órficos, a su inserción en una tradición que discurre en paralelo y a veces se cruza con la homérica o la hesiódica e incluso con la judía. El capítulo más importante es el dedicado al descubrimiento del *Papiro de Derveni*, que incluye, en cierto modo, las pautas del comentario exegético de los textos órficos. La tercera parte constituye una especie de apéndice de la segunda y expone “otras voces semejantes” a la de Orfeo entre los poetas teológicos de la antigüedad. La cuarta parte traza el marco de las creencias órficas y empieza con un capítulo excepcional sobre “el dios solitario” y las consecuencias que, para el mensaje central del orfismo (el dios que muere, la culpa heredada y la salvación del alma humana en el contexto de la crisis del politeísmo), puede tener el *Papiro de Derveni*. El mito órfico de Dioniso y los titanes, las ideas órficas sobre el alma y la imagen del más allá y la relación con los misterios de Eleusis y Atenas son, entre otras, las entradas de esta parte, que incluye una conclusión magistral sobre las “creencias sin fundamento” en la elaboración de la mitología de la ciudad. La quinta parte analiza las prácticas órficas, cuya importancia era mayor en un sistema religioso en el que la imaginación tenía su propia legitimidad en lo que correspondía a la fe y había que conservar fundamentalmente el ritual. (En más de una ocasión a lo largo del libro se recuerda el rechazo de Platón a los “charlatanes mendicantes”.) La música y el discurso órficos ocupan la sexta parte, que examina la transmisión de la “escritura oral” y la tradición hermenéutica del comentario órfico. Es característico que Orfeo —cuyo nombre carece de etimología— fuera considerado un usuario peculiar del lenguaje. La séptima parte recorre los paralelos de ideas órficas fuera de Grecia y Roma —en las *Upanisad* o en el zoroastrismo o en Qumrán—, e incluye un capítulo sobre el orfismo tracio del fallecido Alexander Fol. La huella del orfismo en los filósofos presocráticos, en Pindaro, en la tragedia o la comedia y en las escuelas filosóficas griegas, y su desarrollo en el horizonte clásico hasta la aparición del cristianismo, es el asunto de la octava parte, la más marcada por el contraste y la diferencia en todo el conjunto. La décima parte ofrece una síntesis y un epílogo. Ochenta páginas de bibliografía y un útilísimo índice de pasajes citados son el colofón del volumen.

Deliberadamente he saltado por encima de la novena parte. En la décima parte se resume la “lectura política” del orfismo, que habría podido consistir en uno de los *chémins de la déviance* de la “ideología oficial” de la ciudad tanto para los sectores más débiles como para los aristocráticos. “Los órficos —concluye el profesor Bernabé— se movían en parámetros distintos del ámbito del poder, por lo que en general no entraron en colisión con él.” La contraposición del *genos* y de la *polis* es el hilo conductor del capítulo único de la novena parte que examina la relación del orfismo y la política. En cierto modo, es el capítulo fronterizo por necesidad, en la medida en que la herencia de la *polis* para la política contemporánea se ha convertido en el único tema político y la idea del *genos* humano, previo y superior a la ciudad, ofrece una alternativa a la crisis de los marcos estatales, que tienen que resolverse como sociedades cerradas jurídicamente o sociedades abiertas y cosmopolitas. “La formulación del *genos* cósmico, que supera con mucho los límites de la *polis* constituida, se construye a su vez con las mismas categorías que el *genos* tradicional, previo a la constitución de la *polis*.” La tradición órfica podría cifrarse en ese γένος οὐρανίον.

Antonio Lastra