

ORFISMO EN EL CORPVS PHILOSTRATEVM

SUSANA M. LIZCANO REJANO

Este artículo rastrea el *Corpus Philostrateum* en busca de conexiones entre esos textos y el orfismo, o sea su sistema de creencias, su particular interpretación de la mitología griega tradicional, su propuesta de un especial modo de vida. Se trata también de determinar la relación que puede establecerse entre la ideología y las costumbres que propugnaban los pitagóricos y los órficos.

We search through the *Corpus Philostrateum* for the presence of connections between this literary production and Orphism – its system of beliefs, its peculiar interpretation of the traditional greek mythology, its proposal for a particular way of life. Also, we try to determine the relation, that we can find in this *corpus* between the ideology and customs that the Pythagoreans and Orphics supported.

Palabras-clave: literatura griega; orfismo; *Corpus Philostrateum*.

Keywords: greek literature; Orphism; *Corpus Philostrateum*

Nos acercamos a Filóstrato el Viejo y Filóstrato el Joven con la intención de rastrear en su producción literaria¹ la presencia de conexiones con el mundo órfico, sus creencias, su interpretación particular de la mitología tradicional griega, su propuesta de vida. Al leer a Filóstrato el Viejo, en un primer momento no nos llama de forma particular la atención la presencia de rasgos órficos, más bien lo contrario. Sin embargo, un análisis más en

¹ No vamos a entrar aquí en la polémica que rodea la atribución de las diferentes obras que han llegado hasta nosotros bajo la autoría de Filóstrato el Viejo, ni en la discusión de cuántos Filóstratos – autores literarios o no – hemos de diferenciar en la misma familia. A efectos de lo que aquí nos interesa, defiendiendo la unidad de espíritu y de intereses que podemos reconocer en la totalidad del corpus que ha llegado hasta nosotros, propios de un autor perteneciente a la Segunda Sofística. Sobre el asunto v. C. L. Kayser, *Flavii Philostrati quae supersunt*, Zurich, 1849; F. Solmsen, «Some Works of Philostratus The Elder», *TAPA* 71, 1940, pp. 556–72; G. Anderson, *Philostratus. Biography and Belles-Lettres in the Third Century A.D.*, Londres, 1986, pp. 294–6; S. Lizcano, *Pictura et poesis. Narración mítica, imagen y descripción iconográfica en las Imágenes de Filóstrato el Viejo*, (Tesis doctoral inédita), Madrid, 2000, pp. 48–62.

detalle nos depara sorpresas; sorpresas por las resonancias órficas que descubrimos aquí y allá, casi imperceptibles para un oído no atento, y que nos descubren mucho del momento histórico en que la figura de nuestro autor se enmarca, de las inquietudes y preguntas que obsesionan a la época.

De la figura mitológica de Orfeo y sus avatares biográficos Filóstrato se ocupa en varias de sus obras, y la visión de conjunto que nos proporciona reúne bastante información. Intentemos pormenorizar la imagen que recorriendo su producción literaria logramos perfilar de él.

1. *La leyenda de Orfeo en el Corpus Philostrateum.*

Ante todo, como no podía ser de otra forma, en Filóstrato Orfeo es el gran cautivador. Su fascinación se relaciona casi siempre con su habilidad musical, aunque en ocasiones se alude a su gran poder de atracción y persuasión sin relacionarlo expresamente con ningún don de las musas. En el Heroico nuestro autor pone en boca de uno de los dos personajes sobre los que descansa el diálogo la siguiente comparación que no deja lugar a dudas sobre la capacidad de atracción que Orfeo ejercía sobre su auditorio, como se atestigua en *Her.* 23. Entre ese auditorio no sólo encontramos bestias salvajes, sino al propio mar que se apacigua y calma, facilitando la travesía de la nave Argo hacia la tierra del vellocino (*Imag.* II, 15).

Posteriormente, en esta misma obra (*Imag.* II,15), se atribuye a Orfeo unos singulares maestros de canto: se dice que los alciones enseñan a Orfeo su propia melodía, lo que subraya la relación extraordinaria que mantiene Orfeo con el mundo no humano, ya que es capaz no sólo de cautivar la atención de animales y plantas, sino también de recibir la sabiduría – en este caso concreto, el canto de los alciones – del mundo natural.

Se sirve Filóstrato en varias ocasiones de esta capacidad del mítico Orfeo de atraerse las voluntades de quienes le escuchan, para establecer un símil con los sofistas, en especial con los miembros de la Segunda Sofística, hábiles oradores que en su momento concentraron a su alrededor verdadero fervor popular, gracias a la demostración pública de su arte retórica. En su biografía de los sofistas Filóstrato se remonta a la actividad de personajes como Pródico de Ceos, que forma parte de la primera “oleada” de sofistas que Filóstrato considera antecedente del posterior movimiento de la Segunda Sofística (de ahí su nombre). Sobre este contemporáneo de Gorgias leemos que recorría las ciudades hechizándolas, tal como lo hicieron en otra

época Orfeo y Támiris, eso sí, a cambio de un estipendio².

Esta comparación, que se repite en otro lugar de las *VS* casi literalmente³, vuelve a utilizarse en las cartas atribuidas a Filóstrato, esta vez para referirse a los sofistas contemporáneos de Platón⁴. De hecho, al comparar de esta manera la figura de los primeros sofistas con la de Orfeo nuestro autor sigue muy de cerca al propio hijo de Aristón, quien también utiliza el símil de Orfeo al hablar de Protágoras⁵.

Si bien el poder cautivador de Orfeo no se pone en duda, sin embargo tenemos un curioso testimonio en el sentido de que sus composiciones poéticas y su música no parecían contar con el aprecio de todo el mundo. Así, en la extensa biografía que Filóstrato el Viejo dedica a Apolonio de Tiana, y con motivo de la descripción de unas ricas habitaciones de los palacios de Babilonia, decoradas con ropajes, se nos dice que en los bordados de ciertos tejidos se representaba la historia de Orfeo, pero que el motivo de este gusto por el personaje no se debía ni a su música ni a sus cantos, sino quizá a la tiara y el calzón que vestía⁶.

Aunque en este caso sea para negar el aprecio del que gozan los cantos y la música de Orfeo, es evidente que su arte surtía el mismo efecto, y, muy posiblemente, el reparo que en estas palabras se demuestra hacia la actividad de Orfeo debemos interpretarlo precisamente en relación con su extraordinario poder ante el que cualquier oyente quedaba inerte y sin voluntad.

El gusto que Filóstrato el Viejo demuestra por este aspecto concreto de Orfeo, el de músico cautivador, parece haber sido heredado también por Filóstrato el Joven, quien dedica la totalidad de una de sus descripciones de cuadros a la figura del hijo de Calíope. En ella ante los ojos de nuestra imaginación se dibuja un Orfeo rodeado del habitual auditorio, tanto animal como vegetal⁷.

Y en otra parte de la única obra que nos ha llegado de Filóstrato el Joven, breve continuación de las *Imágenes* de su antepasado, volvemos a toparnos

² *VS* 483.

³ En concreto *VS* 520, al hablar de las embajadas de Escopeliano ante el emperador.

⁴ *Ep.* 73

⁵ *Prt.* 315a, donde se menciona la fascinación que este sofista causaba en su auditorio a la manera de Orfeo.

⁶ *VA* I, 25.

⁷ *Imag.* 3, 6.

con otra escena ya recreada por Filóstrato el Viejo, la de la travesía a bordo de la Argo, en la que Orfeo entona sus cantos a cuyo ritmo los remeros hacen avanzar la nave, función de κελευστής que ya encontramos reflejada en Eurípides⁸ y en Apolonio de Rodas⁹.

Pero Orfeo es también el extranjero, a pesar de su más que sospechosas características helenas, y este rasgo se refleja en Filóstrato a través de la vestimenta, como ya hemos visto en la brevísima descripción que del Orfeo que decora las estancias de Babilonia encontramos en la biografía de Apolonio de Tiana¹⁰. Efectivamente, allí aparece con tiara y calzón ancho (τιάραν καὶ ἀναξυρίδα¹¹), tiara que también Filóstrato el Joven¹² coloca en su cabeza, todo lo cual trae a la memoria la relación que en la leyenda Orfeo mantiene con la tierra de Tracia.

De entre las peripecias vitales que Orfeo protagonizó en vida, Filóstrato sólo menciona, además de estos rasgos generales, su participación en la empresa de los Argonautas, como ya hemos citado anteriormente al describir el poder de su música, que era capaz de alejar la furia de un mar embravecido¹³. Y de nuevo Filóstrato el Joven sigue la estela de su ilustre antepasado y habla del mismo episodio¹⁴.

La muerte de Orfeo a manos de las mujeres tracias sin duda atraía el sentido dramático de un autor del s. II-III d.C., y es otro de los momentos biográficos que mencionan los dos Filóstratos, el Joven y el Viejo. Al hablar de este suceso ambos autores son de una extraordinaria concisión, sin duda por tratarse de un episodio de sobra conocido por los lectores a los que se dirigen y también por no ser las circunstancias de la muerte de Orfeo el asunto central de sus respectivas exposiciones, y sólo se ocupan de ellas incidentalmente. Se nos dice únicamente que las mujeres tracias no fueron sensibles

⁸ E. *Fr. Hyps.* p. 63. 259–261 Cockle. Por otra parte, en una de las metopas del tesoro de los Sicionios en Delfos, de comienzos del s. VI a.C., aparece representado Orfeo citado participando en la expedición de los Argonautas. Píndaro (*P.* 4, 176) también menciona cómo Orfeo, de parte de Apolo, participó en la famosa expedición, pero, aunque le caracteriza como tañedor de forminge, no se nos dice expresamente que su función fuera la de κελευστής.

⁹ A.R. I, 540-541.

¹⁰ *VA* I, 25.

¹¹ De hecho, la propia palabra ἀναξυρίς, que sólo se utiliza en singular en época tardía, es un préstamo de una lengua oriental no determinada – tal vez persa –, con lo que la caracterización de Orfeo como extranjero se refuerza doblemente.

¹² *Im.* 3,11.

¹³ *Im.* 2, 15.

¹⁴ *Im.* 3.11.

al poder seductor de Orfeo y su música, y que éste murió despedazado entre sus manos. Ningún detalle más, ni siquiera se insinúa la causa de tal comportamiento. En el caso de Filóstrato el Viejo, este triste hecho se alude dentro de una anécdota referida al rey Ciro, quien consultó el oráculo de Orfeo en Lesbos y lo interpretó de forma equivocada y funesta para él – una de esas historias paradójicas y llenas de ironía de que tanto gustaban los griegos en lo tocante a vaticinios y otros tratos peligrosos con lo divino. Con la frase “Lo mío, Ciro, es tuyo” aludía Orfeo a la similitud que iba a establecerse entre la muerte del rey y su propia muerte, ambas a manos de mujeres, aunque Ciro desdichadamente prefirió interpretarla como un anuncio de sus futuras conquistas, considerándolas un paralelo de las que en otro tiempo obtuvo Orfeo sobre helenos y odrisos, pueblos que aceptaron sus ceremonias iniciáticas¹⁵.

En el tratamiento del fin que famoso cantor encontró, tampoco se priva de la ironía Filóstrato el Joven, al cerrar la descripción que dedica a Orfeo, anunciando que en un futuro el gran músico “desentonará” ante las mujeres tracias, perdiendo la vida entre sus manos¹⁶.

Como en la anécdota referente a Ciro se advierte, la actividad oracular de Orfeo, una vez muerto, también aparece en Filóstrato el Viejo. En concreto se habla de Lesbos como centro oracular que goza de gran fama, y al que acuden en consulta desde muy diversos lugares. Muy significativo en cuanto a la importancia que nuestro autor le asigna, es el hecho de citarlo junto con dos grandes oráculos como el de Dodona y el Pítico, así como el mencionar que el resultado de sus vaticinios era enviado nada más y nada menos que a la propia Babilonia¹⁷.

Se mencionan ciertos detalles importantes sobre este lugar de consulta: la cabeza ha llegado a Lesbos y se ha instalado en el interior de una cavidad de la tierra, desde donde emite sus profecías¹⁸. Las representaciones iconográficas más habituales de la cabeza oracular de Orfeo suelen carecer de este interesante detalle, pues aparece en ellas únicamente la cabeza a la altura del suelo con labios entreabiertos mientras algún ayudante va recogiendo por escrito sus versos¹⁹.

¹⁵ *Her.* 28.11-12.

¹⁶ *Im.* 3.6.

¹⁷ *Her.* 28.8-10.

¹⁸ ῥῆγμα τῆς Λέσβου / ἐν κοίλῃ τῆ γῆ.

¹⁹ Así los casos mencionados por W. K. C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el movimiento órfico*, Buenos Aires, 1970 (trad. de J. Valmard), pp. 38-40. También A.

Tal era la fama de Orfeo que el propio Apolo se sintió en la obligación de intervenir, por menoscabo de sus atribuciones, como se menciona en *VA* IV, 14. Con este episodio se pone de manifiesto la semejanza entre Orfeo y Apolo, tan similares que se superponen en funciones y atribuciones. El episodio mítico en que el hijo de Zeus pone fin a la competencia de Orfeo, resuelve la posible identificación de ambas figuras, restableciendo el equilibrio adecuado, pero haciendo patente a la vez el singular vínculo que les une – aunque en esta ocasión se exprese en términos de rivalidad.

Filóstrato el Viejo también se hace eco de una leyenda curiosa que relata cómo no fue sólo la cabeza de Orfeo la que emprendió viaje tras su muerte. En el *Heroico*²⁰ se habla del destino de su lira, que llega hasta la ciudad de Lirneso en la Tróade e inunda con su música aquellas costas, cuyas rocas, se dice todavía en época de Filóstrato, resuenan asombrosamente por este motivo.

El último rasgo de Orfeo por el que Filóstrato demuestra interés es su actividad como poeta, aunque, desgraciadamente, de nuevo nos da la impresión de que nuestro autor trata temas tan conocidos por el lector, que no se esfuerza en precisar sobre el tipo de actividad poética a la que Orfeo se dedica. El contexto en que esta faceta se menciona es una comparación entre el arte poética de Homero y la de otros autores de gran renombre²¹. Por el contexto podría interpretarse que Filóstrato considera a Orfeo contemporáneo de Homero, en contra de la opinión comúnmente difundida de que Orfeo era varias generaciones anterior a Homero²². Nuestro autor resulta un

Bottini, *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milán, 1992, lám. 2.

²⁰ *Her.* 33.

²¹ τὸν Ὅμηρον φησι, ξένε, καθάπερ ἐν ἀρμονίᾳ μουσικῇ πάντας ψῆλαι τοὺς ποιητικοὺς τῶν τρόπων, καὶ τοὺς ποιητὰς ἐφ' οἷς ἐγένετο ὑπερβεβλήσθαι πάντας ἐν ὅτῳ ἕκαστος ἦν αὐτῶν κράτιστος· μεγαλορρημοσύνην τε γὰρ ὑπὲρ τὸν Ὀρφέα ἀσκῆσαι, ἡδονῇ τε ὑπερβαλέσθαι τὸν Ἡσίοδον καὶ ἄλλῳ ἄλλον· (*Her.* 25.1-2).

²² En Diodoro Sículo 1.96.2 y 3.67.3, encontramos un ejemplo de esta tradición más ampliamente difundida, según la cual Homero es posterior a Orfeo. V. W. K. C. Guthrie, ob. cit., pp. 28 y 260 (refiriéndose al testimonio de Cirilo de Alejandría en *Contra Iulianum* M.76.541A, donde también se menciona a Orfeo como un poeta anterior a Homero y Hesíodo). En cambio Heródoto (2.53) considera que Homero y Hesíodo vivieron sólo unos cuatrocientos años antes que él mismo, y afirma, empleando una expresión bastante oscura, que “esos otros poetas que se dicen posteriores” a estos dos son realmente más recientes. Cabe interpretar que tiene en mente probablemente a Orfeo entre otros. Es llamativa, por otra parte, la tendencia que encontramos en las fuentes griegas de presentar a Orfeo en compañía

tanto ambiguo en su expresión, pues no queda del todo claro si por una parte ha de entenderse la comparación entre Homero y sus contemporáneos, y aparte la comparación de Homero con Orfeo y Hesíodo; o bien Orfeo y Hesíodo son dos ejemplos concretos de esos τούς ποιητάς ἐφ' οἷς ἐγένετο. Probablemente, de nuevo Filóstrato daba por hecho que su lector disponía de la versión más habitual, que consideraba a Orfeo anterior a Homero, y sólo nosotros, a una distancia de siglos con los que Filóstrato no contaba, necesitamos una mayor precisión a este respecto.

Lo que sí entendemos claramente es que a Orfeo se le considera un autor de estilo solemne, de dicción elevada (μεγαλορρημοσύνην). No en vano su producción literaria consiste en poemas épicos que tratan asuntos divinos (ἐποποιίας τε καὶ θεολογίας) e himnos a los dioses, como los dos Filóstratos coinciden en reflejar²³. Según ambos el asunto de su poesía no es banal, sino que gracias a la sabiduría que expresa es la propia de un teólogo, de un conocedor de las cosas divinas. Se habla de las τῆς Ὀρφέως ... θεολογίας²⁴.

Tras este recorrido pormenorizado, podemos hacernos una idea general de qué tiene en mente Filóstrato el Viejo – y eventualmente su descendiente, Filóstrato el Joven – cuando habla de Orfeo. Hemos podido observar que nos ofrece un resumen quintaesenciado de lo que la figura mitológica de Orfeo es: el músico con poderes extraordinarios sobre la naturaleza, los animales y los hombres, el extranjero que participa en la expedición de los argonautas, cantor de las cosas divinas, muerto a manos de mujeres y centro de un oráculo tras su muerte. Estos rasgos se presentan al lector de tal manera, citados tan de pasada, que tenemos la impresión de que Filóstrato esperaba de su lector que rellenase los huecos vacíos que iba dejando en su narración. Sin duda, Orfeo es un figura de sobra conocida para los contemporáneos de Filóstrato. Por ello, elementos como su genealogía

de otras figuras literarias, en especial Homero y Hesíodo, en la idea, tal vez, de conferirle antigüedad y prestigio. V. D. M. Così, «Orfeo e l'orfismo. Tra continuità e innovazione», pp. 151–2 en M. Tortorelli *et al.*, *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e Incontri di Culture nell'Antichità (Atti dei Seminari Napoletani 1996–98)*, Nápoles, 2000, pp. 139–59; C. Grottanelli, «La parola rivelata», pp. 219–64 (especialmente p. 222) en G. Cambiano *et al.* (edd.), *Lo Spazio letterario della Grecia Antica*, 1/1, Roma, 1992.

²³ Filóstrato el Viejo en *VA* IV, 21, y Filóstrato el Joven en *Im.* 3,11.

²⁴ En Athenagoras (*Leg.* 18, 3 (= *O. F.* 57 Kern)) se nos dice cómo Orfeo fue el primero que encontró los nombres de los dioses, contó su nacimiento y sus hazañas, y al que se le encargó la elaboración de discursos sobre las divinidades reflejando en ellos la verdad.

divina son omitidos, y otros aludidos tan en bosquejo que obligatoriamente ha de contar con la complicidad del lector.

2. *Presencia de doctrinas órficas y pitagóricas.*

La figura mitológica de Orfeo queda, por lo tanto, escueta pero nítidamente definida en la obra de Filóstrato. Con todo, también alejada de las ideas y características que singularizan al orfismo. Nada de la interpretación propia de los órficos sobre la herencia mítica griega tradicional, nada del tipo de vida que proponen como modelo, nada de su propia cosecha literaria se menciona en relación con Orfeo. El Orfeo de Filóstrato es Orfeo, pero casi dudaríamos de que sea órfico, en el sentido de referente principal del orfismo. Sólo en una ocasión se vincula esta figura con los ritos de iniciación, en el pasaje del *Heroico* que ya anteriormente hemos citado y donde se nos dice que se impuso a los odrisos y a los heleños, a quienes inspiró con sus ceremonias de iniciación²⁵.

Asimismo, al hablar de Orfeo como poeta de estilo solemne y de temática divina, Filóstrato no menciona que haya plasmado por escrito esta producción. Resulta sin duda llamativo, pues si el movimiento órfico se caracteriza por algo es por la estrecha vinculación con su literatura²⁶, con los *ἱερόι λόγοι*, base y respaldo de todas sus creencias.

¿Acaso Filóstrato desconocía por completo todo ese conjunto de doctrinas y creencias que convierten al orfismo en un movimiento religioso distinto? Ciertamente no, como podremos ver a continuación, pero esas creencias, cuando surgen en la obra de Filóstrato, no están vinculadas explícitamente a

²⁵ *Her.* 28, 11.

²⁶ Como testimonios de la fuerte vinculación del orfismo con su producción literaria podemos citar Eur. *Alc.* 967–8; *Hipp.* 952–4 y Plat. *Resp.* 364e. Por el contrario, Pitágoras no dejó nada escrito reconociendo su autoría, aunque Ión de Quíos (fr. 116 Leurini = 24 Blumenthal) afirmaba que Pitágoras hizo circular algunos escritos propios atribuyéndoselos a Orfeo. V. D. M. Cosi, «Orfeo e l'orfismo ...» p. 141-, n.3; F. H. Sandbach, «Ion of Chios on Pythagoras», *Proceedings of the Cambridge Philological Society* n.s. 5, 1958–9, p. 36. De hecho, una de las grandes diferencias que según J. Bremmer cabe establecer entre órficos y pitagóricos es precisamente el que los pitagóricos conformen comunidades sin libro, mientras que entre los órficos la referencia a una literatura escrita común es mucho más frecuente que el constituir comunidades. V. J. Bremmer «Rationalization and Disenchantment in Ancient Greece: Max Weber among the Pythagoreans and Orphics», pp. 71–83 (especialmente p. 79) en R. Buxton (ed.), *From myth to reason?: studies in the development of Greek thought*, Oxford, 1999.

la figura de Orfeo. El problema es otro, y se resume en un nombre propio: Apolonio de Tiana.

Filóstrato el Viejo dedicó a este asombroso personaje una biografía extensa con el claro objetivo de ensalzar su vida y hechos²⁷. El personaje real del que partió Filóstrato queda aprisionado y perdido dentro de la figura legendaria de sabio pitagórico con extraordinarios recursos sofisticados que nuestro autor construye para él. La dificultad que este personaje supone para nosotros radica en que la mayoría de las apreciaciones que podemos considerar de influencia órfica están en esta biografía, la biografía de un pitagórico. Y con esto ya entramos en uno de los quebraderos de cabeza más notorios que perseguirá a cualquiera que se interese por el orfismo: ¿dónde comienza el pitagorismo y dónde termina el orfismo?²⁸.

A pesar de las conexiones que tradicionalmente se han reconocido entre el orfismo y el pitagorismo²⁹ – que han llevado a proponer una raíz común

²⁷ Esta biografía parece responder a un encargo de la emperatriz Julia Domna, admiradora del personaje real en el que se inspira la obra. Las simpatías de la familia imperial hacia Apolonio de Tiana no se detienen aquí, si hacemos caso de la tradición que sostiene que Alejandro Severo, el último miembro de la dinastía de los Severos, rendía culto a Apolonio. Curiosamente en el mismo santuario privado estaban las imágenes de Cristo y Orfeo, lo que nos da una imagen extraordinariamente plástica del sincretismo al que se llegó en la época. V. Hist. Aug., Severo Alejandro 29.2 (aunque hay también opiniones en contra de la veracidad de esta historia, v. R. Syme, *Emperors and Biography. Studies in the Historia Augusta*, Oxford, 1971).

²⁸ La relación entre orfismo y los primeros pitagóricos es un asunto que permanece confuso y sobre el que los investigadores han propuesto diversas teorías (v. M. Tortorelli, «Da Orfeo agli Orfici», p. 15 en M. Tortorelli *et al.* (edd.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'Antichità*, Nápoles, 2000, pp. 11–41): algunos niegan toda conexión entre ellos, otros admiten que sí hubo intercambio de doctrinas entre dos movimientos independientes (v. M. M. Sassi, «Alla ricerca della filosofia italiana. Appunti su Pitagora, Parmenide e l'orfismo», p. 241 en *Atti del ventottesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Nápoles, 1989, pp. 231–264), mientras que para algunos el orfismo era en realidad la religión de los primeros pitagóricos (v. G. Pugliese Carratelli, «Storia civile» en *Megale Hellas. Storia e civiltà della Magna Grecia*, Milán, 1983, pp. 5–102).

²⁹ Estas conexiones ya están presentes en las fuentes antiguas. Así, Jámblico y otros neoplatónicos consideraban que las doctrinas pitagóricas partían del movimiento órfico (Iambl. *VP* 28, 145; Procl. *in Ti.* 3, 161, 1; 3, 168, 9; *Theol. Plat.* 1, 5; *in R.* 2, 33, 14) y en numerosas ocasiones se asignan las mismas doctrinas e incluso las mismas obras ya a órficos, ya a pitagóricos (Hdt. 2, 81; Plu. fr. *202 Sandbach; Stob. 3, 759, 3 Hense; D. L. 8, 8; Clem. Al., *Strom.* 1, 21, 131, 4; 1, 21, 131, 3; 1, 21, 121, 5; Diog. Oen. fr. 40 Smith). V. A. Bernabé, «Plutarco e l'orfismo», p. 71 en I. Gallo (ed.), *Plutarco e la Religione*, Atti dell VI Convegno plutarco, Nápoles, 1996, pp. 63–104; —, «Platone e l'orfismo», p. 60 en G.

de la que el pitagorismo surgiría como una búsqueda de apoyos racionales a las creencias órficas³⁰ – también hay peculiaridades que nos permiten marcar una línea divisoria³¹. Éstas son escasas, desgraciadamente, en el caso de los testimonios que Filóstrato nos ofrece, ya que la tradicional mezcla e identificación de doctrinas órficas y pitagóricas se ve agravada por las inclinaciones de una época que se caracteriza por su tendencia al sincretismo de las más diversas creencias e ideologías. Pero no por ello deja de ser interesante que analicemos aquellos lugares de la obra filostratea que puedan relacionarse con los preceptos del movimiento órfico .

Filóstrato no menciona en una sola ocasión ni atribuye ninguna creencia o interpretación mítica a los órficos, ni con este nombre ni bajo ningún otro, a la manera de como ocurre en Platón³². Todo lo que en Filóstrato “huele” a orfismo, lo encontramos en la biografía de Apolonio y, por lo tanto, atribuido a una fuente pitagórica. A pesar de ello, en algún caso el eco órfico se manifiesta más poderoso que la explícita atribución pitagórica. Así, cuando se menciona el *Himno a la memoria*³³ compuesto por el propio Apolonio se nos dice que en él aparecía el Tiempo, al que se define como “el que no

Sfameni Gasparro (cur.), *Destino e Salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana*, Cosenza, 1998, 33–93; L. Zhmud, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlín, 1997, p. 118.

³⁰ V. W. K. C. Guthrie, ob. cit., pp. 219–224; J. Alsina, «Pitagorismo y Orfismo: dos observaciones» *Emérita* 27, 1959, pp. 15–8.

³¹ Las dificultades para diferenciar ambos movimientos llevan a afirmar a W. Burkert que en las fuentes antiguas tal distinción no está atestiguada, v. W. Burkert, *Lore and Science in ancient Pythagoreism*, Cambridge Mass., 1972, pp. 132, 133 ss. Sin embargo, J. Bremmer ofrece un decálogo muy interesante y esclarecedor de diferencias entre ambos grupos (V. J. Bremmer, «Rationalization and Disenchantment ...», p. 79).

³² Nos referimos a expresiones como οἱ θεῶν παῖδες ποιηταὶ καὶ προφῆται τῶν θεῶν γενόμενοι, οἱ ἄμφι Ὀρφέα, ὁ παλαιὸς λόγος, ... etc., empleadas por Platón para eludir la explícita atribución de ideas, por él aprovechadas o mencionadas, a los órficos. A este respecto v. A. Bernabé, «Platone ...»; F. Casadesús, «Orfeo y orfismo en Platón», *Taula, quaderns de pensament*, 27–8, 1997, pp. 61–73.

³³ El título de este himno podría considerarse de genuino sabor órfico si no fuera por la importancia que la memoria tiene entre los pitagóricos, por una parte como diosa tutelar (Mnemósine) (v. M. Tortorelli, «Da Orfeo ...», pp. 16 y 26), y, por otra, como principio fundamental de conocimiento. Así, en D. L. 8, 4 encontramos la leyenda de que Pitágoras había obtenido de Hermes el conservar la memoria de otras vidas. E incluso se cree que en la escuela pitagórica se practicaba algún tipo de entrenamiento memorístico con el que reforzar los poderes del alma, de manera que pudiera evitarse el olvido en el más allá (v. S. Price, *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge, 1999, p. 123).

conoce la vejez” y el “inmortal”³⁴.

Si ya la figura del Tiempo nos transporta a las cosmogonías órficas, los adjetivos que se le aplican (ἀγήρω τε καὶ ἀθάνατον) son ya de inconfundible sello órfico³⁵. El interés de los primeros pitagóricos por la mitología fue bastante limitado, al parecer, y, según los estudiosos del tema, no se atuvieron a una teogonía, cosmogonía o antropogonía específicas, lo que les distingue netamente de los órficos³⁶. El proceder de los pitagóricos consistiría, más probablemente, en una adaptación de conceptos mitológicos previos, haciendo de ellos especialmente un uso alegórico que sirviera a sus propios intereses. Por lo tanto, la presencia de la figura de Tiempo adjetivado a la órfica en un himno creado por un pitagórico puede muy bien interpretarse en las coordenadas habituales del pitagorismo a la hora de emplear conceptos mitológicos foráneos.

Asimismo, el hecho de vincular la inmortalidad con la memoria podría interpretarse en relación con el ciclo de reencarnaciones que las almas han de experimentar, pues de esa inmortalidad – base de la antropología órfica – permanece el recuerdo en los iniciados al seguir las indicaciones que constituyen parte del conocimiento de los órficos en lo que a geografía del

³⁴ VA I, 14.

³⁵ Tiempo aparece al inicio de la teogonía de las *Rapsodias*, y también en la de Jerónimo y Helánico. De hecho, la concepción del Tiempo como un dios parece ser un rasgo peculiar del orfismo dentro de la tradición religiosa griega. Por otra parte, las diferencias que en las teogonías órficas se aprecian a la hora de describirlo han sido criterio aducido para establecer dos versiones de las mismas. Asimismo, en la figura de Tiempo, tal como lo reflejan las cosmogonías órficas, se han subrayado siempre las influencias orientales y egipcias, aunque se defiende su integración en un esquema de pensamiento por completo griego. V., B. L. Van der Waerden, «Das große Jahr des Orpheus», *Hermes* 81, 1953, p. 481; M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, 1971, pp. 28ss; –, «Ab ovo. Orpheus, sanchuniaton, and the origins of the Ionian world model», *CQ* 44, 1994, pp. 289–307; L. J. Alderink, *Creation and Salvation in ancient Orphism*, Chico, 1981, pp. 45ss; L. Brisson, en *Mythes et représentations du temps*, París, 1985, p. 37ss; G. Casadio, «Adversaria Orphica. A proposito di un libro recente sull'orfismo», *Orpheus* 8, 1987, pp. 381–95. A. Bernabé, «Κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. El tiempo en las cosmogonías presocráticas», *Emérita* 58, 1990, pp. 61–98; «Consideraciones sobre una teogonía órfica», pp. 91–100 en *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos* (Madrid, 23–28 de sept. 1991), Madrid 1994; «Elementos orientales en el orfismo» en J.L. Cunchillos (et al.), *Actas del Congreso “El Mediterráneo en la Antigüedad: oriente y occidente”*, en *Sapanu. Publicaciones en internet* II (1998) [www.labherm.filol.csic.es]; R. Sorel, *Orphée et l'orphisme*, París, 1995, p. 47ss.

³⁶ V. J. Bremmer, «Rationalization and Disanchantment ...», pp. 75, 79–81 (con bibliografía al respecto).

más allá se refiere (es decir, no beber de las aguas del río del olvido, una vez que han descendido al Hades). El perfeccionar la memoria se entendería, según esta hipótesis, como una manera de dotar al iniciado de las armas que le permitirían evitar las actuaciones equivocadas en el más allá, pues en ese trance recordaría las enseñanzas recibidas en vida. El ciclo de reencarnaciones que un alma no lo suficientemente perfeccionada necesitaba, está en ambas tradiciones, pitagórica y órfica³⁷. Originariamente, según algunos estudiosos³⁸, los órficos podrían haber desarrollado la teoría de la transmigración de las almas a partir de ciertas ideas de los primeros pitagóricos³⁹, quienes no habrían elaborado esta creencia de una forma tan detallada como sí hicieron los órficos.

En otro episodio de esta barroca biografía Apolonio menciona ciertas teorías que los egipcios critican a los indios, apareciendo ambos pueblos como origen de toda sabiduría verdadera, recurso muy usual en el mundo griego éste de atribuir a un pueblo tan venerablemente antiguo como el egipcio, aquellas teorías que querían barnizar de reverencia y autoridad⁴⁰; con la

³⁷ V. G. Casadio, «La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora», en Ph. Borgeaud, *Orfisme et Orphée: en l'honneur de Jean Rudhardt*, Génova, 1991, pp. 119–55.

³⁸ V. J. Bremmer, «Rationalization and Disenchantment ...», p. 81.

³⁹ Sin embargo, algunos estudiosos niegan la posibilidad de retrotraer a los primeros pitagóricos la metempsicosis (v. G. Casertano, «Orfismo e pitagorismo in Empedocle», p. 197 y 203 en M. Tortorelli *et al.*, *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e Incontri di Culture nell'Antichità (Atti dei Seminari Napoletani 1996–98)*, Nápoles, 2000, pp. 195–236). Las leyendas sobre las vidas anteriores de Pitágoras (como el héroe homérico Euforbo, un pescador en Delos, ... etc.), que podrían considerarse un apoyo de la presencia de la metempsicosis en la tradición pitagórica, son tardías, del mismo modo que las propias biografías del maestro (v. M. L. Freyburger–Galland *et al.*, *Sectes Religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne*, París, 1986, pp. 136–8). Incluso se ha discutido que el propio pasaje de Hdt. 2, 123 pueda aducirse como prueba para atribuir a Pitágoras la teoría de la inmortalidad y la transmigración. (V. G. Casertano, «Orfismo e pitagorismo in Empedocle» ... p. 198; A. Maddalena, *I Pitagorici*, Bari, 1954, pp. 346–7). Con todo, disponemos de testimonios atribuidos a autores antiguos en los que se relaciona a Pitágoras con la metempsicosis (D. L. VIII, 36 (transmitiendo una opinión de Jenófanes); Emp. 31B 129 D.–K.).

⁴⁰ Asimismo, encontramos en la literatura griega, clásica o no, opiniones que defienden la naturaleza egipcia de costumbres y ritos órficos, por ejemplo Hdt. 2, 81; 2, 123. Sobre este particular v. A. Bernabé, «Tradiciones órficas en Diodoro», pp. 37–53 en M. Alganza Roldán *et al.* (edd.), *Epieikeia. Studia graeca in memoriam Jesús Lens Tuero*, Granada, 2000; F. Díez de Velasco y M. A. Molinero Polo, «Hellenoaegyptiaca I: Influences égyptiennes dans l'imaginaire grec de la mort: quelques exemples d'un emprunt supposé (Diodore I, 92, 1–4; I,

ampliación de horizontes del mundo helenístico, los indios pasaron a competir con el tradicional puesto que los griegos atribuían a la sabiduría egipcia. Apolonio de Tiana parece demostrar preferencia por el pueblo indio frente al egipcio, al que acusa, en varias ocasiones, de haberse apoderado de teorías que originariamente proceden de la India. Es el caso de la interpretación de la creación del mundo sostenida por los egipcios, según la cual hay un creador del universo. Éste se vio movido a dicha creación por la propia idea del bien y en las manos de esta divinidad creadora descansa el orden del mundo⁴¹.

La concepción de un dios creador es una de las ideas que, según algunos estudiosos, pueden considerarse más propiamente órficas, en el contexto de la religión griega. Lo más llamativo en esta ocasión es la causa aludida: τὸ ἀγαθόν. Según las teorías al uso, la aparición de la figura del creador en el orfismo primero estaba en relación con el intento de explicar el paso de lo único a lo múltiple, problema de común interés a casi la totalidad de la especulación presocrática⁴². En época de Filóstrato, las inquietudes del que se acercaba al orfismo habían cambiado significativamente, y sus preocupaciones eran de índole moral ante todo. Las filosofías varias que gozan en este momento de más arraigo son las que se preocupan del hombre, de su comportamiento hacia sus semejantes, y todo ello pasado por el trascendente tamiz de Platón y su constante idea del Bien como principio supremo. La moralización de lo órfico– pitagórico hasta el extremo de situar en el origen del cosmos la bondad de un dios creador no podía hacerse esperar, sobre todo en una religión que creía en el castigo y la recompensa tras la vida.

También diserta Apolonio de Tiana acerca del alma, y la doctrina expuesta coincide llamativamente con lo que sabemos sostenían los órficos. El alma es la parte inmortal del hombre, y ésta se encuentra encarcelada dentro del cuerpo; a este respecto nada más explícito que unos versos atribuidos al propio Apolonio que cierran su biografía:

ἀθάνατος ψυχὴ καὶ χρῆμα σόν, ἀλλὰ προνοίας.
ἢ μετὰ σῶμα μαρανθέν, ἅτ' ἐκ δεσμῶν θεὸς ἵππος,

96, 4-8)», Kernos 7, 1994, pp. 75-93; cf. también F. Díez de Velasco, *Los caminos de la muerte. Religión, mito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid, 1995, p. 44 y nota 106 (p. 151).

⁴¹ VA VIII, 7.

⁴² V. A. Bernabé, «Lo uno y lo múltiple en la especulación presocrática: nociones, modelos y relaciones», *Taula, quaderns de pensament* 27-8, 1997, pp. 75-99.

ρήϊδίως προθοροῦσα κεράννυται ἥερι κούφῳ
 δεινὴν καὶ πολὺτλητον ἀποστέρξασα λατρείην·
 σοὶ δὲ τί τῶνδ' ὄφελος, ὅ ποτ' οὐκέτ' ἐὼν τότε δόξεις ...
 ἢ τί μετὰ ζῳοῖσιν ἐὼν περὶ τῶνδε μαντεύεις ...⁴³

Quizá no podríamos haber pedido un resumen más adecuado de ideas acerca del alma propias del orfismo, con la única objeción de que pertenecen a un pitagórico. Vayamos por partes. La primera palabra es ya toda una declaración de intenciones al atribuirle al alma la cualidad de inmortal. En otras ocasiones también le aplica Apolonio este calificativo, como al hablar del arte y referirse a los hombres que se dedican a su cultivo⁴⁴.

Y ese alma inmortal se considera encerrada en la cárcel del cuerpo, prisión de la que se libera con la muerte, como claramente se afirma en los versos de Apolonio. En el *Heroico* vuelve a expresar Filóstrato la misma idea, ya sin atribuírsela a sabio pitagórico alguno⁴⁵.

No puede parecernos casual que en este contexto de liberación del alma encontremos la inspiración divina, el “entusiasmo” como origen y medio para alcanzar dicha liberación. La comunión con los dioses, el pasar a compartir su vida, es el resultado de una experiencia mística que nos enseña la verdad de las cosas: que el cuerpo es una cárcel, que sólo el alma es esencial e inmortal, y que alcanzará su plenitud tras la muerte. Esa sabiduría es la que proporciona el conocimiento profético (μαντικής σοφία) y el rapto místico (προσβακχεύει).

Si bien la similitud de ambos textos, el perteneciente a la biografía de Apolonio y el del *Heroico*, es evidente con respecto a la consideración del cuerpo como una prisión que ha de sufrir el alma inmortal, también discrepan en parte. En los versos de Apolonio la muerte se contemplaba como la liberación total de servidumbres (δεινὴν καὶ πολὺτλητον ἀποστέρξασα λατρείην), tras la que el alma pasa a confundirse con el aire, que según algunos testimonios, era considerado por los órficos como principio vital⁴⁶. Es decir,

⁴³ VA VIII, 31.

⁴⁴ VA VI, 11, VIII, 31.

⁴⁵ Her. 7, 3.

⁴⁶ Que el hálito es la vida, es una creencia que puede atestigüarse en diversos autores griegos antiguos y fue recogida también por los órficos, como Aristóteles nos transmite en *de An.* 1.5 410b 27, donde atribuye a los poemas llamados órficos la teoría de que el alma llega a los cuerpos desde el espacio al respirar, traída por los vientos, mientras que en otro lugar de la misma obra (407b 21) nos habla de una teoría muy semejante propia de los pitagóricos. Encontramos ecos de la misma doctrina en otros autores (Vett. Val. p.317, 19 Pingree;

pasa a formar parte de lo que constituye su esencia, uniéndose con ella.

Sin embargo, en el fragmento del *Heroico* al que nos referimos, parece que tras la muerte no hay tal unión del alma con lo divino, con el aire del que nace, sino que lo que se le permite es mantener una convivencia (ζυνουσίας) con las divinidades. La sensación general al contraponer ambos textos, es que en el caso de Apolonio la experiencia que se confía alcanzar tras la muerte está expresada en términos mucho más abstractos, de un mística más refinada, mientras que en el caso del *Heroico* se emplea el lenguaje mitológico común de la religión, en el sentido de hablar de divinidades en plural – no de un ente abstracto hasta cierto punto, como es el aire –, a las que se ha reverenciado en forma de estatuas, y con las que se tendrá una relación íntima una vez libres del cuerpo, pero no de la misma intensidad que se menciona en los versos de Apolonio, donde explícitamente se habla de mezclarse (κεράννυται).

Es claro, por otra parte, que esa inmortalidad que Apolonio atribuye al alma es fruto del parentesco del hombre con la divinidad, a pesar de que no se afirme explícitamente esto. El parentesco entre hombres y dioses sí lo define claramente Apolonio⁴⁷. Ese parentesco con la divinidad consiste en que el hombre participa de ella (μετέχει τοῦ θείου). ¿A qué se refiere Apolonio exactamente con esta expresión? ¿Podemos apreciar aquí un eco del mito órfico de la creación del hombre a partir de las cenizas de los Titanes, una vez éstos devoraron a Dioniso niño? Muy sugerente, sin duda, es esa afirmación de que el ser humano “participa”, pero, por desgracia, no se menciona en ningún lugar de la obra de Filóstrato nada semejante al nacimiento de Dioniso según la tradición órfica. Ciertamente, Filóstrato el Viejo nos describe en sus *Imagines* el nacimiento de Dioniso⁴⁸, pero se trata de la versión

Hippol. 1, 21, 3 (83 Marc.) quien la atribuye a los estoicos; e incluso es rastreable entre lo presocráticos, v. Anaximen. fr. 13 B 2 D.–K.; Diog. Apoll. fr. 4–5 D.–K.) En este sentido se ha interpretado el adjetivo que Aristófanes, en su parodia de la cosmogonía órfica en las *Aves*, aplica al huevo cósmico: ὑπηγέμιον, huevo de aire, es decir, huevo lleno del hálito de vida. V. W. K. C. Guthrie, ob. cit., pp. 97–8; J. Jouanna, «Le souffle, la vie et le froid: remarques sur la famille de ψύχω d’Homère à Hippocrates», *Revue des Etudes grecques* 100, 1987, pp. 203–4. Asimismo, está documentada la identificación plena del alma con el éter (Vett. Val. p. 317, 19 Pingree), e incluso la idea de que tras la muerte vuelve a él (Clem. Alex., *Strom.* VI, 2, 17, 1), así como en inscripciones funerarias (*IG* I (3) 1179). Cf. A. Bernabé, en *Savoir et textes*, (en prensa).

⁴⁷ *VA* VIII, 7.336.

⁴⁸ *Im.* I, 14.

común que ofrece la mitología griega, a partir de Sémele fulminada por el rayo de Zeus, aunque la descripción del dios que surge del vientre rasgado rememora, y quizá no casualmente, la figura de Fanes por su luminosidad.

Sin embargo, Apolonio sí se detiene a describir el comportamiento de las almas que van en contra de lo que cabría esperar de quien está en estrecha relación con la divinidad, y, podemos concluir que dicho comportamiento bien aceptaría el adjetivo de “titánico”, pues atacan toda organización sin respetar ley alguna ni moderación⁴⁹.

En cambio, el hombre sabio – mencionado en el mismo lugar – que comparte las virtudes de los dioses y que intenta reproducir ese orden entre los restantes mortales es, evidentemente, el hombre pitagórico, con un modelo de vida regulado por máximas estrictas que intentan mantenerle puro, como veremos más adelante. Ciertamente quienes no se someten a este orden, se dejan llevar por su naturaleza no divina, por su parte titánica, nos atreveríamos a decir, pues sólo le falta el nombre a la descripción, aunque Filóstrato se abstenga de mencionarlo.

Al final del mismo párrafo en el que se describen esas tendencias que deben ser corregidas, se introduce una reflexión un tanto oscura de interpretar:

φόνων γὰρ ἀνασχεῖν μὲν αὐτὰς μὴ προσάπτεσθαι οὐκ ἀδύνατον ἴσως ἀνδρὶ τοιοῦτῳ ἀπονῆναι δὲ οὔτε ἐμοὶ δυνατὸν οὔτε τῷ πάντων δημιουργῷ θεῷ (VA VIII, 7 338)

La imposibilidad que no sólo el hombre sabio, sino incluso el creador del cosmos demuestran para hacer frente a la purificación de un hombre que ha cometido actos en contra de ese orden de virtudes, quizá haya que entenderla en relación con la doctrina órfico-pitagórica del ciclo de reencarnaciones. Ciertamente, a la luz de esta creencia la afirmación con la que Apolonio-Filóstrato cierra el pasaje parece menos impenetrable: lo único que puede purificar realmente a quien ha cometido algún tipo de crímenes es el pago de vivir otra existencia con la que expiar sus errores pasados. Ni en manos de la divinidad creadora, ni en las del hombre virtuoso está el purificar a quien ha llegado a contravenir ese orden de cosas establecido en un principio. La redención de esas equivocaciones sólo depende de volver a la vida bajo la forma correspondiente.

La creencia en el ciclo de reencarnaciones es tratada expresamente en otros lugares de la *Vida de Apolonio*, en relación con la vida de Pitágoras y

⁴⁹ VA VIII, 7 337.

sus enseñanzas⁵⁰. Como fiel emisario de la teoría sobre el alma reconoce Apolonio a Platón. De él afirma que en Atenas proclamó la verdad sobre la naturaleza y destino del alma, a pesar de no ser del todo escuchado entre sus contemporáneos⁵¹.

Que la opinión y creencia mayoritarias ofrecieron resistencia a estas teorías sobre el alma de raíz órfica, resulta bastante evidente por las palabras de Apolonio, como de hecho sabemos por otros testimonios. En cuanto al alcance de la afirmación de Apolonio de que Platón habló con verdad del alma, esto nos permite deducir que la doctrina del alma expuesta por Filóstrato en la biografía mantiene estrechos paralelismos con la órfica – si no es la misma –, pues la teoría platónica depende en gran medida de ella, y desde luego coincide en los aspectos que aquí se han tratado⁵².

De la naturalidad con la que Apolonio expone todo este conjunto de dogmas sobre la naturaleza del alma humana y su destino, no parece deducirse que hubiera ningún tipo de restricción para hacerlos públicos, incluso la referencia anterior al escaso seguimiento que las teorías de Platón tuvieron en Atenas da muestra de que su existencia y contenido eran de dominio público. No obstante, en ciertos pasajes de la biografía que nos ocupa encontramos alusiones al carácter secreto de dichos conocimientos.

En estos pasajes⁵³ se aprecia cómo el ambiente que rodea el conocimiento pitagórico es el propio de un grupo exclusivo, de una secta que no comparte abiertamente su conocimiento, aunque la biografía demuestre lo contrario. Sin duda, es un rasgo que el pitagorismo comparte con el orfismo, y muy probablemente es un rasgo común que nace, como otras muchas características de estos dos movimientos, de la misma raíz⁵⁴. De igual forma, las propias afirmaciones requieren una interpretación que no se quede en lo literal, sino que sepa llegar al contenido profundo. A este respecto es muy

⁵⁰ VA III, 19, VIII, 7 336.

⁵¹ VA VI, 11.

⁵² Acerca de lo que Platón construye partiendo de las creencias órficas y cómo utiliza éstas para sus propios propósitos, v. el artículo de A. Bernabé, «Platone ...», anteriormente citado.

⁵³ VA VI, 11, VIII, 31.

⁵⁴ Si bien las reticencias a compartir sus creencias y conocimientos unen a pitagóricos y órficos, también entre ellos es posible hacer diferencias en cuanto a la cohesión que mostraban como grupo y a las características que como tal les definían. V. W. Burkert, «Profesión frente a secta: el problema de los órficos y los pitagóricos», *Tabula, quaderns de pensament* 27–8, 1997, pp. 11–32.

significativo otro pasaje de la biografía de Apolonio, en el que se da un ejemplo de este proceder afirmando que servirse de enigmas para expresar las propias ideas es un recurso heredado del propio Pitágoras y que, por consiguiente, es lícito utilizarlo⁵⁵.

El lenguaje alegórico era también uno de los procedimientos utilizados por los órficos, de tal manera que el acervo común mitológico tenía para ellos un significado propio, acorde con sus creencias, sin para ello tener que separarse de la herencia compartida⁵⁶. Ciertamente, los neoplatónicos no hacían sino instalarse en la propia tradición órfica cuando se acercaban a su literatura y aplicaban, hasta el paroxismo, ese recurso, con resultados de lo más pintoresco. En el ejemplo que aducimos más que lenguaje o interpretación alegórica lo que encontramos es una expresión paradójica, un ἀντιγ-μα, en las propias palabras del autor. Sin embargo, lo que ambos procedimientos comparten es el evitar una exposición directa, un camino expedito para los no iniciados. La clave que abre las puertas del conocimiento requiere un aprendizaje sólo accesible para los miembros de esa comunidad, ya sea órfica o pitagórica.

Este conocimiento reservado para los iniciados se construyó sobre una materia tradicional, separándose sólo lo necesario de la herencia común que la religión griega constituía – aunque el resultado final fuese considerablemente distinto y novedoso. Así, el orfismo es una revisión de lo dionisiaco. Aunque rasgos del Dioniso órfico no aparecen en la biografía de Apolonio, ni en el resto de la producción filostrata, descubrimos un pasaje en el que parece oponerse lo órfico a lo báquico⁵⁷. En él vemos claramente cómo Apolonio pone en contraste los cantos de Orfeo y el proceder de las bacantes, censurando el comportamiento de éstas últimas. No se trata del personaje mitológico al uso, sino del Orfeo escritor de ἐποποιίας τε καὶ θεολογίας, el Orfeo del orfismo, valga la redundancia. Y en contraposición menciona el comportamiento desmedido de las bacantes, representantes de las ceremonias dionisiacas tradicionales. Claramente en estas palabras se

⁵⁵ VA VI, 11.

⁵⁶ Para alusiones a esta forma de interpretar, empleando métodos alegóricos y etimológicos, tanto en la tradición órfica como pitagórica v. Plat. *Men.* 81a, *Cra.* 500c, *Grg.* 493a; Macr. *Comm.* 1.2.9; A. Bernabé, «Una etimología platónica: σῶμα-σῆμα», *Philologus* 139, 1995, pp. 204–37; F. Casadesús, «Gorgias 493a–c: la explicación etimológica, un rasgo esencial de la doctrina órfica», *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, 1997, pp. 61–5.

⁵⁷ VA IV, 21.

decanta por la renovación órfica.

Una vez que hemos detallado las creencias que con respecto al alma Filóstrato menciona en su obra, pasemos al otro punto que distinguía a órficos y pitagóricos del heleno común: el modo de vida. Las reglas de vida a las que todo iniciado debía someterse eran muy similares, por no decir idénticas, en ambas comunidades. De hecho, Heródoto⁵⁸, al hablar en concreto de una de estas normas de vida (utilizar prendas de lana, en concreto) menciona a órficos, báquicos, egipcios y pitagóricos, considerándolos a todos una misma cosa en esencia.

En Filóstrato el Viejo se mencionan bastantes de estas reglas de vida, pero todas ellas, de nuevo, en relación con Pitágoras: la obligación de realizar sacrificios incruentos, alimentarse de una dieta vegetariana, vestirse y calzarse con prendas de origen no animal, restringir la actividad sexual y el hábito del silencio⁵⁹. De estas prohibiciones no se proporciona explicación alguna, sólo un ambiguo propósito de pureza, pero sin relacionarlas con la creencia en la transmigración de las almas u otra cualquiera.

Como venimos observando, la figura de Pitágoras sobresale constantemente en la biografía de Apolonio, y, de hecho, Apolonio de Tiana viene a ser un correlato del propio Pitágoras, convertido tras su muerte, como él, en una figura legendaria que llega a recibir culto. El retrato que Filóstrato bosqueja de Pitágoras reúne los rasgos más generales, pero también los más efectivos de este personaje histórico. Pitágoras es ante todo el maestro de sabiduría, del que se reciben los conocimientos acerca de la naturaleza del alma, el que difunde la teoría de la transmigración⁶⁰, y el iniciador de un modo de vida más puro, y más acorde con lo mejor que en los hombres hay⁶¹. Asimismo, Filóstrato subraya la estrecha relación de Pitágoras con el dios Apolo, y también otros dioses (entre ellos Atenea y las Musas), que le permitió tener una opinión certera de lo divino⁶².

Como vemos, en definitiva, al inicio de la biografía perfila Filóstrato el modelo de θεῖος ἀνὴρ sobre el que va a construir la propia imagen de Apolonio.

⁵⁸ Hdt. II, 81.

⁵⁹ Todas estas reglas aparecen mencionadas en VA VI, 11.

⁶⁰ VA III, 18.

⁶¹ VA VI, 11.

⁶² VA I, 1.

3. *Conclusiones: ¿a qué responde la presencia de doctrinas órficas y pitagóricas?*

Filóstrato demuestra escaso interés por los asuntos cosmogónicos y teogónicos, también por el origen titánico del hombre, aunque sí por las consecuencias de éste, es decir, por el hecho de que el cuerpo sea la cárcel de un alma emparentada con los dioses. Digamos que acepta el núcleo de la teoría sin interesarse por los asuntos míticos que la explican. La transmigración de las almas y la doctrina acerca de su naturaleza son mencionadas varias veces, aunque en ningún momento las relaciona con el orfismo o con Orfeo y Dioniso, sino que nos las encontramos en el contexto de la biografía dedicada a un pitagórico. Tampoco hay un especial énfasis en las ideas del castigo del alma, o del destino tras la muerte de las almas no virtuosas. Sólo en el *Heroico*⁶³ hay una mención de este asunto de cierta entidad, aludiendo al destino de Aquiles tras su muerte.

Dicho pasaje podemos interpretarlo como una alusión al destino final de los héroes de acuerdo con la tradición general de la religión griega. Con todo, en él aparece un curioso comentario acerca del carácter ἀβεβήλω τε καὶ ἀπορρήτω de la propia historia. Ciertamente, estas palabras resultan sospechosas, pues nada hay de secreto en la versión tradicional del destino de los héroes, ni de los juicios fúnebres. Quizá deberíamos ver aquí un cruce entre la creencia antigua referida al culto heroico y las creencias de cultos místicos como el orfismo. No es nada exótica esta mezcla de diversas creencias, pues la época imperial, más todavía el s. III, se caracteriza por un acusado eclecticismo.

Volviendo a la perspectiva general, debemos afirmar que nos hemos encontrado con ecos que guardan relación con el sistema de creencias órfico, pero todos ellos en la biografía de un pitagórico, Apolonio de Tiana. ¿Hubo realmente una identificación de lo pitagórico y lo órfico en este momento histórico? Sabemos que en su día los pitagóricos se escindieron en dos ramas, una de ellas más mística y, probablemente, más cercana al orfismo. Para los contemporáneos de Filóstrato el interés intelectual del pitagorismo en su vertiente más matemática no resultaría, muy probablemente, tan atrayente como las respuestas místicas de un pitagorismo casi identificado con el orfismo.

¿Sabía Filóstrato la procedencia de estas creencias? ¿Eran para él dos ámbitos nítidamente diferenciados el órfico y el pitagórico? ¿Eran consi-

⁶³ *Her.* 58, 2-3.

deradas en su época pitagóricas, sin distinguirse ya claramente entre orfismo y pitagorismo, a tal grado de mezcla y sincretismo de movimientos, creencias religiosas y filosóficas se había llegado ya en la época de nuestro autor? No olvidemos que el Apolonio de Tiana que encontramos en la biografía de Filóstrato es en gran medida la creación del autor, no el reflejo fidedigno del personaje histórico, y, por lo tanto, Filóstrato es el responsable principal de lo que por boca de su personaje oímos.

Muy probablemente la respuesta a todas estas preguntas es un tanto decepcionante: Filóstrato no aparenta distinguir claramente ambos mundos, y sospechamos que la distinción no le importaba lo mínimo. El momento histórico que a Filóstrato el Viejo le tocó vivir buscaba ante todo recuperar un pasado prestigioso que empezaba a peligrar, que comenzaba a sentirse como un bienpreciado pero cercano a su fin. La competencia de todo lo que no era “auténticamente” de tradición helena, de todo lo que no se remontaba a esa “*paideía*” de modelos clásicos, fue la causa de que se volviera a esos modelos clásicos como origen de la más genuina sabiduría de raigambre puramente griega.

Dentro de esta herencia, ¿acaso el pitagorismo no contaba con el marchamo de prestigiosa antigüedad y sabiduría? Sin duda, si Filóstrato quería hacer de Apolonio no sólo una figura que ensalzase indirectamente a la propia emperatriz de la que recibió el encargo de una biografía sobre el personaje, sino también el vehículo de los principios defendidos por la Segunda Sofística, nada había como convertirlo en un distinguido pitagórico, con señalada vena mística, en el que todo cabía, sin distinción entre pitagórico u órfico. Muy probablemente entre ambos mundos Filóstrato no apreciaba diferencias considerables, sobre todo porque el acercamiento de ambos movimientos había llegado a su punto máximo en esta época, y también porque la similitud entre ambos se acentuaba aún más en comparación con los cultos orientales que gozaban de tanto predicamento en ese momento.

El Apolonio que Filóstrato quiere presentarnos – aunque no siempre lo consigue – es casi un filósofo rescatado de la antigüedad más soñada por los seguidores de la Segunda Sofística, un pitagórico, pero con esos toques de misticismo ecléctico que lo convierten en un personaje mucho más comprensible y apetecible para el siglo III d.C. No hay que descartar, por otra parte, que con su admiración por Platón, modelo a imitar, Filóstrato el Viejo heredara la renuencia que el famoso ateniense mostraba hacia el orfismo, o al menos hacia reconocer un vínculo entre su propio pensamiento y el de los

órficos. Situado en su tradición, Filóstrato bien pudo decidir mencionarlo lo menos posible, es decir, nada. De ahí que podamos reconocer en la obra filostratea rasgos órficos, pero nunca se establezca nexo alguno de éstos con el orfismo, ni siquiera con la figura de Orfeo. Prefiere situarlos bajo la protección de Pitágoras, éste sí una figura de la que no renegar ni avergonzarse. Una figura, además, a la que en época tardía se le atribuyen rasgos que casi le identifican con el propio Orfeo: encantador de animales, con don de predicción, capaz de comunicarse con los elementos de la naturaleza de forma extraordinaria⁶⁴.

Por otra parte, no se profundiza en las creencias que se recogen, y se nos antoja que toda mención evocadora de orfismo o pitagorismo forma parte de un “attrezzo” del que se sirve Filóstrato para mejor disfrazar a su personaje estrella, Apolonio de Tiana. En los casos en que estas alusiones no aparecen en la biografía – escasísimos –, da la sensación de que forman parte de un conjunto de convicciones ya tan asumidas, digeridas y apropiadas por el pensamiento general, que dudamos de que el autor sea consciente de estar utilizando un poso de origen órfico o pitagórico. Las doctrinas místicas en los siglos II-III habían llegado a un grado de proliferación extraordinario. En este marco el orfismo había dejado de ser una *rara avis*, y, por la acostumbrada ley del péndulo, ahora se confundía entre otros muchos credos de salvación que se preocupaban por dotar al hombre de un modelo de vida que le condujera al paraíso. Para un escritor como Filóstrato, entregado a la “mística” de la Segunda Sofística, los matices estaban de sobra, y, con su habitual estilo de pinceladas superficiales y rápidas, no pretendía profundizar ni exponer sistemáticamente los principios del pitagorismo, ni su relación con el orfismo. Todo este conjunto de doctrinas le sirven para retratar un personaje, con unas inquietudes compartidas por muchos de sus lectores, y con unas respuestas que, precisamente por ser de dominio público, no se esfuerza en exponer claramente.

En definitiva, el orfismo no significa demasiado para Filóstrato el Viejo, y sólo el pitagorismo logra atraer su interés, en tanto que mensajero y representante de ese pasado prestigioso que idolatra.

⁶⁴ V. M. L. Freyburger–Galland *et. al.*, *Sectes Religieuses en Grèce ...*, pp. 136–8.