

7646 paf

RIEGO DE MOINE, J.

1999

LOS GRIEGOS: ENTRE LA MÍSTICA Y LA FILOSOFÍA

INÉS RIEGO DE MOINE

Abstract: This article aims at demonstrating to what extent Greek philosophical thought was influenced by an attitude as well as a mystical experience, which in some way generated a primeval impulse for the western philosophy. If we bear in mind that the mystic is the original human need of embracing the groundless ground, the One by antonomasia, prior to all kinds of fragmentation (matter-spirit, cosmos-chaos, myth-logos, subject-object, etc), the philosophical, translated into this process of differentiations, is the expression of the rational push (the mystic?) that reunites what was separated, that encounters the lost unity.

A las puertas del tercer milenio, en pleno auge del pensar científico-técnico, y sumergidos en las tinieblas del nihilismo y el posmodernismo, aún hoy cabe reflexionar una vez más, y quizás hoy más que nunca, sobre aquel impulso originario del pueblo griego que los llevara a inaugurar en Occidente ese saber que llamamos Filosofía.

Nuestra reflexión se propone mostrar un rasgo peculiar y fontal del pensamiento filosófico griego, que podemos sintetizar en el siguiente planteo: ¿En qué medida estuvo la filosofía griega inficionada por una actitud y una cierta vivencia mística, las que de alguna manera gestaron su impulso primigenio?, o bien, ¿es posible hoy desandar el camino del pensar griego y proponer una hermenéutica desde la óptica de la mística? Creemos, a modo de hipótesis inicial, que una respuesta afirmativa no parece en absoluto desatinada en tanto y en cuanto ambas instancias aparecen siempre intrínsecamente emparentadas, aunque no de un modo explícito. Nosotros intentaremos, pues, explicitar lo implícito a partir de la indagación de algunas instancias religiosas y filosóficas.

Inés Riego de Moine é professora na Universidade Nacional de Córdoba, Argentina.

HYPNOS

ANO 1 / N.º 5 - 2.º SEM. 1999 - São Paulo / p. 210-218

LOS GRIEGOS: ENTRE LA MÍSTICA Y LA FILOSOFÍA

INÉS RIEGO DE MOINE

Abstract: This article aims at demonstrating to what extent Greek philosophical thought was influenced by an attitude as well as a mystical experience, which in some way generated a primeval impulse for the western philosophy. If we bear in mind that the mystic is the original human need of embracing the groundless ground, the One by antonomasia, prior to all kinds of fragmentation (matter-spirit, cosmos-chaos, myth-logos, subject-object, etc), the philosophical, translated into this process of differentiations, is the expression of the rational push (the mystic?) that reunites what was separated, that encounters the lost unity.

A las puertas del tercer milenio, en pleno auge del pensar científico-técnico, y sumergidos en las tinieblas del nihilismo y el posmodernismo, aún hoy cabe reflexionar una vez más, y quizás hoy más que nunca, sobre aquel impulso originario del pueblo griego que los llevara a inaugurar en Occidente ese saber que llamamos Filosofía.

Nuestra reflexión se propone mostrar un rasgo peculiar y fontal del pensamiento filosófico griego, que podemos sintetizar en el siguiente planteo: ¿En qué medida estuvo la filosofía griega infisionada por una actitud y una cierta vivencia mística, las que de alguna manera gestaron su impulso primigenio?, o bien, ¿es posible hoy desandar el camino del pensar griego y proponer una hermenéutica desde la óptica de la mística? Creemos, a modo de hipótesis inicial, que una respuesta afirmativa no parece en absoluto desatinada en tanto y en cuanto ambas instancias aparecen siempre intrínsecamente emparentadas, aunque no de un modo explícito. Nosotros intentaremos, pues, explicitar lo implícito a partir de la indagación de algunas instancias religiosas y filosóficas.

Inés Riego de Moine é professora na Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

I. Para delimitar el significado de la palabra “mística” comenzaremos diciendo que ella estuvo originariamente asociada a las religiones de los misterios o cultos místéricos de Grecia. De existencia paralela a la religión oficial, los misterios órficos, dionisiacos y eleusinos gozaban de gran popularidad en los distintos pueblos de la Hélade, arrastrando a miles de devotos hambrientos de espiritualidad a participar de sus ceremonias. “El místico (*mýstes*)¹ – como lo aclara el teólogo William Johnston – era el iniciado que bajo juramento de secreto prometía callar o, literalmente, tener cerrada la boca (*mýō*) sobre la actividad interna de su recién fundada religión”.²

De aquí en más, el “cerrar los ojos” al mundo, a todas las cosas externas, se constituyó así en el significado profundo de la palabra mística. De este modo, el neoplatonismo, y en adelante toda la tradición cristiana, tomó este sentido de lo místico como el eje primordial de su doctrina: para poder elevarse hasta el Uno es necesario cerrar los ojos del cuerpo y abrir el ojo interior del alma que busca la sabiduría.³

La mística se constituye así en una vivencia especial, aunque no extraordinaria, que busca el encuentro y la unión del hombre con lo divino a partir de esta actitud fundamental de clausura y apertura, de bucear en las profundidades del alma para adentrarse en el propio fundamento, es decir, la divinidad. Expresado filosóficamente y desde una acepción general, la esencia de lo místico es la necesidad humana originaria de abrazar el fundamento sin fundamento, lo Uno por autonomasia anterior a todas las fragmentaciones: cosmos-caos, mito-lógos, ser-ente, materia-espíritu, sujeto-objeto, etc. La filosofía, desde la perspectiva del fenómeno místico, aparece así como un gran rodeo, cuyo camino es la razón, destinado a re-unir lo separado, a re-encontrar la unidad perdida. Se busca salvar racionalmente aquello que el místico persigue en su experiencia: el origen, el fundamento, el uno. Se confía en el *lógos*, que “salva” racionalmente la multiplicidad, así como se confía en la mística que “salva” existencialmente la finitud.

1. Es significativo hacer notar que *mýstes* tiene la misma raíz que *mystérion*: misterio, dogma, secreto, objeto sagrado; y que, a su vez, ambas palabras, *mýstes* y *mystérion* derivan del verbo *mýō*, significa cerrarse, cerrar lo ojos, callar.

2. JOHNSTON, WILLIAM. *El ojo interior del amor*. Trad. de Pedro Santidrián. Edic. Paulinas, Madrid, 1987, p. 13.

3. Cfr. *Ibid.*, p.13

Avalando esta hipótesis ha dicho Salvador Pániker en su obra "Filosofía y Mística": "La relevancia histórica de los griegos está en que decidieron confiar en el *lógos*, en el lenguaje, en la inteligibilidad, en la posibilidad de reunir (*lêgun*) lo disperso. Para lo cual, previamente, se ha tenido que dispersar lo que originariamente es no-dual. (...) El *lógos* es el recentísimo descubrimiento que hace posible, a la vez, la parcelación (lógica) del mundo y su reunificación."⁴

Ahora bien, a nuestro entender, la gran pregunta que exige este planteo es la siguiente: ¿Es lícita esta trasposición de un discurso religioso a un discurso filosófico para comprender la influencia real de la mística dentro del marco conceptual de la filosofía griega? O, dicho de otro modo, ¿podemos, desde la filosofía, legitimar esta idea que sustenta la fecundación del pensamiento filosófico griego por la mística, más allá del plano estrictamente religioso?

II. Para poder responder con rigor a estas preguntas es necesario hacer un poco de historia y remontarnos a la primitiva vivencia religiosa del pueblo griego. Siguiendo los estudios críticos de Erwin Rohde en su magnífica obra *Psyque*, se puede decir que el fenómeno místico comienza a desarrollarse en Grecia a partir del culto a Dioniso que "...fue, sin duda, el que suministró el primer germen a la creencia acerca de la inmortalidad del alma."⁵ Aparece en Grecia esta idea de la eternidad de la vida del alma, ligada de manera esencial a otra idea que se considera fundamento de aquella, esto es, la naturaleza divina del alma. Ambas creencias constituyen la fuente religiosa primordial a partir de la cual se genera todo el movimiento místico.

"Este pensamiento – señala Rohde – se fragua enteramente en el seno de la mística, una segunda religión, que sin atraer apenas sobre sí la atención de los adeptos de la religión nacional se organiza a la sombra de algunas sectas secretas, actúa con su influencia sobre algunas escuelas filosóficas, y a través de estas escuelas, ofrece como enseñanza al mundo de oriente y occidente, y a todo lo largo de los siglos, el verdadero concepto de la mística: la unión esencial, la comunicación por vía religiosa

4. PANIKER, SALVADOR. *Mística y Filosofía. Una lectura de los griegos*. Edit. Anagrama. Barcelona, 1992, p. 79.

5. ROHDE, ERWIN. *Psyque*. Trad. de Salvador Fernández Rodríguez. Edit. Labor. Barcelona, 1973, p. 306, Vol. II.

del espíritu del hombre con el espíritu divino, y la naturaleza divina y la vida eterna del alma".⁶ Esta unión esencial, que buscaba derogar el profundo abismo que separaba a los hombres de los dioses en la religión homérica, se lograba mediante ritos religiosos consistentes en danzas solemnes, donde los danzantes caen en éxtasis, en un estado orgiástico de excitación que conmociona su ser entero suprimiendo de momento las leyes de la vida normal. Este estado les produce la liberación del alma de las ataduras del cuerpo y los pone en comunicación con la divinidad. En palabras de Rohde: "Ahora están cerca, dentro del dios, en un estado *de entusiasmo*; los que se encuentran en tal estado son *énthoi*⁷, viven y están en el interior del dios; en su yo limitado sienten y gozan la plenitud de una fuerza vital infinita."⁸

Es importante señalar que el culto dionisiaco originario de Tracia pasó a Grecia propagándose rápidamente, aunque no sin encontrar resistencia. Resultó para los griegos irresistible y fascinante el entusiasmo delirante que envolvía a los seguidores del culto. Con el paso del tiempo se produce en Delfos, centro del culto apolíneo, una curiosa alianza: el culto de Dioniso, aclimatado ya en Grecia, se une al culto de Apolo, su divino hermano, confirmándose en un modo cultural la unión de estos dioses opuestos cuyos caracteres contradictorios, pero a la vez unidos, tomaría la filosofía de todos los tiempos como las dos caras emblemáticas de la realidad: lo apolíneo y lo dionisiaco. Ambos dioses compartían las ofrendas en las fiestas trietéricas y sus imágenes ocupaban los frontones del templo de Delfos.⁹ Aún cuando esta fusión condujo a la moderación del culto dionisiaco, se mantuvo cierta tendencia al desenfreno extático, como prueba irrefutable de la introducción definitiva en Grecia de la gran corriente mística.

En síntesis, se puede afirmar que la inquietud religiosa del pueblo griego traspuso los límites del culto oficial al introducir un germen místico en el cuerpo mismo de la religión griega, esto es, el éxtasis (*ékstasis*) como experiencia central de los oficios délficos. De este modo el elemento místico se arraigó en la genuina religión griega conformando, junto

6. *Ibid.*, p. 305, Vol. II.

7. Vale tener en cuenta que la raíz de *enthusiasmós*, entusiasmo, inspiración divina, es la misma que la de *énthoi*, que significa literalmente "en dios", los inspirados por el furor divino.

8. ROHDE, E., *op. cit.*, p. 315, Vol. II.

9. Cfr. *ibid.*, p. 340, Vol. II.

al riquísimo mundo del mito, el suelo nutricio de donde se alimentaría la filosofía griega.

III. Otra instancia histórica de particular importancia para el tema que nos ocupa es el orfismo, movimiento cuyo carácter oscilaba entre lo religioso y lo pseudo-filosófico. Los órficos aparecen en Grecia como comunidades culturales cerradas unidas en torno a determinadas creencias y rituales. “La secta de los órficos – según lo expresa Rohde – había llegado a establecer una doctrina orgánica y bien delimitada. En esto se aparta lo mismo de la religión de la ciudad que de las otras asociaciones de culto de aquella época.”¹⁰

La antropología dualista, de influencia decisiva en la filosofía, tuvo su origen en las creencias órficas basadas en el mito que describe el origen dual de los hombres: el elemento divino procede de Dioniso-Zagreus, hijo de Zeus, en tanto el principio maligno deriva de la naturaleza de los Titanes, que habían devorado a Dioniso, y de cuyas cenizas renacen los hombres. Ellos tienen que liberarse del componente titánico – el cuerpo – para retornar a lo divino del elemento dionisiaco – el alma. Siguiendo el contenido esencial del mito, se evidencia con claridad el componente místico del orfismo: la experiencia de la muerte y la resurrección, basada en el origen dual del hombre, y su necesidad de retorno a la divinidad.

Ahondando un poco más, la esencia del orfismo puede ser explicada en el siguiente texto de Pániker: “...la finalidad de los iniciados es asegurar su inmortalidad a través de un camino ascendente de liberación. Partiendo de la idea de pecado original y del cuerpo como prisión impura del alma, se introduce así el mecanismo de la transmigración, y un complicado ritual de purificación donde la salvación se encuentra en una identificación sacramental con el dios salvador.”¹¹ De este modo la ascética o camino de purificación se convierte en el principio fundamental de la “vida órfica”, cuyo punto culminante, la suma de toda moral, es la entrega del hombre a la divinidad. La mística aparece así en el orfismo ligada intrínsecamente a la ascética, entendida como un proceso de sucesivas purificaciones en las que el alma se va liberando de todo lo que obstaculiza su unión con lo divino. Leemos en *Psyque*: “El alma viene de

10. Ibid., p. 374, Vol. II.

11. PANIKER, S., *op. cit.*, p. 26.

dios y tiende hacia él, ni nada tiene que hacer en la tierra...; debe liberarse de la vida y purificarse de todo lo terreno".¹² Y más adelante: "El cuerpo mortal era su muerte. Ahora es libre, ya no sucumbirá a la muerte, vivirá como un dios eternamente porque procede de la divinidad y su naturaleza es divina."¹³

De todo lo expuesto podemos inferir que en estas doctrinas, órfica y dionisiaca, sin olvidar los cultos eleusinos que por una cuestión de espacio no desarrollaremos aquí, se muestra con evidencia el gran legado místico que se volcará a la filosofía pero envuelto en el ropaje transparente del *lógos*. Será un gradual y ascendente camino en donde será posible ir separando religión de filosofía, mito de *lógos*, en un proceso paulatino de autodiferenciación en el que la filosofía es el protagonista principal. Werner Jaeger en su *Paideia* nos ha dicho que "... debemos considerar la historia de la filosofía griega como el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos."¹⁴ Pero el empuje místico seguirá presionando intentando reunir lo separado, intentando volver, a través de los primeros balbuceos del pensar, al origen no-dual, no-fragmentado, de la realidad.

IV. Mucha tinta ha corrido en los libros de filosofía intentando interpretar en toda su riqueza el fenómeno de los primeros filósofos griegos, el extraordinario legado de los presocráticos. No es nuestra intención aquí encontrar interpretaciones novedosas, sino simplemente poner de relieve una veta poco transitada: la posibilidad de encarar una hermenéutica que tenga en cuenta no solo lo vigencia del mito dentro del *lógos* (como se ha venido haciendo hasta ahora), sino también la presencia de la mística dentro de la filosofía como una recóndita estructura inconsciente que la penetra sutilmente. Así como los mitos constituyeron verdaderos estímulos para el ejercicio del *lógos*, de la misma manera un cierto componente místico impulsó a estos primeros sabios, a los que Aristóteles llamaba *physikoí*, a buscar el principio, *arché*, común a todas las cosas, *leit motiv* de su especulación. Ellos fueron los que instauraron la noción de ser como presencia y la idea de verdad como *alétheia*, el ser como patencia

12. ROHDE, E., *op. cit.*, p. 383, Vol. II.

13. *Ibid.*, p. 386, Vol. II.

14. JAEGER, WERNER: *Paideia*. Trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. Fondo del Cultura Económica. México, 1980, 5ª edic. p. 151.

develada. Respecto a ello opina Pániker: "Antes de que las relaciones lógicas emancipadas comiencen a enmarañarlo todo, el ser no es un concepto sino una presencia. Una presencia que mantiene todo su vigor ambivalente. Lo que sale a la luz ama ocultarse, viene a decir Heráclito. Comprender una cosa es también no comprenderla. El ser es tanto luz como oscuridad, tanto esencia como enigma.." ¹⁵

Esta ambivalencia de lo presente era pensada como la manifestación pendular de los contrarios, cuya tensión mostraba al mismo tiempo la complejidad de lo real y la apertura a lo enigmático. Lo divino – *tò theïon* – indicaba justamente esta instancia desconocida que se pretendía develar: así el *ápeiron* de Anaximandro o el *Noûs* de Anaxágoras fueron las primeras formas de referirse al fundamento o al ser.

En suma, el ser de los presocráticos es una presencia que pugna por manifestarse, es lucha con el no-ser, es nacimiento, es presencia pero a la vez ausencia. Todavía el simbolismo abstracto de la filosofía es incipiente; lo real, lo vivo, aún no ha sido apresado por lo simbólico, que en cierta forma lo ahoga impidiéndole mostrarse tal cual es. Aún sigue latente el impulso místico que busca elevarse sobre lo entitativo y abrazar lo uno.

La primera trasposición filosófica de una planteo netamente místico, con componentes órficos, la encontramos en la célebre sentencia de Anaximandro que nos es grato recordar aquí: "Donde tuvo lo que es su origen, allí es preciso que retorne en su caída, de acuerdo con las determinaciones del destino. Las cosas deben pagar unas a otras castigo y pena de acuerdo con la sentencia del tiempo." ¹⁶ Sean cuales sean las interpretaciones posibles, es innegable que la expresión de Anaximandro, vista desde la perspectiva de la infinito, afirma que lo finito, el individuo, es una arbitrariedad, una injusticia que deberá ser expiada y su liberación es la vuelta al origen, el retorno a lo infinito. Anaximandro intuye el misterio esencial, la dialéctica bipolar de finito-infinito, de ente-ser, una de las notas inmemoriales que rescata la filosofía desde el subsuelo de la mística. Donde fue el origen, allí es necesario volver. Este es el mandato fundamental e inexorable, tanto de la mística como de la filosofía.

15. PANIKER, S., *op. cit.*, p. 37.

16. Anaximandro citado por JAEGER, W., en *op. cit.*, p. 158.

V. Con esta brevísima referencia a Anaximandro hemos querido mostrar una de las instancias filosóficas más significativas del período presocrático y de indudable valor para el análisis de nuestra temática, sin olvidar los riquísimos aportes que un Heráclito o un Parménides habrían brindado a la dilucidación de la misma.

Otro referente fundamental que representa el punto culminante de la especulación filosófica griega es Aristóteles. El es el gran racionalizador, pero también el que toma conciencia de los límites de lo inteligible. En su titánico esfuerzo por hacer inteligible lo individual, la materia, el individuo concreto, sin diluirlo en lo universal, Aristóteles tropieza siempre con esos límites y reconoce que la racionalidad total no es posible, que lo real incluye ciertos elementos irreductibles a los parámetros lógico-rationales. En expresiones de Pániker: "...la gran peculiaridad de Aristóteles reside, pues, en que ya no descalifica a lo que se resiste al intelecto."¹⁷

Uno de los problemas más fascinantes y discutidos de la filosofía aristotélica, que pone de relieve este carácter ambigüo de lo real es el de la naturaleza del alma. Entendida como principio vital de todo lo viviente, y definida como "primer acto del cuerpo natural que tiene vida en potencia",¹⁸ cobra especial complejidad cuando se trata del alma humana.

En el hombre, además de los principios vitales elementales, el alma nutritiva y el alma sensitiva, habita el alma intelectiva o entendimiento – *noû* – cuya existencia es separable de las afecciones del cuerpo. Leemos en *De Anima*: "Y este entendimiento es separable, impasible y no mixto, ya que por su naturaleza está en acto....Pero el entendimiento activo – *noû katà dýnamin* – no es tal que ahora entienda, y luego no. Solo cuando está separado es lo que es, inmortal y eterno."¹⁹

Esta sugestiva cita es una de las tantas de esta obra de madurez en donde el Estagirita nos expresa su creencia: la naturaleza del alma humana tiene un componente supra-racional, divino, que constituye su núcleo esencial. Es lo que viene "desde fuera", "algo de más divino e impasible"²⁰ que habita en el hombre.

Si bien su intención final fue comprender el alma del hombre concreto como un principio individual indisolublemente unido a un cuerpo,

17. PANIKER, S. *op. cit.*, p. 220.

18. *De Anima*, 412 a.

19. *De Anima*, 430 a.

20. *De Anima*, 408 b.

como forma que determina una materia – unión sustancial –, no podía olvidar sus raíces platónicas: el *noûs* contempla y aprehende en las intuiciones intelectuales las verdades eternas. Mediante la distinción entre *psyché* y *noûs* no hacía más que confirmar la antigua doctrina teológica. “Este espíritu – *noûs* – era también para el filósofo un ser de naturaleza análoga a la divinidad. Para él, la especulación pura.... “es un privilegio concedido a la divinidad y a los seres divinos.”²¹

Una vez más aparece la instancia místico-religiosa inserta en los desarrollo metafísicos del genio de la racionalidad griega. El componente divino de la naturaleza humana, el *noûs*, es el punto más álgido de su especulación filosófica, el más discutido, el que nos deja más perplejos. Es que nos resistimos a admitir, por nuestros cerrados esquemas mentales, lo más genuino del espíritu griego, la razón vital de su existencia, esto es, que su filosofía tenía un componente salvífico elemental, que buscaba dar razones a los problemas raigales del existir. Pero lo salvífico va ligado a lo místico, pues compete a la esencia de lo místico la finalidad salvífica del hombre.

VI. Retomando nuestro planteo inicial, creemos haber desarrollado algunas reflexiones que nos permiten confirmar las cuestiones formuladas y concluir que:

1. La vivencia mística tuvo gran incidencia en el desarrollo filosófico de los griegos, tanto en sus albores como en su momento de mayor esplendor.
2. La fecundación del pensar filosófico griego por la mística nos permite relacionar ambos discursos, el religioso y el filosófico, sin temor a confundir sus contornos ni a infringir sus respectivas legalidades, pues lo netamente vivencial del empuje místico está siempre más allá de todo discurso.
3. Es lícito realizar investigaciones sobre filosofía griega tomando como criterio la perspectiva del misticismo, pues ello permitiría una comprensión más profunda del alcance de este legado filosófico.
4. Quedaría por dilucidar aún de qué modo “lo que salva” o “componente salvífico” operaría como nexo entre lo místico y lo filosófico.

21. ROHDE, E. *op. cit.*, p. 523, Vol. II.