

## *Regular el mundo de la fiesta: un proyecto normativo en Leyes*

**Alberto Bernabé**

Profesor Emérito. Universidad Complutense (IUCRR)

[albernab@ucm.es](mailto:albernab@ucm.es)

<https://orcid.org/0000-0002-7228-735X>

### ABSTRACT

The paper deals with of one aspect of “The Laws”: the rules proposed on partying, drinking and the type of music and dance presided over by Dionysus. The Athenian tries to combine: a) the need for education to form law-abiding citizens capable of defending the city; b) the need to control the disturbing effects of drinking and debauchery on music and dance; and c) the desire to maintain the Athenian tradition they were proud of: the conciliation of military excellence and the fun produced by drinking, music and dance.

Keywords: Plato, Laws, feast, drink, Dionysus.

[https://doi.org/10.14195/2183-4105\\_20\\_8](https://doi.org/10.14195/2183-4105_20_8)

## 1. *LEGISLAR SOBRE LA FIESTA*

Platón se propone en las *Leyes* la tarea de establecer una serie de normas para regular las relaciones políticas y la organización social menos utópicas que las de *República* y referidas a aspectos más diversos de la vida ciudadana. En este trabajo me voy a ocupar de uno de ellos, si se quiere, menor, pero significativo del pensamiento del filósofo: algunas de las normas que se proponen sobre el espacio propio de la fiesta, la bebida y el tipo de música y de danza que se ponen bajo la advocación de Dioniso, un dios central en el culto, la cultura y, en general, la vida cotidiana de los atenienses. Independientemente de la localización del proyecto legislativo que se plantea en el diálogo, Platón tiene con toda claridad en mente la polis ateniense, como se va a evidenciar en la alambicada solución a la que llega el Ateniense. Atenas defendió siempre su modo de vida, que combinaba la seriedad cívica y la sólida preparación militar con la diversión y la cultura, de un modo más relajado que el de la estricta organización cuartelaria propugnada por los espartanos, como se pone de manifiesto en el famoso discurso de Pericles que recoge Tucídides (Th. 2.35-46). El Ateniense trata, pues, de integrar el ámbito de la fiesta y la diversión, asociados a la música, la danza, y la bebida, en el marco legal y el orden social que propone, siempre bajo la advocación de Dioniso.

## 2. *CONSIDERACIONES SOBRE LA BEBIDA*

Tras las discusiones iniciales sobre el placer y la educación, el Ateniense resume en una frase el tema general de la relación de las leyes con los placeres y los dolores: νόμων

δὲ περί διασκοπούμενων ἀνθρώπων ὀλίγου πᾶσά ἐστιν ἢ σκέψις περί τε τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς λύπας ἔν τε πόλεσιν καὶ ἐν ἰδίοις ἡθέσιν, ‘cuando los hombres se ocupan de investigar sobre las leyes, casi toda la indagación se refiere a los placeres y los dolores que se dan en las ciudades y en las costumbres personales’ (Pl. *Leg.* 636d).

El planteamiento del ateniense da pie a Megilo para defender la validez de las medidas espartanas<sup>1</sup> sobre la embriaguez:

οὐ γὰρ μάλιστ’ ἀνθρωποι καὶ μεγίσταις προσπίπτουσιν ἡδοναῖς καὶ ὕβρεσι καὶ ἀνοίαι πάσῃ, τοῦτ’ ἐξέβαλεν ὁ νόμος ἡμῶν ἐκ τῆς χώρας συμπάσης, καὶ οὐτ’ ἂν ἐπ’ ἀγρῶν ἴδοις, οὐτ’ ἐν ἄστεσιν ὅσων Σπαρτιάταις μέλει, συμπόσια οὐδ’ ὅποσα τοῦτοις συνεπόμενα πάσας ἡδονὰς κινεῖ κατὰ δύναμιν, οὐδ’ ἔστιν ὅστις ἂν ἀπαντῶν κωμάζοντί τι μετὰ μέθης οὐκ ἂν τὴν μεγίστην δίκην εὐθὺς ἐπιθείη, καὶ οὐδ’ ἂν Διονύσια πρόφασιν ἔχοντ’ αὐτὸν λύσαιτο, ὥσπερ ἐν ἀμάξαις εἰδόν ποτε παρ’ ὑμῖν ἐγώ, καὶ ἐν Τάραντι δὲ παρὰ τοῖς ἡμετέροις ἀποίκους πᾶσαν ἐθεασάμην τὴν πόλιν περὶ τὰ Διονύσια μεθύουσιν· παρ’ ἡμῖν δ’ οὐκ ἔστ’ οὐδὲν τοιοῦτον.

Aquello en efecto por lo que más que por cualquier otra cosa los hombres se entregan a los mayores placeres, descaros e insensatez de todo tipo, lo proscribió nuestra norma de toda la región, así que no verías ni en los campos ni en las ciudades cuantos tienen que ver con los Espartíatas banquetes ni cuantos otros actos que acompañan a estos promueven en gran medida toda clase de placeres, ni hay ninguno que, si se encontrara con uno de juerga y dominado por la bebida, no le aplicara enseguida el mayor castigo, y ni siquiera lo libraría tener la excusa de

las Dionisias como las que yo he visto celebrar en carretas entre vosotros.<sup>2</sup> También en Tarento, entre nuestros colonos he visto a toda la ciudad embriagada en las Dionisias, pero entre nosotros no hay nada de eso (Pl. *Leg.* 637a).

El Ateniense, como se verá, no comparte esta actitud radicalmente contraria al uso del vino, de modo que tratará de defender un consumo moderado de dicha bebida y limitado a ciertas edades. Después de haber señalado que otros pueblos valientes en el combate consumen vino y de haber puesto ejemplos de que en diversas cuestiones no se deben plantear alternativas tajantes, sino llegar a soluciones matizadas, la discusión se diluye y se desvía un tanto del tema inicial; se habla (647e) de los riesgos de una inexistente bebida que pudiera provocar el temor y los graves efectos que de ello se derivarían y se plantea el caso contrario (649a), el de una bebida, el vino, que puede provocar un exceso de confianza e imprudencia. Acerca de la posibilidad de una prueba al respecto, el Ateniense pregunta:

εἴτα εἰς τὸ μελετᾶν, πλὴν τῆς ἐν οἴνῳ βασάνου καὶ παιδιᾶς, τίνα ἔχομεν ἡδονὴν εἰπεῖν ἔμμετρον μᾶλλον, ἢ καὶ ὁπωστιοῦν μετ' εὐλαβείας γίγνηται; σκοπῶμεν γὰρ δὴ· δυσκόλου ψυχῆς καὶ ἀγρίας, ἐξ ἧς ἀδικίαι μυρίαί γίνονται, πότερον ἰόντα εἰς τὰ συμβόλαια πεῖραν λαμβάνειν, κινδυνεύοντα περὶ αὐτῶν, σφαλερώτερον, ἢ συγγενόμενον μετὰ τῆς τοῦ Διονύσου θεωρίας;

Y luego, para el propio ejercicio, aparte de la piedra de toque y del juego del vino, ¿qué placer podemos nombrar más adecuado, sobre todo si se realiza con una mínima precaución? Examinémoslo, pues; tratándose de un alma indócil

y montaraz, fuente de innumerables injusticias, ¿no será más peligroso experimentar su relación asumiendo los riesgos de entrar en tratos con él que abordándolo en la fiesta de Dioniso (Pl. *Leg.* 649d)?

En su táctica de plantear la posibilidad del consumo de vino desde una perspectiva intermedia entre el exceso y la abstención absoluta, el Ateniense propone considerar esta bebida como un elemento positivo, en tanto que se entienda como una piedra de toque para poner a prueba a los hombres, y se consuma con moderación. Según él, la fiesta dionisiaca sería un ámbito más propicio para tratar con una persona violenta, en la medida de que permite ofrecer la posibilidad de comportarse de un modo menos aceptable por las normas sociales, frente al de la vida diaria, que debe ser más ordenado. Tomando esta estrategia como punto de partida, añade el argumento de que no es posible mantener un esfuerzo constante en la vida, sino que hay que dejar un espacio para el descanso en el marco de la fiesta:<sup>3</sup>

τούτων γὰρ δὴ τῶν ὀρθῶς τεθραμμένων ἡδονῶν καὶ λυπῶν παιδείων οὐσῶν χαλᾶται τοῖς ἀνθρώποις καὶ διαφθείρεται κατὰ πολλὰ ἐν τῷ βίῳ, θεοὶ δὲ οἰκτίραντες τὸ τῶν ἀνθρώπων ἐπίπονον πεφυκὸς γένος, ἀναπαύλας τε αὐτοῖς τῶν πόνων ἐτάξαντο τὰς τῶν ἑορτῶν ἀμοιβὰς τοῖς θεοῖς, καὶ Μούσας Ἀπόλλωνά τε μουσηγέτην καὶ Διόνυσον συνεορταστάς ἔδοσαν, ἵν' ἐπανορθῶνται, τὰς τε τροφὰς γενομένας ἐν ταῖς ἑορταῖς μετὰ θεῶν.

Y es que efectivamente la disciplina de estos placeres y dolores correctamente criados en que consiste la educación se relaja y se echa a perder en muchos

momentos de la vida. de los hombres. Pero los dioses, que se apiadaron de esta raza tan sujeta a fatigas por naturaleza que es la de los hombres, dispusieron para ellos como descanso de sus pesares la alternancia de fiestas celebradas en honor de las divinidades y nos dieron a las Musas, a Apolo, el que conduce a las Musas y a Dioniso como compañeros de fiesta, para que pusieran orden en su crianza en tanto que iban a encontrarse en las fiestas acompañados por dioses (Pl. *Leg.* 653d.).

Quisiera destacar algunos detalles de este pasaje: el primero, es que se alude a una correcta combinación de placeres y dolores por medio de ὀρθῶς, un adverbio muy del gusto de Platón para referirse a cosas que solo son aceptables de una determinada manera, frente a usos ilegítimos e incorrectos;<sup>4</sup> el segundo es la referencia a la educación, que, de acuerdo con lo que se reitera en el diálogo, es el marco en el que toda la cuestión debe insertarse, y el tercero es la búsqueda de una garantía de la validez de estas prácticas en la sanción de los dioses, que ἐπανορθῶνται τὰς τροφάς. El uso del verbo ἐπανορθόω, compuesto sobre ὀρθός, corrobora el primer detalle al que he hecho referencia, la corrección de la práctica, expresada por el adverbio ὀρθῶς, mientras que la presencia tutelar de los dioses, las Musas, Apolo y Dioniso, sirve para garantizar que la fiesta posea también un valor educativo y civil. Si la diversión no estuviera presidida por ellos, sería un elemento perturbador del orden. Orden, educación y tutela divina quedan así totalmente imbricados en la propuesta del Ateniense.

En la continuación del diálogo, en un largo excursus sobre Apolo y las Musas, el Ateniense plantea la curiosa teoría (664c) de que las

Musas deben presidir el coro de los niños; Apolo, el de jóvenes hasta 30 años, y Dioniso (sin citarlo en esta ocasión), el de los adultos de 30 a 60 años.<sup>5</sup> La función de estos últimos la especifica mucho más adelante:

ἔφαμεν, οἶμαι, τοὺς τοῦ Διονύσου τοὺς ἐξηκοντούτας ὠιδοὺς διαφερόντως εὐαισθήτους δεῖν γεγονέναι περὶ τε τοὺς ῥυθμοὺς καὶ τὰς τῶν ἁρμονιῶν συστάσεις, ἵνα τὴν τῶν μελῶν μίμησιν τὴν εὖ καὶ τὴν κακῶς μεμιμημένην, ἐν τοῖς παθήμασιν ὅταν ψυχὴ γίγνηται, τὰ τε τῆς ἀγαθῆς ὁμοιώματα καὶ τὰ τῆς ἐναντίας ἐκλέξασθαι δυνατός ὢν τις, τὰ μὲν ἀποβάλλῃ, τὰ δὲ προφέρων εἰς μέσον ὕμνῃ καὶ ἐπάιδῃ ταῖς τῶν νέων ψυχαῖς, προκαλούμενος ἐκάστους εἰς ἀρετῆς ἔπεσθαι κτῆσιν συνακολουθοῦντας διὰ τῶν μιμήσεων.

Hablábamos, creo, de la necesidad de que los cantores sexagenarios de Dioniso fueran destacadamente sensibles en lo que se refiere a los ritmos y las composiciones de armonías, para que, cuando el alma llegue a encontrarse afectada por la imitación, bien o mal imitada, sea capaz de distinguir tajantemente las semejanzas de la buena y las de la contraria y rechace unas y otras las presente cara al público y las cante, y embelese las almas de los jóvenes, exhortando a cada uno a seguirlo en la consecución de la virtud, a través de las imitaciones (Pl. *Leg.* 812b).

En una ciudad ordenada como la que preconiza el Ateniense debe desactivarse el peligro de la βακχεῖα dionisiaca descontrolada. Para ello se propone que los ciudadanos de más edad controlen la música con el fin de que no deje de ser un instrumento de educación para convertirse en un influjo pernicioso para la juventud.

Por cerrar este excursus, me referiré al momento en el que el Ateniense analiza los tipos de danzas habituales en la sociedad de su tiempo y considera que solo hay dos que pertenecen con todo derecho al ámbito ciudadano, una, la pacífica, que contribuye al orden civil y debe presidir las actividades de la ciudad en épocas de paz, y otra, la guerrera, la marcial, que acompaña a los ciudadanos al combate en épocas de guerra para exaltar sus ánimos e infundir coraje en sus corazones. Junto a ellas, hay otro grupo inclasificable:

ὄση μὲν βακχεία τ' ἐστὶν καὶ τῶν ταῦται ἐπομένων, ἃς Νύμφας τε καὶ Πᾶνας καὶ Σειληνοὺς καὶ Σατύρους ἐπονομάζοντες, ὥς φασιν, μιμοῦνται κατωινωμένους, περὶ καθαρμούς τε καὶ τελετάς τινας ἀποτελούντων, σύμπαν τοῦτο τῆς ὀρχήσεως τὸ γένος οὐθ' ὡς εἰρηνικὸν οὐθ' ὡς πολεμικὸν οὐθ' ὅτι ποτὲ βούλεται ράϊδιον ἀφορίσασθαι· διορίσασθαι μὴν μοι ταύτῃ δοκεῖ σχεδὸν ὀρθότατον αὐτὸ εἶναι, χωρὶς μὲν πολεμικοῦ, χωρὶς δὲ εἰρηνικοῦ θέντας, εἰπεῖν ὡς οὐκ ἔστι πολιτικὸν τοῦτο τῆς ὀρχήσεως τὸ γένος.

Pues toda la (danza) que es báquica y propia de lo que las acompaña, en las que, dicen, imitan a borrachos, a los que dan el nombre de Ninfas, Panes, Silenos y Sátiros, y aquellas en las que se celebran purificaciones y *teletai*<sup>6</sup>, toda esta clase de danza ni puede definirse fácilmente como pacífica ni como guerrera, ni como quiera uno llamarla. Me parece que quizá la forma más correcta de definirla sería ponerla aparte de la guerrera y aparte de la pacífica y decir que no es un género de danza que convenga a los ciudadanos (Pl. *Leg.* 815c).

La presencia del superlativo ὀρθότατον insiste de nuevo en la necesidad de distinguir lo correcto de lo incorrecto en el resbaladizo terreno en el que se está moviendo el Ateniense. La música de las *teletai* debía de ser, según todos los indicios, extática, de modo que provocaba en los danzantes un estímulo de agitación que los apartaba del comportamiento ordenado, pero que no estaba encaminado a ningún fin práctico para la ciudad, sino que podía, en todo caso, producir lo contrario, resultados peligrosos para el orden: desquiciar a los hombres y hacerles perder el control. Por ello la considera inclasificable e incluso nociva, porque no producía efectos útiles para la ciudad. Además, como señala Schöpsdau, Platón prefiere una *mimesis* sobre la base de procedimientos musicales, como el ritmo y la armonía y no la directa, con personajes disfrazados con máscaras y falos<sup>7</sup>.

Volviendo a la presentación de la propuesta sobre el vino y la danza en las fiestas, el Ateniense pasa a referirse, en clímax, a Dioniso:

(ΑΘ.) θεοὺς δὲ ἔφαμεν ἑλεοῦντας ἡμᾶς συγχορευτάς τε καὶ χορηγοὺς ἡμῖν δεδωκέναι τὸν τε Ἀπόλλωνα καὶ Μούσας, καὶ δὴ καὶ τρίτον ἔφαμεν, εἰ μεμνήμεθα, Διόνυσον.

ΚΛ. πῶς δ' οὐ μεμνήμεθα;

ΑΘ. ὁ μὲν τοίνυν τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τῶν Μουσῶν χορὸς εἴρηται, τὸν δὲ τρίτον καὶ τὸν λοιπὸν χορὸν ἀνάγκη τοῦ Διονύσου λέγεσθαι.

ΚΛ. πῶς δὴ; λέγε· μάλα γὰρ ἄτοπος γίγνοιτ' ἂν ὥς γε ἐξαίφνης ἀκούσαντι Διονύσου πρεσβυτῶν χορὸς, εἰ ἄρα οἱ ὑπὲρ τριάκοντα καὶ πεντήκοντα δὲ γεγονότες ἔτη μέχρι ἐξήκοντα αὐτῷ χορεύσουσιν.

ΑΤ. Los dioses, decíamos, se apiadaron de nosotros y nos dieron como compa-

ñeros y guías de los coros a Apolo y a las Musas y, si nos acordamos, también hablamos de un tercero, Dioniso.

Cl. ¿Como no íbamos a acordarnos?

At. Pues bien, de los coros de Apolo y de las Musas ya se ha hablado, así que tenemos que hablar del último coro, el de Dioniso.

Cl. ¿Y cómo? dímelos, pues muy chocante resultaría para quien de improviso oye hablar de un coro de ancianos consagrado a Dioniso, si realmente es el de los hombres de más de treinta y de cincuenta y hasta sesenta,<sup>8</sup> los que van a danzar para él (Pl. *Leg.* 665a).

Clinias se extraña de que se le asigne este dios precisamente a las personas de más edad. Platón, en boca del Ateniense tiene la habilidad de plantear la situación, en este clímax, en todo su carácter paradójico. El motivo para justificar tal medida es peculiar y un tanto irónico. A los mayores les da vergüenza cantar delante de todo el mundo, por lo que el vino es necesario para animarlos. Y termina del modo siguiente:

ἄρ' οὐ νομοθετήσομεν πρῶτον μὲν τοὺς παῖδας μέχρι ἐτῶν ὀκτωκαίδεκα τὸ παράπαν οἴνου μὴ γεύεσθαι, διδάσκοντες ὥς οὐ χρὴ πῦρ ἐπὶ πῦρ ὀχετεύειν εἷς τε τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν, πρὶν ἐπὶ τοὺς πόνους ἐγχειρεῖν πορεύεσθαι, τὴν ἐμμανὴ εὐλαβουμένους ἕξιν τῶν νέων· μετὰ δὲ τοῦτο οἴνου μὲν δὴ γεύεσθαι τοῦ μετρίου μέχρι τριάκοντα ἐτῶν, μέθης δὲ καὶ πολυοινίας τὸ παράπαν τὸν νέον ἀπέχεσθαι· τετταράκοντα δὲ ἐπιβαίνοντα ἐτῶν, ἐν τοῖς συσσιτίοις εὐωχηθέντα, καλεῖν τοὺς τε ἄλλους θεοὺς καὶ δὴ καὶ Διόνυσον παρακαλεῖν εἰς τὴν τῶν πρεσβυτέρων τελετὴν ἅμα καὶ παιδιάν, ἣν τοῖς ἀνθρώποις ἐπίκουρον τῆς τοῦ

γῆρως αὐστηρότητος ἐδωρήσατο τὸν οἶνον φάρμακον, ὥστε ἀνηβᾶν ἡμᾶς, καὶ δυσθυμίας λήθῃ γίγνεσθαι μαλακώτερον ἐκ σκληροτέρου τὸ τῆς ψυχῆς ἥθος, καθάπερ εἰς πῦρ σίδηρον ἐντεθέντα γιγνόμενον, καὶ οὕτως εὐπλαστότερον εἶναι;

¿No determinaríamos, primero, por ley, que los niños, hasta los dieciocho años, no probaran el vino en absoluto, enseñándoles que no se debe avivar el fuego con fuego ni en el cuerpo ni en el alma, antes de que emprendan sus trabajos y precaviéndonos contra la disposición demasiado eufórica de los jóvenes? ¿Determinaríamos después que probaran vino de forma moderada hasta los treinta años, pero que el joven se mantuviera totalmente apartado de la embriaguez y de la bebida excesiva y que, al cumplir los cuarenta, disfrutando de las comidas en común, invocara a los demás dioses, pero que en especial lo hiciera a Dioniso, para lo que es a un tiempo *telete* y juego para los de más edad, lo que había obsequiado a los hombres como medicina que palia la sequedad de la vejez, de modo que rejuvenecemos y, por olvido de los pesares, el carácter del alma se hace más blando, de duro que era, como pasa con el hierro que se pone al fuego y así se hace más dúctil (Pl. *Leg.* 666a)?

El pasaje esboza una teoría bastante compleja, en la que se combinan factores diversos: a) el uso del vino, b) su principal efecto, la embriaguez, c) la edad del bebedor, d) factores físicos que se relacionan con los primeros, ya que están asociados tanto con el vino, como con la edad, en un juego de interrelaciones, como el calor, la humedad o la dureza, y e) factores psicológicos, que también son trans-

versales entre ambos, como la euforia o la tristeza. El efecto del vino es la embriaguez (μέθη), provocada por su consumo excesivo (πολυοινία). Pero la cantidad de vino que genera tal estado no es la misma para todas las edades, ya que los efectos físicos, como el calor-fuego (πῦρ), la humedad (deducida de la mención de su contrario, la sequedad, αὐστηρότης) y la blandura (cf. μαλακώτερον y σκληροτέρου), y los efectos psicológicos, como la euforia que puede degenerar en locura (μανία) y la alegría (consecuencia del olvido de los pesares, δυσθυμίας λήθη), dependen de la situación de estas variables que ya presenta el cuerpo por sí mismo, y, además, esta situación varía con la edad. Debe buscarse, pues, un equilibrio entre el estado natural del cuerpo, la acción que el vino ejerce sobre él y la edad del sujeto. En los niños, que tienen un exceso de calor, humedad y blandura, así como de euforia y alegría, el vino potenciaría tales rasgos, llevándolos a un nivel desastroso. Por el contrario, en el caso de los viejos, caracterizados tanto por su frialdad, sequedad y dureza, como por su falta de euforia y alegría, es necesaria una dosis bastante alta de vino para compensar sus carencias. En la edad intermedia, la de los adultos, los rasgos corporales y anímicos están a medio camino entre los del niño y los del viejo y, por tanto, debe administrárseles vino, pero menos que a los viejos. En el fondo de estas afirmaciones subyace además una interpretación médica<sup>9</sup>, acerca del equilibrio corporal.

Por otra parte, es interesante la referencia εἰς τὴν τῶν πρεσβυτέρων τελετὴν ἅμα καὶ παιδιάν ‘lo que es a un tiempo *telete* y juego para los de más edad’. La actitud de Platón hacia las *teletai* es ambivalente.<sup>10</sup> Si las toma en su sentido real, tiene una opinión negativa sobre ellas, como puede verse en un pasaje de la *República*, en el que, curiosamente, iden-

tifica también *telete* y juego;<sup>11</sup> sin embargo, admite la posibilidad de aceptarlas de forma alegórica, como metáfora de una *telete* filosófica, como puede verse en otro pasaje revelador de *Fedón*.<sup>12</sup> En el pasaje que nos ocupa parece apuntarse, al menos, una cierta admisión del valor catártico del vino.<sup>13</sup>

Sigue un largo excursus en el que el Atenien- se considera qué ritmos y temas serían más adecuados para la ciudad, tras el cual vuelve a referirse al coro simposíaco de Dioniso:

καὶ ὅπερ ὁ λόγος ἐν ἀρχαῖς ἐβουλήθη, τὴν τῶι τοῦ Διονύσου χορῶι βοήθειαν ἐπιδείξει καλῶς λεγομένην, εἰς δύναμιν εἴρηκεν· σκοπώμεθα δὲ εἰ τοῦθ' οὕτω γέγονεν.

Y lo que le argumentación se planteó al principio, poner de manifiesto que es razonable el apoyo al coro de Dioniso, se ha desarrollado en la medida de lo posible. Veamos ahora si resultó bien (Pl. *Leg.* 671a).

Luego continúa tratando de los efectos del vino y de las normas que deben regir para mantener el orden en los banquetes, así como de quiénes deben ser guardianes de tales leyes, sobre la base de que el vino nunca ha de tomarse sin medida. Propone que el mantenimiento del orden en los banquetes se canalice a través de unas personas mayores de sesenta años, a los que llama ‘capitanes de Dioniso’, en la idea de que deben funcionar como los jefes militares (‘jefes de Ares’) y deben gozar de las mismas prerrogativas que ellos:

τούτων δέ γε τῶν νόμων εἶναι νομοφύλακας καὶ συνδημιουργοὺς αὐτοῖς τοὺς ἀθρούβους καὶ νήφοντας τῶν μὴ νηφόντων στρατηγούς, ὧν δὴ χωρὶς μέθῃ διαμάχεσθαι δεινότερον



ἢ πολεμίους εἶναι μὴ μετὰ ἀρχόντων ἀθорύβων, καὶ τὸν αὖ μὴ δυνάμενον ἐθέλειν πείθεσθαι τούτοις καὶ τοῖς ἡγεμόσιν τοῖς τοῦ Διονύσου, τοῖς ὑπὲρ ἐξήκοντα ἔτη γεγυγώς, ἴσην καὶ μείζω τὴν αἰσχύνην φέρειν ἢ τὸν τοῖς τοῦ Ἄρεως ἀπειθοῦντα ἄρχουσιν.

Han de ser guardianes de estas normas y colaboradores suyos, así como generales de los que no son sobrios, personas tranquilas y sobrias, sin los cuales combatir la embriaguez es más terrible que hacerlo contra los enemigos sin jefes tranquilos; y el que no pueda obedecer a estos ni a los capitanes de Dioniso, que deben ser mayores de sesenta años, sufrirá una deshonra igual y aún mayor que la de los que desobedecen a los jefes de Ares (Pl. *Leg.* 671d).

Tras el largo desarrollo del tema, el Atenien- se llega a una conclusión: μὴ τοίνυν ἐκεῖνό γ' ἔστι τῆς τοῦ Διονύσου δωρεᾶς ψέγωμεν ἀπλῶς, ὥς ἔστιν κακὴ καὶ εἰς πόλιν οὐκ ἀξία παραδέχεσθαι, 'por consiguiente, no nos limitemos simplemente a censurar el don de Dioniso como algo malo que no es digno de ser acogido en la ciudad' (P. *Leg.* 672a). Está claro que Platón, en boca del Ateniense, advierte los peligros que el consumo excesivo de vino conlleva para la vida ciudadana, pero no es menos evidente que el filósofo no ha querido llegar tan lejos como para unirse a los lacedemonios en la prohibición de algunas instituciones sacrosantas de la vida ateniense, como las fiestas dionisiacas o el simposio, ni para considerar el vino tan nocivo como para proponer la prohibición absoluta de su consumo. Trata, pues, de llegar a una compleja situación intermedia y matizada: restringir el uso de la bebida a determinadas edades y a unos límites ordenados, mantenidos por control ejercido por la ciudad a través de sus ciudadanos de más edad.

### 3. UN APOYO MÍTICO. LA LOCURA INDUCIDA POR HERA

En este punto, Platón, como tantas veces en sus diálogos, interrumpe el curso de los razonamientos para recordar un mito. Ello le permite engarzar sus propuestas en la tradición, algo que los griegos apreciaban de modo notorio. En este caso se trata de abrir con este anclaje en la tradición el tema que se va a desarrollar luego, el de la danza báquica. Como en tantas otras ocasiones, Platón es deliberadamente impreciso en sus referencias a las tradiciones:

λόγος τις ἅμα καὶ φήμη ὑπορρεῖ πως ὥς ὁ θεὸς οὗτος ὑπὸ τῆς μητρῴας Ἥρας διεφορήθη τῆς ψυχῆς τὴν γνώμην, διὸ τὰς τε βακχείας καὶ πᾶσαν τὴν μανικὴν ἐμβάλλει χορείαν τιμωρούμενος· ὅθεν καὶ τὸν οἶνον ἐπὶ τοῦτ' αὐτὸ δεδῶρηται. ἐγὼ δὲ τὰ μὲν τοιαῦτα τοῖς ἀσφαλὲς ἡγουμένοις εἶναι λέγειν περὶ θεῶν ἀφήμι λέγειν.

Corre por ahí un cierto relato y una tradición difundida de que ese dios (*sc.* Dioniso) se vio perturbado en el discernimiento de su alma por causa de su madrastra Hera, por lo que él nos envía los delirios báquicos y toda la danza coral enloquecida, para castigarnos, y que por ello también nos fue dado el vino para eso mismo. Yo por mi parte dejo que digan comentarios de ese jaez sobre los dioses los que consideran que es seguro decirlos (Pl. *Leg.* 672b).

Platón se refiere a esta historia como algo difundido, pero la conocemos por pocas fuentes. En época anterior al filósofo, la encontramos aludida en el *Cíclope* de Eurípides,<sup>14</sup> de una forma tan imprecisa que ha sugerido a



algunos comentaristas la idea de que el tema se abordaba en una obra teatral anterior y en efecto, según una noticia de Filodemo, la locura de Dioniso fue tratada por Aqueo en el drama satírico *Iris*, además de por el mitógrafo Ferecides de Atenas.<sup>15</sup> Con todo, el episodio mítico pudo haber sido narrado ya por Eumelo de Corinto, dado que un escolio que resume en prosa la versión de la historia de Licurgo en uno de sus poemas comienza diciendo que Dioniso se purificó en Cíbela de Frigia con Rea.<sup>16</sup> No indica cuál fue el motivo por el que debía purificarse, pero es verosímil que fuera precisamente por la locura incitada por Hera. De hecho, Apolodoro presenta ambos hechos, la locura y la purificación, en un mismo episodio del mito:

Διόνυσος δὲ εὐρετὴς ἀμπέλου γενόμενος,  
 “Ἡρας μανίαν αὐτῷ ἐμβαλούσης  
 περιπλανᾶται Αἴγυπτόν τε καὶ Συρίαν.  
 καὶ τὸ μὲν πρῶτον Πρωτεὺς αὐτὸν  
 ὑποδέχεται βασιλεὺς Αἰγυπτίων, αὐθις  
 δὲ εἰς Κύβηλα τῆς Φρυγίας ἀφικνεῖται,  
 κάκεῖ καθαρθεὶς ὑπὸ Ῥέας καὶ τὰς  
 τελετὰς ἐκμαθὼν [...]

Dioniso, que fue el descubridor de la vid, anda errante por Egipto y por Siria, porque Hera infundió en él la locura. Primero lo acoge Proteo, rey de Egipto, pero luego llega a Cíbela, en Frigia, y allí, tras haber sido purificado por Rea y haber aprendido las *teletai* [...]<sup>17</sup> (Apollod. 3.5.1.).

Un fragmento de Euforión parece también hacer referencia al episodio de la locura de Dioniso provocada por Hera.<sup>18</sup>

En todo caso, aunque el mito fuera antiguo, todo parece indicar que la relación de causa a efecto de la locura del propio Dioniso y el uso del delirio por parte de este para mortificar

a los seres humanos, o, en otros términos, la conversión del mito en la etiología de la μανία provocada por Dioniso, es una innovación de Platón.<sup>19</sup>

La última frase del texto platónico: ‘Yo por mi parte dejo que digan comentarios de ese jaez sobre los dioses los que consideran que es seguro decirlos’ expresa una idea, muy tradicional, la inconveniencia de hablar mal de los dioses, pero puede, al mismo tiempo, indicar que el Ateniese, utiliza este respeto a la divinidad como pretexto para no hacerse solidario de la crítica cerrada contra las danzas extáticas en las fiestas dionisiacas ni contra el uso del vino en los banquetes.

#### 4. SOBRE LA DANZA BÁQUICA

Enlazando con el mito de Hera y Dioniso, el Ateniese continúa su razonamiento, sobre la base de que el sentido de la música y de la danza son innatos en el ser humano, pero en una forma muy primaria, sin orden ni concierto, por lo que se requiere una posterior racionalización y mejora, en definitiva, un orden:

οὐκοῦν καὶ ὅτι τὴν ῥυθμοῦ τε καὶ  
 ἁρμονίας αἴσθησιν τοῖς ἀνθρώποις ἡμῖν  
 ἐνδεδωκέναι τὴν ἀρχὴν ταύτην ἔφαμεν,  
 Ἀπόλλωνα δὲ καὶ Μούσας καὶ Διόνυσον  
 θεῶν αἰτίους γεγενέσθαι;

¿Y acaso no decíamos que ese principio (sc. saltar y gritar sin orden) nos había dado a los hombres el sentido del ritmo y la armonía y que, de los dioses, sus causantes fueron Apolo, las Musas y Dioniso (Pl. *Leg.* 672d)?

Es evidente para el filósofo la necesidad de pasar de un mero brincar y vocear sin orden (ἀτάκτως) (Pl. *Leg.* 672c) a una actividad

sometida a orden, ya que está convencido de que la danza como el canto, como actividades colectivas que son, pueden ser excelentes instrumentos para una correcta educación de los ciudadanos.<sup>20</sup> Una vez más la educación está en el centro de todo el razonamiento. No obstante, para que ello sea así deben de ser actividades sometidas a τάξις, de igual modo que el vino puede ser un remedio para el pudor del alma y la salud y la fuerza del cuerpo.<sup>21</sup>

τάξις es un término del vocabulario militar que designa la formación, la disposición de los soldados en el campo de batalla,<sup>22</sup> que es una garantía de éxito en la guerra para el colectivo de ciudadanos, de acuerdo con la forma en que se combatía en la época, mientras que ἀτάκτως se dice del ejército que combate perdiendo la formación (τάξις) y, por tanto, sin eficacia.<sup>23</sup> De alguna manera el Ateniense, tal vez para no desmerecer del entrenamiento militar del que presumen los Lacedemonios y que es el fundamento de la educación espartana, parece equiparar la necesidad de educar al ciudadano para practicar el canto y la danza en grupo y con orden, con la de prepararlo para combatir en la guerra también como un grupo, y asimismo con orden. No nos extraña, por ello, que más adelante, en el mismo diálogo (Pl. *Leg.* 700a ss)<sup>24</sup>, tras haber planteado la cuestión de la regulación de la bebida, se haga referencia a la falta de sometimiento a norma de la música, como un ejemplo de los riesgos de una vida que en general se entrega a una excesiva libertad (ἐλευθέρου λίαν ... βίου).

El Ateniense traza entonces una historia de lo que considera una decadencia de las audiciones de música; según él, en los primeros tiempos, existían diversos géneros musicales (himnos, trenos, peanes, ditirambos y nomos), nítidamente diferenciados entre ellos y sometidos a normas claras (Pl. *Leg.* 700a).

Esta sumisión a la norma no solo se refería a la composición musical en sí misma, sino también a la manera de comportarse del público en su audición. En efecto, recuerda cómo se mantenía la debida compostura de los asistentes durante el desarrollo del concierto con la ayuda de una especie de ‘policías teatrales’ armados de varas,<sup>25</sup> considerando que tal represión era necesaria y garantizaba un bien colectivo, dado que la mayoría de los ciudadanos deseaba que las audiciones transcurrieran en orden.

Sin embargo, el Ateniense continúa su descripción del proceso de decadencia:

μετὰ δὲ ταῦτα, προϊόντος τοῦ χρόνου, ἄρχοντες μὲν τῆς ἀμούσου παρανομίας ποιηταὶ ἐγίγνοντο φύσει μὲν ποιητικοί, ἀγνώμονες δὲ περὶ τὸ δίκαιον τῆς Μούσης καὶ τὸ νόμιμον, βακχεύοντες καὶ μᾶλλον τοῦ δέοντος κατεχόμενοι ὑφ’ ἡδονῆς, κεραννύντες δὲ θρήνους τε ὕμνοις καὶ παίωνας διθυράμβοις, καὶ αὐλωιδίας δὴ ταῖς κιθαρωιδίαις μιμούμενοι, καὶ πάντα εἰς πάντα συνάγοντες, μουσικῆς ἄκοντες ὑπ’ ἀνοίας καταψευδόμενοι ὡς ὀρθότητα μὲν οὐκ ἔχει οὐδ’ ἡντινοῦν μουσική, ἡδονῇ δὲ τῇ τοῦ χαίροντος, εἴτε βελτίων εἴτε χείρων ἂν εἴη τις, κρίνοιτο ὀρθότατα. Poco después, con el transcurso del tiempo, los compositores, aunque dotados por naturaleza para el arte, se convirtieron en los cabecillas de la ilegalidad contra la música; pues, ignorantes de la justicia y la norma de la Musa, entregados al delirio báquico y poseídos por el placer más allá de lo debido, mezclaron trenos con himnos y peanes con ditirambos, imitando los sonos de la flauta con los de la cítara y mezclando todo con todo. Sin quererlo, por su propia ignorancia, levantaban

falsos testimonios contra la música: que la música no tenía corrección de ninguna clase y que la mejor manera de juzgarla era por el placer de quien la disfrutaba, fuera mejor o peor (Pl. *Leg.* 700d).

En los viejos tiempos, pues, los géneros musicales y literarios se mantenían diferenciados y seguían unas normas claras, de acuerdo con el hábito griego de que los géneros debían estar sometidos a una formalización bastante rígida. Es muy curiosa la selección del vocabulario en ese pasaje: ἄρχοντες μὲν τῆς ἀμούσου παρανομίας es una forma de hablar propia del lenguaje político, aplicable a quien encabeza un movimiento ilegal,<sup>26</sup> ἀγνώμονες δὲ περὶ τὸ δίκαιον τῆς Μούσης καὶ τὸ νόμιμον define una ignorancia criminal, ya que atenta contra la justicia y contra τὸ νόμιμον, que es el término que se refiere a la tradición (diríamos que el comportamiento acostumbrado), pero al mismo tiempo significa aquello que debe ser, lo legítimo, lo que da sentido a una comunidad y que es casi sagrado, de modo que atentar contra la legalidad de la música es el camino directo para atentar contra toda clase de ley; μᾶλλον τοῦ δέοντος introduce el lenguaje moral; es un exceso contra lo que es no solo legal, sino correcto, mientras que ὀρθότης nos lleva de nuevo a la forma adecuada de hacer las cosas. Resulta evidente que la cuestión tiene para el Ateniense una importancia mucho mayor que el mero hecho de que la música de la época fuera peor que la antigua.

El Ateniense equipara así las antiguas normas de los géneros literarios a una manifestación de orden cívico, mientras que las innovaciones tendentes a minimizar las diferencias entre ellos se le antojan una decadencia fruto de un desorden que define como posesión báquica asociada al placer.<sup>27</sup> Menciona la asociación al placer porque considera

que el único propósito que guía a los nuevos autores es producir sorpresa en el público y cautivarlo, en lugar de tratar de ennoblecer a sus oyentes con una música seria y provechosa, esto es, los músicos ‘degenerados’ hacen que la música pierda su valor educativo.

En cuanto a la consideración negativa de tales mezclas como ‘posesión báquica’ podría resultar sorprendente a primera vista, porque Platón afirma en otro diálogo, el *Ión*, que la auténtica composición artística se produce por una posesión divina,<sup>28</sup> pero en este pasaje de las *Leyes* reclama que el compositor debe controlar la βακχεία. A primera vista podría pensarse que el filósofo se contradice porque en el *Ión* considera la βακχεία como algo positivo mientras que en las *Leyes* la presenta como algo negativo, puro desorden, alteración de lo correcto y debido. Sin embargo la contradicción es solo aparente: lo que Platón hace en *Leyes* es matizar la afirmación del *Ión*, en el sentido de que el poeta, aun cuando debe estar poseído (puesto que la poesía no es tal sin una inspiración divina, al modo en que la profecía no lo es si el profeta no está poseído por un dios), no debe dejarse llevar por la βακχεία más de lo debido (μᾶλλον τοῦ δέοντος), no debe sobrepasar un determinado límite, de igual modo que debe velar porque el placer nunca llegue a ser excesivo, no predomine sobre lo que es objeto de norma para la ciudad,<sup>29</sup> en otros términos, debe producirse ὀρθῶς.

A consecuencia de haber identificado la corrupción de la tradición musical con la corrupción de la tradición en general, en lo que la primera tiene de destrucción de su valor educativo, el Ateniense continúa argumentando que la falta de orden se había extendido al resto de las costumbres y había conducido a la libertad excesiva; a la desvergüenza. Afirma que se llama música todo lo referido a la voz que se dirige a la educación del alma para la

virtud y que la danza que atiende a la excelencia corporal es la gimnástica (Pl. *Leg.* 673a). En consecuencia, toda la música y la danza que no estén encaminadas a la perfección de cuerpo y espíritu es espuria para él, en tanto que, en un segundo grado, atentan contra la ciudad misma.

## 5. MÁS ALLÁ DE LA MÚSICA Y LA DANZA

En este marco entendemos, por qué al término de la larga discusión que hemos seguido parcialmente en las *Leyes* sobre el consumo de vino y el valor de la música y la danza para la educación, Platón presente un cuadro muy negativo de los efectos de no controlar a tiempo el posible descontrol de los jóvenes en actividades tan aparentemente inocentes como la música y la danza:

ἐφεξῆς δὴ ταύτηι τῇ ἐλευθερίαι ἢ τοῦ μὴ ἐθέλειν τοῖς ἄρχουσι δουλεύειν γίγνεται ἄν, καὶ ἐπομένη ταύτηι φεύγειν πατρὸς καὶ μητρὸς καὶ πρεσβυτέρων δουλείαν καὶ νοθεύτησιν, καὶ ἐγγὺς τοῦ τέλους οὖσιν νόμων ζητεῖν μὴ ὑπηκόοις εἶναι, πρὸς αὐτῷ δὲ ἤδη τῷ τέλει ὄρκων καὶ πίστεων καὶ τὸ παράπαν θεῶν μὴ φροντίζειν, τὴν λεγομένην παλαιὰν Τιτανικὴν φύσιν ἐπιδεικνῦσι καὶ μιμουμένοις, ἐπὶ τὰ αὐτὰ πάλιν ἐκεῖνα ἀφικομένους, χαλεπὸν αἰῶνα διάγοντας μὴ λῆξαι ποτε κακῶν.

A continuación de esta libertad, podría venir la de no querer someterse a las autoridades y, como consecuencia de esta, sustraerse a la servidumbre y a las admoniciones de un padre, de una madre y de personas de más edad, y ya cerca del final, pretender no estar sometidos a las leyes y ante el final mismo, despreocu-

parse de los juramentos, las fidelidades y, en general, de los dioses, manifestando e imitando la llamada ‘antigua naturaleza titánica’, llegados de nuevo a aquella misma condición y pasando una vida penosa sin librarse nunca de las desgracias (Pl. *Leg.* 701b).

Platón habla de una naturaleza (φύσις) titánica, lo que quiere decir que lo titánico es algo que está en nosotros, que nos pertenece, con lo que nacemos. Por otra parte, se explica que use dos participios, ἐνδεικνῦσι καὶ μιμουμένοις ‘manifestando e imitando’, porque el alma humana, según el mito órfico,<sup>30</sup> tiene una parte titánica y otra dionisiaca, de forma que las personas obedientes de la ley llevarían más lejos esta última, mientras que los seres que van degenerando, se acercan cada vez más a la naturaleza titánica en estado puro y así manifiestan su φύσις con una intensidad que hace que se asemejen e imiten a los propios Titanes.

Lo que conduce a ese final de degradación, de pérdida de cualquier sentido moral o legal, de cualquier respeto a la norma, comienza siendo la βακχεία. Es, pues, una potencia dionisiaca, no titánica, la que lleva a esta situación o, si se quiere, al ser la βακχεία el efecto provocado por el dios ambivalente, en un ser imperfecto como el ser humano, el resultado del dominio por parte de la βακχεία puede ser óptimo o pésimo. Por ello debe ser aceptada, porque procede de un dios y produce efectos que el ser humano no podría experimentar sin su ayuda, pero debe ser controlada por la razón, para así lograr una síntesis fecunda: la filosofía.<sup>31</sup>

## 6. COLOFÓN

Hemos visto que el programa de la refutación del mundo de la fiesta en *Leyes* pivota sobre

una serie de puntos de apoyo: a) la necesidad de la educación, que lleve a formar ciudadanos cumplidores de las leyes, valerosos y capaces de afrontar los esfuerzos que exige la defensa de la ciudad; b) la necesidad de controlar los efectos perturbadores de la bebida y del desenfreno en la música y la danza, y c) al mismo tiempo el deseo de mantener la tradición ateniense de la que estaban orgullosos: saber conciliar la excelencia militar y la diversión de la fiesta acompañada de bebida, música y danza. Todo ello presidido por Dioniso, el dios del vino, de la fiesta y del exceso, pero también del teatro, de la cultura, el dios más representado en el arte ático. Y para ello, el filósofo concilia con maestría, el mito, la ciencia y la filosofía.

## BIBLIOGRAFÍA

- Anderson 1966: W. D. Anderson, *Ethos and Education in Greek Music: the Evidence of Poetry and Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge Mass.-London 1966.
- Bernabé 2002: A. Bernabé, 'La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?', «Revue de l'histoire des religions» 219 (2002), 401-433.
- Bernabé 2011: A. Bernabé, *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Abada, Madrid 2011 (traducción portuguesa; *Platão e o orfismo, Diálogos entre religião e filosofia*, Anablume, São Paulo 2011).
- Bernabé 2013: A. Bernabé, 'Dioniso en la épica griega arcaica', in A. Bernabé – A. I. Jiménez San Cristóbal – M. A. Santamaría (eds.), *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*, Liceus, Madrid 2013, 29-85.
- Bernabé 2016: A. Bernabé, 'Fedón 69c ¿por qué los βάκχοι son los verdaderos filósofos?', «Archai» 16 (2016), 77-93.
- Burkert 2007: W. Burkert, *Religión griega, arcaica y clásica*, Abada, Madrid 2007.
- Cabrera 2013: P. Cabrera, 'Dioniso en la iconografía arcaica. Cultos y fiestas', in A. Bernabé – A. I. Jiménez San Cristóbal – M. A. Santamaría (eds.), *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*, Liceus, Madrid 2013, 401-421.
- Casadesús 2013: F. Casadesús, 'Dionysian enthusiasm in Plato', in A. Bernabé – M. Herrero de Jáuregui, – A. I. Jiménez San Cristóbal – R. Martín Hernández (eds.), *Redefining Dionysus*, De Gruyter, Berlin 2013, 386-400.
- Dalfen 1974: J. Dalfen, *Polis und Poiesis. Die Auseinandersetzung mit der Dichtung bei Platon und seinen Zeitgenossen*, Wilhelm Fink, München 1974.
- Detienne 2001: M. Detienne, 'Forgetting Delphi between Apollo and Dionysus', «Classical Philology» 96 (2001), 147-158.
- Díez Platas 2013: F. Díez Platas, 'Dioniso en la figuración arcaica', in A. Bernabé – A. I. Jiménez San Cristóbal – M. A. Santamaría (eds.), *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*, Liceus, Madrid 2013, 275-399.
- Ieranò 1997: G. Ieranò, *Il ditirambo di Dioniso. Le testimonianze antiche*, Istituti Editoriali e Poligrafici, Pisa-Roma 1997.
- Jiménez San Cristóbal 2002: A. I. Jiménez San Cristóbal, 'Consideraciones sobre las τελεταί órficas', in *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*, Sociedad Española de Estudios Clásicos, Madrid, III, 2002, 127-133.
- Jiménez San Cristóbal 2004: A. I. Jiménez San Cristóbal, *Rituales órficos* Tesis doctoral Universidad Complutense 2004 (u n=<http://eprints.ucm.es/4863></u>).
- Moutsopoulos 1959: E. A. Moutsopoulos, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Presses Universitaires de France, Paris 1959.
- Reverdin 1945: O. Reverdin, *La religion de la cité planonicienne*, de Boccard, Paris 1945.
- Schöpsdau 1994: K. Schöpsdau, *Platon, Nomoi (Gesetze). Buch I-III*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994.
- Schöpsdau 2003: K. Schöpsdau, *Platon, Nomoi (Gesetze). Buch IV-VII*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003.
- Schuddeboom 2009: F. Schuddeboom, *Greek religious Terminology: Telete & Orgia: a revised and expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and van der Burg*, Brill, Leiden.
- Sfameni Gasparro 1988: G. Sfameni Gasparro, 'Ancora sul termine τελετή. Osservazioni storico-religiose', in *Studi offerti a Francesco della Corte*, V, Università degli Studi, Urbino 1988, 137-152.

## Notas

- 1 Sobre la prohibición espartana de beber en privado, cf. Plu. Lyc. 12.4. El 'viejo oligarca' (Lac. 5.7) alaba el proceder de los lacedemonios sobre la bebida. Cf. Schöpsdau 1994, 206.
- 2 La alusión a las 'celebraciones en carretas' se refiere a una parte de la fiesta ateniense de las Antesterias, que consistía en una procesión junto a un carro en forma de barco en el que se portaba a Dioniso. Cf. Phot. s.v. τὰ ἐκ τῶν ἀμαξῶν (II 197 Naber), Harpocr. s.v. πομπείας, Sch. Luc. Iup.trag. 77.28 ss. Rabe, Eun. 202.15 Rabe; cf. Schöpsdau 1994, 207; Burkert 2007, 138, 224. En la cerámica pueden citarse tres escifos (ca. 500 a.C., LIMC III, 492, nos 827-829) en los que se representa a Dioniso sentado en un barco con ruedas y acompañado por un cortejo festivo de sátiros que lo arrastran, mientras cantan y tocan instrumentos. Cf. Cabrera 2013, 412-415; Díez Platas 2013, 298.
- 3 Sobre este pasaje, cf. Reverdin 1945, 69 ss.
- 4 Por poner tres ejemplos del Fedro: 69d οἱ πεφιλοσοφηκοτες ὀρθῶς, 244e τῷ ὀρθῶς μανέντι, 249c ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, sobre los cuales cf. Casadesús 2013, 392-394. Acerca del uso de ὀρθῶς en el orfismo, cf. Bernabé 2011, 228.
- 5 Sobre las divinidades que presiden la celebración y la preferencia final por Dioniso, cf. Detienne 2001, 151-152.
- 6 La palabra τελεταί no tiene en castellano una traducción que refleje todos los matices de su significado. Los griegos emplean la palabra sobre todo para designar ritos de carácter místico, normalmente báquicos, órficos o no, a los que se accedía por iniciación y que, frente al carácter civil y de integración colectiva de los ritos de la religión poliáde, tenían que ver más con lo personal, con experiencias liberadoras del miedo y la angustia, y con la esperanza de lograr una situación privilegiada del alma en el Más Allá. Por ello considero preferible mantener el término sin traducir. Sobre las τελεταί cf. Sfameni Gasparro 1988; Jiménez San Cristóbal 2002; Schuddeboom 2009.
- 7 Cf. Schöpsdau 2003: 529, quien presenta testimonios antiguos sobre estas danzas báquicas, como Luc. Salt. 15, Xenoph. Symp. 7.5, Plu. Ant. 24, Philostr. VA 4.21.
- 8 Schöpsdau 1994, 306-309 señala que hay una constante vacilación en las referencias de Platón a la edad del coro de Dioniso, ya que unas veces se refiere a ellos como cantores entre 30 y 50 años, otras de 50, otras de 60.
- 9 Cf. Schöpsdau 1994, 313.
- 10 Sobre las cuales, cf. n. 12.
- 11 Plat. Rep. 364e καὶ παιδείας ἡδονῶν [...], ἅς δὴ τελετάς καλοῦσιν. Cf. Bernabé 2011, 55-57, 220.
- 12 Phaed. 69c. καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετάς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὗ φαῦλοί τινες

εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαί αἰνίττεσθαι, ὅτι ὁς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἄιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκείσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. εἰσὶν γὰρ δὴ, ὥς φασιν οἱ περὶ τὰς τελετάς, πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, βάκχοι δὲ τε παῦροι. οὗτοι δ' εἰσὶν κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς.

Y existe incluso el riesgo de que los que instituyeron las *teletai* no sean gente inepta, sino que en realidad se indique de forma simbólica desde antaño que quien llegue al Hades no iniciado y sin haber cumplido las *teletai* 'yacerá en el fango', pero el que llegue purificado y cumplidas las *teletai*, habitará allí con los dioses. Pues en efecto, como dicen los de las *teletai*, son 'muchos los portadores de tirso, pero los bacos, pocos',

y estos, en mi opinión, no son otros sino los que han filosofado correctamente. Cf. Bernabé 2016.

- 13 Cf. Schöpsdau 1994, 306-308.
- 14 E. Cyc. 3-4 πρῶτον μὲν ἡνίκ' ἐμμανὴς Ἥρας ὕπο / Νύμφας ὀρεῖας ἐκλιπὼν ὦχου τροφούς 'Cuando enloquecido por Hera te marchaste dejando a las ninfas montaraces, nodrizas tuyas'.
- 15 Phld. Piet. ed. Luppe, CronErc 16, 1986, 67-69 (Achaeus TrGF 20 F 20, Pherecyd. \*\*91 Fowler = 102 Dolcetti). Cf. Schöpsdau 1994, 341.
- 16 Eumel. 27 West (Sch. [D] Hom. Il. 6.131); cf. Bernabé 2013, 55-57.
- 17 También Nonn. D. 32.98ss. narra el enloquecimiento de Dioniso por Hera en otro contexto. Sobre las *teletai*, cf. n. 12.
- 18 Euphor. fr 14 De Cuenca = 15 van Groningen. 'Ἵη ταυροκέρωτι Διωνύῳ κοτέσσασ' / Τρεῖσιν <ἀμυδῖς> βλαψίφρονα φάρμακα χεῦν, 'Irritada con Dioniso Hie, de cuernos de toro /derramó allí mismo la hija de Rea (sc. Hera) venenos que turban la razón'. Cf. asimismo Nonn. D. 32.100 ss.
- 19 Cf. Schöpsdau 1994, 342.
- 20 Sobre la relación de la música con la παιδεία cf. Anderson 1966 y Dalfen 1974.
- 21 Plat. Leg. 672d καὶ δὴ καὶ τὸν οἶνον γε, ὥς ἔοικεν, ὁ τῶν ἄλλων λόγος, ἵνα μανῶμεν, φησὶν ἐπὶ τιμωρίαι τῇ τῶν ἀνθρώπων δεδόσθαι· ὁ δὲ νῦν λεγόμενος ὕφ' ἡμῶν φάρμακον ἐπὶ τοῦναντίον φησὶν αἰδοῦς μὲν ψυχῆς κτήσεως ἔνεκα δεδόσθαι, σώματος δὲ ὑγείας τε καὶ ἰσχύος.
- 22 Cf. por ejemplo Hdt. 8.86, Th. 4.72.
- 23 Por ejemplo, en Hdt. 6.93, Th. 8.105.
- 24 Cf. Ieranò 1997, T 206.
- 25 Pl Leg. 700c ῥάβδου κοσμοῦσης ἡ νουθέτης ἐγίγνετο. Cf. Schöpsdau 1994, 511.
- 26 Cf. por ej. Isocr. Nicoc.(3)13 ὡς ἐγὼ ταύτην ἔχω τὴν ἀρχὴν οὐ παρανόμως, Dem. In Aristog. (2) 1 δεῖ δ' ὑμᾶς ἀπαντας μὲν ἀπείργειν καὶ κωλύειν τοὺς παρανομοῦντας, πολὺ δὲ μάλιστα τοὺς ἐν ταῖς ἀρχαῖς ὄντας.



- 27 En los Persas de Timoteo se mezclaban, en efecto, nomo y dirirambo. Sobre la mezcla de géneros, quizá en la tragedia, cf. Moutsopoulos 1959, 268ss.
- 28 Cf. Pl. Ion 533e ss. πάντες γὰρ οἱ τε τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ' ἔνθεοι ὄντες καὶ κατεχόμενοι πάντα ταῦτα τὰ καλὰ λέγουσι ποιήματα, καὶ οἱ μελοποιοὶ οἱ ἀγαθοὶ ὡσαύτως, ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες οὐκ ἔμφρονες ὄντες ὀρχοῦνται, οὕτω καὶ οἱ μελοποιοὶ οὐκ ἔμφρονες ὄντες τὰ καλὰ μέλη ταῦτα ποιοῦσιν, ἀλλ' ἐπειδὴν ἐμβῶσιν εἰς τὴν ἀρμονίαν καὶ εἰς τὸν ῥυθμόν, βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι, ὥσπερ αἱ βάκχαι ἀρύονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι, ἔμφρονες δὲ οὐσαὶ οὐ, καὶ τῶν μελοποιῶν ἡ ψυχὴ τοῦτο ἐργάζεται, ὅπερ αὐτοὶ λέγουσι. 'En efecto, todos los poetas épicos, los buenos, no es por una técnica, sino animados por la divinidad y poseídos, por lo que expresan todos estos hermosos poemas. De igual manera, los líricos, los buenos, e igual que los poseídos por los coribantes bailan sin estar lúcidos, así también los líricos no componen estos hermosos cantos cuando están lúcidos, sino que cuando se introducen en la armonía y el ritmo, entran en delirio báquico y se ven poseídos e, igual que las bacantes sacan de los ríos leche y miel cuando están poseídas, pero no cuando están lúcidas, así también trabaja el alma de los poetas, según ellos mismos dicen'. Incluso usa en esta valoración positiva de la posesión báquica las mismas palabras βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι que en el texto de Leyes 700.
- 29 Cf. Schöpsdau 1994, 512. Hallamos un punto de vista similar en Plat. Phaidr. 69d 'En efecto, como dicen los que se dedican a las teletai, "portadores del tirso hay muchos, pero bacos, pocos" y estos, a mi parecer, no son otros que los que han filosofado correctamente'; cf. Bernabé 2016. En este pasaje el filósofo considera que la filosofía es una baccheia, pero no un simple rapto de locura, sino un enloquecimiento correcto; el filósofo sabe utilizar la fuerza divina dionisiaca para controlarla y llegar al estado superior y perfecto: la filosofía. Sobre las teletai, cf. nota 12.
- 30 Bernabé 2002, 2011, cap. 8.
- 31 Cf. Casadesús 2013.



