

01078² 2ej



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

**MITO Y MORAL EN EL ORFISMO:
EL MAL COMO PRINCIPIO DE LIBERTAD
A TRAVES DE SU CONOCIMIENTO.**

T E S I S

Que para obtener el grado de:
MAESTRO EN FILOSOFIA

P r e s e n t a :

Lic. Carlos Oliva Lozano



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
ESTADO DE MEXICO

México, D. F.

1990

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I

I N T R O D U C C I O N

En medio de la inseguridad, sin explicárnoslo, sin quererlo tal vez, fulgura por un momento, para volver a ocultarse, lo otro de nuestro mundo cotidiano: todo puede volver de nuevo a su estado anterior, todo puede también revestirse de valor y de sentido.

LUIS VILLORO, "La mezquita azul: una experiencia de lo otro".

La mayoría de los libros sobre filosofía de la religión pretenden comenzar con una definición precisa de su contenido social. Algunas de estas supuestas definiciones posiblemente nos aparecerán en otras partes de este curso y no será tan pedante como para enumerarlas ahora. Sin embargo, el hecho real de que hay tantas y tan diferentes es suficiente para probar que la palabra 'religión' no puede significar ningún principio o esencia individuales, sino que más bien es un nombre colectivo.

WILLIAM JAMES, Las variedades de la experiencia religiosa. Estudios sobre la naturaleza humana (Conferencia II, "Delimitación del tema")¹.

En este trabajo se persigue, básicamente, la idea que tuvo el orfismo sobre el mal.

Como tal idea aparece en la conclusión de la teogonía-antropogónica órfica, es decir, en un texto mítico, conviene ver, primero, el valor que tiene el mito como "modelo ejemplar" y como forma de conocimiento.

Con base a lo que es el mito, desde algunos de sus aspectos fundamentales, se comprenderá mejor el carácter formal y funcional del mito teogónico-antropogónico órfico.

De manera que en el primer capítulo se trata de definir el mito, de verlo como un testimonio valioso de cierta fase o cierta parte de la mente humana; no como reflejo inferior de pensamiento, sabiduría gratuita, inútil o verdad a medias, subordinado a las normas del discurso racional, sino como una singular expresión dotada de sentido originario, forma particular y elemental del conocimiento, modo autónomo de explicar la realidad, como logon didonai ("dar razón"), un dar cuenta que, como considera Cassirer en función de la filosofía, "manifiesta una dirección originaria del espíritu, un modo independiente de configuración de la conciencia"², o sea, una forma peculiar y fundamental de expli

car la realidad.

Veremos también, en este primer capítulo, la originaria tipología mítica de Salustio el neoplatónico (n. 370), e intentaremos una brevísima historia del mito, destacando algunas concepciones relevantes del conocimiento mítico: la de Voltaire, Vico, Schelling, Goethe, Lévi-Strauss y Ricoeur, con el objeto de apreciar mejor la órfica expresión mítica del mal.

Pensamos que la aportación del movimiento órfico, en lo referente a la idea del mal, por ejemplo, influye decisivamente en el pensamiento de Platón.

Con la idea órfica del mal, y todo lo que ella implica tanto en el orden metafísico como en el moral, se crea el germen y el subsuelo del edificio platónico.

No se podrá comprender cabalmente el platonismo sin su embrión órfico; escribe Nicol: "Cuando Platón recomienda la búsqueda del camino que nos permita regresar a nosotros mismos, reproduce en conceptos de filosofía esa misma búsqueda que encuentra un desenlace religioso en el orfismo"³. El orfismo no sólo es un antecedente histórico de Platón, sino también y en especial su raíz misma, a propósito de la razón que da el propio orfismo sobre el origen del ser humano como un ser malvado, en cuyo caso cabe preguntarse si hay o no una ética órfica, tal como nos lo interrogamos en el capítulo tercero.

La habrá, si no a la manera del Estagirita, sí con el grado suficiente para ser admitida en la historia de la fi-

lososofía: ésta tendrá un estrato ético y metafísico un poco más profundo; otro corte transversal emergerá con la ética órfica con vista a la diacronía moral escéptica, afirmativa.

En este mismo tercer capítulo, vemos la imagen que se ha conformado de Orfeo, desde su posible origen histórico, social y económico, y el carácter del movimiento órfico. Distinguiremos aquí los rasgos principales de Orfeo: el sacerdote, profético y chamánico extático; el sectario, independiente, negador y herético. El hierático y desterrado Orfeo como fundador y fundamentador de un movimiento metafísico-moral y de un nuevo orden mítico-existencial; como liberador: con el conocimiento del mal se crea la necesidad de la liberación, la cual engendra la del liberador: Orfeo, el creador de una nueva religión cuyo principal acto de fe (creencia dogmática) era el de liberar la psykhé, esa partícula oculta e indestructible con quien se identificaba el órfico: "yo" soy mi "alma", pudo decir Orfeo, capaz de expresar las modulaciones del ser, los matices contrastantes de la propia alma. Maestro humano, su doctrina estaba incorporada a una colección de textos; quienes congeniaban con él, podían tomarlo como su profeta, vivir la vida órfica y llamarse órficos. Sus ritos, como nos dicen los especialistas, eran los Orphiká, y en la religión que practicaban se infundiría un nuevo espíritu. Orfeo como un "intérprete" (hierocerynx), un intermediario entre lo metafísico y lo mundano, puente que enlaza la producción mítica y la materialidad histórica.

Se verá también la decisiva importancia, para el orfismo, de la conducta iniciática como práctica que condiciona la madurez espiritual, el crecimiento ontológico y la extensión existencial, junto con la purificación física y moral como experiencia ascéticamente responsable, pura y des-vivida para la liberación del anthropos, pues "alma" y "yo" son, para el órfico, idénticos, una y la misma entidad; proceso liberador: tendencia a proyectar y objetivar la libertad del ser humano a partir del conocimiento (gnosis) del mal.

En el último capítulo, conseguimos la idea que tuvo el orfismo acerca del mal. Consta de dos partes. La primera, está dedicada a valorar el carácter formal y funcional del final de la teogonía-antropogónica órfica; la segunda, a ver el contenido del mismo mito del mal.

En la primera parte de este último y medular capítulo, por ejemplo, se insistirá sobre la conformación de la terminal del mito órfico del mal: está hecho con "imágenes mentales" que participan tanto de la expresión simbólica como del discurso conceptual, más racional que sensible. Tal hechura pugna por una legitimidad objetiva sin desprenderse por completo de su sentido alegórico. ¿Fantasía connotativa o filossófica denotativa? Ni una ni otra: ambas. Principios originarios y fundamentales. Abundaremos sobre este problema hisémico.

Asimismo, en esta parte veremos la estructura dinámica del mito órfico del mal como reguladora de un "topocosmos"; los dos componentes básicos del propio mito: el axis mundi

y el espacio sacro; su aspecto sincrónico con posibles y peculiares alcances diacrónico-morales. Destacaremos su original fase antropogónica, principio del dualismo alma-cuerpo (drama que en el mismo orfismo desembocará en un monismo); su planteamiento, también original, del problema de lo uno y lo múltiple (¿principio "dia-léctico"?); su comportamiento como éthos creador (forma superior de la conciencia, el pensamiento y comprensión del universo) de un tácito consejo crítico: se cuestiona acerca del origen del anthropos, sobre su ser malvado, sobre su consistencia material y espiritual, su condición precaria y por tanto necesitada, contribuyendo a su superación, a su cumplimiento de un ideal ético que cambiaría su destino y fundaría una nueva historia, otra posibilidad existencial, libre, a partir del conocimiento del mal que en principio propone el propio mito de la teogonía-antropogónica órfica, configuración retórica de persuasión y convencimiento: mortal, mírate aquí, en este espejo mítico, dáte cuenta que devienes malo; puedes enmendarte, encomendándote de seguir la áskesis ("forma de vida pura") órfica. Así pudo decir el orfismo, con base a este mito antropogónico del mal y a su "purificación" (kátharsis) física y moral, a su régimen de vida moral escético que apuntaba a la liberación de la propia psykhé. Consideraremos este carácter doctrinario, didáctico y moralizante; virtual formador de conductas, en tanto que "modelo ejemplar" desbordado de ser, de este mito donde se cimenta y procesa el mal: centro de gravedad, atención y concientización; fuente de conocimiento,

alimento espiritual. Causa creadora de necesidad de liberarse. Re-flexión sobre el mal y antídoto contra el mal mismo al ser parte central y originaria de un programa teóricovi-
tal, de un proyecto ético-moral que incrementa y acrecienta la calidad humana singular.

Si, para Aristóteles, mythos, éthos y diánoia, son los elementos esenciales de la tragedia⁴, éstos se empiezan a dar y conformar en las sectas de iniciación mística⁵ (en las eleusinas, pitagóricas y gnósticas, por ejemplo), en especial en la órfica, en cuyo caso, además de ser el orfismo el precursor de la misma tragedia, debido a su formalización mítica (y representacional, ritual), y no por mero antecedente histórico, supera el planteamiento trágico, desde el punto de vista ético y por su misma consistencia formal.

Mientras que la tragedia acontece precisamente por su resquebrajamiento de la forma mítica-ética-dianoética, aun obedeciendo a un esquema heróico que también se queda sin sentido, la formación órfica se reanima y renueva, se fortalece, es cíclica y ascendente, espiral esperanzadora: hay superación ética, progreso humano, dirección de fuerzas cualitativas; no así la trágica, cuyo ciclismo es descendente, caótico, anulante. El mito órfico muestra un mal para ser liberado, curado; superado: trascendido. El mythos ético-dianoético trágico, en cambio, se desvanece y disipa: el Prometeo encadenado, por ejemplo, de Sófocles. termina con un terremoto. La catarsis trágica, herencia matizada de la órfica, acaba en blanco -o en negro: los extremos como dos

formas de la miseria-, sin asistencia divina (Ayax sofócleo siente que el piso se le hunde), cuando que en la presentación y representación del principio renacentista órfico, cuya catarsis además de física (báquica, dionisíaca) y moral, es religiosa (teniendo como principio vital a Baco -Dionisos-, el "retoñador"), condiciona el crecimiento ético, el progreso humano; posibilita la posibilidad de la liberación del mal: salvación y alivio del alma, cura del individuo. En la tragedia se cancelan las posibilidades humanas; en la mítica experiencia órfica, se vivifican, teniendo el mal como principio de libertad. El armazón del mito órfico del mal se fortalece y revigora, teórica y prácticamente; el esquema trágico se fragmenta y se seca: dos formas opuestas de planear y realizar aspiraciones humanas. Sólo la órfica es la unitaria y positiva: engendra y eleva la estatura ética del ser humano. El esquema mítico cambia de forma, pero jamás la pierde: se conserva como fuente de conocimiento y posibilidad de liberación.

Con la pérdida de la forma, la tragedia pierde la noción del tiempo y del espacio, se queda sin orientación de la vida en cualquiera de sus manifestaciones (divinas, naturales y humanas), sin "topocosmos" paradigmático; la órfica, en cambio, es una forma que articula, concentrándolos y elevándolos, tanto sus planteamientos mítico-malignos como la aspiraciones libertarias y las necesidades espirituales de los neófitos: conserva y vigoriza su propio ideal ético-moral de ser libre. Forma ejemplar a seguir, arqueti-

po imitable, objeto de representación en que el sujeto se fundiría y transformaría. Forma paradigmática, producto de una nueva mentalidad, que trasciende la trágica rumbo a la metafísica; a la ciencia filosófica, la platónica, digamos. Forma de la teogonía-antropogónica órfica (mito del mal) cuyo contenido veremos en la segunda parte del último capítulo.

En esta última parte, se verá la idea que tuvo el orfismo acerca del mal. Idea malévolas que, al aparecer en la conclusión de la teogonía-antropogónica órfica, nos empezamos a preguntar por los componentes lógicos de la terminal de este mismo mito: ¿cuál es la naturaleza de Dionisos niño, objeto del mal? ¿Cuál es el carácter de los principios ético-políticos que protagonizan este desenlace mítico? ¿cómo es su comportamiento? ¿Quiénes son los Titanes; qué representan, qué significan? ¿Quiénes y cómo son, pues, las entidades más relevantes que constituyen la mentalidad de este mito órfico del mal? ¿cuáles sus pugnas "dialécticas"; sus vicisitudes y vaivenes, a qué causas obedecen y cuáles son sus consecuencias? La historia, descubridora del ser, suele ser también la vía, el recurso básico para ubicar un problema y conferirle una orientación, una posible respuesta. Apelaremos a la tradición griega con el fin de que dote de sentido el planteamiento órfico y contribuya a valorar la aportación del orfismo respecto al propio helenismo clásico.

En esta perspectiva, se seguirá la genealogía ontoló-

gica tanto del héroe civilizador Dionisos y del órfico Dionisos niño, como de la naturaleza titánica, por cuyo encuentro mutuo se empezará a definir el mal como oscura fuerza desintegradora y retrógrada, encarnada en los Titanes, cuya víctima será la unidad progresiva dionisiaca que no dejará de evidenciar sus poderes divinos y antropomórficos, humanos. A partir de entonces, lo titánico deja de ser sólo un símbolo mitológico y se convierte en la designación de un rasgo caracterológico: lo atestiguará Platón en sus Leyes, 701c.

Titánica, malvada y oscura fuerza desintegradora y retrógrada que incidirá en el sóma, entidad opresora de la psykhé, la cual el orfismo pro-currará salvar, purificándola, desviviéndose libre. Doble significado del mal: el titánico y el somático; uno divino y el otro material. Ambos traerá consigo el ser humano desde su nacimiento; de ambos padecimientos habrá de curarse a través de la catarsis física (báquica, dionisiaca) y moral, con base al "conocimiento" (gnosis) mítico y al "re-conocimiento" (anagnórisis) de sí mismo como un ser doblemente maligno, en cuyo proceso se crea la necesidad de liberar al "yo" psíquico, que equivale al alivio momentáneo.

No hay terapia sin diagnóstico. Para que haya cura es necesario primero el conocimiento del mal. El orfismo, frente al mal universal, respondió con su principio (origen y fundamento) mítico, aportando su versión del mal, reconociéndose en él, asumiéndolo y asumiéndose dos veces maligno,

contribuyendo a su cura, que es la ascesis radical y total del alma, la liberación del "yo" humano mimético.

Dicho de otro modo: la libertad humana es individual, principia con el conocimiento del mal titánico y somático (espiritual y físico), mítico y moral; metafísico y material: intemporal e histórico, y con el autorreconocimiento del sujeto como divino y corporalmente malo. El mal órfico, al pasar por el tamiz del conocimiento, da como resultado la libertad psíquica del "yo" humano. Lo veremos, pasando, en definitiva, por lo que pensamos es el esqueleto, la radiografía del final de la teogonía-antropogónica órfica (mito del mal), y que se podría sintetizar en estos puntos axiales:

1. Dionisos niño es despedazado por los Titanes
2. Dionisos renace de su propio corazón por boca de Atenea, y a partir de entonces es el "nuevo Dionisos"
3. Los Titanes son fulminados por el mismo Zeus
4. De las cenizas de los Titanes nace el género humano
5. El género humano hereda:
 - a) La parte maligna (titánica);
 - b) La parte divina (dionisíaca)
6. La parte maligna (a) incidirá en el cuerpo (sóma); a la parte divina (b) le corresponderá el alma (psykhé)⁶.

¿QUE SE ENTIENDE POR MITO?

Aquí es sospechosa la transparencia del mito. En él está todo: la inteligencia, el enfrentamiento a los dioses, el engaño a la muerte, la resurrección y la tarea eternamente realizada. Filosofía perenne y perennemente recomenzada [...] no ha de ser el filósofo ni siquiera la historia quien cargue una y otra vez los sistemas del Sísifo filosófico, sino la subyacente filosofía que, bajo máscaras diversas por más que limitadas, repite una y otra vez sus fatigadas estructuras.

JUAN A. NUÑO, Los mitos filosóficos. Exposición atemporal de la filosofía (7).

1. 1. El mito como "modelo ejemplar"

Según Eliade, el mito es relato, historia originaria; es, también, revelación de misterios sobrehumanos, de hechos sobresalientes: "el mito relata una historia sagrada, es decir, un acontecimiento primordial que tuvo lugar en el comienzo del tiempo, ab initio. Mas relatar una historia sagrada equivale a revelar un misterio, pues los personajes del mito no son seres humanos: son dioses o héroes civilizadores, y por esta razón sus gesta constituyen misterios: el hombre no los podría conocer si no le hubieran sido revelados"⁸. El mito es, pues, la historia de lo acontecido en el tiempo de origen (in illo tempore), el relato de lo que los dioses o los seres divinos hicieron al principio del tiempo.

Decir el mito equivaldría a revelarlo, estableciéndose un conocimiento revelatorio, cuya verdad se vuelve apodíctica; indisoluble: absoluta. Por ejemplo: "Así es porque está dicho que es así"⁹, expresan los esquimales netsilik, para justificar lo bien fundadas que están su historia sagrada y sus tradiciones religiosas. O sea: la verdad del mito es ab

solita, pero novedosa, creativa: proclama la aparición de una nueva situación cósmica o de un acontecimiento primordial. Asimismo, el mito consiste siempre en el relato de una creación: se cuenta cómo se efectuó algo, cómo comenzó a ser. De aquí que el mito apoye a la ontología; habla de realidades, de lo que sucedió realmente, de lo que se ha manifestado con plenitud.

"Se trata -dice el mismo Eliade- evidentemente de realidades sagradas, pues lo sagrado es lo real por excelencia. Nada perteneciente a la esfera de lo profano participa en el Ser, ya que lo profano no ha recibido un fundamento ontológico del mito, carece de modelo ejemplar"¹⁰.

Con la consideración básica del mito como "modelo ejemplar", se constituye una dualidad no menos arquetípica. Por un lado el ámbito trascendental, donde principalmente radica el Ser, lo sacro identificado con lo real; la verdad verdadera, digamos, insoluble, aquí también estriba, en esta dimensión intemporal. Mientras que por otra parte, se encuentra el ámbito immanente, profano e histórico, el del ser minúsculo de una realidad cambiante y por ende finito, falible y vulnerable, cuyas verdades son contingentes, relativas. En conjunto, hay un arriba y un abajo como principio cosmológico y simbólico con que empieza a dotarse de sentido de orientación el ser humano. Sin este primer arquetipo ("modelo ejemplar") nada tendría sentido; todo carecería de significación: sería el reino de la miseria. Lo que sin duda sería tan trágico como aquel

que nada supiera distinguir: la locura total. El olvido total. La total ignorancia no-real, el no-ser, la perdición.

En cambio, "el trabajo agrícola -por ejemplo eliadeano- es un trabajo revelado por los dioses o por los héroes civilizados" que "constituye un acto a la vez real y significativo. Comparémoslo con el trabajo agrícola en una sociedad desacralizada: aquí se ha convertido en un acto profano, cuya única justificación es el beneficio económico. Se trabaja la tierra para explotarla, se persigue el alimento y la ganancia. Despojada de simbolismo religioso, el trabajo agrícola se hace a la vez 'opaco' y extenuante: no revela la significación alguna, no depara 'abertura' alguna hacia lo universal, hacia el mundo del espíritu"¹¹.

Y ningún dios o héroe civilizador revelará jamás un acto profano. Por el solo hecho de pertenecer al ámbito del Ser, los dioses mismos o "antepasados" actuarán sacramente, esto es, su actividad será por naturaleza trascendente, creadora; así lo referirán los mitos, de manera ejemplar.

Por el contrario, lo que los seres humanos hacen por iniciativa propia, sin modelo mítico, pertenece al ámbito profano; por esto, es una actividad vana e ilusoria; a última instancia: irreal.

Por lo que, entre más religioso sea el ser humano, mayor es el acervo de modelos ejemplares de que dispone para sus modos de conducta y sus acciones; o sea, cuanto más religioso es el ser humano, tanto más se inserta en lo real y, en consecuencia, menor es el riesgo que corre de extraviarse

en acciones no ejemplares, subjetivas y distorsionadoras de la realidad.

El ser religioso es lo que le permite al hombre participar del ámbito del Ser, fundándose el vínculo vital entre el arriba y el abajo a través de la "palabra" mítica, pues, como dice G. van der Leeuw: "El mito, propiamente dicho, no es otra cosa que la palabra misma. No es una especulación o un poema, no es una explicación primitiva del mundo o una filosofía en germen (aunque también puede ser todo esto y lo sea a menudo). Es una palabra hablada que posee poder decisivo cuando se repite. Porque así como la repetición conviene a la esencia de la acción santa, pertenece a la esencia del mito el que se relate, que se diga siempre de nuevo"¹².

Es decir, el mito es una entidad viva; una palabra que se perpetra: ejecutiva. De aquí que mito y rito se lleguen a confundir, mutuamente dilucidándose, recíprocamente haciéndose creíbles. El mito, al "repetirse", en realidad se representa de manera vivida; se actualiza como realidad presente y viva, cargada de sentido. Por esto, el mito, más que ser una mera consideración, es una actualidad; más que un suceso que se repite de modo simple, una realidad que se vuelve a vivir: es la expresión repetidora de un acontecimiento poderoso que ha sucedido de una vez por todas. Perpetración en la palabra que destaca siempre de nuevo el potente hecho relevante de la celebración primera que conforma y decide (afirma): el suceder mítico es único e intemporal.

ral , típico y "eterno". Suspende el tiempo; queda fuera de la temporalidad. "El mito - escribe G. van der Leeuw- toma el suceder y lo coloca sobre sí, en un terreno propio. Aquí, el suceder se ha hecho 'eterno', sucede hoy y siempre, sirve de modelo"¹³. Por ejemplo, lo que en la naturaleza es un hecho diario (común y corriente), la puesta del sol, se hace algo excepcional en el mito. Hay que perpetrarlo, para que el acontecimiento siga siendo algo vivo; algo que invoca la vida, a diferencia del concepto que abstrae de la vida, en oposición a la teoría que habla, digamos, de la "ley de la gravitación", haciendo abstracción de todo peso real y tratando de reducir a una fórmula inerte el polifacético suceder vivo. El mito habla de "aquel salto absurdo, atropellado, por el cual todas las criaturas de la tierra vuelan de regreso hacia su corazón tan pronto como se han soltado"¹⁴ (G. K. Chesterton). "Salto" vivido, opuesto a la "ley de gravitación" newtoniana. En el primer caso, se evidencia el carácter afirmador (decisivo), creativo y formador de la realidad; en el segundo caso, se manifiesta el debido aclaramiento de la causa de un fenómeno en términos racionales: el mito forma y crea el fenómeno. "El mito -dice G. van der Leeuw- que da cuenta de la situación y forma característica de una roca en el mar, al relatar, por ejemplo, que un ante pasado la lanzó allí, refuerza y garantiza, renueva y, por así decirlo, fija la existencia de este objeto sólo por el hecho del relato. La estructura misma del mito exige, por e sencia, que se repita, se represente, se baile"¹⁵.

El mito dice esencialmente, expresa de modo decisivo, afirmador; revela la sacralidad absoluta, porque relata la actividad creadora de los dioses; desvela la sacralidad de su obra: describe el mito las diversas y a veces dramáticas irrupciones de lo sacro en el mundo que a la vez se sacrifica. Por esto, dice Eliade, "entre muchos primitivos, los mitos no pueden recitarse indiferentemente en cualquier lugar y momento, sino tan sólo en las estaciones más ricas ritualmente (otoño, invierno) o en el intervalo de las ceremonias religiosas; en una palabra: en un lapso sagrado"¹⁶, siendo la irrupción de lo sagrado en el mundo referido por el mito lo que realmente fundamenta el mundo. De manera que: "todo mito muestra cómo ha venido a la existencia una realidad, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o tan sólo un fragmento de ella: una isla, una especie vegetal, una constitución humana. Al narrar cómo han venido las cosas a la existencia, se les da una explicación y se responde indirectamente a otra pregunta: ¿por qué han venido a la existencia? El 'por qué' está siempre imbricado en el 'cómo'"¹⁷. Y esto porque al relatar la manera cómo ha nacido una entidad, se "revela" la introducción de lo sacro al mundo (ya participante del Ser), causa última de toda existencia real.

Siguiendo a Eliade, al ser toda creación obra divina e introducción de lo sagrado, representa también una insuflación de energía creadora en el mundo. De aquí que toda creación estalle de plenitud. Las figuras civilizadoras (dioses o héroes) crean por exceso de potencia, por desbordamiento

de energía; su fuerza es tal que acaban por producir nuevas entidades: refuerzan la realidad. La incrementan. O sea: la creación se hace por acrecentamiento de sustancia ontológica. El ser, al no caber en sí mismo, se desborda en materia creativa. Por esta razón, "el mito que refiere esta ontofanía sagrada, esta manifestación victoriosa de plenitud de ser, se erige en modelo ejemplar de todas las actividades humanas: sólo él revela lo real, lo sobreabundante, lo eficaz"¹⁸. Por lo tanto, el ser humano deberá hacer lo que los dioses o héroes civilizadores hicieron al principio; es decir, deberá de actualizar la creación de los mismos dioses: representar -imitar- la obra divina. Renovarla: ritualizarla. Revivirla simbólicamente: celebrarla. Sacrificarla.

De manera que la función fundamental del mito es la de "fijar", sincrónicamente (especie de corte distintivo en el homogéneo devenir diacrónico), los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las actividades humanas significativas; por ejemplo: el alimentarse, trabajar, educarse. El ser humano, al comportarse como tal: enteramente responsable (consciente y elector), estará imitando la labor paradigmática de los héroes civilizadores y repitiendo sus acciones, sean éstas fisiológicas: el comer, la realización del acto sexual; o sociales, morales, económicas, bélicas, amorosas, de pesca: culturales. Una bacante, pongamos por caso, imitará mediante sus ritos orgiásticos, el drama púctico de Dionisos; un órfico también repetirá a través de su ceremonial de iniciación las hazañas originales de Orfeo.

En definitiva: "No se llega a ser verdadero hombre, salvo conformándose a la enseñanza de los mitos, salvo imitando a los dioses"¹⁹, sentencia el mismo Eliade. La repetición idéntica de los modelos divinos significa, por una parte, que el ser humano, al imitar a los dioses, se mantiene en lo sagrado y, en consecuencia, en la realidad; por otro lado: debido a la representación continua de los actos divinos paradigmáticos, el mundo se sacraliza (se santifica: se sacrifica). La experiencia religiosa del ser humano contribuye al mantenimiento de la sacralidad del mundo, distinguiéndose el propio ser humano respecto a cómo se encontraría en el ámbito profano: carente de ser, degradado ontológicamente. En cambio, en el espacio sacro, el ser humano amplifica su estatura ontológica.

1.2. El mito como forma de conocimiento

Por otra parte, ya Salustio (n. 370) el neoplatónico -que no el cínico, nos aclara José Ferrater- consignó diferentes tipos de mitos: "los teológicos, los físicos, los psíquicos, los materiales y los mixtos. Los mitos teológicos (usados por los filósofos) son los esencialmente intelectuales e incorporales, los que consideran a los dioses en su esencia. Los mitos físicos (usados por los poetas) explican las operaciones del alma. Los mitos materiales son los propios de las gentes sin instrucción cuando pre-

tenden entender la naturaleza de los dioses y del mundo. Los mitos mixtos son los usados por quienes enseñan o practican ritos de iniciación"²⁰.

Sea de un tipo o de otro, el mito por lo regular es causa de conocimiento, entendido como el acto de intuir, aprehender y aún penetrar la realidad natural, divina y humana. El común denominador de la tipología mítica salustiana es la gnosis ("conocimiento"); sea "intelectual, explicativo" o "enseñado"; si alguna función cumple el mito, ésta es de orden gnoseológico y epistemológico (de episteme: "conocimiento"): en todo caso da cuenta, "razón" (logos) del comportamiento de determinada realidad psíquica, espiritual o mundana, vitales todas ellas. Cualquiera que sea el mito, si en verdad lo es como "modelo ejemplar" (Eliade), no puede serlo sin que sea también cognoscitivo, sin que genere conocimiento alguno. La primera realidad que se crea en el desbordamiento ontológico del mito es precisamente cierto conocimiento, el verdadero. La primera entidad que se crea en el desbordamiento ontológico del mito es en verdad la del conocimiento. El mito mismo, al desbordarse, al expresarse, se da como conocimiento cierto. De ahí que mito y conocimiento se equivalgan, se asemejen al grado de confundirse. Ambos se explican, modulan aquello que contiene su ejemplificación. El ser se excede, se derrama de sí, pero con fundamento, no vacío o estéril: con conocimiento de causa, esencial, real; el conocimiento como cimiento del mito. Conocimiento originario: fundación del mito. No hay mito sin conocimiento.

Aunque no todo conocimiento es mítico. Para que lo fuese, tendría que cumplir, básicamente, con ser "modelo ejemplar". En efecto, conocer no implica, necesariamente, creación mítica. En el caso del conocimiento profano (continuo, homogéneo), el nihilista, digamos, al carecer de un axis mundi y, por tanto, de un espacio sagrado, que le permita ascender a un Arriba topocósmico, y en torno al cual se configure una dimensión cualitativa, valiosa y virtuosa, no es innovador, sino que obedece a una homogeneidad mundana, indistinta, a un mero transcurso sin sentido progresivo, sin superación ontológica, sin orden, inundado: vacío y pasivo (puro padecer, puro pathos), cuya certificación tiene cabida, nada más, en la mismidad. Sólo indiferencia hay en el náusico Roquentin sartreano y en el extranjero (exiliado de todo axios, de todo "valor sacro", como el Ajax sofocleo?) camusiano. Y, aun cuando, como dice María Zambrano (El hombre y lo divino), el hombre contemporáneo ha llegado al extremo de querer sacralizar la nada, ello no señala más que el alto grado de fragmentación crítica de valores humanos en la actualidad, muestra de la resquebrajadura del axis mundi, de la falta de centro sacro y carencia de creación mítica cognoscitiva contraria a la confusión de la parte con el todo -absolutización de lo contingente-tendiente a adorar falsos dioses, como en el caso de Feuerbach, que deifica al hombre mismo, lo idoliza; así también el joven Hegel divinizará al sujeto. Y otras entidades se verán totalizadas: la Historia, el Progreso, la Ciencia,

el Arte, etc.

Escribe al respecto Elsa Cross: "En relación con la filosofía, el mito manifiesta, según Cassirer, 'una dirección del espíritu, un modo independiente de configuración de la conciencia'. Algunos filósofos antiguos vieron en los mitos sólo formas inferiores de pensamiento: 'sabiduría inútil' o 'verdad imperfecta', acaso porque trataban de subordinarlos a las normas del discurso racional, sin valorar la esfera peculiar y propia de su expresión. Tal vez por ello el testimonio que los filósofos dan de los mitos ofrece un interés muy limitado en comparación con el testimonio de los poetas, creadores de mitos, y de las fábulas populares. La mente humana crea símbolos cuando no posee los instrumentos necesarios para expresarse en conceptos, pero también cuando el concepto es insuficiente o inadecuado para transmitir aquella realidad que por su naturaleza traspone los límites del conocimiento racional"²¹.

Entre quienes se valieron del mito como una singular expresión dotada de sentido originario, como una forma particular y primaria del conocimiento, como una manera autónoma de explicar la realidad humana, natural y espiritual, destacan Voltaire, para quien el mito evidencia una verdad histórica; Vico, para quien el mito es precisamente una peculiar manera de pensar acerca de fundamentales formas de vida: estilos existenciales, típicas maneras de vivir. Los mitos viconianos expresan modos de pensamiento, semejantes, implicándolos a los modos del imaginar y el recordar: modos

que dan cuenta, razón, de cómo una nueva realidad interviene en la existencia, en la historia, subrayándose, como fundamentalmente Eliade, el carácter creador del mito.

Schelling, por su parte, coincide en ver el proceso mítico similar al del pensamiento: ambos procedimientos representan particularidades de la manera en que el Absoluto se muestra en el momento histórico, en cuyo caso el mito resulta ser una revelación divina. Cercana a ésta, la consideración de Goethe: "No hay pensamiento alguno en el fondo del mito, como piensan los hijos de una cultura artificial, sino que él mismo es un pensar; comunica una idea del mundo, pero en una serie de sucesos, acciones y padecimientos"²².

Habrán épocas en que se privilegiará la creación mítica, como en la romántica; pero otras en que se exaltará más la razón, como en la de los sofistas, en detrimento de los mitos griegos; también la producción abstracta del siglo XIX desplazará, verbi gracia, el mito cristiano. En Platón y en el propio Goethe, los mitos se desarrollan al margen de la conceptualidad dominante, resultando ser expresiones elevadas y supremas.

Para Ricoeur, en cambio, "el sueño es la mitología privada del durmiente y el mito el sueño despierto de los pueblos"²³. Pero aun aquí, el conocimiento mítico no deja de estar presente, pues a propósito del psicoanálisis freudiano, se nos habla del mito como del "sueño despierto", es decir, de una entidad y de un proceso conscientes que registran datos reales, gnoseológicos. Sueño despierto, sueño ac

tivo, con sentido crítico, valorativo. Sueño como mitología individual. El mito como el acto onírico-conocedor comunitario.

El propio Cassirer insiste en el carácter relevante del mito como portador de la historia de la humanidad, en cuyos aspectos decisivos yacen o se muestran posibilidades culturales. No importa incluso que el contenido narrativo del mito sea claramente falso, o sea, que se comprobara que dicho relato nada tuviese que ver con lo que en realidad sucedió; sea como fuere, el mito no dejaría de operar como supuesto cultural, como hipótesis histórica que revelaría una verdad acerca de lo real. Pues, "si examinamos el mito en sí mismo -se lee en "El pensamiento mítico" de la Filosofía de las formas simbólicas-, lo que es y lo que él mismo sabe que es, nos percataremos de que justamente esa separación de lo ideal respecto de lo real, esa división entre el mundo del ser inmediato y el mundo de la significación mediata, esa oposición de 'imagen' y 'cosa' le es ajena [...] Ahí donde nosotros vemos una relación de mera 'representación', para el mito existe más bien una relación de identidad real [...] La 'imagen' no representa la 'cosa'; es la cosa; no sólo la representa sino que opera como ella substituyéndola en su inmediato presente. Consiguientemente, bien puede ser un índice de que el pensamiento mitológico carece de la categoría de lo 'ideal' y, por tanto, siempre que se topa con algo puramente significativo, para aprehender esta significación pura tiene que transformarla en un ser o cosa"²⁴.

A su modo, cada mitología destaca la intrínseca relación del mito con la historia, lo que acentúa el carácter cognoscitivamente real del mismo mito.

Así, Lévi-Strauss²⁵ considera que un mito sufre mutantes en el transcurso de la historia; tantas que, o bien se regenera en otro mito o bien desaparece. Según el autor de Antropología estructural, hay cierta independencia entre el contenido de un mito y su estructura; diríase -difícil de creer- que la sincronía mítica perdura en un corte del tiempo diacrónico por donde anda la substancia mítica. Lo curioso está en que Lévi-Strauss le da mayor importancia a la estructura, aduciéndole toda una serie de "dualidades" u oposiciones que llegan a conformar un sistema, a partir de elementales "mitemas" que se combinan con otros "mitemas" de diferentes niveles. Así también, el análisis mítico es a partir de conjuntos de mitos y por medio de cierta lógica que descubre su génesis y procesos. La estructura mitológica, por consiguiente, expulsa la hermenéutica de los mitos que explicasen fenómenos naturales, que expresaran realidades psíquicas o que manifestaran formas simbólicas. Lo cual no significa que para Lévi-Strauss no hubiese conexiones entre las estructuras míticas y las relaciones sociales, sino que la estructuralidad mítica es "innata" de la mente, con normas y actitudes autónomas.

En síntesis, dirá Ruy Sánchez, a propósito de un mitólogo contemporáneo, "En El mito y el hombre, R. Caillouis habla de la importancia que tiene el impacto del mito sobre la sensibilidad. El mito tiene un efecto de conmoción afectiva. Es

materia exacerbada que altera las emociones, que toca las formas sensibles de la imaginación"²⁶. Así el mito órfico del mal (desenlace de la teogonía-antropogónica órfica), que además cumple con el doble propósito fundamental de ser tanto un "modelo ejemplar" como una entidad cargada de conocimiento vital y aun conceptual, explica cómo y por qué el mal interviene en la existencia humana y fortalece la realidad. Es la expresión de la imaginación primitiva del orfismo que recoge nociones y experiencias respecto al mundo sobrenatural y humano, objeto de creencia en principio y siempre testimonio valioso sobre cierta fase o cierta parte de la mente.

MORAL ORFICA, ORFEO Y ORFISMO

Porque es nuestra vida espiritual íntegra -no simplemente el conocer y pensar objetivos, en el sentido de un conocimiento del ser- la que tiene puros actos y leyes de actos, que son independientes en su esencia y contenido de los hechos de la organización humana. Incluso la parte emocional del espíritu, el sentir, preferir, amar, odiar y querer tienen un contenido primigenio o priori que no les ha sido prestado por el 'pensar' y que la ética ha de mostrar independientemente de la lógica.

MAX SCHELER, El formalismo en la ética y la ética material de los valores.

Lo peculiar de Orfeo, marca y señal del alma griega, es que el gemido no es queja desesperada, imprecación, sino dulzura secreta, misteriosa dulzura que sale de las entrañas del infierno. El arte griego, aun la tragedia, es solidario de Orfeo, no le desmiente. Todo horror estará amansado, toda queja envuelta en dulzura. Y esta dulzura y esta mansedumbre permitirán a la razón, a las razones, entrar en los lugares infernales; serán el puente que el alma mediadora tiende siempre entre la razón y la vida en su padecer infernal; entre el sufrimiento indecible y el logos.

MARIA ZAMBRANO, El hombre y lo divino (27).

2.1. ¿Ética érfica?

¿Es legítimo hablar de una ética érfica? Con base en el criterio de la historia de la filosofía: no; de acuerdo a los helenistas o filósofos sobre ética antigua como Rodolfo Mondolfo: sí.

a) En cuanto a la primera posición, sólo hay historia de la ética dentro de los límites de la historia de la filosofía. Si bien es cierto que el objeto de la ética son los sistemas morales, éstos tienen que ser comprendidos filosóficamente, las ideas de carácter moral son válidas si son críticas, si se justifican como racionales desde sus fundamentos y no como meros supuestos sin ser examinados. Normas y actitudes son atendidas por la ética, pero sólo si son explicadas juiciosamente tendrá sentido tal entendimiento, aun cuando su explicación y justificación tengan base metafísica o teológica; con que sean descritas de modo racional, habrá ética propiamente dicha, es decir, filosófica, en cuyo caso sería lícito hablar de una ética anterior a la occidental; sin embargo, la historia de la filosofía y/o la historia de la ética sólo admiten que: "la é-

tica -nos dice Ferrater Mora- como disciplina filosófica especial ha surgido solamente en su madurez dentro del Occidente, de modo que una historia de la ética filosófica coincide con una historia de la ética occidental"²⁸.

Historia que empezaría, "especialmente madura", con Aristóteles, quien, en efecto, formalizó de manera científica sus concepciones acerca de la ética.

A partir de esta perspectiva de la historia de la filosofía, hay y no hay en rigor una ética órfica. La hay, por pertenecer el orfismo al Occidente, aunque no a la manera aristotélica, sino como ética inmadura y carente de "disciplina filosófica especial": la órfica no fue una ética propiamente científica, pero sí su fermento, su germen o abono, en razón a su responsabilidad y "conciencia moral" del mal, por ejemplo, en virtud de su hákesis o su manera de vivir (de su odos bios: camino vital, noción de conducta y noción del curso de la vida) prescrita para liberar la psykhé o su "yo" humano oculto e indestructible. Una conciencia moral órfica del mal que no dejaba de aglutinar un imperativo ético, una ley del deber, la obligatoriedad imperativa y, claro una noción del pecado, una comprensión culpígena, un sentido de la vergüenza y el pecado criminal, de la hybris y el soma.

Sí bien es cierto que antes de la Ética Nicomaquea ya existía una ética en sentido estricto: la del joven Platón que tanto se interesó por las virtudes; la autónoma de Sócrates no deja de ser fundamental en la historia de la fi-

lososofía occidental, además de viva y por ende actual de tan reflexiva y racional; la heraclitiana, a pesar -o por lo mismo- de su fragmentariedad y honda oscuridad; la de Demócrito, cuya virtud se basaba en la "armonía del alma" (principio órfico-pitagórico-platónico), entre el conflicto de las pasiones, con clara finalidad por conseguir la felicidad (¿como en Aristóteles?) más bien interna que material.

b) En cuanto al punto de vista de Rodolfo Mondolfo, respecto a la posible "conciencia moral" del órfico como principio ético racional y por tanto filosófico, éste autor nos dice: "De acuerdo con el mito órfico, el pecado original de los Titanes se había comunicado a todos los hombres por la naturaleza titánica de la que participaban: por eso, como dice Platón en el Cratilo (400c) y Aristóteles en el Protréptico, 'el alma paga la culpa y nosotros vivimos en expiación de ciertos grandes pecados'. Y a despertar la conciencia de esos pecados y del castigo tremendo que espera a las almas culpables, Empédocles había dedicado todo su poema de las Purificaciones"²⁹.

Como veremos, pues, hay elementos órficos para componer decidida y responsablemente tanto una ética a partir de una "razón práctica", como una conciencia ética que fundamenta a ésta: dos dimensiones de un solo orden. La kátharsis órfica actualiza la creencia universal de purificación prescrita por la idea del mal: es una práctica (mágica, pero práctica profesional: cumplimiento obligatorio, expiación experimentada: rito habitual y virtuoso) fundada a par

tir de una conciencia religiosa; asimismo, el contexto socio-económico-político del iniciado órfico carente de todo bien material incluso de su propio cuerpo, fundaba una necesidad espiritual en la cual creer (acto de fe y convicción) y por la cual vivir más bien sacra que profanamente. En ambas fundaciones la decisión y las respuestas del órfico son centrales, hondas (y por lo mismo oscuras, como en Heráclito) y profundas (lo que está en juego es la psykhé) en términos de conciencia ético-moral donde se plantea el problema de la relación entre principios y bienes, entre individuo y sociedad, entre la vida teórica y la vida práctica, entre las virtudes de la vida religiosa y la vida histórica: planteamiento que clasificaría más tarde el Estagirita y que perdura en nuestros días. Nos dice el mismo autor del Pensamiento antiguo: "Pero no solamente en la corriente mística del orfismo y en sus numerosas derivaciones, que llegan hasta el neoplatonismo, debemos reconocer presente y actuante una conciencia del pecado. En formas múltiples, aunque menos sensacionales, la encontramos expresada por poetas e historiadores (como recuerda también Bréhier), y debemos reconocerla bajo una idea difundida en todo el mundo griego y expresada en toda su literatura: la idea ético-religiosa de la hybris, la insolencia humana, que pretende sobreponerse a la ley divina de justicia y subordinación a los preceptos de los Dioses, y por eso cae siempre bajo la sanción inexorable de Diké, ejecutora de Zeus"³⁰.

2.2. Orfeo y el orfismo

Según Guthrie: "Orfeo era considerado por los griegos como el fundador de cierto tipo de religión [...] cualquier ra haya sido su origen, aparece en la historia como un pro feta y maestro humano, cuya doctrina estaba incorporada en una colección de textos. No tenía una especie de religión nueva y enteramente distinta que ofrecer, sino una presentación o modificación particular de la religión. Quienes congeniaban con ello, podrían tomarlo como su profeta, vivir la vida órfica y llamarse órficos. Sus ritos serían los Orphiká, y en la religión que practicaban se infundiría un nuevo espíritu; pero no se les demandaría adorar a un diferente dios, ni a las mismas divinidades de antes de modo visiblemente diferente"³¹.

Orfeo, como "profeta y maestro humano", implica ser, asimismo, sacerdote y chamán extático; así lo consideran, entre otros, Dodds (cf. "Los chamanes griegos y el origen del puritanismo"³²). Ello equivale a decir que Orfeo (Tracia, circa s. VI a. C.) era un intérprete (hieroceryni), un intermediario entre el cielo espiritual y la material-

dad terrena; examinador de conducta iniciática de los novicios; vaticinador. Y como músico, cantor que expresaba, como dicen Huguette Laurenti y Maurice Blanchot, "toda la modulación del ser"³³, los matices contrastantes del alma.

Orfeo, por cuanto que vate de pueblo primitivo, y las sibilas y bacantes trashumantes de la Antigüedad griega, habían alcanzado la verdad, tenían un oficio religioso en tanto que participaban de la sabiduría divina.

Un profeta como Orfeo es, "según su origen griego -nos dice G. van der Leeuw-, un orador que anuncia la leyenda cultural en las fiestas. Su representación es, pues, en primer lugar, un discurso. En Grecia este discurso tenía, en general, cierto tinte técnico, semisacerdotal, semiteológico. Pero nosotros presuponemos por lo cual el profeta que siente su oficio de manera mucho más extática, como chamán. Entonces la representación acarrea consigo un desdoblamiento de la personalidad que también llamamos posesión y que excluye todo lo propio, cuando menos en la moralidad de la vivencia"³⁴.

El discurso profético órfico se divide entre lo consciente moral y el inconsciente sacro; mejor dicho, Orfeo abandona la responsabilidad moral con el fin de señalar el camino de la liberación, se purifica de la moral profana para ejercer con mayor intensidad su oficio extático de chamán, en cuyo caso sacro se entusiasmaría y enajenaría por la inspiración (insuflación espiritual) y la posesión. De manera que en el momento ritual de la liberación de la

psykhé respecto de la determinabilidad corporal y del condicionamiento material hostiles e involucradas en el ámbito moral, la diferencia entre redención espiritual, moral o corporal cesa, porque sólo una es la voluntad de poder profético, la tendencia a proyectar y objetivar la libertad de un "yo" humano oculto e indestructiblemente particular, la potencia divina del orador órfico, la fuerza anhelante de liberar al ser humano: "Me he liberado de la rueda del destino y con rápidos pasos he alcanzado la anhelada corona"³⁵, testimonia un fragmento órfico.

Más allá, pues, de la historia moral, se busca la intemporalidad mítica y cognoscitiva ("los iniciados eran obligados a conocer y se les situaba en un estado de ánimo particularmente sensible"³⁶), cifrada en la voluntad mística de la unión entre Orfeo y lo divino. Este es el acto de fe (creencia) del profeta sacerdotal órfico: liberar la psykhé, que coincide con la liberación del mismo ser humano, puesto que "alma" y "yo" humano, para el orfismo, es la misma partícula oculta e indestructible, como veremos. Acto liberador psíquico que, por sus propias capacidades cualitativas y dado su potencial espiritual, ontológico y cognoscitivo, se constituye como un dogma viviente en la iniciación órfica. Escribe Guthrie: "El orfismo comprendía la creencia en un dogma definido y complicado, presentado en textos que debían estudiarse para comprenderse los"³⁷. Textos que, si se les seguía de manera apropiada, implicaba la conversión a un modo de vida órfico. El dog-

ma (creencia ciega) incluía una doctrina de salvación personal dependiente de esa conversión. Estos elementos, por lo demás, eran por completo ajenos a la religión tradicional de la ciudad-estado griega; o sea: sectarios, independientes.

En cuanto a la iniciación órfica (télete), asevera también Guthrie, con base a literatura neoplatónica, "era tanto un acto como un texto religioso [...] Las teletái, pues, son 'formas de redención y purificación del pecado por medio de sacrificios y los placeres del juego infantil' [...] Así, pues, himnos, o sea plegarias métricas que recordaban la naturaleza y los mitos de un dios e impetraban sus favores y se cantaban en escenas sacrificiales o, posiblemente, de teatro religioso, eran algunas de las teletái reveladas por Orfeo"³⁸. Después de todo, Orfeo, como maestro religioso, era conocido por tres cosas: como revelador de misterios (teletái), como theólogo o cantor de los dioses, y como predicador de una forma de vida.

La iniciación, dirá Eliade³⁹, conforma por lo regular una triple revelación: la de la sexualidad, la de lo sagrado y la de la muerte. El neófito muere a su vida profana, no regenerada, para renacer a una nueva existencia, santificada; asimismo renace a un modo de ser que posibilita el conocimiento sensible y aun científico: aprende, en el "laberinto subterráneo" (en el caso obstaculador de los misterios de Orfeo) de lo sagrado, una nueva lengua, un vocabulario secreto, acccesible sólo a los mismos iniciados, capaces de haber

aprobado ciertas pruebas. Con la iniciación todo recomienza de nuevo. El ser humano natural, "ignorante de lo sagrado y ciego de espíritu" se ve superado y constituido como una fuerza ética, virtuosa (thymós), nueva; fortalecido cualitativamente: con carácter. Y conocedor. El iniciado no es nada más un recién nacido, un resucitado o regenerado, sino en especial un ser humano que sabe y conoce los misterios, que ha tenido revelaciones metafísicas; que ha aprendido los secretos sacros, por ejemplo: los mitos acerca de las deidades, sus nombres y personalidad ético-política; los principios (orígenes y fundamentos) que rigen el universo y los postulados que gobiernan el mundo; la función y la genealogía de los instrumentos rituales usados en las propias ceremonias iniciáticas; y, en especial: quién y cómo es el ser humano.

De manera que: "La iniciación equivale a la madurez espiritual, y en toda la historia religiosa de la humanidad reencontramos siempre este tema: el iniciado, el que ha conocido los misterios, es el que sabe [...] El misterio de la iniciación va descubriendo poco a poco al neófito las verdaderas dimensiones de la existencia: al introducirle en lo sagrado, la iniciación le obliga a asumir la responsabilidad de hombre. Retengamos este hecho, que es importante: el acceso a la espiritualidad se traduce, para las sociedades arcaicas, en un simbolismo de muerte y nuevo nacimiento"⁴⁰, afirma el mismo Eliade.

El orfismo era un movimiento sectario. La secta órfica

es una de las primeras comunidades dedicada a finalidades específicamente religiosas -además de meramente sagradas, como en el mundo primitivo- y que se separa no sólo de la comunidad, sino del "mundo" en general; es una alianza que se segrega de la comunidad para conseguir, a su modo propio, la salvación religiosa, para cuyo fin se libera de vínculos sanguíneos, familiares y comunitarios. En la secta, el órfico se "convierte" y su ser social se individualiza. El proceso órfico de la libertad psíquica es sectario e individualista; misterioso y rebelde: hereje y hacedor. Produce (de poiésis) por negación. Y proletario.

"La secta -escribe van der Leeuw- se separa de la comunidad en general y convierte a la religión en finalidad especial, junto a la finalidad general de la vida. También la comunidad de misterios hizo algo semejante y hay formas mixtas de secta y comunidad de misterios, como el orfismo que, al separarse de la comunidad social y religiosa, tomó carácter herético. El orfismo tiene escrituras sagradas y una doctrina propia; es la religión de los elegidos, es decir, de los pobres; predica la conversión y desprecia las costumbres y usos comunes; no tiene padres ni dioses familiares, no tiene herederos"⁴¹. El nombre propio de Orfeo, orpheos, vendrá de orphanos, o sea: "huérfano"; despojado; privado de sus hijos, vacío.

Ahora bien, el culto a Orfeo surge después del desastre de la civilización aquea; desastre que provocó una general dispersión del mundo griego y un enorme reacomodo de

pueblos y culturas. Y la necesidad de rehacer los antiguos vínculos, sociales y sagrados, dio origen a cultos secretos, sectarios, en los que precisamente sólo participaban los "huérfanos", es decir, los desarraigados, trasplantados, reaglutinados de modo artificial, que querían volver a construir un orden humano del que no pudieran separarse, para cuyo fin tenían que empezar por la iniciación hasta "convertirse" en Baco, en el caso órfico, hasta aproximarse al ideal ético y vital dionisiaco, pues Dionisos y Baco son el mismo principio divino y terrenal (sólo que con diferente nombre, como se verá en nuestro siguiente capítulo), en cuya intermediación actúa el sacerdote Orfeo, el intérprete (hierocerynx) entre lo espiritual y lo material, el hereje.

El profeta (como Jeremías, Zaratustra o Mahoma) y sacerdote (como la Casandra extática de Esquilo) Orfeo entra en ruptura con el mundo profano y en el intento por fundar uno hierático, experimenta y registra un período de soledad ("vacío") y orfandad, de retiro, que antecede al regreso al ámbito mundano y a la acción común y corriente entre los seres humanos; regreso regenerado: con un nuevo espíritu, reanimado. En ese lapso, el iniciado por excelencia pasará las pruebas que afinen "su" psykhé (un no-iniciado será un destemplado, un insensato, dirá Sócrates) definida no como un último aliento que expira el moribundo al morir, como en Homero, ni como apenas una sombra penando por ahí, como en Hesíodo, sino como un "yo" humano oculto e indestructible,

como una partícula esencial con quien se identificará el pro
pio órfico: "yo" soy mi "alma", pudo expresar Orfeo -como
 también se verá. En ese mismo período de orfandad, el inicia
 do se purificará física y espiritualmente; será un período
 de sacrificio y penitencia, de examen y expiación, pero tam-
 bién de liberación del mal metafísico y corporal.

Con la conciencia del pecado órfico, nace la necesidad
 de la liberación, y ésta engendra la del liberador: Orfeo,
 el creador de una nueva mitología y una nueva religión. El
 desterrado Orfeo que "conoce" la psykhé como mala, por el
sóma (cuerpo) y por cierta hybris (pecado criminal) hereda-
 da, y el que ve por tanto la necesidad de liberar el alma
 misma de ese mal, que equivale a la liberación de sí mismo,
 del "yo" culpigeno con sentido de la vergüenza y de la respon-
 sabilidad desprendida del caduco y paupérrimo horizonte his-
 tórico y moral.

El movimiento órfico, pues, no se presenta aislado den-
 tro de la religión griega. Es uno de los movimientos extáti-
 cos que, arrancando de época antigua, siguió estando presen-
 te en los siglos posteriores y significó una protesta contra
 la sociedad, la familia y el Estado. El ser humano pasaría a
 ser el verdadero protagonista de su religión y de sus dioses.
 El orfismo, entre un pensamiento religioso, ético y psicoló-
 gico, ofrecía al individuo un interés liberador que no podía
 encontrar en la fe tradicional. "La secta órfica -escribe Roh-
 de- tenía su doctrina propia, muy definida. Ello la distingue
 tanto de la religión oficial como de las demás corporaciones

de culto de la misma época. La fe y las prácticas religiosas de la secta basábanse en las normas de numerosísimos textos de carácter ritual y teológico que se presentaban, para realizar su prestigio, como producto de la inspiración divina, tratando de pasar todos ellos por obras del propio fundador de esta corriente religiosa, que era Orfeo, el divino cantor de la prehistoria tracia"⁴².

Pudo no ser real Orfeo, desde el punto de vista sociológico, histórico o científico; sin embargo, fue real en la medida en que expresaba un conjunto de cualidades genéricas y era un modelo inalcanzable con normas singulares como regulador entre el destino (historia) social y el individual, entre lo mítico y lo terrenal, entre lo simbólico y lo temporal, entre lo metafísico y lo inmanente. Si no verdadero: verosímil. Como se discute en Sobre la naturaleza de los dioses, de Cicerón, la "imagen" de Orfeo penetraba en el "espíritu" del pueblo: "Pero Orfeo, esto es, la imagen suya, como queréis vosotros, muchas veces se introduce a mi espíritu"⁴³. De aquí que, aun en nuestros días, Herbert Marcuse diga de Orfeo que: "su imagen es la del gozo y la realización; la voz que no ordena, sino que canta; el gesto que ofrece y recibe; el acto que trae la paz y concluye el trabajo de conquistar; la liberación del tiempo que une al hombre con dios, al hombre con la naturaleza [...] La imagen de Orfeo reconcilia a Eros y Tanatos. Recuerda la experiencia de un mundo que no está para ser dominado y controlado, sino para ser liberado -una liber

tad que dará salida a los poderes de Eros, encerrados ahora en las formas reprimidas y petrificadas del hombre y la naturaleza"⁴⁴.

De acuerdo a las raíces históricas, según Thomson, hay tres corrientes paralelas que se desarrollan en los inicios del pensamiento griego como tendencias principales de la expresión democrática. Una se desarrolla en Mileto por Anaximandro y en Atenas por Solón y es explicitada por aquella parte de la aristocracia que se había unido a la nueva clase comerciante; otra que comprendía las necesidades de los campesinos explotados e indigentes que, por su propia naturaleza, no ofrece ningún nombre que descuelle; y la tercera, síntesis de las dos, ofrecidas por el pitagorismo.

Pues bien, el movimiento órfico se identificará con la segunda corriente, y se organizará en torno a Dionisos, principio de regeneración, de la renovación espiritual.

Por haberse originado en el seno de las clases menestrosas, el pensamiento órfico representa, en el contexto de la civilización helénica, el primer intento de "religión de liberación", pues tales clases, acosadas por la miseria física y social, ya habían perdido la esperanza en el restablecimiento del equilibrio de la justicia.

Por esto, como en Hesíodo, los desarraigados órficos tuvieron hondas preocupaciones morales referentes a la misma justicia y al Eros -la consorte de Orfeo, Eurídice, es decir, erídike, representará la justicia: dike. La justicia será la que alerte a Zeus sobre las inicuas sentencias

de los explotadores; el amor será el fundamento que reúna lo que fue separado, armonizando esta unión: la idea órfica del amor como fuerza de unión, es básicamente popular. A la aristocracia, en cambio, no le interesa el amor, no le conviene la ambición, superación, ni la necesidad de la unidad, pues esto va en contra de los intereses de quien mantiene sujetos a sus súbditos por medio de la división y la discordia.

Dice Thomson: "La hipótesis de que el movimiento comenzó entre el campesinado se confirma cuando comparamos la literatura órfica con los poemas hesiódicos. A Homero los escritores órficos no le debían casi nada, pero su deuda con Hesíodo es profunda. Esto resulta significativo porque, él mismo un pequeño agricultor, Hesíodo dirigió sus poemas al campesinado en primer término"⁴⁵.

De modo que el desplazamiento del movimiento órfico no es sólo horizontal, en el correlato histórico, moral, social y político, debido a su ruptura herética con la mundanidad, sino también vertical, fundando y fundamentando un crecimiento ontológico y una cognoscitiva penetración ascendente en la escala ético-metafísica (mítica), antropológica (psíquica) e intemporal. Doble desplazamiento diacrónico-sincrónico en que madura una mentalidad liberadora. El orfismo, por intermediación de su fundador y promotor, el independiente y persuasivo Orfeo, conoce el mal, que le sirve de apoyo para su liberación, de argué (principio y fundamento) para liberar su psykhé, con quien se identi-

caba el propio órfico.

Este mal se encuentra cifrado en uno de los originales textos órficos, conocido como el teogónico-antropogónico, cuya conclusión es la que nos interesa para nuestro fin, y que veremos en el siguiente capítulo.

EL MAL SEGUN EL ORFISMO

Aparece Antígona entre dos esclavos de Creonte, con las manos atadas a la espalda.

ANTIGONA: Miradme, ciudadanos de la tierra paterna, que mi último camino recorro, que el esplendor del sol por última vez miro: ya nunca más; Hades, que todo lo adormece, viva me recibe en la playa de Aqueronte [uno de los ríos que separan y aíslan el mundo de los muertos], sin haber tenido mi parte en himeneos, sin que me haya celebrado ningún himno, a la puerta nupcial... No. Con Aqueronte, voy a casarme.

SOFOCLES, Antígona.

... el triste destino de Antígona es como un eco del de su padre, una pena potenciada. Por eso, cuando Antígona decide enterrar a su hermano a pesar de la prohibición del rey, no hemos de ver en ello tanto una acción libre como la necesidad fatal de aquella ley inexorable que castiga en los hijos el delito de los padres [...]; al mismo tiempo que la necesidad del hado, en una proporción no menor, es el retorno imponente que no sólo aprisiona la vida de Edipo, sino también la de toda su descendencia.

SOREN KIERKEGAARD, "Repercusión de la tragedia antigua en la moderna" (46).

Cuando hablamos de la idea del mal que sustentó el orfismo, nos referimos básicamente a la idea comprendida en el "antiguo relato" (palaios lógos) órfico, también conocido como "fundamentación mítico-legendaria de los actos rituales" (hieros lógos) del orfismo; esto es: a la idea del mal contenida en la conclusión del mito órfico teogónico-antropogónico. En efecto, es en esta terminal mítica donde se advierte la visión (afsthesis) que tuvo el orfismo acerca del mal. He aquí dicha concepción vía Erwin Rhode ⁴⁷.

"Al final de la serie de los dioses órficos, ordenados en evolución genealógica, aparecía Dionisos [...], el dios de lo profundo, a quien Zeus confiara, siendo todavía un niño, el gobierno del Universo". Luego los malignos Titanes se acercaron al niño Dionisos, lo acosaron y se abalanzaron sobre él. "El dios -nos sigue diciendo la versión rohdeana- fue dominado, descuartizado y devorado en pedazos" por los mismos Titanes. "Sólo el corazón del dios logró ser salvado por Atenea; ésta se lo comió. De él nació el 'nuevo Dionisos', reencarnación de Zagreo". En tanto, los Titanes son exterminados por medio del rayo; "de sus cenizas nace el género humano, en el que la bondad, herencia de Dionisos-Zagreo

o, se mezcla a la maldad heredada por el hombre de los Titanes", termina diciendo la historia órfica según Rohde.

A continuación veremos, primero, algunas características formales y parte del comportamiento de este mito, y luego, su contenido, de donde derivarán los diferentes sentidos que acerca del mal elaboró el orfismo. Posteriormente nos referiremos a la posible solución que el propio orfismo propuso para liberar al sujeto de todo ese mal múltiple.

3.1. Carácter formal y comportamiento del mito (teogónico-antropogónico) órfico del mal.

Se trata, no obstante la alta dósis alegórica de la mítica órfica, de una historia etiológica, o sea: de una explicación "genealógica" de la personificación ético-política de los dioses; un "dar razón" (logon didonai) del mal disgregador y degenerador titánico: da cuenta este primario relato órfico (palsios logos) del origen del ser humano y las causas primeras tanto de su divinidad unitaria y creativa como de su malévola fuerza oscura y caótica; es, por ello, un rotundo hieros logos: fundamentación mítico-legendaria de los actos rituales y morales en cuya sacra profundidad -valga el vínculo entre lo trascendente y lo inmanente- cobran cabal sentido las creencias religiosas y las ideas mundanas de los órficos respecto al propio mal heredado. Esta razón mítica

ca, pues, es la expresión de "imágenes mentales"; por lo tanto, es irreductible al mero nous (como en el poema parmenídeo, cuyo discurso alegórico-racionalista omite la apariencia del devenir de lo sensible) o a la mera afsthesis; antes, lo que evidencia formalmente el texto órfico es la conjunción entre la percepción y el logos (palabra razonada), entre la visión y el pensamiento; la unión de lo sensible con lo inteligible mutuamente nutriéndose.

En este sentido de que la narración órfica es un mito razonado que se mueve al mismo tiempo en lo intuitivo y lo pensante, en lo fantástico y lo conceptual, dice Rohde: "La combinación de ideas religiosas y de concepciones inspiradas por una especulación semifilosófica constituye una de las características peculiares de los órficos y de su literatura [...] Predominaba en ella, fundamentalmente, la especulación sin preocuparse gran cosa de la religión y sin que, por ello mismo, nada entorpeciera el libre curso de sus imágenes mentales"⁴⁸.

Es decir, si bien este mito órfico, en el que se cifra el armónico desarrollo y la variedad de determinado mal, no presenta el aspecto meramente figurativo de los poemas de Hesíodo como los momentos más acabados de la remota teología griega, y en los que sin duda debió beber el orfismo, tampoco significa que sea por entero filosófico, esto es, científico; contribuyó con una alternativa teogónica, pero se quedó en la antesala o en la "especulación semifilosófica"; aportó, con su propia cosmovisión teogónica, una nueva

consideración acerca por ejemplo del mal, pero sin despojarse del todo de la imaginación mítica, como si ésta, aun con su facultad cognoscitiva, transformadora y creadora -o por lo mismo-, frenase, entorpeciera y desviase el desenvolvimiento de la razón en su posible constitución epistemológica. Y es que, como señala Rohde, "estas deidades de los órficos no son ya los tradicionales dioses de los griegos. Son poco más que conceptos personificados, y esto lo mismo las figuras divinas forjadas por la fantasía órfica y a las que el simbolismo despoja casi por entero de una representación claramente sensorial, que las tomadas por ella de la mitología griega y adaptadas a la nueva mentalidad"⁴⁹.

En todo caso, el término que mejor definiría esta "especulación" filosófica en concordancia con las "imágenes mentales" órficas, sería la noción conceptual de arché ("principio") en su doble acepción de origen y fundamento. Así, poniendo por caso la figura mítica, es decir, la "imagen mental" en la narración órfica, de "los Titanes", ésta resultaría ser precisamente "malévola fuerza oscura y caótica", y cuyo significante "multívoco" (emocional) se basaría en la intensidad e intención del flujo sensible en que se va exponiendo (en movimiento) esa misma (y fija) "malévola fuerza oscura y caótica": principio míticamente razonable. Teogonía-antropogónica (mito del mal) órfica: ideas sensibles por las cuales se pone de manifiesto tanto el modo mítico de proceder de la mente como la razonable manera de ilustrar conceptos.

Principios míticos que configuran un orden teogónico-antropogónico, que comprenden un sistema de valores: míticos, pero también, ético-políticos: ponen en juego fuerzas de poder, exponen símbolos (signos encarnados, personificados) que actúan entre racional e instintivamente, entre objetiva e imaginativamente, en lucha entre sí hacia "abajo", territorializándose, degradándose, pues lo que se pierde (y/o se gana en el forcejeo) es el Arriba divino, el reino del Cielo, lo teogónico, en la escala cósmica del orfismo.

Y es que, si en general, como nos lo hace ver Eliade⁵⁰, el mito es el mediador de lo divino con lo infernal, pasando por la tierra; esto es, en una regulación entre el arriba con el abajo (y viceversa) en el cosmos, entendido éste como el conjunto de la Divinidad, el ser humano y los elementos (o la naturaleza), el órfico es un mito singular, único, que además de acentuar o confirmar la observación universal de Eliade, aporta una nueva variante a toda "teogonía": una antropogonía. La nueva creación es en el orfismo el género humano.

De manera que el axis mundi (eje central, médula y columna vertebral) del mito órfico del mal, contribuye, por su propia articulación, funcionamiento u operabilidad prolongadas hasta una explicación del origen del ser humano -y no sólo lo al de los dioses-, al reactivamiento de esas instancias eliadeanas del arriba y el abajo cósmicos; aporta la formalización mítica del orfismo otra manera de plantear y mover determinados principios no sólo figurativos sino también con-

ceptuales: formación y modalidad típicamente órficas de concebir una respuesta al problema del mal. Puesta en escena de ciertos fundamentos originarios y originalmente del orfismo cuyo trepidar y oscilar cósmico va constituyendo una definición plural del mal.

Cuando se pierde o no hay ese axis mundi, tampoco hay significado alguno, sólo queda el caos y la desolación sin una sola diferenciación, sin arquetipo posible, sin referente ni por tanto orientación; y, si algo muestra la teogonía-antropogónica órfica, es el enorme grado de oriente teológico que desarrollaron los autores órficos: no conocían a ciencia cierta las causas de su existencia -¿hay alguien que sí?-, pero sabían a dónde querían llegar: a conocer la razón por la cual son (y el ser humano en general) malos; por qué el mal los define: ¿qué más es el mal además de divino? ¿Por qué en un principio fue el mal?, ¿y por qué desde la génesis del ser humano ya trae consigo -innatamente al decir de los modernos- el mal? ¿Habrá alguna forma de desprendérselo, de liberarse de él? Planearon (en zêtesis, búsqueda espiritual) la forma; se buscaron a sí mismos (como Heráclito y Sócrates), porque en definitiva (o en un principio cognoscitivo vital), se llegaron y debieron preguntar: ¿puede el ser humano ser por lo menos un instante libre del mal divino-terrenal (trascendente-histórico-existencial) que ellos mismos concibieron? (Un planteamiento cuestionador que ya es la pérdida de la inocencia y, por lo tanto -más bien: por lo menos-, la génesis de un conocimiento filosófico -ordenador.

y universal-) Tenían no sólo capacidad de asombro expreso, sino también sentido sus tesis (en todo caso asombro con sentido) acerca del mal, aun cuando -o precisamente por ello- se mostrasen míticamente ante los ojos de escaso entendimiento: "medrosamente" acudían los neófitos a los ritos de iniciación órfica. El orfismo recreó y renovó, vigorizándolo a su manera y vivificándolo con formulaciones propias, el axis mundi en torno al cual y por el cual cobra significado el cielo, la tierra y el infierno; la divinidad, el ser humano y la naturaleza; en una palabra: el "topocosmos", sin el cual nada valdría. Un órfico axis mundi divino-humano; trascendente, pero con efectos históricos; vertical (sincrónico) con alcances diacrónicos, y a través del cual conformó el mismo orfismo las categorías vitales cuyas vicisitudes revelarían el teje-maneje del destino y la necesidad malévola-libertaria del sujeto cognoscitivo de sí en la dimensión ético-moral y en la magnitud psíquico-material.

De aquí que no se ninguna casualidad que el orfismo, en cuanto al singular diseño dinámico de su teogonía antropogónica se refiere, plantease el problema de suyo filosófico de lo uno y lo múltiple; escribe Guthrie: "... todo griego, fuera theólogos órfico, matemático pitagórico o físico jonio, partía de una presuposición fundamental: debía existir una unidad detrás o debajo de los fenómenos múltiples del mundo. Así, el problema del origen del universo se les presentaba a todos ellos en la misma forma:

la pregunta de cuál era la índole de esa unidad primordial o subyacente, y por qué proceso se multiplicaba a sí misma para producir una multiplicidad de dioses, hombres y naturaleza. '¿Cómo pueden todas las cosas ser uno y a la vez cada una separada?' Era la pregunta del Zeus órfico, y era la pregunta de esa edad"⁵¹.

Invención de un axis mundi órfico en la tradición de los supuestos genealógico-existenciales, de la ontología vital a punto de consolidarse como filosofía científica. El mito teogónico-antropogónico donde se cifra la idea órfica del mal, se sitúa entre la religión y la filosofía; no en el mero dogma ni mucho menos en la pura crítica racionalista: entre la creencia ciega de la fe y la epistemología platónica. Puente místico-antropológico (uno y múltiple) que establece el orfismo a propósito del mal cuya concepción y vivencia experimentaban preocupada e intensamente los griegos, entre principios trascendentes (ahistóricos) y principios immanentes e históricos; comprendiendo de hecho el mismo mito órfico tanto unos (principios divinos) como otros (principios morales): prueba de ello es, en el eje vertical (sincrónico) de la teogonía, la contribución antropogónica, por cuyo vector diacrónico llega hasta nuestros días, generacionalmente hablando, involucrándonos.

Si bien ya en el contexto órfico se actualizaba el mito, precisamente en su representación ritual como forma cognoscitiva de asumir y purificarse del mal no sólo en la religiosidad sino también en el mundo profano de la moral, a

pesar de que por entonces la religión era ámbito aparte del moral; y ciertamente encontramos en el orfismo una moral limitada, individualista, sectaria, que aspiraba sólo a la pu^{re}za psíquica y corporal, y como veremos, a la liberación personal.

Testimonio de la "nueva mentalidad" (Rohde) órfica radica en el hecho de que su teogonía, a diferencia de cualquier otra, es antropogónica, o sea, explica el origen del ser humano y las causas por las que es esencialmente contraditorio: malvado y divino. "La nueva creación es en el Orfismo la especie humana"⁵², sentencia Elsa Cross.

Insistimos en el carácter antropogónico del mito del mal porque, de no haber aportado esa visión creadora el orfismo, quizás su teogonía carecería de relevancia, sería una más del montón -como tal vez lo es todo lo que antecede al final teogónico que nos ocupa por el tema-; y seguro que no nos hubiese afectado: no nos veríamos en ella; la antropología-psicológica, digamos, no tendría la importancia que tiene, tampoco la ascética y responsable moral platónica, ni el conocimiento trágico, ni el progreso ontológico que de suyo enriquece la realidad.

Novedosa teogonía órfica que tiene la ventaja, en razón mítica de su antropogonía, de no ensimismarse en una manifestación meramente subjetiva, producto de la pura fantasía de difícil (o imposible) comunicación con lo real tangible y concreto y en consecuencia impidiendo que el sujeto se vea involucrado en ella. Forma parte fundamental de un

programa teórico-vital.

Teogonía-antropogónica que no se agota en sí misma en su descripción ético-metafísica, en su propia ilustración del divino poder político-tiránico, quedándose en el mero decoro ornamental de un arriba abstracto, sino que su ontología genealógica de la humanidad se proyecta directamente sobre el diacrónico ámbito de la acción moral (racional), incidiendo e implicándose hasta el núcleo más humano que proponía el propio orfismo: la psykhé de quienes se quisieran iniciar a los cultos órfico-dionisiacos. Se introduce la teogonía, por su aspecto antropogónico, al "yo" humano imbricado con el mal en el que se re-conoce y del cual se querrá liberar. Es más fuerte el carácter antropogónico que el rasgo sectario del orfismo.

En suma, la nueva teogonía-antropogónica órfica (mito del mal) es un centro de gravedad, atención y concientización, fuente de conocimiento (gnosis), que apela a la sensibilidad de quienes se reconozcan (en trágico anagnórisis) en ella como portadores de oscuras fuerzas desintegradoras, titánicas; como agentes de un mal cruel y caótico, que no por heredado es menos humano: antes bien, si alguna intención exhibe este mito órfico es la de personificar de modo individual el mal.

Asimismo, este mito del mal orfeico apunta hacia el ser humano mortal que se identifique con la naturaleza divina descuartizada por el impulso maligno, con el principio ordenador de la unidad benigna y con el reconocimiento dionisiaco

co.

(Una renovación y una novedad: la del Dionisos niño, que recoge y experimenta de la tradición el orfismo; y la de la especie humana, auténtica elaboración órfica)

El mito órfico del mal se dirige a todo mortal necesitado de espíritu, carente de satisfacción inmaterial, deseoso de humanidad (manifestación de razón y capacidad de elección: hechura de un logos personal), es decir, aquel que crea (y Crea) conveniente ascender en la estatura del ser humano; aquel que, hastiado de la hostilidad material, valore la posibilidad de divinizarse, de elevarse en la escala cualitativa del ser religioso; aquel que moralmente encuentre en el planteamiento órfico la posibilidad de liberarse del cuerpo mortal, terreno y hostigante; de revivirse breve pero intensamente en el espacio sagrado y en la unitiva experiencia mística bajo el nuevo supuesto de purificar su alma del mal heredado.

Este mito llama, por tanto, a la conciencia y los actos morales profanos pero positivos, capaces de optar por un régimen moral órfico-ascético: un modo de vida bajo una serie de prescripciones catárticas tendientes a despejar al sujeto de la parte titánica y malévola para interiorizar en pureza la divinidad, para asumir, a última instancia (en la morada espiritual vía místico-negativa), ritualmente iniciático, el elemento trascendente, principio benévolo.

Tal coherencia mítico-práctica se da justamente por una triple razón, que, en conjunto, conforma todo un ethos

creador; todo un consejo crítico. Por un lado (1ª razón), por el singular carácter antropogónico de la teogonía órfica; escribe María Zambrano: "Errar y padecer parece ser la situación primera en que la criatura humana se encuentra cuando se siente a sí misma. De ahí que las sabidurías más antiguas sean relatos que explican las luchas habidas, en el principio, entre dioses, entre el cielo y la tierra de donde ha solido salir, ya manchado, el hombre. Así la teogonía órfica"⁵³. El ser humano, en cuanto tal, al conocer la versión órfica que se le ofrece acerca del mal, "se siente" re-flejado y "manchado", padeciendo un mal que él no cometió y que trae consigo sin sentido, sin centro sacro y sin determinada moral a través de los cuales se le ofrezca la posibilidad de liberarse psíquicamente de ese mismo mal cuyos significados consideraremos a partir del siguiente apartado.

Por otra parte (2ª razón), se da la congruencia mítico-práctica porque la propia fundamentación teogónico-antropogónica se apoya, por cuanto que forma parte de todo un corpus organizado, en la prescripción moral de pureza (catarsis física y psíquica) del orfismo, en el régimen riguroso, sumamente limitado, de vida moral ascético (áskesis) que apuntaba a la salvación de la propia psyché bajo la noción de conducta (ódos bíoy) y del curso de la vida órficos; "la redención -apunta Rohde- no hay que esperarla solamente de las sagradas orgías ordenadas por Orfeo, sino de toda una 'vida órfica', devota, [...] que tiene por con

dición fundamental el ascetismo, [...] la suma de la moral es, aquí, la entrega al dios, la evitación no ya de faltas y extravíos morales en la vida terrena, sino de la existencia terrena misma, el desprecio hacia todo lo que ata al hombre a la vida mortal y a la corporeidad"⁵⁴. Una vida órfica cuya moral, sin embargo, es sumamente individualista -como todo movimiento sectario de salvación-, sin intentar el bien común, sin proponer el ejercicio necesario de las virtudes de la sociedad civil ni pretender transformar el carácter y la disciplina morales, sino más bien exigir hábitos de pureza formales o simbólicos: rituales catárticos y báquicos, tendiendo a la iniciación de los misterios órficos, aspirando a la experiencia mística -vía negativa- que le permitiría al mystes (iniciado en los misterios) liberarse del mal tras penosos obstáculos y pruebas de purificación que empearían empero en la vida profana, como por ejemplo no comer carne ni ver sangre derramada, tampoco comer habas ni usar productos de animales, usar ropas de lino completamente blancas como principio de purificación camino a la fiesta secreta, a los teletái (ritos de iniciación); en fin, ciertas restricciones que hablan tanto de renunciias arbitrarias e ingenuas como de una línea ascética a seguir, renuente del mundo de la muerte, sin que cualquiera lo pueda cumplir, pues, como dice una sentencia citada por Platón (Fedón 69c), "Muchos portan la vara, pero pocos se convierten en Baco"; es decir, el participar si acaso en una orgía dio

nisfaca, en una experiencia religiosa báquico-catártica -"una golondrina no hace verano": ¿Aristóteles?- no pruba el cumplimiento cabal de todo lo que el orfismo prescribía y que consideraba necesario para alcanzar la unión oblicua con el dios y la liberación del alma; no testimonia el seguimiento de toda una "vida órfica" que comenzaba con una moral tan endeble o abierta que a punto de anularse (sin construirse cabalmente más allá del reclamo ascético), se dirigía al ideal sectario de la salvación ascendente del alma misma del mal.

Finalmente (3ª razón), la conjunción mítico-práctica se logra por el carácter doctrinario de la teogonía-antropogónica órfica. De modo doctrinal, moralizante ("ideologizante" dirían los modernos), este mito del mal muestra, en razón teológica por naturaleza autoritaria, cómo el ser humano se origina y deviene maligno-divino; manifiesta de manera sólo en apariencia compleja, más bien de modo didáctico, pedagógico (artísticamente enseñado: ya Platón, en la paideia republicana, recomendaba la narración de fábulas -mythoi- a los niños, debido a su contenido ejemplar, a su servicio como modelos de conducta y como virtuales formadores de carácter), los pasos básicos, esenciales, por los cuales este mismo ser humano es producto arbitrario y tendencioso de los poderes divinos cuyos devaneos y debates entre sí por el poder y por ende por dominar el universo, por gobernar el mundo son, además de figuras relevándose, turnándose, intercambiándose y superándose entre sí, per-

sonajes planeados, proyectados para convencer, para persuadir por medio de su función fascinante y seductora por creíble, de que la idea fundamental y retóricamente representándose es una oscura tiranía ético-política cuya última y más acabada obra es el propio ser humano; una múltiple entidad del proceso de la hechura del hombre: esquema arquetípico y creador que, por su dicción alusiva fácilmente digerible una vez que se le ha rascado su hosco parecer, es indispensable que sea conocido, se precisa que sea asumido, interiorizado a fondo, si es que el ser humano quiere saber quién y cómo es, además de intuirse sólo como una sombra de samparada (según Hesfodo): conocerse a sí mismo en dicha ex posición reconocible de manera cruda, complejamente sencilla.

Aquí la función del mito radica en hacerle ver al ser humano, de un modo acccesible y afable, su malevolencia, mi to que, por lo trágico que se presenta, suena hasta irónico (contradicción amarga: por ello se dora la píldora); opera en transmitir el arriba oculto a un abajo cambiante y personal: en irrigar su axis mundi hasta el hormigueo cf vico. Y viceversa, invita implícitamente (per se) a que el sujeto participe de ese arriba intemporal e inmaterial.

De aquí que el mito sea atendido debidamente, pues lo que está en juego es la causa, presente y porvenir del ser humano "manchado"; te digo cómo eres en el fondo malo, mor tal, de manera que hasta tú lo entiendas, para que te en mientes e inmortalices libre, parecería decir el mismo mito

órfico, muy ad hoc (ex profeso) a la época, y en congruencia con la explicación órfica acerca de cómo el mismo mortal se desperdiciaría esa "mancha", independizándose respecto a su culpa, liberándose de su maldición divino-terrenal, psíquico-corporal.

En este sentido mítico-doctrinario-práctico, el orfismo prescribirá una serie de reglas de índole ascético en dirección a los "ritos de iniciación" (teletái) órfica; de su cumplimiento depende el remedio al mal mortal y material.

De modo que el mito órfico adopta un estilo propedéutico fundamental, como muestra de una tácita enseñanza escénica ante la mirada "medrosa" de mínimo entendimiento e infinita fe capaz de creer a ciegas; como receta básica acompañada de la expresión de un mandato menos moral que simbólico por medio del cual el místico órfico se liberaría del mal.

Por estas tres razones antropogónica, moral y doctrinal, que desde el punto de vista formal, describen el mito órfico del mal como una entidad práctica, como un cognoscitivo "modelo ejemplar" que incide en la superficie histórico-mundana, se comprende la penetrante horizontalidad del propio mito órfico, cuyo mal, sin embargo, encontrará su mayor y más intenso sentido en el centro sacro por medio de su representación ritual; sentido intenso, doble: el teórico y el representacional, resueltos en uno solo y esencial. Dice Rohde: "Los órficos aparecen siempre, simplemente, como afiliados a comunidades de culto cerradas, mantenidas en cohesión por ritos de peculiar naturaleza y organizados con arreglo a nor-

mas fijas. Entre los órficos griegos, vemos cómo el viejo culto hacia Dionisos sella una alianza, bastante natural, por cierto, con aquellas deas catárticas desarrolladas sobre el suelo nacional. Muchos fieles daban preferencia a los sacerdotes órficos sobre cualesquiera otros para las ceremonias de la purificación. Pero, en el seno de los círculos órficos fueron desarrollándose, a base de la actividad sacerdotal de la purificación y eliminación de los obstáculos demoníacos, no descuidada en lo más mínimo, extendiéndose y ahondando más y más, una serie de ideas de pureza, de desprecio de todo lo terrenalmente perecedero y de ascetismo, las cuales, fundidas con las concepciones fundamentales de la religión tracia de Dionisos, dieron su tónica especial a la fe y la orientación de vida de los afiliados a estas sectas y su especial dirección a su manera de vivir"⁵⁵.

Por más que se pueda prolongar la dimensión sincrónica del mito órfico en virtud de su inclinación moral, a la historia social, es evidente que no bien desciende el llamado doctrinario del mito cuando se repliega, se abstrae y su mensaje lo preserva para perpetrarlo bajo su dominio, hermética, subterránea, sectariamente, sólo para unos cuantos elegidos; del plano moral sólo recoge el mito lo que puede haber o hacerse puro en él: no lo ignora, no le es indiferente, pero tampoco lo regulariza imperativa, abiertamente, bajo su mando mítico que sólo pide de él el cumplimiento ascético. Y lo didáctico obedece sólo a lograr una

comunicación nada más para unos cuantos capaces de iniciarse, de convertirse en Baco y por ende estar en disposición pura y preparatoria para inmortalizar su alma, que equivale a su propia intemporalidad, puesto que "yo" (ése "ser alguien" de algún modo humano) y psykhé, como veremos, son la misma y oculta partícula indestructible con que se identificaba el órfico.

En resumen, la conjunción entre la teoría mítica del mal y su correspondiente práctica, se logra por la conformación antropogónica, moral y didáctica del mito-rito órfico.

Si, como afirma Gilbert Murray, "Zeus tiene el poder del pensamiento, el poder de aprender con la experiencia... Además, ha conducido al hombre por el sendero del Pensamiento. Aprende y hace las cosas cada vez mejor. Esto nos brinda la interesante teoría, no como en el caso de Shelley de la perfectibilidad del hombre, sino de la perfectibilidad de Dios"⁵⁶, habría que agregar sobre el aspecto mítico-vital del mal orfeico, que la permanencia divina desciende míticamente en la medida en que la imperfección humana elija (más allá de lo sensible) la excelencia religiosa. Se puede refutar a Murray y a Shelley: Zeus es, si no cada vez peor, por lo menos no siempre mejor: ahí está el Prometeo encadenado de Esquilo; ahí está el Ajax de Sófocles: en ambos casos no aparece el camino a la perfección de Zeus; tampoco la perfectibilidad humana, que consideramos imposible e in-

deseada: se contradicen por definición perfección y humanidad, a no ser que "perfectibilidad" se entienda como proceso inacabado y en consecuencia siempre haciéndose a sabiendas que la perfección humana es irreal, no obstante la previsión prometeica y la heroicidad del Ajax sofocleo.

En todo caso la perfección humana consistiría esencialmente en ser siempre imperfecta. Así en el orfismo, por lo que acabamos de ver, que une la teología con la antropología por medio del axis mundi del mito que media el plano trascendente con el immanente, a pesar -o por lo mismo- de la pugna mortal de los principios divinos; a diferencia de las tragedias de Esquilo y Sófocles, por ejemplo, en que el axis mundi se rompe, desaparece, resquebrajándose todo sentido de la orientación: el de los dioses, el de los hombres y el de las cosas. "El mito -advierte Jan Kott- es la mediación entre el cielo y la tierra. En el Prometeo encadenado, la mediación no se produce. La obra termina con un terremoto"⁵⁷. Y a propósito de la malevolencia divina: "Sófocles era sólo de una generación anterior a Píndaro, pero cuando aparece un dios en sus tragedias, no va acompañado de ninguna luz ni la vida se vuelve dulce como miel: cuando aparece un dios, el hombre es perseguido hasta morir. Al salir de su locura, Ajax grita: 'Pero la diosa marcial, hija de Zeus, cruelmente teje mi ruina (401)'"⁵⁸.

El mito órfico del mal, en el umbral de la producción trágica ("No hay ninguna razón para pensar que llegaran a formarse en Grecia sectas órficas antes de la segunda mitad

del siglo VI, es decir, antes de aquel período crítico en que, en más de un punto, la sensibilidad metafísica hace nacer una teosofía que aspira a llegar a convertirse en filosofía⁵⁹); el mito órfico, digo, tiene la cualidad de articular su axis mundi con una dinámica tan orgánica que, a pesar de los hechos criminales que contiene, trágicos, si bien se introduce, o mejor, desemboca en una multiplicidad mundana (las criaturas humanas: su rasgo antropogónico), con mayor fuerza (vir-tuosa) recupera su unidad esencial sólo en apariencia diversificada, nunca perdida del todo, en un orden cambiante semejante al de Heráclito; es decir, el cíclico eje vertical del mito órfico del mal, con ser que presenta una realidad anómala, saturada de malignidad divina, no se extravía: se expone, a riesgo de perderse en un abarataamiento o degradación común y corriente de la corrupción (transformación; desvirtuamiento) moral, entre el vulgo y el poder social ("La secta órfica tenía su doctrina propia, muy definida. Ello la distingue tanto de la religión oficial como de las demás corporaciones de culto de la misma época"⁶⁰); la cíclica coordinada vertical del mito órfico se expone, se divulga en escasa medida, pero no se pierde del todo en el sentido de que se disipe su enraizamiento medular, esencial: su unidad múltiple se conserva, se mantiene en vida, sin anularse en la dispersa entidad humana sobre la cual crea su arborácea genealogía. Eje vertical del axis mundi que se hace participativo, se horizontaliza cualitativo, previo descanso mediador con la mu

tipicidad mundana, sin desaparecer con un "terremoto" sin sentido, como en el Prometeo encadenado o "arruinado" como Ajax, sin esperanza alguna, hundido en la más honda nihilidad; antes que toda esta catástrofe trágica, y soportando la propia, si algún mérito conforma el funcionamiento y operabilidad de la médula del axis mundi del mito órfico del mal es el poder seguir regulando el todo divino con las partes profanas y, viceversa, a los humanos volver a unirlos con la unidad y el orden trascendentes, en un rotar centrifugo-descendente y centrípeto-ascendente, o como en una pitagórica partitura musical, en que se avanza verticalmente al mismo tiempo que de modo horizontal, sin entropía o caos, sino en un cósmico desplazamiento cuya principal mecánica radica en establecerse como cualitativo puente trascendente y terrenal mediante el cual se transmita la realidad mítica.

El axis mundi órfico sirve de soporte móvil al mito del mal (el teogónico-antropogónico), por medio del cual el sujeto puede aspirar a una realidad superior, a un conocimiento originario, una y otro espirituales y más reales que las terrenales; axis mundi órfico a través del cual el ser humano se reconozca malvado pero con la posibilidad de liberarse de ese mal y crecer en la escala humana del ser, dilatarse ontológicamente, hacia la realización del ideal ético y ascético de "iniciación" y seguridad moral.

Apunta Murray: "Traducida de las metáforas a las afirmaciones concretas, la teoría de Esquilo significa que este mundo externo, brutal y anormal, que domina aún al hombre y

que choca a su conciencia, tiene la posibilidad de evolucionar hacia algo más espiritual y más concordante con nuestros más elevados ideales, punto de vista que no sería rechazado, en mi opinión, por Bergson⁶¹. Tampoco, creemos, por el orfismo, toda vez que el ímpetu (élan clásico-bergsoniano) vital se encamine y construya hacia una transitoria gravitación liberadora y purificadora del mal cognoscible revelatoria, intuitiva y analíticamente, modalidades del conocimiento desprendidas del "modelo ejemplar" del mito órfico del mal.

Dice Dodds en "De una cultura de vergüenza a una cultura de culpabilidad": "La doctrina de la dependencia indefensa del hombre respecto de un Poder arbitrario, no es nueva; pero hay un acento nuevo de desesperación, un énfasis nuevo y amargo en la futilidad de los propósitos humanos. Estamos más cerca del mundo del Edipo Rey que del mundo de la Iliada"⁶². Es decir, estamos más bien a fines de la Epoca Arcaica y a principios de la Epoca Clásica (aunque en ambas persisten elementos de una "cultura de vergüenza"), en que la "oscura envidia de los dioses" representa, por ejemplo, la nueva "cultura de la culpa" --no de manera tajante-, pues: "Sólo a fines de la Epoca Arcaica y a principios de la Epoca Clásica se convierte la idea del phthonos (o envidia de los dioses) en una amenaza opresiva, en fuente o expresión de una angustia religiosa. Tal es en Solón, en Esquilo y, sobre todo, en Herodoto. Para Herodoto, la historia está ultradeterminada: al mismo tiempo que es manifiestamente el

resultado de los propósitos humanos, una vista penetrante puede detectar por todas partes la acción encubierta del phthonos"⁶³. De manera que del mundo homérico a las inmediaciones de los presocráticos (en la historia del pensamiento relativo más que en la historia política), se aviva la idea del ser humano como débil, infeliz, ensombrecido de por vida; sin otra reflexión de sí mismo que la de considerarse completamente falible, se haga lo que se haga, cualquiera que sea su esfuerzo por superarse a sí mismo, la fatalidad lo atosiga a cero en la escala antropológica: crece la concepción de la desesperanza de la persona. Madura el valor negativo de la nulidad de los fines humanos. Aumenta la concientización acerca de la ceguera del hombre, cuyos hábitos banales, sin sentido y para siempre, no son capaces de producir nada de nada: se está en el estrato más hondo al que puede caer eso que por compasión todavía se llama ser humano. En todo este período, si algo progresa, es la negadora idea de que nada humano puede progresar, "culpable" idea novedosa de que el ser humano no puede renovarse; ser que podrá agrandar su sombra en que se ha convertido, pero nada más, sin otra transformación positiva que la de verse infinitamente denigrado y, en consecuencia, con la única posibilidad de acelerar la muerte (en las siete tragedias de Sófocles, verbi gracia, hay siete suicidios, un intento de suicidio y dos llamados a que se apresure la muerte), con la sola alternativa de acabar en cuanto antes el perpetuo suplicio que significa estar

sobre la tierra -si acaso, pues el cadáver del Ajax sofócleo sigue en escena "actuando" como personaje principal.

Esta nueva idea denigratoria y religiosa del mismo ser humano, típica de una evolución cultural gradual e incompleta, nos la sintetiza así el propio Dodds: "Cuando pasamos de Homero a la literatura fragmentaria de la Epoca Arcaica, y a aquellos autores de la Epoca Clásica que conservan todavía la actitud arcaica -como Píndaro y Sófocles y, en mayor medida, Herodoto- una de las cosas que más nos sorprenden es la conciencia más viva de la inseguridad humana y de la condición desvalida del hombre, que tiene su correlato religioso en el sentimiento de la hostilidad divina, mas no en el sentido de que se crea que la divinidad es maligna, sino en el sentido de que hay un Poder y una Sabiduría dominantes, que perpetuamente mantienen al hombre abatido y le impiden remontar su condición. Es el sentimiento que Herodoto expresa diciendo que la divinidad es siempre $\psi\theta\upsilon\epsilon\rho\upsilon\varsigma$ $\tau\epsilon\ \mu\omicron\iota\ \tau\alpha\pi\lambda\omicron\sigma\epsilon\varsigma$. 'Celosa y perturbadora' solemos traducirlo; pero la traducción no es muy buena: ¿cómo podría ese Poder dominante tener celos de algo tan pobre como el hombre? La idea es más bien que a los dioses les duele todo éxito, toda felicidad que pudiera por un momento elevar nuestra mortalidad por encima de su condición mortal, invadiendo así su prerrogativa"⁶⁴.

Así, la concepción de la dependencia desamparada del ser humano respecto de un poder arbitrario no es tan nueva como el acento por el que se expresa; es más nuevo el énfa-

sis amargo que la noción de la inutilidad de los propósitos humanos que contiene: es la misma desolación, sólo que dicha más intensamente. La misma desesperanza, nada más que tocada de manera más aguda y penetrante, con mayor conocimiento. Lo novedoso estriba más en la formalidad que en la temática de la desesperación.

O sea, lo radicalmente distinto de la "conciencia más viva de la inseguridad humana" (y de la conciencia desdichada romántico-hegeliana-existencial) es más el tono contumaz con que aparece, sus remarcados rasgos formales y definitorios y su significante "doctrinario y moralizante", que la conciencia misma; más nueva la carga emocional, sensible, que el significado unívoco e inequívocamente histórico "de la condición desvalida del hombre": más novedosa, por tan subrayada, la apariencia (presente) que el contenido (pasado) de la idea de la deshumanización clásica. Más nuevo el ropaje, la manera en que aparece continuamente esta imagen denigradora, desde Homero (s. IX a. C.) hasta Esquilo (525-456 a. C.) y Sófocles (495-406 a. C.), que su esqueleto desmoronado y desintegrado: más novedosa su capacidad sugerente que su estricto decir desolador. Menos variación -si es que la tuvo mínimamente- en la substancia que en el tinte intensamente ennegrecido de la idea más trágica que homérica. Menos diferencia en el qué (si es que éste cambiaba) que en el cómo -cada vez más "culpable".

En esta perspectiva, pero de signo contrario, el mítico del mal (2ª mitad del s. VI), por la singular manera

antropogónica, didáctica y moralizante (correlato doctrinario) en que se presenta, y por el modo con que se desplaza a través de su axis mundi mediador, se evidencia la particular conformación de un nuevo "modelo ejemplar" colmado de conocimiento; creador modelo cognoscitivo a seguir, a ser asumido libremente. Propone una forma diferente de ver el antropos, una alternativa en la cual el propio ser humano encuentra las suficientes y necesarias razones vitales para que se supere en cuanto tal.

Da una nueva forma el mito teogónico-antropogónico (el intérprete del mal) del orfismo, una nueva fuente de conocimiento revelatorio, intuitivo y analítico (correlato descubridor-experimentador-comprobador), en la que el ser humano se ve proyectado en el mal pero con la posibilidad de liberar su psykhé (su "yo" humano oculto e indestructible) de ese mismo mal. Constituye el mito del mal órfico el principio (arjé: origen y fundamento) de libertad, la cual es prueba racional del crecimiento cualitativo (moral) del ser humano, práctica sacra (ejercicio de sacrificio) riesgosa y responsable por la que el mismo ser humano testimonia su capacidad vital de actualizar, por ejemplo, una creencia, de dotar de sentido su existencia, de tener una historia; su facultad de elegir un deber, una moral pura; de avivar una esperanza, una identidad, la del ánima, aportación órfica, con un "yo" humano, secretamente indestructible; y una diferencia, la del cuerpo, contribución también órfica, concebido como sujeción finita e incontrolable de sí mismo.

Comporta el mito órfico una opción principal de humanización de un mal mítico-terrenal (divino-material, como veremos en el siguiente apartado), la instancia cognoscitiva básica donde se refleja (reflexión sensible) el sujeto como lógicamente malvado, punto de partida del vir-tual camino para el reconocimiento de la libertad.

Acabamos de ver un poco el cómo original y originario, la conformación y el comportamiento del mito órfico del mal (el teogónico-antropogónico) en sus rasgos y sentidos característicos; su proceder metódico. Ahora adentrémonos a su contenido: veremos los distintos significados del mal orfeico y la posible purificación de dicho mal que el propio orfismo propuso en el centro del camino de la libertad.

3.2. Acerca del contenido del mito órfico del mal

Para comprender mejor la última parte de la teogonía-antropogónica órfica, habremos de extenuarla a su mínima expresión, destacando los protagonistas principales y poniendo de relieve los sucesos más decisivos de la trama, aquellos que sean cardinales y estén más cargados de sentido mítico-mental; tal depauperización clarificadora presentaría la siguiente secuencia:

1. Dionisos niño es despedazado por los Titanes.
2. Dionisos renace de su propio corazón por boca de Atenea, y a partir de entonces es el 'nuevo Dionisos'.
3. Los Titanes son fulminados por el mismo Zeus.
4. De las cenizas de los Titanes nace el género humano.
5. El género humano hereda:
 - a) la parte maligna (titánica);
 - b) la parte divina (dionisiaca)
6. La parte maligna (a) incidirá en el cuerpo (sóma); a la parte divina (b) le corresponderá el alma (psykhé).

En primer lugar, Dionisos es el objeto del mal; pero: ¿quién es Dionisos?

Según la historia de la mitología griega, su culto empieza a introducirse a Grecia a través de una invasión tracia a fines del primer milenio a. C., quedando "siempre en la mente griega como una incursión terrorífica desencadenada desde tierras extrañas: venida del Asia Menor, sí; pero venida también desde los fondos de la insobornable subconsciencia"⁶⁵.

En cuanto al origen de la entidad dionisiaca, los etimologistas hablan del "Dionisios frigio, guardián de tumbas que dormía en invierno y despertaba por primavera; nos hablan asimismo de Dios y Zemelo, Cielo y Tierra en las a-

doraciones frigias y correspondientes del Zeus y la Semele griegos, padres de Dioniso"⁶⁶, cuyo culto se irá extendiendo: "Dióniso es el dios que reina sobre Italia", dirá Sófocles.

Su principal apelativo es: Baco (el Retoño), término de origen lidio. Y algunos de sus nombres prestigiosos son: Bromios o el Estrepitoso, Erisbonos o el Bullicioso, Mainómenos o el Delirante, Kissonómenos o el Coronado de Yedra, Polystáphylos o el de Muchos Racimos, Charma Brotoisi o alegría de los mortales; Lysios o el que desamarra los nudos; Nyktelios, el de los festejos nocturnos, el Mystes o el Iniciado por excelencia.

No obstante, conlleva los apellidos: Orthos o Erecto, y Enorches o el Testicular, debido a su llamativa energía viril.

Asimismo, en consonancia a una contradicción intrínseca, tenía los sobrenombres de: Pseudanor o el del Falso sexo, Gyanis o el Afeminado, Arsenóthelys o el Hombre-Mujer, Dyalos o el Híbrido; además de el Zagreo o Cazador Salvaje, el Omestes y Omadios o Comedor de Carne Cruda, el Aigóbolos o Matador de Chivos, el Anthroporraistos o Matador de Hombres; Polygátes, el de las muchas alegrías lo llamaba Hesíodo. "A pesar de que la era subterránea 'vegetaliza' al dios, el laurel, que entonces le pertenecía, no se mienta entre sus sobrenombres y más bien quedó consagrado a Apolo. Adviértase que la cercanía y aun la identidad de estos dos hermanos divinos en el Inframundo es un secreto que los inicia-

dos no debían revelar. El simbolismo de esta intimidad es diáfano: intimidad entre la razón y la locura⁶⁷. Intimidad simbólica entre la civilización apolínea y el dionisiaco estado salvaje, entre la unidad y lo polimorfo; entre helenismo y barbarie en transición combatiente; entre la claridad olímpica representada por Apolo y la oscuridad subterránea configurada por Dionisos, dios de lo profundo, de acuerdo a la propia teogonía órfica.

Será en esta "oscuridad subterránea" e "inframundana" del salvaje, bélico y polimórfico -aunque hermandado y hagta idéntico a Apolo- Dionisos, donde se lleve a cabo la actualización del mismo mito de "la razón y la locura", su rito, de cuyas bacantes dirá Eurípides: "Una torna su tirsos y golpea la roca de donde surge un agua límpida como el rocío; otra baja su férula hacia el suelo y allí el dios hace brotar una fuente de vino. Las que sed tenían del blanco brebaje, con sus dedos desnudos rascaban la tierra y hallaban arroyos de leche; los tirsos enlazados de hiedra destilaban dulce miel"⁶⁸. Porque Dionisos representará el exceso vital, el desbordamiento emocional; el movimiento: incluso la demencia (como lo considera Walter F. Otto: "loco en sí mismo -la matriz de la dualidad y la unidad de la desunidad"), a no ser que se reconcilie con Apolo, como lo valora Nietzsche en El nacimiento de la tragedia, sobre cuyo estudio asevera Elsa Cross: "Dionisos es un mito, un ritual, un instinto, un estado de la naturaleza; es el héroe trágico por excelencia [...] es la imagen

de la totalidad, de la unidad primordial, del ser, del devenir. Es un principio cósmico: el universo en movimiento es el juego del niño Dionisos⁶⁹, mismo a quien Zeus órfico confiara el gobierno del Universo, dada la calidad infantil, y aun cuando el orfismo, en tanto que secta especial de la elaboración mítica independiente, fuera una disidencia, una herejía respecto a la mentalidad ortodoxa de la mitología clásica.

De la religión dionisiaca, por lo menos tres aspectos caben mencionarse como relevantes: 1) el dionisiaco es el único culto en cuya vida religiosa permanece un carácter colectivo sumamente acentuado; culto que crece a través de la propaganda y el proselitismo masivo; 2) a Dionisos no se le puede relacionar con la fundación de ciudades, ni con realezas ni principados; tampoco es abuelo de familias nobles; y 3) el tema divino de Dionisos Niño es rasgo propio de una creencia de campesinos y labriegos: la cuna del dios, que encuentra en el campo su terreno natural, avanza sobre las ciudades con viva fuerza. Todo lo cual, en suma, hace de Dionisos una figura única, diferente; con poder popular, luego de soportar una serie de sufrimientos, conformándose la impetuosa y singular pasión (páthee: sufrimientos) de Dióniso.

Nacido de Zeus y Semele, según la genealogía espiritual de la imaginación clásica (o, según los órficos, de Zeus y Perséfone o Deméter), es decir, hijo de Aquél que todo lo precede y penetra y de númer de la fertilidad (Se

mele) o de la profundidad agrícola (Deméter-Perséfone, independientes de Zeus), Dionisos es un dios que muere y resucita, condición de núnmen agrícola o de núnmen vital.

Según Heráclito: "Hades y Dioniso son idénticos", de cuyo parentesco subterráneo pudo tener Dioniso mismo cierto carácter profético; también por sus oráculos. "Dioniso ha de considerarse como el dios de una religión emocional, y por eso en la antigua semántica, que confunde la emoción con el sentimiento de lo fluido y lo líquido -en que, por otra parte, reside también la fertilidad-, el divino mancebo, con la palabra de Plutarco, representa 'el elemento húmedo': savia, sangre y esperma, y algo como un vino o vinum mundi, que viene a ser para el vino propiamente tal lo que para la materia palpable a los sentidos es la sustancia prima de los estupendos físicos y jonios", escribe Reyes y agrega: "Sustento común de las formas y flujo interior de la vida, el impulso dionisiaco fácilmente transporta al ser de una en otra apariencia, de modo que trasciende su actual estado transitorio"⁷⁰. Este trascender de las formas tiene cuatro manifestaciones fundamentales: 1) el entusiasmo, por el cual el creyente se proyecta hacia el dios, confundiéndose transitoriamente con él en unión mística; 2) mania o furor; 3) el paragnós o descuartizamiento, el cual conduce directamente a la comunión por absorción física; y 4) la posibilidad de vencer la muerte y resucitar en un nuevo ciclo.

Terminada su pasión, su campaña terrestre, cuando su

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

culto queda lo suficientemente establecido, Dioniso decide ascender al cielo (el Arriba topocósmico), donde prosigue sus historias de odio y amor, entre las cuales, según la misma imaginación mítica, se cuenta su relación amorosa con Ariadna, con quien tuvo los hijos: el Hombre-Vino (Enopión), el Florecedor (Evantes) y el Racimo (Estáfílo), en congruencia con su simbología.

Así lo invoca el propio orfismo: "... divino Dionysos, donde quiera aclamado, inspiradora deidad, que posees una doble envoltura, tus varios nombres y atributos. ¡Oh, primer nacido!, engendrado tres veces, rey dionisiaco, campes tre, inefable, andrógino, oscuro, bicorne, de yedra coronado, Euion puro, marcial, de aspecto de toro, traedor de la vid, dotado de divino prudente consejo, Hombre-Dios, adornado de Pámpanos, secretamente de Jove y de Perséfone nacido en inefables tálamos; bien aventurado nacido al que con triples dádivas los hombres adoran. Daimon inmortal, escucha mi voz suplicante, otórgame el gozo de una plenitud sin mancha, oye con benevolencia esta mística plegaria rodeado de tu corro de hermosas doncellas"⁷¹. O sea, un Dionisos an tropomórfico bastante clásico.

Y, si un mito es la historia tradicional en que la imaginación primitiva recoge sus nociones, sueños y experiencias respecto al mundo natural y al mundo sobrenatural; si, también, es objeto de creencia, en principio, y siempre testimonio valioso sobre cierta etapa o fase de la mente, se puede convenir, con el historiador y filósofo Jean Brun, en

que Dioniso es el propio ser humano: "¿Quién en última instancia es Dionisos sino el hombre mismo que se proyecta en este monstruo proteiforme? Dionisos no es más que el hombre que piensa a Dionisos. Si Dionisos renace sin cesar bajo nuevas formas, esto se debe a que el hombre que le da nacimiento intenta siempre abreviar de lo que no será jamás. Dionisos adorado como el dios de la liberación, no es más que el ídolo de la fuga; su danza se sustenta sobre el suelo en el que habitan los hombres y sobre el que cae el dios ebrio después de haber saltado. Dionisos es el gran mito en el que el hombre, a lo largo de toda su historia, proyecta sus vanos esfuerzos para arrancarse de sí. Pero, por embriagante y audaz que sea la imagen de sí mismo que el hombre confía a Dionisos, no podrá darle el poder de atravesar ese eterno espejo que le presenta su condición"⁷².

De manera que el objeto del mal órfico, Dionisos niño, no es cualquier entidad; su importancia es cardinal y capital, en su barbarismo combatiente y revolucionario en oposición al helenismo. Tomada de la historia clásica, los órficos la reconcentran (celebran, sacralizan y sacrifican) matizándola en su laboratorio imaginativo y ritual (festivo-práctico) con fines selectos, sectarios, pues el orfismo ofrece una mitología especial respecto a la "verdadera" mitología oficial ortodoxa; la órfica es una elaboración marginal, mezclada de símbolos filosóficos, que pretende dar sentido nuevo o simplemente dar sentido propio (más complejo, zurcido caprichosamente pero más completo: innovador, influ

yendo a su vez a la tradición) a los viejos mitos, sin perder la intención alegórica.

En cuanto a los Titanes, éstos son entidades infernales, fuerzas del "abajo topocósmico"; espíritus de la muerte, cuyo objetivo principal es el de destruir al nuevo dios, pues es el heredero de Zeus, "el futuro quinto amo del mundo". Representan el fondo de la Creación, en la base del Erebo, donde se encuentra el Tártaro, o sea, un Infierno, pero no para los pecadores humanos, sino como "campo de concentración" para los Titanes derrotados por Zeus.

La naturaleza titánica será el terror y el asesinato, contraria a la de Atenea (Palas), Diosa de las ciencias y las artes; de la prudencia y la guerra. Atenea combatiente que, según Diódoro, se confabuló con Dioniso y las Amazonas para derrocar a los Titanes y conquistar el mundo. Según Hesíodo, los Titanes, junto con los Cíclopes, los Hecatónquiros o Centímanos, nacieron de Urano y Gea; el primero, ente sin pena ni gloria, no mereció siquiera ser dios, no se le adoró ni tuvo representación artística, mera abstracción sin mito ni culto; Gea, en cambio, fue casi una diosa abuela, aunque fue sustituida por otras deidades más plenamente antropomórficas, y el arte llegó a figurarla como una matrona que se levanta del suelo.

Los nombres mismos de los Titanes no parecen de origen griego, según los estudiosos; "son vejeces más o menos perdidas en la confusión del pasado" (Reyes).

Conforme a Homero, la historia de los Titanes se centra

en la Titanomaquia o combate contra los nuevos dioses olímpicos que al fin los derrotan y sojuzgan, pasando a ser fuerzas contrarias al desarrollo de la civilización y la luminosidad helénica: impiden el tránsito de la edad oscura, a la que naturalmente pertenecen, a la edad apolínea. Aunque torradizos (volubilidad propia de la imaginación mítica de los griegos), si se alían a Zeus y a los Olímpicos, logran salvar el tránsito entre la edad prehelénica y el resplandor helénico, en cuyo caso es más fuerte el principio olímpico que el titánico.

De cualquier modo, titánico será aquello que pugne por que una etapa cósmica no madure, aquello que básicamente tenga celos de lo nuevo y se oponga a su virtual desenvolvimiento; aquello que implique un retroceso en la incipiente estructura de las generaciones venideras: aquello que simbolice un aborto espiritual, natural o, como será en el caso órfico, humano.

Por las siniestras fuerzas titánicas, se resiente la lucha generacional entre los sustentadores del poder (dioses mayúsculos, padres, etc.) y sus víctimas; se fortalece brutal, irracionalmente, la rivalidad entre el arriba-viejo y el abajo-moderno; se agudiza el temor del viejo ante el creciente vigor de lo nuevo: éste le puede arrebatarse el poder. "La lucha por la consolidación de Zeus ocupó largas edades -leemos en Mitología griega- y dio lugar a numerosos incidentes. El primero, la Titanomaquia o guerra contra los Titanes. Pues éstos, con excepción de los más sabios -Prometeo,

Océano, Temis, Latona, Estix y sus hijos-, estaban de parte de Cronos"⁷³, enemigo principal de Zeus y ante quien pierde el reino del universo.

! Poseidón, de los entes más semejantes a los Titanes, es irascible, enconado y vengativo; contrario a Nereo ecuóreo, que es la serenidad misma.

Será en el Tártaro, especie de cárcel o crujía penitenciaría en un abismo lejano sin aire y sin luz (o tempestuoso, según Homero y Hesfodo), destinado a los personajes míticos que han agraviado a los dioses, donde la mente helénica encerró a los Titanes en categoría de poderes ya destruidos.

Con lo cual, queda en principio (punto 1. de nuestro esquema) definida la idea del mal órfico como desintegración y retroceso. En efecto: el mal, conforme al orfismo, es, en esta instancia primigenia: desintegrador y retrógrado, binomio titánico. Idea contraproducida, por tanto, por el doble hecho titánico de desintegrar la nueva unidad divina (dionisíaca) y hacer retroceder el mundo temporal a la edad de la oscuridad caótica. Dos actos en uno: desintegración y retroceso implicados entre sí. No es la desintegración (o el "despedazamiento": sparagnóns) per se, en sí y por sí mismo, sino con la intención de volver al caos, a la caótica edad titánica; las fuerzas titánicas persiguen desintegrar la nueva unidad divina, pero para traer hacia sí el tiempo y el mundo, es decir, regresarlos a la edad oscura e informe: desintegración retrógrada.

El principio (origen y fundamento) titánico, pues, se entiende por el doble hecho maligno de desintegrar lo que, de acuerdo a la historia órfica, recién se había constituido como unidad divina (el nuevo Dionisos niño); y: retroceder el tiempo y el mundo (Dionisos es el sucesor principal en el imperio del universo) a la época caótica en que dominaba la oscuridad sin forma e infundada, sin fondo, la fuerza bruta, los impulsos ciegos, sin un axis mundi conforme al cual fuese válido hablar de un cosmos, de un orden vital relativo (divinidad, ser humano, naturaleza), de una pluralidad orgánica (unidad múltiple) con creativo carácter genealógico-ontológico que fuese asimismo referente evaluador de las vicisitudes del Arriba-abajo ético y político.

Según la imaginación mítica, se pugna por dominar el universo, por poder; y la oscura y siniestra fuerza titánica, al tratar de retroceder la nueva creación, el órfico Dionisos niño, que representa la nueva edad del mundo, por medio del "despedazamiento" (spargamós), del impulso caótico y retrógrado naturalmente celosa del "retoño" (Baco, sobrenombre de Dionisos) novedoso y renovador, se consuma un momento del mal órfico en lo imaginario político y clásico.

Dionisos niño es temporal, histórico; es decir: relativo e impuro, desde el momento mismo en que es genealógico: tuvo un origen y por ende es finito, progresivo, al grado que, al morir, renace de su propio "corazón" (salvado e incubado por Atenea); sólo que este renacimiento no tendría significado alguno sin la disgregación retrógrada del mal

titánico del que fue objeto: vuelve a existir Dionisos por cuanto fue víctima del mal mortal. Sin las fuerzas malévolas que le opuso la mente órfica (como acicate estímulo) en los Titanes, no se hubiese contra-producido la virtuosa y esencial realidad dionisiaca de renacer de su propio "corazón", en coincidencia a su carácter.

Idéntico a sí mismo pero matizado por el filtro órfico. Identidad dionisiaca; diferenciación (o trastocamiento de la misma) por la mente órfica, pues lo que aquí propone la mente órfica es una alternativa, una variación al tema de Dionisos niño, condicionándolo al mal titánico: no puede seguir creciendo, madurando la riqueza del ser dionisiaco sin estimularlo el orfismo con una fuerte disgregación con intensas intenciones retrógradas, degenerativas, sin in citar lo con una naturaleza (celosa y excitada: indómita) contraria a su carácter, sin ponerlo a prueba; así, no sólo el principio dionisiaco tendría que salir airado, según su mismo carácter (desatador de nudos; liberador de problemas, entre otras virtudes) sino además fortalecido, revirtuado: nuevo. Una nueva creación orfeica: la de Dionisos Zagreo vol viendo a existir por el mal titánico.

La mente órfica es consecuente con la esencia dionisiaca en la medida en que conserva y prolonga el sentido renacentista del protagonista central de la tragedia dionisiaca: el origen de la tragedia se encuentra en la religión, enraizada en el mito y en los ritos místéricos: según Aristóteles y Nietzsche; lo que cambia es la forma, debido a la inter-

vención de los Titanes, que es la introducción órfica de considerar el mal.

Y aunque los símbolos titánicos, por supuesto, también tienen su tradición, el contexto antropogónico, el espacio mental (escénico) en que acontecen y el tono (el modo) del que se vale el propio orfismo, es otro: otra la formulación del mal según los órficos. Los mismos elementos que, al encontrarse en determinado espacio y comunicados de cierta manera -órfica en ambos casos-, cambian su tiempo tradicional; se vuelven historia órfica con fines igualmente sectarios, marginales, distintos aun dentro del devenir clásico.

El orfismo precipita la muerte de Dionisos niño (salvo su "corazón", que no dejará de tener un peso específico: partícula central y vital, sacra y progresista; principio cósmico infantil, prueba de validez ontológica) para probar que es transformable, "proteiforme", pero no destruíble del todo: ello equivaldría a que dejase de ser fuente espiritual, se agotaría la dinámica del drama mismo: sin axis mundi personificado ya no habría razón de ser de la historia sacra: todo se acabaría. Como Prometeo (el previsor) encadenado con el terremoto esquiléo.

Antes que ya nada tenga sentido, el orfismo no deja de privilegiar al niño Dionisos; lo sabe capital, lúdico, creador: es el principio cósmico infantil, cuyo universo en movimiento (en expansión) se ve transitoriamente disgregado a una involución caótica; sólo por un momento malévolo el jug

go infantil deja de ser por siniestras fuerzas titánicas: sólo por una intermitencia maligna la entidad dionisiaca es llevada al más bajo estadio genealógico, a un estado y a un tiempo titánicos, casi a la nada, para, a partir de esta simbolización "acorazonada", crecer y consolidarse de nuevo como principio dionisiaco, a partir de sí mismo pero por medio del recurso órfico de Atenea que salvaguarda el corazón, como una nueva creación órfica que permita seguir el proceso de las diferentes y cambiantes fuerzas entre virtuosas y brutales en tensión recíproca.

De donde el mal titánico resulta, paradójicamente, benéfico, pues a causa de su disgregación retrógrada; por culpa de sus celos siniestros, de su caos oscuro y estéril: de su entropía, se expresa el principio dionisiaco; se libera, revitalizado: se crea de nuevo. No es absolutamente mala la naturaleza titánica, ni definitiva; su disgregación retrógrada produce (a su pesar), antes que cancela; impulsa (a ciegas), antes que da por terminado el proceso: alimenta tenebrosa la fuerza vital dionisiaca. Por ser incompleta la fuerza titánica, por tener el error de ser parcial (dejaron el corazón a la deriva) su maldad, les sale el tiro por la culata, pues lo único que logran es azuzar la realidad dionisiaca (además de merecer el castigo de Zeus) y no devorarla por completo. Así, la entropía titánica se disuelve en una nueva entidad espiritual que amortigua y aprovecha, breve pero intensamente, la disgregación retrógrada de que fue víctima; por ello se explica y se libera: nueva.

El titánico desorden regresivo resulta insuficiente para acabar con un nuevo orden regenerativo, pero necesario para la sobrevivencia divina y relativa del "nuevo Dionisos", creación órfica. "El retorno simbólico al Caos -dice Eliade- es indispensable para cualquier nueva creación". La columna cósmica de Dionisos niño (nueva edad del mundo) jugando con el universo se disgrega a un estado titánico para volverse a crear; proceso malévolo-constructivo de suyo valioso por vital.

Proceso que se representará en el rito misérfico, conforme al cual, al mismo tiempo (cíclico) que se actualiza la teogonía-antropogónica, en cuyo caso son contemporáneos cosmogonía e iniciado órficos, se celebra (repite) la omofagia, esto es, la comunión báquica (retoñadora) con el renaciente principio dionisiaco, entidad perpetuamente retoñadora asumiendo entusiasta y en puridad moral y psíquica: el mismo "despedazamiento" (sparagmós) así lo permite.

Ascética actualización ceremonial que, junto con los misterios de elcúsis, sentarán las bases de la tragedia. El que catárticamente participe en los ritos de iniciación órfica, muere como ser individual, como persona, para renacer en el seno de lo divino.

En el seno de lo divino pero también con la fuerza titánica, pues al "despedazar a la bestia consagrada han debido asumir también la parte titánica" (Cross). Al revivir la muerte y el renacimiento de Dionisos niño, en la práctica ritual órfica, que se llevó a cabo míticamente, se es consecuente con

la "nueva creación" dionisiaca pero asimismo con el mal titánico que asimiló (excepto el "corazón") al mismo Dionisos. De donde resulta una dualidad órfica: quienes niegan la entidad divina, es porque se dejan llevar por el parcial mal titánico, volviéndose disgregadores y retrógrados, impulsivamente mortales respecto a la nueva creación de sus herederos; y quienes afirman el principio divino dionisiaco, se deberá a la fuerza creadora y unitaria, progresista y étic-moralmente positiva; renovadora: vital.

Los Titanes (primigenia fuerza del mal), dice Rhode, "Desgarran lo uno en muchas partes; su crimen hace que el dios-uno, la unidad divina, se pierda en la pluralidad de las figuras de este mundo"⁷⁴. De manera que el renacimiento del "nuevo Dionisos" órfico significa unificación y progresión (lo contrario del mal disgregador y retrógrado), tanto en lo teórico (mítico) como en lo práctico (ritual); sacro y aun profano, por desembocar la genealogía órfica en una antropogonía (por primera vez en el helenismo): "en la pluralidad de las figuras de este mundo", que es la especie humana moral.

3. Los Titanes son fulminados por Zeus. 4. De las cenizas de los Titanes nace el género humano. 5. El género humano hereda: la parte maligna (titánica) y la parte divina (dionisiaca).

Las primigenias fuerzas del mal titánico: impulsos dis

gregadores y retrógrados, aun actuado, según la teogonía an tropogónica, contra la principal entidad divina, después de su inmediato antecesor Zeus, de la mentalidad griega: Dionisos niño. Han ejercido lo que se podría llamar, de modo irónico, un mal benéfico: en la medida en que aplicaron su naturaleza malévola en el principio dionisíaco, en esa misma medida hicieron aparecer la "verdad" (alétheia: des-encubrimiento, "claro de presencia", evidencia) de su propia víctima, lo que no deja de ser una ventaja teórico-metodológica: iluminadora y "mayéutica". Si la pro-vocación socrática radica en el hecho espiritual de evidenciar el destino del sujeto a través del diálogo crítico, el mal titánico logra parir la idea esencial de Dionisos niño (la del renacimiento unitario) poniéndolo en crisis prácticamente mortal; ambos casos -mutatis mutandis- resultan fecundos: expresan nuevas posibilidades de ser humano. Ayudan a iluminar al verdadero ser humano que cada quien lleva en lo más profundo de sí mismo.

También, los ciegos y oscuros impulsos titánicos, al disgregar y retrotraer hacia sí (ingiriéndola) la recién nacida unidad divina, dieron a luz, sin proponérselo (su intención era otra), un nuevo y negador (¿hegeliano?) mal-benéfico; esto es: propiciaron que el infantil principio (origen y fundamento) dionisíaco expresara su esencial propiedad pro-teiforme de ser uno y muchos a la vez, su múltiple estructura unitaria, su singular coexistencia unitario-plural.

Doble obstetricia maligno-benéfica: la primera básica-

mente antropológica; la anterior, elementalmente proteicológica (o proteiforme): dos puntos de vista de un mismo caos titánico, cuyo mal disgregador y retrógrado resulta necesario para la nueva creación órfica: Dionisos, imagen del ser humano. Mal que, por necesario, deviene alumbrador, benigno, sin dejar de ser oscura la fuerza titánica, disgregadora y retrógrada en la creación mítico-moral del orfismo.

Pues, como dice Eliade: "El acceso a la vida espiritual comporta siempre la muerte para la condición profana, seguida de un nuevo nacimiento"⁷⁵.

Pero el tirano del Universo, Zeus, que todo lo precede y penetra, por el solo hecho maligno de haber sido victimado su más inmediato heredero, Dionisos Zagreo (según la genealogía órfica), ejerce de inmediato su facultad plenipotenciaria fulminando a los Titanes, oscuras fuerzas retrógradas y disgregadoras, causantes del "descuartizamiento" (sparagmós) del niño lúdico, representante de una nueva edad mundana, a quien por lo mismo ya se le había confiado el gobierno del propio Universo.

Esta nueva entidad dionisíaca, infantil, es el axis mundi órfico; médula sacra, cualitativa, espiritual: el cuerpo-cosmos. Un nuevo orden en progreso. Una nueva unidad creadora, lúdica, que, al ser disgregada e ingerida (vulnerada) por los Titanes, tiempo y espacio se vuelven a una época oscura y primitiva, impulsiva e ignorante; degenerada: caótica. Contemporánea de la maldad incivil -incivilizada.

La lógica vengativa de Zeus ultradominador decide fulmi

minar a los Titanes, de cuyas cenizas nacerá el ser humano; como las fuerzas disgregadoras y retrógradas ingirieron la unidad dionisiaca, las cenizas titánicas contendrán tanto partículas divinas como naturalmente anómalas: el ser humano será un compuesto de substancias dionisiacas y titánicas; una nueva creación, mezcla de bondad y malignidad. Dualidad órfico-antropológica.

Escribe Elsa Cross: "En el mito órfico Dionisos niño re presenta la nueva creación, una nueva edad del mundo. Los Titanés que le dan muerte tratan de retroceder el mundo y el tiempo hasta su propia edad, que con ello perece, y surge el hombre, ceniza de los Titanes y el dios, en quien perviven las dos naturalezas". Y agrega, sugiriendo un criterio por medio del cual se conozca cuándo el ser humano es titánico y en qué momento actúa motivado por principios dionisiacos: "De ello resulta que en aquellos que rechazan al dios, vence la parte titánica, impulso retrógrado que da muerte a la nueva creación: sus propios hijos"⁷⁶.

Claro, el ser humano (dionisiaco) en tanto se comporte afín a los principios vitales de proteiformidad, creatividad, progresión ética y pureza moral positiva, verbigracia, del dios infantil, renaciente; y será malo por cuanto su actuar sea irreflexivo, destructor y atente contra el progreso lúdico y depurado. En la mínima medida en que el ser humano diferencie, con base a la teogonía-antropogónica órfica que se le ofrece, lo titánico de lo dionisiaco, en esa misma medida empezará a conocer-se como malévolo o como vir

tual benigno, según se incline hacia la deidad infantil, por que se asemeje a ella; o, por el contrario, sea proclive a desencadenar desconocidos (aunque intuitos, experimentados, sentidos) e imprevisibles impulsos (con frecuencia incontralables) malignos por desintegradores y retrógrados. O lo uno o lo otro. El ser humano se ve reflejado en el espejo de la teogonía-antropogónica como principalmente malo (por preceder lo titánico a lo dionisiaco) y en situación donde elegir agitarse (en báquica orgia: "agitar") catárticamente y desprenderse de las oscuras fuerzas titánicas es vital; ello equivaldría a acercarse e incluso comulgar, por medio de la experiencia religiosa ascética por la que puede optar, con Dionisos, principio trascendental del renacimiento perpetuo, de la intemporalidad creadora.

A no ser que quiera seguir siendo agente del mal, portador culpable de un disgregamiento y retroceso de divinidad de por sí fértil: sujeto de un crimen heredado cuya hybris ("pecado original") padece, cuya falta trae consigo desde su nacimiento por tanto vergonzoso, y en cuyo caso pecaminoso es imposible salvarse en el seno de lo divino; sin purificar se del mal, sin salvarse la psykhé, sin liberarse el "yo" humano, no es posible la unión mística, la mirada oblicua con el dios.

Una vez conocido el mal órfico, éste y el bien se excluyen, no pueden seguir perviviendo en el ser humano, si es que éste quiere aspirar al renacimiento iniciático-sectario en el espacio sagrado y en la vivencia espiritual, cualita-

tiva, compensadora de su vida materialista insatisfecha, hig
tórica y moral.

Antes de tal renacimiento anímico, el ser humano tiene que llevar en rigor "toda una vida órfica" (Platón) de moral ascética hasta la muerte como ser individual, como persona cívica: ya alcanzará la reanimación divina, semejante al renacimiento dionisiaco, cumpliendo la iniciación en la celebración (repetición actualizada del mito) báquica en el cósmico centro sacro. La órfica dualidad ético-antropológica se vuelve monista: se trata de "convertirse" al bien (físico y aun psíquico) en la proporción en que se aleje del mal-titánico.

El bien-dionisiaco-órfico es exclusivo: no admite, ya, en su dominio, el padecimiento del mal disgregador y retrogrado; su prescripción radicará en exigirle al neófito purificarse, física y moralmente del mal mismo. Una vez conocido el mal; una vez que el ser humano se conoce gravemente malo desde que se experimenta como individuo, como persona, seguirá la opción órfica de poder salvarse (liberarse) del mal, bajo lineamientos de pureza física (báquica: catártica, que reaparecerán en la tragedia) y moral, sacra (sensible) y profana (racional). No puede conocer el mal sin querer desperdiciárselo: conocimiento y liberación del mal órfico son dos lados del mismo proceso teórico (mítico) y práctico (ritual y moral) en el orfismo; son coexistentes: se justifican y explican entre sí. Para el órfico, sólo hay liberación respecto al mal concebido por él mismo, cuya comunidad cerrada,

secreta, sólo al que se inicia, al que lleva los rigores de la propia vida órfica ("Muchos portan la vara, pero pocos llegan a Baco"), le es revelado el conocimiento de cómo se originó una nueva realidad, se le concede la posibilidad de renacer y se le suministra la información acerca del funcionamiento corporal, pues "La iniciación -dice Eliade- comporta generalmente una triple revelación: la de lo sagrado, la de la muerte y la de la sexualidad [...] El misterio de la iniciación va descubriendo poco a poco al neófito las verdaderas dimensiones de la existencia: al introducirle en lo sagrado, la iniciación le obliga a asumir la responsabilidad de hombre. Retengamos este hecho, que es importante: el acceso a la espiritualidad se traduce, para las sociedades arcaicas, en un simbolismo de muerte"⁷⁷.

Ahora bien, la teogonía-antropogónica órfica termina sin decir expresamente (punto 6. de nuestra radiografía) qué parte del ser humano dual (dionisiaco y titánico) es la buena y cuál la mala; el ser humano se origina de las cenizas titánicas, por eso es maligno. Pero como los titanes se ingirieron al niño Dionisos, el mismo ser humano resulta benigno. Es un compuesto, una mezcla hegeliana de bien y de mal. Si es divino y malévolo al mismo tiempo, ¿a qué parte de su ser le corresponde lo bueno? ¿cuál es su parte mala? ¿O es que las "cenizas" de las cuales él nació son leibnizianamente indiscernibles? ¿El indiscernible será el propio ser humano? No: es bueno en su acerca-

miento al principio divino; malo, al actuar conforme a impulsos titánicos. Aunque: ¿dónde se originan estos impulsos titánicos? En las cenizas mismas. ¿Cuál es la causa primera de la empatía; cuál la de la simpatía respecto a Dionisos? En las mismas cenizas. Estas cenizas no pueden ser homogéneas: no es lo mismo el bien y el mal; tampoco vale por igual la entidad dionisiaca que la titánica por más que se fundan entre sí. ¿Qué las distingue? ¿Por qué colador se ha de cernir el ser-ceniciento humano para poder identificar su lado bueno y su dimensión maldita?

No es un "colador", sino un imán inmaterial, el fundamental instrumento por medio del cual el ser humano gravitará en la satisfacción de su necesidad espiritual y en la búsqueda natural de nuevas entidades divinas; necesidad y búsqueda comunes entre los griegos de entonces. En efecto: el ser humano se sentirá atraído por la propuesta órfica de poder participar en la unión con Dionisos, para cuyo endiosamiento es necesario desacerirse de lo material: la comunión con lo divino es por definición espiritual. El ser humano tiene que escindirse para alcanzar tal finalidad esencialmente cualitativa: por un lado su materialidad; y, por el otro: su aptitud inmaterial. Luego, el mal del cual hay que purificarse (moral y báquico físicamente) es la materia misma del ser humano: el cuerpo, al que, por primera vez en la historia, los órficos denominaron sóma. Que lo diga Platón: "Algunos lo definen como la tumba o sepulcro (séma) del alma, donde ella se encontraría actualmente sepultada; y, por

otra parte, puesto que por medio de él es como el alma expresa sus manifestaciones, bajo este concepto es exactamente llamado signo (séma) por ellos. Con todo, me parece que fueron los Orficos sobre todo los que establecieron este nombre, por pensar que el alma expía las faltas por las que es castigada, y que, para guardarla (sozetai), tiene ella como recinto este cuerpo, que figura una prisión; que él es, por consiguiente, según su mismo nombre lo dice, la carcel (el sōma) del alma, hasta tanto ella haya pagado su deuda, y que no hay que cambiar en él ni una sola letra⁷⁸.

De donde se desprende que, si bien todavía no se dice que el cuerpo sea la parte titánica del ser humano, es el obstáculo que impide la realización espiritual del ser humano mismo; es decir, imposibilita que el alma comulgue con lo divino.

En la doble escisión del ser humano: primero al morir-se como persona, como individuo moral, y luego báquica, catárticamente en la orgia de la celebración ritual y sacrificial (representación sacra de la teogonía-antropogónica érfica), se evidencia el imperativo ascético de liberarse del cuerpo; es éste el que estorba para que la psykhé, el "yo" humano, puede "pagar su deuda" (diké didonai: justificar) por faltas cometidas desde el origen de los tiempos.

Según la teogonía-antropogónica érfica, el ser humano es bueno y malo, pero, por lo anterior, sólo el alma tiene la oportunidad de "salvarse", de liberarse del mal heredado que le corresponde; sólo ella tiene la oportunidad de

"pagar su deuda" por el mal titánico del que participa: de justificar su fuerza benigna, explicarse como dionisiaca. Con lo que el dualismo órfico se vuelve monista: valora positivamente el alma a medias culpígena al concederle la posibilidad de redimirse.

El cuerpo, en cambio, es doblemente malo: por las "cenizas" titánicas que le corresponden y por ser "tumba" del alma; no pudiendo, por su misma materialidad, endiosarse; a lo mucho, podrá "agitarse" bacanal, frenéticamente para dejar al alma seguir su curso liberador iniciado en el escepticismo moral: el alma será la parte preferible del ser humano. Mala, por ser parte de las cenizas titánicas, pero con la posibilidad de renacer en el seno de lo divino, de inmortalizarse libre de todo mal; por esto, con ella se identificará el órfico: como "una diminuta porción -dice Dodds- anímica divina, que es la sustancia del dios Dionisos, que sigue obrando en los seres humanos como un yo oculto e indestructible que suspira por su liberación"⁷⁹. La psykhé como un "yo" humano.

Con esta identidad dionisiaca del alma con el "yo" -que inaugura lo que se conoce como "historia del sujeto" (o historia del "yo" en cuanto tal)-, se confirma el punto 6. de nuestra radiografía de la conclusión de la teogonía antropogónica órfica, según el cual la parte maligna (titánica) incide en el cuerpo, mientras que a la parte divina dionisiaca) le corresponde la psykhé.

Así es: el mal, al quedar excluido del endiosamiento, queda tumba-do en la tierra profana como "cárcel" del alma o vaciado en el espacio sacro y extático esperando una "nueva alma"; es el cuerpo del cual se ha liberado el alma: el mal-corporal impuro. Titánico: tenebrosa fuerza disgregadora, opuesta (carcelaria, penal; inexpresiva e incontrolable) de la "diminuta porción anímica divina"; retrógrada, al reprimir u obstaculizar la liberación de suyo progresiva por vital de la propia "partícula de un 'yo' oculto e indestruible", dionisiaca.

La dualidad complementaria pero éticamente excluyente en un bien psíquico y en un mal somático ya la ve Ricoeur en la misma teogonía-antropogónica órfica; claro, si Dionisos es el ser humano mismo: "éste es el único mito que representa, en el sentido propio de la palabra y simultáneamente, un mito del 'alma' y un mito del 'cuerpo'. En él se cuenta cómo la mezcla del alma y del cuerpo fue el acontecimiento que inauguró la humanidad del hombre e hizo de éste el lugar del olvido, el punto en el que queda borrada la diferencia original entre el alma y el cuerpo. Divino por su alma y terreno por su cuerpo, el hombre es el olvido de esa diferencia. El mito nos cuenta cómo ocurrió la cosa"⁸⁰.

Las cenizas de las cuales se originó el ser humano son completamente malas, titánicas, excepto una: la psykhé, la buena; el "yo" humano: la dionisiaca. La pura. Presionada por un "cuerpo extraño terrenal: malo por muchos conceptos", entre otros, por ejercer presión contra una psykhé que anhe-

la, se esfuerza por liberarse de su hostilidad hacia su reanimación divina, hacia su endiosamiento renovador, que será la reanimación y el endiosamiento del "yo", entonces idéntico a sí mismo.

Recordarse como ser humano significa aquí, como más tarde en Platón quien reconoce su tradición órfica, conocerse como radicalmente dual: malo y bueno, titánico y dionisiaco; como cuerpo y como alma: diferenciado entre sí. Extraño y familiar: exiliado y terrenalizado. Re-conocerse a sí mismo significará acordar-se de la posibilidad de liberar su dimensión psíquica del régimen carcelario-somático; asumir el mal titánico-heredado, hacerlo suyo con el fin (télos mistico comunitario) de despojárselo en la medida en que cumpla el ascetismo moral y físico: tomar conciencia de sí mismo como un ser capaz de lavar sus culpas, de limpiar su "yo" culpígeno, penoso y vergonzoso. Unirse a sí mismo en la medida cualitativa en que se una a Dionisos; comulgar con el principio divino en tanto se inmaterialice en una mónada psíquica: substancia simple e indivisible comulgando consigo misma en el reflejo espiritual. Renacer: recordar-se. Pero no un solipsismo: un "diálogo" consigo mismo: un auto-monólogo con Dionisos, reflejo del ser humano. Un monismo viviente y espiritualista.

La identidad dionisiaca del alma con el "yo" ("yo" soy mi alma, pudo decir el órfico, con lo que deja de ser un "donnadie") hace del cuerpo un segundo mal, además del primero heredado, pues el alma puede volver a su origen divino,

es dimensión salvable, inmortal; optar por la salvación del alma significa ejercer un mínimo grado de libertad: identidad "racional" y capacidad de elección que abre una nueva interpretación de la existencia humana, un humanismo órfico.

Por un lado el cuerpo mortal, material y finito; por el otro: el mal inmortal, redimible tanto del mal heredado como del mal corporal, penitenciario, opresor, hostil, endurecedor, esclerótico. Ante esta alternativa el órfico opta por el primer lado sincrónico; al hacerlo, elige por el "destierro" corporal, por el viaje metafísico de la psykhé: elige por dotar de sentido endiosador a su identidad "yo"=alma, dejando atrás el cuerpo malvado y abandonando el mal heredado.

Tal opción implica actuar con conocimiento de la causa del doble mal, pues "el mito -refiere Ricoeur- del alma desterrada contiene por excelencia el principio, la base y la promesa del 'conocimiento', de la 'gnosis'". Y agrega, refiriéndose al conocimiento órfico: "En esa forma de conciencia, en que el alma desterrada despierta a sus propios ojos, se encierra toda la 'filosofía' de corte platónico y neoplatónico: así como el cuerpo es deseo y pasión, así el alma es origen y principio de todo aislamiento y distanciamiento del καθ'ος con relación al cuerpo y su λόγος ; y todo conocimiento de cualquier cosa que sea, toda ciencia de cualquier materia que sea, se basa en ese conocimiento del cuerpo como deseo y de sí mismo como pensamiento, como polo opuesto del deseo"⁸¹.

El órfico principio de identidad -"yo"=alma- implica no

sólo un conocimiento divino; dionisiaco: sensible, sino también un conocimiento lógico; racional: pensante, lo que nos parece natural, pues la órfica teogonía-antropogónica es un típico logon didonai, un "dar razón" del principio del mal, como ya quedó asentado cuando nos referimos acerca del carácter del mismo mito órfico; pero aquí la carga emocional, no nada más lo sensible del mito, se determina por su oposición al sóma, que es, por su misma definición carcelaria, penitencial; finito y por ello motivo de aflicción constante, temporal; siempre necesitado, perpetuamente "deseante": pasional. Padece su mortandad, tanto más anómala cuanto que esta manifestación de su muerte se registra con carencias y/o con excesos: dos extremos viciosos; sin progreso alguno: brutales, coléricos, temperamentales, Titánicos: naturaleza violenta.

Mientras que el "yo" sensible (la psykhé), esa "diminuta porción de materia anímica divina, que es la sustancia del dios Dionisos", para el órfico, que obra en el ser humano ocultamente, al oponerse al cuerpo; mejor dicho, cuando el cuerpo hostiga al alma, ésta, al aspirar por su propia liberación respecto al linaje descendiente (degradante por mortal), se esfuerza no siniestra, titánicamente, sino orgánica, dionisiacamente, librando el primer mal heredado, y por lo mismo, se conforma progresiva y unitaria, mónica "aislada y distanciada" de las pasiones corporales, sustancia simple, pura, indivisa e indestructible, capaz de crecer en la escala del conocimiento sensible hasta llegar a consolidarse como conciencia autocrítica intemporal, que será el

embrión del místico pensamiento platónico. Por lo pronto: "Ni los jonios -apunta Ricoeur- ni los trágicos concibieron el alma como la única raíz existencial del pensar, del meditar y reflexionar, del sentir, del sufrir y del querer; para ellos el alma apenas era más que el aliento que exhala el moribundo; tampoco identificaron ese mismo aliento con la existencia vaporosa y sombría del muerto en un mismo y único destino"⁸².

De manera que cuando Platón dice, en el Fedón o del alma, que "filosofar es aprender a morir", se refiere al esquema órfico-místico de morir al mundo, como persona e individuo, abandonar la prisión del cuerpo, pues mundo y cuerpo son motivos de perdición, incontrolados, pasionales y deseosos, que obstruyen la labor del pensamiento, por definición originariamente órfico, ordenador, orgánico, cósmico, cualitativamente superador, espíritu susceptible de dilatarse, vigorizarse infinito, crítico sobre sí -conocerse "alguien": "yo": Dionisos: psykhé- guardando distancia respecto al mismo cuerpo móvil, en perspectiva re-flexiva acerca del mundo cambiante e histórico, en relación contraria al ekteinein y al deseo, y en constante insatisfacción cuestionadora, examinadora de los problemas vitales del pensar mismo y del sentimiento, sufrimiento y del querer y la existencia en sus diferentes dimensiones -pasado, presente y porvenir, por ejemplo-, situaciones límite -trágicas- y sentidos históricos. Dice Werner Jaeger, respecto al Gorgias, es decir, sobre el "arte de gobernar", de Platón, y en relación de la posición

de éste a propósito de la inmortalidad del alma según los órficos: "Sin semejante punto de apoyo en un mundo invisible, perdería su equilibrio la existencia del hombre que vive y piensa como Sócrates, al menos mirándola con los ojos de seres limitados al mundo de los sentidos. La verdad de la valgoración socrática de la vida sólo podía comprenderse refiriéndola a un más allá, tal como lo pintaba el lenguaje enérgico y sensible de las representaciones órficas de la vida después de la muerte: como una morada en que podía emitirse un juicio definitivo acerca del valor y de la inutilidad, de la dicha y la perdición del hombre, donde el alma misma era juzgada por el alma misma sin la envoltura protectora y engañosa de la belleza, la posición social, la riqueza y el poder"⁸³.

Sin la dualidad ética alma-cuerpo; sin la identidad del alma dionisiaca con el "yo" (el cuerpo será el "otro" mal, lo extraño, el "no-yo" corrupto por temporal); sin la purificación báquica y moral del alma misma respecto al mal heredado y al mal corporal, que implica apartarse del materialismo del ser humano como de la materia del mundo, situándose la propia psykhé en la intemporalidad de la extática experiencia mística (unión con Dionisos y con uno mismo) "donde el alma misma es juzgada por el alma misma"; sin la definición órfica del alma como agente no nada más sensible sino también lógica, trascendental y elegida por el propio ser humano conciente de sí mismo como malvado-liberable, como ser idéntico a sí mismo, a su alma que aspira la gnosis más

allá de lo contingente y vulnerable terrenal; sin todas estas tensiones, pues, Platón no hubiese creado su teoría de las Formas míticas, de las Ideas creadas in illo tempore, ab origine, en una morada invisible a la cual sólo puede llegar el ser humano responsable y ascéticamente moral y místico (en su virtual unión con lo Uno inmutable) que ha "aprendido" a abandonar su cuerpo, a comportarse de acuerdo a una serie de abstenciones de desorden somático: conforme a la prohibición somática impura, material, por ser el cuerpo una entidad pasiva o una fuerza "titánica" (brutal, disgregadora y retrógrada), extremosa (atemperada e injusta), pasional, deseosa por muy olímpicamente educado que sea; basta que el sóma sea prisión de la psykhē (del "yo" humano órfico) para que sea valorado como negador del conocimiento del alma que aspira la liberación humana.

Sin el planteamiento órfico respecto a su interpretación del mal heredado (titánico-inmaterial) y del mal corporal, junto con la posibilidad que ofrece el propio orfismo para su liberación, no se hubiera dado ni la epistemología ni la responsabilidad platónicas tal como fueron creadas.

La filosofía científica de Platón, cuyas verdades objetivas son valiosas universalmente, y cuyos conocimientos son organizados y sistematizados más allá de la doxa, a una episteme, no hubiese crecido como lo hizo, sin el germen de la teoría del mal órfico; tampoco la moral platónica (su "vida santa" y su teoría de las virtudes), junto con su co-

rrelato histórico-existencial, vital y racional: socrático antropológico, hubiese prosperado al grado que alcanzó, sin la concepción órfica del alma y el cuerpo.

Por ejemplo, si la teoría platónica de la reminiscencia, postula que conocer por primera vez es recordar (lo que es paradójico) ideas fijas en un Topos Uranus, en un invisible mundo trascendente y eterno, el origen de este hecho sensible e intelectual y la causa primera de su contenido se explican o justifican por la concepción que acerca del alma inmortal (el "yo" humano) elaboraron los órficos, al destinarla a ésa morada invisible a la que se refiere Jaeger, "donde el alma misma era juzgada por el alma misma", de acuerdo a su comportamiento en el mundo inmanente y cambiante (conforme a la acción moral y a las virtudes aun intelectivas); morada inmaterial que equivaldría al perfecto mundo trascendente de Platón, y desde la cual viajaría el alma hasta el cuerpo-cárcel del mortal (en calidad de delincuente que vuelve a la penitenciaría a seguir penando culpas hasta otro enjuiciamiento y nueva condenación) en cuyo caso se produciría el recuerdo-conocimiento platónico, al reconocerse el alma como idéntica a sí misma (como un "yo" asumido), culpable si no por el mal heredado (pudo haberlo ya pagado), por el cuerpo hostil que ya la contiene, y cuyo contenido platónico sería el adquirido o conformado por otro "yo" dionisíaco renacido en la vida inmanente, en el mundo sensible, no-Ideal, copia del original Idóneo.

Es decir, si para Platón conocer el mundo por primera

vez quiere decir recordarlo, ello es así porque una alma órfica ya lo había "conocido" (de gnósis), al morir el cuerpo que la contenía; viaja desterrada a la morada invisible a ser juzgada y, en caso de volver -tiene la opción de ser envisada al Lago de la Memoria-, re-conoce (de anagnórisis) el mismo mundo sensible cambiante, aparente, cuyas mutaciones las sigue la propia alma -está facultada para ello.

Dice Platón, refiriéndose a los órficos, a aquellas mujeres y hombres, "expertas en las cosas divinas", que decían "cosas bellas y verdaderas": "Son sacerdotes y sacerdotisas empeñados en poder dar razón de las funciones que desempeñan; es, además, Píndaro y muchos otros poetas, todos los que realmente son divinos. Pues bien, mira lo que dicen y examina si te parecen justas sus afirmaciones. Sostienen, pues, que el alma del hombre es inmortal, y que tan pronto sale de la vida -que es lo que llamamos morir-, vuelve a entrar de nuevo en ella; pero que nunca se destruye; y que por eso es preciso llevar en esta vida continuamente y hasta el fin una conducta lo más santa posible"⁸⁴.

Tanto para los Órficos como para Platón, el alma es el móvil por medio del cual se une el ámbito trascendente y eterno con el inmanente y cambiante; para los primeros, desde la experiencia religiosa del iniciado en el rito dionisiaco, que es la repetición vivida del mito del mal de la teogonía-antropogónica órfica; para Platón, en su experiencia mística ya aludida -filosofar es aprender a morir; morir al mundo- y con el apoyo en su propia concepción dualista del uni-

verso: este mundo material es copia aproximada del Original espiritual en la perfecta esfera trascendente. Conocer es aspirar a ese Mundo Ideal, sin olvidarse del material en sus diferentes dimensiones y manifestaciones.

El olvido, por el contrario, es el éxtasis del alma, la ignorancia: el ser humano que olvida se encuentra sin alma, alienado, ajeno de sí mismo, como el Ajax de Sófocles; enajenado: demente. Resquebrajado secularmente. Cosificado.

El alma une el pasado originario con el presente supuestamente primario; disuelve la paradoja del conocer por primera vez con el recuerdo, al re-conciliar uno y otro: es la que conoce y reconoce dada su inmortalidad. Inmortalidad que Platón usa para fines cognoscitivos, científicos, también morales; dice en la República: "Dan el nombre de iniciación a esas ceremonias con que pretenden liberarnos de los males del otro mundo, y que no podemos descuidar sin incorrir en terribles tormentos"⁸⁵, refiriéndose a los mismos órificos. Y en el Timeo, desarrolla míticamente Platón su teoría del nacimiento del alma, a partir de cuando el Creador hizo las almas individuales; las hizo "iguales a las estrellas en número, y asignó cada una a una estrella", y mientras estaban aún en las estrellas les enseñó la naturaleza del universo y cuál sería el destino que les correspondería: el ser implantadas en cuerpos humanos. Continúa el Filósofo: "Cuando hubieran sido implantadas en cuerpos por las obras de la necesidad [...] ante todo la facultad de sensación, la misma para todos, sería naturalmente suscitada

en ellas como resultado de impresiones violentas, y segundo el amor, mezclado de placer y dolor, y además de ello el te mor y la cólera y todas las pasiones que o bien resultan de éstas o son sus contrarios. Si dominaban esas pasiones, vivirían con rectitud, pero, si eran dominadas por ellas, de modo no recto, y la que hubiera vivido bien su tiempo señalado, viajaría otra vez para morar en su propia estrella y vivir una vida bienaventurada según su verdadera naturaleza"⁸⁶.

Es decir: dos mundos necesarios, justificándose entre sí; el primero, bueno, idealmente "bienaventurado", trascendental; el otro: pasional, susceptible de hacer extraviar a la propia alma de la rectitud vital, moral (acción racional); tentador, malo por intentar sacar de sí al alma misma, que siente, conoce (de lo contrario no podría dominarse) idéntica a sí misma: participar de lo otro o transformarse fuera de sí sería dejarse llevar por el cuerpo, por lo terreno, contaminarse, dejándose arrastrar por las pasiones y los deseos, sin dominio de su tránsito por este mundo imperfecto, material (carcelario, penitente) y finito: aparente. Engañoso. Corrupto. No esencial, al que debe volver el alma pura, libre de todo mal terrenal, recordadora (conocedora) y con pleno dominio de sí. Es decir: de la rectitud moral del alma, en su momento inmanente, opresor y hostil, y de su capacidad (autónoma) para evitar las "pasiones" corporales, terrenas, fásicas, "titánicas", depende su salvación, su libertad de volver a su origen mítico y "bienaventurado", a un Arriba primigenio.

y arquetípico, iluminadamente "estrellado", numéricamente (¿pitagórico?) armónico: justo. Y, si moralmente el comportamiento del alma en el mundo de un "abajo", sombría copia imperfecta del Arriba Ideal, es anómalo, olvidadiza, ignorante, irresponsable e irracional, llevado por las pasiones de por sí bajas, no podrá ascender libre ni pura ni por tanto ser salvada en la "estrella" bienaventurada que le pudiera corresponder.

La rectitud moral presupone el dogma, la creencia (ac to de fe) en otra vida más real y verdadera que supone a su vez la recompensa de dicho dominio moral responsable. Siendo la buena conciencia moral individual (a cada alma su "estrella" valorativa, diferente) el punto impulsor de la liberación del alma respecto a su enemigo complementario que la ata malévolamente, titánicamente en el mundo de las apariencias: el sóma. La conciencia moral (vital y racional) como principio de elección: vivir una prometida y confiable "vida bienaventurada" según su verdadera naturaleza (del alma), o, por el contrario, ir al mundo de las sombras, al Tártaro quizás, donde fueron a parar los Titanes, al Hades o Averno.

Pues bien, este esquema ético-dual (arriba lo originariamente espiritual y bueno, la kalokagathía: "belleza y bondad"); abajo lo secundariamente transitorio, material y malo), en oposición desgarradora (entre excluyente y complementaria), encuentra su génesis, pensamos, en este otro texto órfico: "Hallarás a izquierda de la mansión de Hades una

fuente, y al lado de ella levantado un blanco ciprés. A esta fuente no te aproximes. Pero encontraras otra, del Lago de la Memoria, fresca agua que va fluyendo, y hay guardias ante ella. Dí: 'Yo soy criatura de la Tierra y del Cielo estrellado: pero mi raza es del Cielo (solamente). Esto vosotros lo sabéis. Pero me consumo de sed y perezco. Dadme prestamente la fría agua que va fluyendo del Lago de la Memoria'. Y por sí mismos te darán de beber de la fuente sagrada. Y después entre los demás héroes tendrás señorío"⁸⁷.

Con todo lo cual, sólo se quiere dejar sentado que la psicología órfica, junto con la consideración ascética del cuerpo y la moral, la catarsis misma, con fines iniciáticos, reveladores en la experiencia religiosa, no pasó inadvertida a Platón; antes bien: hizo del dualismo órfico (psykhé-sóma), de su unión mística (de su monismo psíquico en la unión con lo divino-dionisíaco), piezas cardinales para la construcción de su edificio epistemológico y su filosofía moral, vital. Piezas desprendidas del final de la teogonía-antropogónica órfica, que es una teorización acerca del mal.

La terapia (cuidado del alma, de sí mismo, nacimiento del temple) de este mal empieza por su diagnóstico: no se puede atender algo que se desconoce. Primero es necesario conocer el mal; luego: liberarlo. El orfismo ofreció su versión del mal universal; asimismo, propuso el antídoto, la solución al mismo mal orfeico. Tal medicamento físico, religioso y moral, vendría a ser el conocimiento. La gnosis del mal como el umbral a la liberación del sujeto. El conocimiento

como el tamiz a través del cual se filtra el doble mal orfeico que asume el sujeto con la finalidad necesaria de desprenderse, que equivaldría a la cura. El mal doblemente unitario como el punto de apoyo a partir del cual se iniciaría la libertad, el alivio físico, la independencia moral, la experiencia religiosa y, en suma, la salvación del alma, su incontaminación transitoria. De aquí que purificación, salvación y liberación del "yo" humano como un ser aliviado del mal titánico y somático momentáneo pero radical y totalmente, se equivalgan, son el resultado del mal conocido, asumido como un des-vivirse completo, excepto la psykhé, esa partícula oculta e indestructible que se conquista y recobra: libre del determinismo material y titánico. Luego volverá a incorporarse, pero esto ya es parte de otra concepción del orfismo, su visión también original del "ciclo de la generación" (o "rueda de los nacimientos"): cyclos geneseos, especie de eterno retorno. En cuanto a que el origen de la libertad sea misterioso, religioso, contradictorio y sacro, apunta O. Paz: "Llamo misterio a la libertad -a pesar de ser un término que usamos todos los días- por dos razones; la primera, por ser un concepto paradójico y que desafía todas las definiciones; la segunda, porque en el antiguo sentido de la palabra, es decir, en su sentido religioso, la libertad fue literalmente un misterio. En su origen, la libertad fue un fenómeno indefinible, ambiguo, simultáneamente obscuro y luminoso, según ocurre con todo lo que pertenece al dominio, magnético y contradictorio, que llamamos lo sagrado.

En nuestros días la libertad es un concepto político, pero las raíces de ese concepto son religiosas. Del mismo modo que el científico encuentra en un pedazo de terreno diversos estratos geológicos, en la palabra libertad podemos percibir diferentes capas de significados: idea moral, concepto político, paradoja filosófica, lugar común retórico, careta de tiranos y, en el fondo, misterio religioso, diálogo del hombre con el destino⁸⁸.

Con el final de la teogonía-antropogónica órfica, tenemos la idea del mal como principio de libertad a través de su conocimiento. El ser humano, al conocer por necesidad vital el malestar del que es presa, opta por responder misteriosa y moralmente, modificando su historia, intentando de manera esforzada, ética, liberarse del mal divino (titánico) y terrenal (corporal), en conjunción con la expresión de su psykhé (el "yo" humano órfico) pura, salvada del mismo mal espiritual y material. Mal órfico: fuente de conocimiento, causa de la libertad.

CONCLUSION

Las filosofías aquí llamadas revelación y clarividencia presentan una serie de notas comunes en sus diversas manifestaciones. Siempre a luden a un saber tan extraordinario y distinto que no es impropio calificarlo de 'misterioso'; por ello, muchas veces manejan el recurso de la confianza excepcional a la hora de revelarlo, o exigen renunciaciones y esfuerzos no corri entes a quienes aspiren a poseerlo. Pero sucede que aquello que revelan, participan o enseñan viene a coincidir banalmente con la realidad material, pues se habla de cosas y objetos de este mundo a los que, sin embargo, se les a plica el recurso de una poderosa radiografía que muestra su verdadera y escondida estructura.

JUAN A. NUÑO, "La filosofía como misterio: mitos de revelación y clarividencia".

Se llama libertad la relación del yo concreto con el acto que él cumple. Esta relación es in definible, precisamente porque somos libres.

HENRI BERGSON, Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia (89).

Tenemos, pues, una nueva idea acerca del mal universal: la órfica. Definida como una oscura fuerza retrógrada y desintegradora, titánica, que incide en el cuerpo. El sóma (término acuñado por el orfismo) como portador de esa fuerza tenebrosa y disgregadora que intenta regresar el proceso creativo y unitario del universo, encarnado en Dionisos, el renaciente liberador proteiforme. El cuerpo como agente titánico: carcelario de la psykhê, esa "diminuta porción anímica divina" (dionisiaca) con quien se identificó por primera vez el órfico en tanto que "partícula de un 'yo' oculto e indestructible" que habría (necesariamente) que liberar tanto del mal titánico como del soma, cárcel del alma. El cuerpo como figura titánica: oscura fuerza retrógrada y desintegradora de la unidad dionisiaca progresiva y reflexiva -no nada más anímica-, plural y orgánica.

El mal titánico-somático que, por necesidad vital, deberá despojárselo el ser humano (por su propia salud), tendrá que pasar por el tamiz del conocimiento. Es decir, el sujeto empezará su terapia, su cuidado del alma, por el diagnóstico: no hay alivio en la ignorancia. El conocimiento como condición necesaria para la recuperación de la psykhe, del "yo" huma

no órfico. Conocimiento terapéutico que empezaría en el ámbito moral y desembocaría en la representación mítica, pasando por la iniciación; se trata de una cura catártica, de una gnosia purificadora, de un re-medio antimaterial: de un des-vivirse mundano y sacrificial. Un morir al mundo como persona cívica, para en pureza, unirse al dios; un dejar tumba-do el soma (prisión de la psykhe) por medio de la orgía báquica o dionisiaca, físico-religiosa, agitación del cuerpo mismo para, a salvo de él, comulgar con lo divino. Unión mística que implica un ascetismo sacro y material, es decir, la libertad del "yo" humano respecto al mal titánico-somático, que es ya la cura, la templanza y justicia de la psykhe.

De aquí que purificación, salvación y liberación, se equivalgan en el proceso terapéutico del alma, son maneras relativas de hacerse justicia, de des-hacerse del mal titánico-corporal. Un deshacerse o desvivirse cuya última instancia es la muerte... respecto al mundo y al cuerpo, y la recuperación, la vida fortalecida (virtuosa) de la psykhe, tan sana como inmortal.

Y exclusiva. O el cuerpo y la mundanidad hostigantes y corruptos o el "yo" vital, tal es el dilema y el debate órficos. Si se opta por lo primero, el ser humano estará ontológicamente disminuido, antropológicamente infundado y psicológizado, escaso de ser, sujeto a la hostilidad material; será esclavo de la temporalidad, padeciendo el cuerpo carcelario (valga la redundancia) perpetuamente necesitado de ma

teria, y siendo agente del mal titánico, de esas oscuras fuerzas incontrolables, retrógradas y disgregadoras, entrópicas, sin aspiración alguna, siempre enfermo, vicioso; es la opción fácil, no requiere mayor esfuerzo que el brutal e irreflexivo, en el linde del olvido y la ignorancia, sin sentido de la identidad. Si se elige por lo segundo, se estará optando por un nuevo destino (otra necesidad, la elegida, la cualitativa), por la abertura metafísica (espacio heterogéneo y permanente, esencial y diferente) y la transformación de la propia historia, por el cambio de la condición humana y el crecimiento del ser humano en la escala cualificadora de la hambruna espiritual; se estará optando por la conquista y recuperación de sí mismo, su sanidad, su libertad -a diferencia de la tragedia en que se cancela toda alternativa esperanzadora.

Platón, por ejemplo, optó por la segunda posibilidad, la de la inmortalidad del alma; es difícil entender bien la ascesis, la teoría de las virtudes, la responsabilidad moral del autor de La República, su mística, su metafísica, su epistemología: su ciencia filosófica, sin el subsuelo g_rfico; dice Jaeger: "La teoría de la transmigración de las almas, que Platón recoge aquí de la tradición órfica, le permite explicar en un sentido profundo la propia responsabilidad moral del hombre, que es la premisa suprema de toda acción educativa. Es en este sentido como él transforma la idea de la metamorfosis. Hace una tentativa audaz por conciliar la conciencia moral del deber, que vive en nosotros,

con la antigua fe griega, contrapuesta a ella, en el demon, que encadena mágicamente todos los actos del hombre, desde el principio hasta el final"⁹⁰.

Ante los síntomas del mal universal, el orfismo propuso su propio diagnóstico, cifrado y procesado en la conclusión de la teogonía-antropogónica órfica (mito del mal), en tramado ético-político, focus imaginarius, logon didonai, "principio" (arje; origen y fundamento) de libertad, fuente de conocimiento intuitivo, analítico y experimental. El ser humano, al conocer el mal y reconocerse malvado, decidirá, en una nueva necesidad por sobrevivir, liberarse respecto a ese mismo mal titánico y corporal, oscura y caótica fuerza retrógrada y disgregadora del principio vital dionisíaco o báquico ("re-toñador", "liberador de nudos", de problemas), que es creador y unitario-múltiple hacia un nuevo orden existencial y espiritual. El propio orfismo prescribe el antídoto, el medicamento (re-medio) para dicho mal: la catarsis moral y física. La libertad de la psykhe, es decir, del "yo" humano, empieza a manifestarse en la medida en que se vaya conociendo el mal orfeico (titánico y somático), pues tal proceso (toda una vida órfica positiva) implica una toma de conciencia y una responsabilidad moral como punto de partida de todo un programa vital órfico.

En este sentido, el discurso de la moral positiva, pura, se llega a enlazar al discurso racional que le precede, con el fin de conocer por completo el mismo mal y despojárselo también por completo, que significa la independencia psíquica

en su singular unión mística.

Con el mal orfeico, principia la libertad del ser humano, que lo aprehende y asimila mental y moralmente, viendo la necesidad vital de limpiárselo, que es su propia libertad transitoria. Por el conocimiento, el mal titánico y somático es principio (origen y fundamento) de la libertad humana. El orfismo fundamenta, frente y entre el determinismo material, temporal y hostil, una nueva vivencia intelectual y sensorial de la libertad (manifestación de la capacidad de elección -racional, se entiende- por parte del ser humano): aquella que resulta del conocimiento del mal orfeico y del re conocimiento del propio ser humano como un ser evidente, radicalmente malvado, titánico, portador de un cuerpo incontrotable, ciego y deseoso, imprevisiblemente oscuro, caótico, cuya fuerza retrógrada y disgregadora es inerte y antivirtual -vicioso-; pero también: esencialmente divino, agente de propiedades dionisiacas, renacentistas y proteiformes, lú dicas, creadoras y unificadoras, psíquicas, en un nuevo orden esperanzador y aspirante, metafísico y anímico, en el camino de la filosofía platónica. Pues, como se dice en la Car Séptima, "Hay que creer verdaderamente en esas antiguas y santas tradiciones que nos revelan la inmortalidad del alma, y la existencia de juicios y de terribles castigos que experimenta cuando ella se vea libre del cuerpo"⁹¹.

NOTAS

1. Villoro, Luis, "La mezquita azul: una experiencia de lo otro", en Yuelta, núm. 106, Méx., septiembre 1985, vol. 9, p. 28.
James, William, Las variedades de la experiencia religiosa, "Estudio sobre la naturaleza humana" (2 vols.: conferencias I-XX), p. 39.
2. Cassirer, Ernst, Filosofía de las formas simbólicas, vol. II, "El pensamiento mítico", Ed. F. C. E., Méx., 1979, pp. 19-20.
3. Nicol, Eduardo, La idea del hombre, Ed. F. C. E., Méx., 1977, p. 228. Nicol se refiere al Filebo (62 b).
4. Según la Poética, Ed. U. N. A. M., Méx., 1946.
5. En Nietzsche, Friedrich, El nacimiento de la tragedia, o Grecia y el pesimismo, Alianza Editorial, Madrid, 1977.
6. Este sería el esqueleto del final de la teogonía-antrópogónica órfica (mito del mal), aspecto básico para nuestros propósitos temáticos; se encuentra reproducido (o traducido) por varios helenistas; optamos por la versión de Rohde, que no varía substancialmente de la de Jaeger, Dodds, Linforth, Guthrie o Ricoeur, que se sustentaron en Kern, O., Orphicorum fragmenta, Berlín, 1922; en Diels, H., Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlín, 1903; y en Kirk, G. S., y Raven, J. E., The Presocratic Philosophers (A Critical History with a Selection of Texts), Cambridge, 1957.
7. A. Nuño, Juan, Los mitos filosóficos. Exposición atemporal de la filosofía, Ed. F. C. E., Méx., 1985, p. 19.

8. Eliade, Mircea, Lo sagrado y lo profano, Ediciones Cuadratura, Madrid, 1973, pp. 84-5.
9. Lévi-Bruhl, L., La mentalidad primitiva, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1959, p. 57.
10. Op. cit., p. 85.
11. Ibid., p. 85.
12. Van der Leeuw, Gerardus, Fenomenología de la religión, Ed. F. C. E., Méx., 1975, p. 398.
13. Ibid., p. 399.
14. Chesterton, G. K., La inocencia del padre Brown, citado por el propio Van der Leeuw, en Op. cit., p. 399.
15. Op. cit., p. 400.
16. Op. cit., p. 86.
17. Ibid., p. 86.
18. Ibid., p. 87. Sólo el subrayado de "modelo ejemplar" es mío.
19. Ibid., p. 89.
20. Ferrater Mora, José, Diccionario de filosofía, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 2237.
21. Cross, Elsa, La realidad transfigurada, "Ensayo sobre el joven Nietzsche", Ed. U. N. A. M., Méx., 1985, pp. 32-3.
22. En Dilthey, Wilhelm, Obras, vol. IV, Ed. F. C. E., Méx., 1978, p. 177.
23. Ricoeur, Paul, Freud: una interpretación de la cultura, Siglo XXI editores, Méx., 1975, p. 9.
24. Cassirer, E., Op. cit., p. 63.
25. Lévi-Strauss, Claude, Antropología estructural, Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1977.
26. Ruy Sánchez, Alberto, Al filo de las hojas, Ed. S. E. P., Méx., 1988, p. 226.
27. Scheler, Max, en A. Nuño, Alberto, Op. cit., p. 74. Zambrano, María, El hombre y lo divino, Ed. F. C. E., Méx., 1973, p. 109.
28. Op. cit., p. 1058. El subrayado es del propio autor.
29. "La ética antigua y la noción de conciencia moral", en Thesis (Nueva revista de Filosofía y Letras), Año II,

- núm., 5, abril de 1980, p. 53.
30. Mondolfo, R., Ibid., p. 53.
 31. Guthrie, W. K. C., Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el "movimiento órfico", Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1970, pp. 9-10.
 32. Dodds, E. R., en Los griegos y lo irracional, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
 33. "Orphée et Wagner", en Entretiens sur Paul Valéry, Ed. Presses Universitaires de France (Université Paul-Montpellier), Paris, 1972.
 34. Op. cit., p. 212.
 35. En Guthrie, Op. cit., p. 211.
 36. Castiglioni, Arturo, Encantamiento y magia, Ed. F.C.E., Méx., 1972, p. 182.
 37. Op. cit., p. 207.
 38. Ibid., pp. 204-6.
 39. Eliade, Mircea, Naissance mystiques. Essai sur quelques types d'initiation, Ed. Gallimard, Paris, 1959.
 40. Eliade, Mircea, Lo sagrado y lo profano, Ed. cit., pp. 158-159-161.
 41. Op. cit., p. 253.
 42. Rohde, Erwin, Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos, Ed. F. C. E., Méx., 1983, pp. 179-180.
 43. Cicerón, Marco Tulio, Sobre la naturaleza de los dioses, Ed. U. N. A. M., Méx., 1986, p. 42.
 44. Marcuse, Herbert, Eros y civilización, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1972, pp. 155-157.
 45. Thomson, George, Los primeros filósofos, Ediciones Siglo XX, Buenos Aires, 1975, p. 275.
 46. Sófocles, Ajax, Antígona, Edipo Rey, Salvat Editores, España, 1969, p. 104.
Kierkegaard, Sören, Estudios estéticos, vol. II., "De la tragedia y otros ensayos", Ed. Guadarrama, Madrid, p. 40.
 47. Loc. cit. en la "Introducción", vid. nota 6.
 48. Op. cit., p. 181.
 49. Ibid., p. 180.

50. Eliade, Mircea, Lo sagrado.... Ed. cit., p. 38, donde se lee, respecto al "sistema del mundo" de las sociedades tradicionales: "a) un lugar sagrado constituye una ruptura en la homogeneidad del espacio; b) simboliza esta ruptura una 'abertura', merced a la cual se posibilita el tránsito de una región cósmica a otra (del Cielo a la Tierra, y viceversa: de la Tierra al mundo inferior); c) la comunicación con el Cielo se expresa indiferentemente por cierto número de imágenes relativas en su totalidad al Axis mundi: pilar (la universalis columna), escala (la escala de Jacob), montaña, árbol, liana, etc.; d) alrededor de este eje cósmico se extiende el 'Mundo' (= 'nuestro mundo'); por consiguiente, el eje se encuentra en el 'medio', en el 'ombligo de la Tierra', es el centro del Mundo".
51. Op. cit., pp. 223-4.
52. Op. cit., p. 106.
53. Zambrano, M., Op. cit., p. 106.
54. Op. cit., p. 183. Ver las Leyes de Platón.
55. Ibid., p. 179.
56. En Holguín, Andrés, Las formas del silencio y otros ensayos, Monte Avila Editores, Caracas, 1969, p. 129.
57. Kott, Jan, El manjar de los dioses. Una interpretación de la tragedia griega, Ed. Era, Méx., 1977, p. 33.
58. Ibid., p. 61.
59. Rohde, Op. cit., p. 179.
60. Rohde, Ibid., p. 179.
61. En Holguín, A., Op. cit., p. 169.
62. Dodds, E. R., Ibid., p. 41.
63. Dodds, E. R., Ibid., p. 41.
64. Ibid., p. 40.
65. Reyes, Alfonso, Religión griega. Mitología griega, En "Obras completas", vol. XVI, Ed. F. C. E., Méx., 1981, p. 523.
66. Reyes, A., Ibid., p. 497.
67. Reyes, A., Ibid., p. 498.

68. Las Bacantes, 700 a 713.
69. Op. cit., p. 8
70. Reyes, A., Op. cit., pp. 524-5.
71. Himnos órficos, Ed. Diana, Méx., 1978, p. 67.
72. Brun, Jean, El retorno de Dionisos, Ed. Extemporáneos, Méx., 1971, p. 244.
73. Reyes, A., Op. cit., pp. 382-3.
74. Rohde, E., Op. cit., p. 182.
75. Eliade, Mircea, Lo sagrado..., Ed. cit., p. 160.
76. Cross, Elsa, Op. cit., p. 106.
77. Eliade, Lo sagrado..., p. 161.
78. Platón, Cratilo, 400 c.
79. Dodds, Op. cit., p. 125.
80. Ricoeur, Paul, Finitud y culpabilidad, Ed. Taurus, Madrid, 1969, p. 610.
81. Ricoeur, Ibid., p. 638.
82. Ibid., p. 620.
83. Jaeger, Werner, Paideia: los ideales de la cultura griega, Ed. F. C. E., Méx., 1985, p. 541.
84. Menón, 81 a-b.
85. Platón, República, 364 d.
86. Timeo, 41 d y ss.
87. En Guthrie, W. K. C., Ed. cit., p. 174.
88. Paz, Octavio, El ogro filantrópico (Historia y política), Ed. Joaquín Mortiz, Méx., 1979, p. 277.
89. A. Nuño, Juan, en Op. cit., p. 75.
Bergson, Henri, en Obras escogidas, Ed. Aguilar, Méx., 1959, p. 192.
90. Jaeger, Werner, Ed. cit., p. 775.
91. 334 d.

BIBLIOGRAFIA

(Tanto de obras citadas como de apoyo)

- A. Nuño, Juan, Los mitos filosóficos. Exposición atemporal de la filosofía, Ed. F. C. E., Méx., 1985.
- Alsina, José, Tragedia, religión y mito entre los griegos, Ed. Labor, Barcelona, 1971.
- Anaximandro, "Fragmentos", en Gaos, José, Antología filosófica, "La filosofía griega", Ed. La Casa de España en México, Méx., 1940.
- Blanchot, Maurice, L'espace Littéraire, Ed. Gallimard, París, 1955.
- Bergson, Henri, Obras escogidas, Ed. Aguilar, Méx., 1959.
- Brun, Jean, El retorno de Dionisos, Ed. Extemporáneos, Méx., 1971.
- Cassirer, Ernst, Filosofía de las formas simbólicas, vol. I, "El lenguaje", Ed. F. C. E., Méx., 1974.
- , Filosofía de las formas simbólicas, vol. II, "El pensamiento mítico", Ed. F. C. E., Méx., 1979.
- , Filosofía de las formas simbólicas, vol. III, "Fenomenología del conocimiento", Ed. F. C. E., Méx., 1976.
- Castiglioni, Arturo, Encantamiento y magia, Ed. F. C. E., Méx., 1972.
- Cicerón, Marco Tulio, Sobre la naturaleza de los dioses, Ed. U. N. A. M., Méx., 1986.
- Cornford, F. M., La filosofía no escrita, Ed. Ariel, Barcelona, 1979.

- , Antes y después de Sócrates, Ed. Ariel, Barcelona, 1980.
- Cross, Elsa, La realidad transfigurada, "En torno a las ideas del joven Nietzsche", Ed. U. N. A. M., Méx., 1985.
- Dilthey, Wilhelm, Obras, vol. IV, Ed. F. C. E., Méx., 19078.
- Dodds, E. R., Los griegos y lo irracional, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- Eliade, Mircea, Naissances mystiques. Essai sur quelques types d' initiation, Ed. Gallimard, París, 1959.
- , Lo sagrado y lo profano, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1973.
- Eurípides, Tragedias, Ed. U. N. A. M., Méx., 1961.
- Farrington, Benjamín, Ciencia y filosofía en la antigüedad, Ed. Ariel, Barcelona, 1967.
- Ferrater Mora, José, Diccionario de filosofía. IV vols., Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- Gaos, José, Antología Filosófica, "La filosofía griega", Ed. La Casa de España en México, Méx., 1940.
- Gómez Robledo, Antonio, Ensayo sobre las virtudes intelectuales, Ed. F. C. E., 1986.
- González, Juliana, "Heráclito: los principios de la ética", en Diálogos, núm. 115, ene.-feb., Méx., 1984.
- Guthrie, W. K. C., Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el "movimiento órfico", EUDEBA, Buenos Aires, 1970.
- Heráclito, "Fragmentos", en Gaos, José, Antología Filosófica, "La filosofía griega", Ed. La Casa de España en México, Méx., 1940.
- Holguín, Andrés, Las formas del silencio y otros ensayos, Monte Avila Editores, Caracas, 1969.
- Jaeger, Werner, La teología de los primeros filósofos griegos, Ed. F. C. E., Méx., 1980.
- , Paideia: los ideales de la cultura griega, Ed. F. C. E., Méx., 1985.
- James, William, Las variedades de la experiencia religiosa.

- Estudio sobre la naturaleza humana, II vols., Ediciones Orbis, Barcelona, 1988.
- Kauffman, Walter, Tragedia y filosofía, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1978.
- Kierkegaard, Sören, Estudios estéticos, "De la tragedia y otros ensayos", Ediciones Guadarrama, Madrid, 1969.
- Kott, Jan, El manjar de los dioses. Una interpretación de la tragedia, Ed. Era, Méx., 1977.
- Laurenti, Huguette, "Orphée et Wagner", en Entretiens sur Paul Valéry, Ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1972.
- Lévi-Bruhl, L., La mentalidad primitiva, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1959.
- Lezama Lima, José, Introducción a los vasos órficos, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1971.
- M. Linforth, Ivan, The Arts of Orpheus, University of California Press, 1941.
- Marcuse, Herbert, Eros y civilización, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1972.
- Mondolfo, Rodolfo, "La ética antigua y la noción de conciencia moral", en Thesis (Nueva Revista de Filosofía y Letras), año II, núm. 5, abril de 1980.
- , El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía grecorromana, II vols., Ed. Losada, Buenos Aires, 1969.
- Murray, Gilbert, La religión griega, Ed. Nova, Buenos Aires, 1956.
- Nicol, Eduardo, La idea del hombre, Ed. F. C. E., Méx., 1977.
- , Metafísica de la expresión, Ed. F. C. E., Méx., 1977.
- Nietzsche, F., El nacimiento de la tragedia, o Grecia y el pesimismo, Alianza Editorial, Madrid, 1977.
- Nilsson, Martín, Historia de la religiosidad griega, Ed. Gredos, Madrid, 1953.
- Orfeo, Himnos órficos, Ed. Diana, Méx., 1978.
- Paz, Octavio, El ogro filantrópico (Historia y política), Ed.

- Mortiz, Méx., 1987.
- Platón, Obras completas, Ed. Aguilar, Madrid, 1979.
- Ramnoux, Clémence, "Los presocráticos", en Historia de la filosofía, vol. II, "La filosofía griega", Siglo XXI editores, Méx., 1972.
- Reyes, Alfonso, Religión griega. Mitología griega, tomo XVI de Obras completas, Ed. F. C. E., Méx., 1981.
- Ricoeur, Paul, Finitud y culpabilidad, Ed. Taurus, Madrid, 1969.
- , Freud: una interpretación de la cultura, Siglo XXI editores, Méx., 1975.
- Rohde, Erwin, Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos, Ed. F. C. E., Méx., 1983.
- Sófocles, Tragedias, Ed. Nacional, Méx., 1964.
- Thomson, George, Los primeros filósofos, Ediciones Siglo XX, Buenos Aires, 1975.
- Van der Leeuw, Gerardus, Fenomenología de la religión, Ed. F. C. E., Méx., 1975.
- Vernan, Jean-Pierre, Mito y pensamiento en la Grecia antigua, Ed. Ariel, Barcelona, 1973.
- Vico, Giambatista, Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1956.
- Villoro, Luis, "La mezquita azul: una experiencia de lo otro", en Vuelta, núm. 106, Méx., sept., de 1985, vol. 9.
- , Crear, saber, conocer, Siglo XXI editores, Méx., 1982.
- Weil, Simone, La fuente griega, Ed. Losada, Buenos Aires, 1971.
- Xirau, Ramón, Cuatro filósofos y lo sagrado, Ed. Mortiz, Méx., 1986.
- Zambrano, María, El hombre y lo divino, Ed. F. C. E., Méx., 1973.

I N D I C E

1. Introducción	3
2. ¿Qué se entiende por mito?	14
2.1. El mito como "modelo ejemplar"	15
2.2. El mito como forma de conocimiento	22
3. Moral órfica, Orfeo y orfismo	30
3.1. ¿Ética órfica?	31
3.2. Orfeo y el orfismo	35
4. El mal según el orfismo	47
4.1. Carácter formal y funcional del mito órfico del mal (final de la teogonía-antropogónica)	49
4.2. Acérrica del contenido del mito órfico del mal	74
5. Conclusión	115
Notas	121
Bibliografía	126