Acerca de un proverbio citado por Platón en *Fedón*, 69C (=*Zenobius Vulgatus* V 77)

Carlos MEGINO RODRÍGUEZ
Universidad Complutense de Madrid

En este artículo vamos a tratar del posible origen, sentido y aplicación del proverbio *Zenobius Vulgatus* V 77, cuyo lema es el siguiente[1]:

> πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι.
> [Muchos son los portadores de tirso, pero pocos los bacos]

Este verso en forma de hexámetro lo encontramos citado por primera vez en el *Fedón* (69c) de Platón, aunque con el orden de las palabras cambiado: ναρθηκοφόροι μὲν πολλοὶ, βάκχοι δέ τε παῦροι[2]. Platón lo utiliza en un contexto del diálogo en el que se habla de la doctrina de los que ofician ritos mistéricos e iniciaciones (τελεταί) referente a la distinta suerte que espera en el Hades a los no consagrados (ἀτελεστοι) ni iniciados (ἀμύητοι), por un lado, y a los purificados (κεκαθαρμενοι) e iniciados (τελελεσμενοι), por otro. Entre esta última clase se contarían los "bacos" (Βάκχοι), esto es, aquellos que conseguían el máximo grado de iniciación y purificación y, por tanto, llegaban a tal punto de identificación mística con el dios Baco que podían llevar su mismo nombre. Platón, profundamente atraído por este aspecto de los cultos mistéricos, adapta la idea ascética de purificación a sus propios intereses filosóficos, asimilando la verdadera sabiduría (φρόνησις) a un rito purificador (καθαρμός) y a los iniciados en los misterios o "bacos" a los que filosofan con rectitud. Pero más que el uso que hace Platón de la frase, lo que nos interesa es rastrear su posible origen a la luz de los testimonios que nos la transmiten hasta el momento en que se convirtió en proverbio.

En primer lugar, Platón atribuye este hexámetro a "los de las iniciaciones" (οἱ περὶ τὰς τελετάς), más concretamente, a los que instituyeron las iniciaciones (οἱ τὰς τελετάς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες), las cuales deben entenderse como ritos de tipo mistérico y purificador repetidos en el tiempo, no una simple ceremonia iniciática[3]. Ahora bien, ¿quiénes son estos oficiantes de ritos mistéricos e iniciaciones que hacen esa clara distinción entre puros e impuros y hablan de los aspirantes a iniciados como "portadores de tirso", y de los consa-

[1] Citado también, con este orden de palabras, en *Antología Palatina*, 10.106; Hermias, *Comentarios al Fedro*, 172.10; Sinesio, *Dión*, 7; Escolio de Tzetzes a las *Ranas* de Aristófanes, 420a; Suda, s. v. νάρθηξ.

[2] Cita que repetirán, conservando el orden de palabras platónico, Jámblico, *Protréptico*, 96.3 (des Places) y Juan Estobeo, *Florilegium*, 3.4.122.

[3] Sobre el concepto de τελετή, véase los trabajos de Ana I. Jiménez (2002a y 2002b [con bibliografía]).

grados ya al servicio del dios como "bacos"? No parece tratarse de sacerdotes o devotos de los misterios de Eleusis[4], pues la referencia a los portadores de tirso y la denominación de "baco" para el iniciado no se ajusta demasiado a lo que sabemos de dichos misterios, consagrados sobre todo a Deméter y Perséfone. De hecho, el tirso era la vara enramada sacada de la planta de la férula (νάρθηξ)[5] que portaban en sus procesiones los seguidores de Baco[6], una denominación alternativa de Dioniso[7]. En estos ritos, de carácter eminentemente extático, para llegar a la condición sagrada de "baco" era necesario cumplir una ceremonia de iniciación consistente, a lo que parece, en diversos actos cultuales que incluían diversas danzas orgiásticas acompañadas de música de flautas y címbalos para lograr el frenesí, y un banquete ritual en el que se comía la carne cruda de un toro que simbolizaba al dios. Así, y por medio del éxtasis y de la comida sagrada, los fieles conseguían su "santificación", es decir, un ἐνθουσιασμός o unión mística con Baco, lo que les permitía ser identificados con él y, por tanto, llevar su nombre[8].

Por lo tanto, parece claro que esta sentencia ha debido salir de algún movimiento místico de carácter dionisíaco conocido por Platón, entre cuyas doctrinas se encontrarían, según testimonio del propio filósofo, quien suele aludir indirectamente a ellas haciéndolas proceder de "antiguos y sagrados relatos" o de "un antiguo relato"[9], las siguientes: que hay dos clases de hombres, los puros e iniciados y los que no lo son, que tienen una suerte distinta tras la muerte —mientras que los primeros "habitarán en compañía de los dioses", los segundos son castigados a yacer "en el fango" (ἐν βορβόρῳ)[10]; que existe una separación radical entre el

---

[4] A pesar de P. Boyancé (1936: 21), quien se equivoca al identificar las τελεταί mencionadas por Platón con los misterios de Eleusis. Contrario a esta identificación es también R. D. Archer-Hind (1894=1973: 25), quien cita a su vez a Stallbaum.

[5] Νάρθηξ en el compuesto ναρθηκοφόρος es empleado en sentido metonímico, designando la parte por el todo, en este caso la vara o rama de la férula que portan los devotos báquicos, denominada propiamente θύρσος, "tirso", de ahí nuestra traducción de ναρθηκοφόροι como "portadores de tirso".

[6] Cf., por ej., Eurípides, *Bacantes*, 113; Proclo, *Prolegómenos y escolios a Trabajos y Días de Hesíodo*, 52: οἱ τελούμενοι τῶι Διονύσωι δηλοῦσι ναρθηκοφοροῦντες, "también los que se inician en el culto de Dioniso aparecen portando tirsos"; Suda, s. v. νάρθηξ (III 437, 2 Adler). Quizá por un proceso de asimilación entre el dios y sus devotos, en el *Himno órfico* 42, es Dioniso quien aparece portando el tirso. Cf. también, Burnet, 1911: 69. En época romana, el ναρθηκόφορος se convirtió en un funcionario del culto (cf. Nilsson, 1957: 56).

[7] Cf., el clarificador escolio a Aristófanes, *Caballeros*, 408: Βάκχον οὐ τὸν Διόνυσον ἐκάλουν, ἀλλὰ καὶ πάντας τοὺς τὰ ὄργια, καὶ τοὺς κλάδους οὓς οἱ μύσται φέρυσιν. "Llamaban Baco no sólo a Dioniso, sino también a todos los iniciados en los ritos los llamaban bacos, y asimismo a las ramas que portaban los iniciados". La identificación entre Baco y Dioniso aparece clara también en Eurípides, *Bacantes*, 623, y era común en los textos órficos (cf. por ej., las dos laminillas de Pelina, s. IV a. C. Primera edición, en Tsantsanoglou & Parássoglou, 1987: 3-16, transcritas como frr. 485 y 486 en la edición de A. Bernabé, *Orphicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta,* Leipzig, 2004, que citamos como *OF*). La primera referencia a este dios como Baco se encuentra en Sófocles, *Edipo Rey*, 211.

[8] Cf., por ej., Eurípides, *Cretenses,* fr. 3 (Cantarella); idem., *Bacantes,* passim. Damascio nos dice que, una vez poseído y santificado por Dioniso, la semejanza con él permite llevar su nombre (cf. *Comentarios al Fedón,* 1.171 Westerink). La identificación entre el devoto y el dios, que implica la identidad de nombre, es un rasgo típico también de otras religiones orgiásticas, como señala J. Harrison (1922[3]=1955: 474). Sobre las características generales del dionisismo, véase la introducción clásica de H. Jeanmaire (1951).

[9] La primera denominación en Carta VII 335a; la segunda, en *Leyes*, 715e y *Fedón*, 70c.

[10] *Fedón*, 69c. Cf. también, sobre los castigos de los impíos y no iniciados en el más allá: *República*, 363c, *Leyes*, 870d, Carta VII, 335a. El carácter órfico de la doctrina de la distinta suerte de los iniciados y de los profanos en el Hades y, especialmente, del castigo de yacer "en el fango", es asumido por la mayoría de los estudiosos; cf. por ej., además del testimonio de Olimpiodoro, *Comentarios al Fedón*, 8.7; Lobeck (1829=1968: 809), Dieterich (1913[2]: 73), Burnet (1911: 45), Guthrie (1935=1970: 162s., 245), Hackforth (1955: 55 n. 4), Graf (1974: 101), Kingsley (1995: 118s.), Bernabé (1998a: 48, 76-7).

alma y el cuerpo, siendo éste una especie de prisión o cárcel del alma[11]; que el alma es inmortal y está sujeta a la reencarnación[12]; y que las purificaciones e iniciaciones sirven para liberar el alma de sus males y prepararla para un mejor estatus en el más allá[13].

Estas doctrinas, ya lo podemos adelantar, son de clara procedencia órfica[14], con lo que es muy posible, por tanto, que el hexámetro en cuestión sea una sentencia empleada en los círculos órficos para marcar distancias entre iniciados y profanos, en consonancia con un cierto carácter sectario y excluyente propio de estos círculos, reflejado en fórmulas como φθέγξομαι οἷς θεμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε, βέβηλοι "Hablaré a quienes es lícito; cerrad las puertas profanos"[15] o en inscripciones como aquella de Cumas que dice: οὐ θέμις ἐντοῦθα κεῖσθαι ἰ μὲ τὸν βεβαχχευμέυον "no es lícito yacer aquí si uno no se ha convertido en baco"[16].

De hecho, y esto confirma la atribución del hexámetro a círculos dionisíacos de tipo órfico, la denominación de "baco" para el iniciado que en el Hades es conducido con gloria por la "sagrada vía" en compañía de los dioses, aparece en una laminilla órfica de Hiponion (ca. 400 a. C.)[17], lo que concuerda admirablemente con el testimonio de Platón, que cita nuestro verso en apoyo de la dicotomía entre puros[18] e iniciados, identificados con Baco, que habitarán en el Hades en compañía de los dioses, y los no iniciados que yacerán en el fango, asimilados a los portadores de tirso.

La identificación de dicha sentencia como órfica fue hecha por vez primera por Olimpiodoro (siglo VI d. C.), quien comenta:

> Pues [Platón] parodia en todas partes los versos de Orfeo. Y por eso cita a continuación un verso de él: *Muchos son los portadores de tirso, pero pocos los bacos*. Y 'los portadores de tirso', pero no bacos, son los filósofos políticos, mientras que los bacos portadores de tirso son los purificados[19].

En otro lugar[20], incide en la atribución a Orfeo de este verso, al que pertenecería también, según él, la referencia platónica a "lo dicho en los misterios" (ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος)

---

[11] *Fedón*, 62b, *Crátilo*, 400c, *Gorgias*, 493a.

[12] *Menón*, 81b-c, *Fedón*, 70c.

[13] *Fedro*, 244d.

[14] Creo que hoy día podemos afirmar esto con suficiente seguridad gracias a trabajos como el de A. Masaracchia (Masaracchia, 1993: 173-197), y, sobre todo, el de A. Bernabé (Bernabé, 1998a: 33-93).

[15] *OF* 377 Bernabé. Una variante de la misma fórmula es: ἀείσω ξυνετοῖσι· θύρας δ' ἐπίθεσθε, βέβηλοι, "Cantaré para conocedores; cerrad las puertas, profanos" (Estobeo, *Florilegium*, 3, 1, 199, etc.). Sobre estas fórmulas, cf. Bernabé, 1996: 13-37.

[16] Dubois, 1995: 52. Cf. Guthrie, 1970 (= 1935): 207 y Turcan, 1986: 227-246.

[17] Museo Archeologico Statale di Vibo. Primera edición, en Pugliese Carratelli, 1974: 108-126 (= *OF* 474 Bernabé) y comentada en Bernabé-Jiménez, 2001: 25ss.: "... y te darán a beber de la laguna de Mnemósine. / Así que, una vez que hayas bebido, también tú te irás por la sagrada vía / por la que los demás iniciados (μύσται) y bacos (βάκχοι) avanzan, gloriosos".

[18] Es de notar que la denominación de "puro" para el inciado en los misterios que ha logrado limpiar su alma de culpa y al que le espera la divinización como última etapa en su paso por el Hades, es recurrente en los testimonios y fragmentos órficos conservados, cf. por ej., *OF* 340, 488-491 Bernabé. Cf. también, Bremmer, 2002: 16.

[19] Olimpiodoro, *Com. al Fedón*, 7.10 (Westerink) = *OF* 576 Bernabé: παρῳδεῖ γὰρ πανταχοῦ τὰ 'Ορφέως. διὸ και στίχον αὐτοῦ φησιν ἐφεξῆς 'πολλοι μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δὲ τε Βάκχοι'. καὶ ναρθηκοφόροι μὲν, οὐ μὴν Βάκχοι, οἱ πολιτικοὶ φιλόσοφοι, ναρθηκοφόροι δὲ Βάκξοι οἱ καθαρτικοί. Comentario similar en Olimpiodoro, *ibid.*, 8.7 (Westerink).

[20] Olimpiodoro, *ibid.*, 10.3 (Westerink).

acerca de que los humanos estamos en esta vida en una prisión de la que no debemos escapar por nosotros mismos.

Que Platón atribuya el verso a los mismos oficiantes de iniciaciones, esos "hombres y mujeres sabios en asuntos divinos" (*Menón*, 81a) que "se ocupan de estas cosas en los misterios" (*Leyes*, 870d), que en otros lugares aparecen sosteniendo las doctrinas órficas señaladas, así como el evidente uso del tirso dionisíaco en los ritos órficos[21] y la denominación de "bacos" a los iniciados en estos ritos, sin olvidar el testimonio de Olimpiodoro, confiere una gran verosimilitud a la convicción del origen órfico del verso[22].

Una vez asumida su procedencia órfica, cabe preguntarnos por el sentido y la función que pudo tener el verso en el seno del orfismo, es decir, cuál es su mensaje dentro del contexto religioso e ideológico en el que surge. Prescindiendo del uso derivado que hace Platón del mismo, identificando a los "bacos" con los verdaderos filósofos, purificados de los afectos y los placeres del cuerpo, frente a la mayoría inepta[23], parece claro que el verso se acuña para reflejar, en un ámbito de culto mistérico en el que se priman los valores del ascetismo, la mística y el conocimiento doctrinal, la ideología órfica respecto de la condición humana. Casi podríamos decir que se trata del lema de una antropología construida sobre la base de unos condicionantes mítico-religiosos que conviene conocer desde un principio, ya que proporcionan el marco explicativo que otorga sentido al verso.

Nos referimos al mito, fundamental en la antropogonía órfica, de la muerte de Dioniso a manos de los Titanes[24]. Gracias a los testimonios de Olimpiodoro, Damascio, Plutarco, las *Argonáuticas órficas*, Juliano y Dión Crisóstomo[25], podemos reconstruir el mito (que se relataría en las *Rapsodias*)[26] más o menos del modo siguiente: el niño-dios Dioniso, hijo de Zeus y Perséfone, comienza su reinado tras haberle cedido Zeus el poder. Sin embargo, por instigación de Hera, los Titanes, engañando a Dioniso con diversos objetos y juguetes, lo matan, lo desmiembran y, tras cocer y asar sus miembros, lo devoran. Al enterarse Zeus del hecho, fulmina con su rayo a los Titanes, de cuya sangre caída del cielo, mezclada con la

---

[21] Como se puede deducir de testimonios iconográficos, como, de la descripción de un ánfora de Vulci (del s. IV-III a. C.), hoy perdida (cf. Albizzatti, 1921: 260; Bernabé-Jiménez, 2001: 59), donde aparecían representados dos jóvenes iniciados coronados de hiedra y portando tirsos, en un contexto infernal asimilable a las escenas en el Hades que se describen en las laminillas órficas. Y también de la iconografía de ciertos vasos funerarios apulios, como por ej., la de la cratera de volutas conservada en el Museo de Arte de Toledo en Ohio, estudiada por S. I. Johnston y T. J. McNiven (Johnston-McNiven, 1996: 25-36). También es deducible de la contraseña Ἀνδρικεπαιδόθυρσον de la laminilla órfica de Feras (*OF* 493 Bernabé), una clara referencia al uso de tirsos en ritos órfico-dionisíacos, cf. Bremmer, 2002: 18.

[22] Numerosos autores modernos coinciden en señalar su procedencia órfica, cf. por ej., Lobeck (1829=1968: 813), Tannery (1901: 316), J. Harrison (1922²=1955: 473s.), Ferrai (1922²: 43), Archer-Hind (1894=1973: 25), Álvarez de Miranda (1948: 43), Loriaux (1969: 107), Bianchi (1975: 230 n. 1), Guthrie (1950: 312; *ibid.*, 1990: 327-8 y n. 29), Bernabé (1998a: 82). De hecho, es incluido en la edición de los fragmentos órficos de Kern (1922, fr. 5) y en la de Bernabé (*OF* 576). Otros se limitan a atribuirlo a la poesía teológica del siglo VI a. C. que preconizaba la unión mística con el dios (cf. Dümmler, 1896: col. 2793, s. v. Bakchos), o al dionisismo (cf. Eggers Lan, 1971: 114 n. 67 o Burkert, 1987: 34).

[23] *Fedón*, 69d. Los autores cristianos se harán eco de este uso platónico del verso, relacionándolo con el evangélico: πολλοὶ εἰσιν κλητοὶ, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ "muchos son los llamados, pero pocos los elegidos" (Mateo, 20.16, 22.14). Véase, por ej., Clemente de Alejandría, *Misceláneas*, 1.19.92, 5.3.17; Teodoreto, *Curación de las enfermedades griegas*, 12.35.

[24] Sobre este mito, véase especialmente el trabajo de A. Bernabé, 1998b: 29-39.

[25] Olimpiodoro, *Com. al Fedón*, 1.3; Damascio, *Com. al Fedón*, 1.4ss.; Plutarco, *Sobre el consumo de carne*, I 7, 996b; *Argonáuticas órficas*, 17-20; Juliano, *Epístolas*, 89b 292; Dión Crisóstomo, *Discurso* 30.10.

[26] Aunque existen versiones del mito más antiguas, nos referimos a ésta por ser la mejor conocida y de la que conservamos más testimonios.

tierra, surge la raza humana. De este modo, el hombre nace con una doble naturaleza: titánica[27], porque procedemos de la sangre y de las cenizas de los Titanes fulminados, y dionisíaca, pues heredamos la parte del dios que los Titanes habían ingerido. Nuestra naturaleza titánica es la causa de lo irracional, violento y perverso que hay en nosotros, mientras que nuestra parte dionisíaca es la responsable de todo lo contrario. Al ser descendiente de los Titanes, el hombre hereda su culpa y el castigo subsiguiente, que es el vivir encerrado en un cuerpo mortal como en una prisión durante las vidas necesarias para expiar dicha culpa. La liberación final, obra de Dioniso, que es restituido a su condición inicial, sólo se consigue con la potenciación de nuestra parte dionisíaca, mediante la participación en las iniciaciones y el culto y el cumplimiento de determinadas prescripciones rituales. Al final, el puro se reintegrará a la comunidad de los dioses, mientras que el que se ha dejado dominar por su naturaleza titánica acabará en el Hades sumido en el fango o llevando agua a un tonel agujereado con un cedazo igualmente agujereado[28].

Resulta fundamental hacer notar que este mito era representado en los rituales (τελεταί) órficos[29], pues se consideraba necesario que se conociera el drama de la muerte de Dioniso y del origen culpable de los hombres para conseguir la salvación. En estos rituales, sabemos que entre los objetos y juguetes que los Titanes entregaban al dios-niño Dioniso para engañarlo[30] se encontraba la férula o tirso (νάρθηξ)[31]. Este dato nos puede dar la clave contextual que buscamos, al revelarnos que en el mito y los rituales órficos, la férula o tirso aparece vinculada a los Titanes, que serían así los primeros "portadores de tirso", no como devotos de Dioniso, sino como conspiradores de su muerte y desmembramiento. Así nos lo testimonia también Damascio, cuando declara:

> [...] también es titánica la planta [la férula]; pues también [los Titanes] le tienden ésta a Dioniso en lugar del cetro paterno, y así le inducen al desmembramiento. Y, por tanto, también llevan el tirso los Titanes [...] Por eso, Sócrates llama a la mayoría 'portadores de tirso' a la manera órfica, puesto que viven como los Titanes[32].

De modo que es muy posible que en las creencias órficas, reflejadas en el mito de Dioniso y en los rituales adscritos a éste, el tirso tuviera unas connotaciones negativas en cuanto instrumento del que se sirven los Titanes para cometer su crimen, y que su uso en los ritos representara la adscripción a una vida impura y perversa que durante la iniciación se abandonaría por el deseo de potenciar la parte dionisíaca hasta llegar a la plena purificación. Así pues, la fórmula: *muchos son los portadores de tirso, pero pocos los bacos*, sería el lema con el que los órficos expresarían su concepción dualista del ser humano, en la que los "portadores de tirso" representarían al conjunto de los hombres, de por sí corruptos por una culpa originaria y dominados por su naturaleza titánica, y los "bacos" a los purificados de esa mancha congénita

---

[27] Platón, *Leyes*, 701b.

[28] Platón, *Gorgias*, 493b.

[29] Cf., por ej., Diodoro Sículo, *Biblioteca*, 3.62.6-8; 5.75.

[30] Para una relación de los juguetes con los que los Titanes engañan a Dioniso, cf. sobre todo, Clemente de Alejandría, *Protréptico*, 2.17.2, y el *Papiro de Gurob*, reeditado por Hordern, 2000: 131-140.

[31] La información nos la da Proclo, *Prolegómenos y escolios a Trabajos y Días de Hesíodo*, 52.

[32] Damascio, *Com. al Fedón*, 1.170: καὶ Τιτανικὸν τὸ φυτόν· καὶ γὰρ τῷ Διονύσῳ προτείνουσιν αὐτὸν ἀντὶ τοῦ πατρικοῦ σκήπτρου, καὶ ταύτῃ προκαλοῦνται αὐτὸν εἰς τὸν μερισμόν. καὶ μέντοι κ αἱ ναρθηκοφοροῦσιν οἱ Τιτᾶνες. [...] διὰ δὴ τοῦτο καὶ ὁ Σωκράτης τοὺς πολλοὺς καλεῖ 'να ρθηκοφόρους' 'Ορφικῶς, ὡς ζῶντας Τιτανικῶς. Cf. también, al respecto, la nota de L. G. Westerink *ad loc.*, en su edición de la obra de Damascio (1977: 103), y la referencia de A. Bernabé (1998a: 82 n. 164).

que han conseguido, mediante la iniciación y la observancia de ciertas prácticas rituales durante diferentes vidas, superar su herencia titánica y potenciar en el mayor grado posible su parte dionisíaca, hasta el punto de llegar a identificarse con el propio dios y llevar su nombre[33]. Esta interpretación parece corroborarla el propio contexto platónico en el que se cita el verso, el cual es traído a colación para ilustrar la separación radical entre los puros e iniciados y la mayoría de los hombres, que no lo son. Con este verso, Platón hace referencia (al igual que los órficos, y de ahí precisamente la fuerza del verso) a todos los hombres, no sólo a los iniciados en una cofradía religiosa. Usarlo en el sentido limitado de "muchos son los iniciados que pretenden ser órficos, pero pocos son los que lo consiguen"[34], resultaría trivial para Platón y poco concorde con el objeto de su cita, que es el de apoyar un mensaje que pretende ser de valor universal: la necesidad del ascetismo para el verdadero filósofo. Seguramente, Platón conocía el contexto original del verso, y el hecho de que lo usara de este modo nos parece sintomático de su verdadero sentido.

Pasando a otro orden de cosas, nos ocuparemos ahora del carácter proverbial del verso y de las diferentes aplicaciones que tuvo éste una vez que pasó al uso común y se convirtió en proverbio.

Lo más lógico es pensar, en primer lugar, que la conversión en proverbio con un uso independiente se produjera por vía culta y como consecuencia de la gran difusión que proporcionaría al verso ser citado por un autor de la influencia y fama de Platón. No sabemos cuándo se incorporó al *Corpus* de proverbios, pero es seguro que aparecía ya en la colección de Zenobio y podemos suponer, dado su temprano origen, que estaría incluido en el libro de Dídimo y, muy posiblemente, en las primeras recopilaciones alejandrinas. De hecho, la fórmula "muchos son..., pero pocos..." es muy común en la literatura griega, pudiéndose encontrar numerosos paralelos desde Homero, *Od.* II 277: "los más son peores, y mejores que su padre, pocos", pasando por Heródoto, 7.210: "muchos hombres había, pero pocos soldados", y Heráclito, fr. 101 (Marcovich): "los más son malos, y pocos los buenos", hasta proverbios similares, como Diogeniano, VII 86: "muchos son los que fustigan a los bueyes, pero pocos los que labran la tierra" y *Zenobius Vulgatus,* V 75: "muchos son los echadores de trías, pero pocos los adivinos". Se trata, pues, de una fórmula claramente proverbial y de evidente carácter sentencial, que facilitaría que un verso de procedencia religiosa se incorporara pronto al *Corpus* de proverbios.

Otra cosa es el sentido que ya como proverbio se le dio al verso. Mientras que los autores antiguos que citan el verso en sus obras lo hacen en comentarios al *Fedón* de Platón[35], en clara referencia al uso platónico[36] o en relación con los misterios órfico-dionisíacos[37], las colecciones paremiográficas se desmarcan de su contexto filosófico y religioso originario y ofrecen usos comunes del proverbio, incidiendo en su sentido moral.

---

[33] Burkert, 1987: 34s., apunta la posibilidad de que se trate de devotos vinculados a Dioniso de un modo especial, dotados de un don cuasi-místico para el éxtasis.

[34] Así lo entiende, creemos que de una forma demasiado simple, E. Rohde, quien dice (1894=1948: 155 n. 132): "Este verso órfico, debidamente interpretado, quiere decir que, de los muchos que participan de las fiestas báquicas, son pocos los que tienen derecho a arrogarse el nombre del propio dios, como identificados con él por medio del éxtasis. Para ello, hacía falta una especial predisposición mórbida del espíritu. La misma que, en condiciones distintas, capacita a gentes para llegar a ser chamanes, piayos, etc". También lo entiende así Guthrie, 1950: 312.

[35] Por ej., Olimpiodoro, *Com. al Fedón,* 7.10, 8.7; Damascio, *Com. al Fedón,* 1.170.

[36] Clemente de Alejandría, *Miscel.,* 1.19.92, 5.3.17; Teodoreto, *Cur. de las enferm. gr.,* 12.35; Jámblico, *Protr.,* 96.3 (des Places) y Estobeo, *Flor.,* 3.4.122.

[37] Hermias, *Com. al Fedro,* 172.10; Sinesio, *Dión,* 7; Suda, s. v. νάρθηξ.

Así, y a juzgar por la explicación de las cuatro colecciones de proverbios que nos lo transmiten, el proverbio se aplicaría en el uso cotidiano a aquellos que fingen ser más importantes de lo que son, es decir, a los pedantes, fatuos y vanidosos, que pretenden ser dignos de una consideración que en realidad no merecen. Por ejemplo, el *Zenobius Vulgatus* (V 77) ofrece como explicación: "proverbio a propósito de quienes tienen falsa fama", mientras que el Pseudo-Diogeniano (VII 86) dice: "a propósito de los que hacen algo con disimulo. Semejante a: *muchos son los que fustigan a los bueyes, pero pocos los que labran la tierra*". Es decir, los "portadores de tirso" se identificarían con los presuntuosos que, con una actitud intencionadamente falsa y fingida, obran para ganar una fama que sólo corresponde en justicia a los "bacos", esto es, a los verdaderos merecedores de ella. Un uso que se confirma con ligeras variantes, pero conservando el esquema general, en las colecciones paremiográficas de Macario Crisocéfalo (7.20), que lo explica así: "a propósito de los que fingen saber algo y no lo saben", y de Miguel Apostolio (14.61 L.), que dice, de forma similar: "a propósito de los que creen ser ilustres sin serlo".

Podemos decir, pues, que en su estructura básica, el proverbio mantuvo un uso muy similar a lo largo del tiempo. Pretendió expresar una concepción polar de la condición humana sobre la base de una contraposición fundamental de carácter moral entre una mayoría y una minoría, articulada en distintas oposiciones en las que el aspecto positivo se aplica siempre a ésta, y el negativo a aquélla. Así, tenemos la contraposición entre iniciados / profanos, puros / impuros, buenos / malvados, condenados / bienaventurados, naturaleza titánica / naturaleza dionisíaca, verdad / falsedad-fingimiento, sabiduría / ignorancia, etc.

En conclusión, podemos afirmar que se trata de un verso de origen órfico-dionisíaco, empleado probablemente en el ritual, que reflejaría en su contexto original la ideología órfica respecto a la naturaleza dual del ser humano y que, después, de la mano de Platón y de los diversos autores y comentaristas de sus obras, fue diversificando su uso, pero conservando, aun después de pasar a engrosar el Corpus paremiográfico, el mismo esquema básico de referencia polar que ya era tradicional en otras sentencias y proverbios griegos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBIZZATTI, C. (1921): "Nota su demoni etruschi", *DPAA* ser. 2, 15: 231-269.

ÁLVÁREZ DE MIRANDA, A. (1948): *Platón. Fedón*, Madrid.

ARCHER-HIND, R. D. (1894=1973): *The Phaedo of Plato*. Nueva York [= Londres, 1894].

BERNABÉ, A. (1996): "La fórmula órfica 'cerrad las puertas, profanos'. Del profano religioso al profano en la materia", *'Ilu. Revista de ciencias de las religiones,* 1: 13-37.

---- (1998a): "Platone e l'orfismo", en Sfameni Gasparro, G. (ed.): *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*. Cosenza, 33-93.

---- (1998b): "Nacimientos y muertes de Dioniso en los mitos órficos", en Sánchez Fernández, C. y Cabrera Bonet, P. (eds.): *En los límites de Dioniso*. Murcia, 29-39.

---- (2004): *Orphicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta*. Leipzig.

BERNABÉ, A.; JIMÉNEZ, A. I. (2001): *Instrucciones para el Más Allá. Las laminillas órficas de oro*. Madrid.

BIANCHI, U. (1975): *La religione greca*. Torino.

BOYANCÉ, P. (1936): *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*. Paris.

BREMMER, J. (2002): *The Rise and Fall of the Afterlife*. New York-London.

BÜHLER, W. (1999): *Zenobii Athoi proverbia*. Götingen, vol. 5.

BURKERT, W. (1987): *Ancient Mystery Cults*. Cambridge [Mass.].

BURNET, J. (1911): *Plato's Phaedo*. Oxford.
DIETERICH, A. (1893=1913²): *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*. Leipzig–Berlin [= Marburgo 1893].
DUBOIS, L. (1995): *Inscriptions grecques dialectales de Grande Grèce*. Genève, vol. I.
DÜMMLER *apud* PAULY-WISSOWA (1896): *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, col. 2793, s. v. *Bakchos*.
EGGERS LAN, C. (1971): *El "Fedón" de Platón*. Buenos Aires.
FERRAI, E. (1922²): *Platone. Fedone*. Torino.
GRAG, F. (1974): *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*. Berlin-New York.
GUTHRIE, W. K. C. (1950): *The Greeks and their Gods*. London.
---- (1935=1970): *Orfeo y la religión griega* [trad. esp.]. Buenos Aires.
---- (1990): *Historia de la filosofía griega* [trad. esp.]. Madrid, vol. IV.
HACKFORTH, R. (1955): *Plato's Phaedo*. Cambridge.
HARRISON, J. (1922³=1955): *Prolegomena to the study of Greek Religion*. New York
HORDERN, J. (2000): "Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb (P. Gurôb 1: Pack2 2664)", *ZPE* 129: 131-140.
JEANMAIRE, H. (1951): *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus*. Paris.
JIMÉNEZ, A.-I. (2002a): "Consideraciones sobre las teletaiv órficas", en Crespo E. y Barrios, Mª J. (eds.): *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*. Madrid, vol. 3.
---- (2002b): *Rituales órficos* [tesis doct. inédita]. Univ. Complutense de Madrid.
JOHNSTON, S. I.; McNIVEN, T. J. (1996): "Dionysos and the Underworld in Toledo", *MH* 53: 25-36.
JOLY, H. (1974): *Le reversement platonicien*. Paris.
KINGSLEY, P. (1995): *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*. Oxford.
LEUTSCH, E. L.-SCHNEIDEWIN, F. G. (1839-1891=1958): *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, Hildesheim, vol. 1, Hildesheim [Götingen, 1839-1851].
LOBECK, Ch. A. (1829=1968): *Aglaophamus*. Darmstadt, vol. II.
LORIAUX, R. (1969): *Le Phédon de Platon (57a-84b)*. Namur.
MASARACCHIA, A. (1993): "Orfeo e gli 'orfici' in Platone", en Masaracchia, A. (ed.): *Orfeo e l'orfismo*. Roma, 173-197.
NILSSON, M. P. (1957): *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*. Lund.
PUGLIESE CARRATELLI, G. (1974): "Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico", *PP* 29: 108-126.
ROHDE, E. (1894=1948): *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* [trad. esp.] México.
TANNERY, P. (1901): "Orphica", *RPh*, 25: 313-319.
TSANTSANOGLOU, K.; PARÁSSOGLOU, G. M. (1987): "Two Gold Lamellae from Thessaly", *ELLHNIKA* 38: 3-16.
TURCAN, R. (1986): "Bacchoi ou Bacchants? De la dissidence des vivants à la ségregation des morts", en *L'association dionysiaque dans les societés anciennes. Actes de la Table ronde de l'École Française de Rome*. Roma, 227-246.
WEST, M. L. (1983): *The Orphic Poems*. Oxford.
WESTERINK, L. G. (1977): *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*. Amsterdam, vol. 2 [Damascius].