

Antes del milagro griego

Mircea Eliade

José Antonio Hernández García

ES UN LARGO Y SINUOSO CAMINO, y va del palacio de Minos hasta la metafísica platónica. Las raíces del pensamiento griego se hunden en numerosos lugares de Asia Menor, de Creta, de Tracia y quizá más lejos, en Lidia, Persia y Egipto; tantas son las geografías espirituales que nutren al genio griego. Su esfuerzo de asimilación y de creación es milagroso incluso hoy día, cuando comenzamos a conocer las civilizaciones de Creta y de las Cícladas, y nos ponemos al día por lo que toca al mundo egeo y a las culturas afroasiáticas. Reconocer el “milagro” de este esfuerzo creativo no significa, sin embargo, desconocer el flujo pre y extra helénico que fecundó y, en buena parte orientó, al genio griego. La desmesura está al acecho de quienes se inclinan por cuestiones tan complejas y que deben seguir, día a día, los descubrimientos arqueológicos de todo el Mediterráneo así como los estudios de orientalismo, historia de las ciencias e historia de las religiones. Es difícil no “tomar posición”, es decir, explicar el “milagro griego” únicamente en virtud del Oriente, o únicamente por Creta o bien por los pelasgos.

El primero y más serio de los méritos del libro de Pierre-Maxime Schuhl (*Essai sur la formation de la pensée grecque*, Alcan, 1934) consiste precisamente en que no toma partido, en que no busca aportar “novedades”. En cerca de cuatrocientas páginas —la mayoría ocupadas en tres cuartos por notas al calce— dice muy pocas cosas “originales”. Pero reúne una enorme cantidad de información, bien recopilada en sus fuentes y bien organizada, información que, de otra manera, se habría confinado en revistas, archivos y otros anales accesibles sólo a los especialistas. Las culturas prehelénicas han sido tan estudiadas desde hace algunas decenas de años que no sabríamos a ciencia cierta dónde

comenzar y dónde detenernos. Los libros de Arthur Evans tienen dimensiones ciclópeas, y sin embargo no agotan lo que hoy sabemos de Creta. ¿Cuántos estantes necesitaríamos para ordenar todo lo que se ha escrito únicamente desde hace diez años acerca de la civilización micénica y de la cicládica?

La cuestión de las influencias orientales se plantea hoy día bajo una forma distinta a la de la época en que se hablaba de “Tales y Egipto” o de “Pitágoras y la India”. Cambios fundamentales han sucedido después del desciframiento del hitita y de la luz arrojada sobre múltiples fuentes de la espiritualidad persa, debido a los trabajos de orientistas como Przyluski y Scheftelowitz o de iranólogos como Schaeder y Wesendonk. Las excepcionales y fecundas influencias que Persia ejerce se volvieron evidentes. Si pudiésemos hablar con suficiente seguridad de “tribus persas”, sin duda deberíamos admirar sus virtudes civiles y sus asentamientos en el sur de Rusia, en las regiones dacias, en Asia occidental, en el norte de la India y sobre la meseta iraní. Pero aquello que no es posible afirmar a propósito de “la raza iraní” nos permite corroborar, desde luego, que se trata de su poder espiritual. Las intuiciones cosmológicas y morales de los persas fueron aceptadas y asimiladas por casi la totalidad del mundo mediterráneo y europeo. Se sabe que influyeron en grado muy elevado en las angelologías india y judaica, en la cosmología griega y en la moralidad europea posterior (de Zaratustra al *Fausto* la continuidad es impresionante; lo mismo sucede con el combate entre la Luz y las Tinieblas, entre el Bien y el Mal, potencias cósmicas reales). Pero conocemos menos bien la capacidad de *resistencia* de estas intuiciones que se

opusieron brillantemente —*e influyeron*— a todas las culturas europeas que, en determinado momento de la historia, dominaron a algunas tribus persas. Provocaron, en el seno del cristianismo, el gran cisma maniqueo que atravesó toda la península de los Balcanes y que alcanzó hasta el Mediodía de Francia y las riberas nórdicas. Bajo distintas formas (bogomilismo, catarismo), a su amparo se crean o se localizan leyendas y mitos por todos lados. Son los elementos persas los que confieren unidad al folclore de los Balcanes y al de Escandinavia (la leyenda del “fin del mundo”, *ragna-rök*). Dicha fuerza de resistencia de la espiritualidad iraní se revela, igualmente, frente al Islam. El sufismo es, en gran parte, una creación persa. La cultura árabe fue penetrada e irrigada por la sangre iraní. Encontramos influencias arquitectónicas tanto en las iglesias bizantinas como en todo el “estilo” que antiguamente unificaba al mundo civilizado, desde los Pirineos hasta el Himalaya...

Nos hemos detenido brevemente en este ejemplo de influencia oriental para subrayar la importancia de la reciente modificación de puntos de vista sobre esta cuestión tan debatida, así como para precisar nuestro método de trabajo. No todas las influencias pueden ser tomadas para explicar una cultura; no debemos retener sólo aquellas que provienen de un pueblo *creador* y que son llevadas por éste a todos lados a donde vaya, y que demuestran cierta polivalencia, es decir, que pueden ser asimiladas por diversas culturas. El caso iraní es un excelente ejemplo. Posee una excepcional capacidad creadora: influye y transforma absolutamente todas las culturas con las que entra en contacto; crea y lleva en sí, esencialmente, las *intuiciones fundamentales* (el dualismo, el fin del mundo, la angelología, la cosmología) que fueron aceptadas con facilidad por cualquier pueblo y cualquier cultura.

En lo que respecta a Grecia, Arthur Evans ha probado que la religión organizada en torno a una Gran Diosa (así como sus implicaciones: el culto a los árboles, la serpiente, la paloma, etc.) era de origen cretense; una estructura que la distingue con claridad de la religión olímpica, apolínea, viril, continental, elaborada por el clasicismo griego. El aporte de la cultura cretense a la gran síntesis griega es indiscutible. Ya fuera que el culto a la Gran Diosa se haya establecido en todo el mar Egeo en cierta época o bien que lo haya tomado prestado directo de Creta, lo importante es que el simbolismo telúrico y demetérico —el elemento vegetal y femenino— presente de manera tan violenta y fecunda en la cultura griega *se expresara* bajo formas cretenses. En este caso el aporte cretense está bien delimitado: por

una parte, las *experiencias* espirituales en mayor o menor medida ajenas a la cultura griega se difundieron en Grecia, en donde adquirieron una suerte de supremacía; por otra parte, dichas experiencias son *expresadas* mediante fórmulas cretenses. La aportación es, a la vez, de forma y contenido. Poco importa que tal “forma” y tal “expresión” sea simbólica y mítica. Todavía pervivía en Creta una cultura sin escritura, en nada inferior a la de aquellas que la tenían. El símbolo, el mito, la iconografía podían expresar con precisión no sólo (como suele creerse) un “estilo” de vida global sino también los matices, las excepciones, los valores sutiles.

(Esperamos demostrarlo en un estudio próximo sobre los símbolos en las culturas australo-asiáticas y oceánicas. Por el momento nos basta recordar el papel tan complicado que desempeña el jade en la cultura china.)¹

Las formas, los colores, los emblemas, los ritmos y los sonidos de los jades dispuestos en brazaletes, llevados en cierto orden, pueden expresar un número inimaginable de *matices*. Por ejemplo: soy la hija de un propietario en tal distrito, tengo dieciocho años, estoy comprometida, amo la primavera, tengo debilidad por tal flor o por tal ave... Todo esto expresado *simultáneamente* por los ritmos y los colores del jade, y que es accesible para *cualquiera*. Dado que las civilizaciones sin escritura, que utilizan los símbolos y los emblemas en lugar de fórmulas orales o escritas, tienen por característica su *universalidad* y lo que podríamos denominar su “inmediatez”, tanto un niño como un viejo, un hombre instruido o un ignorante, pueden comprender el mensaje a primera vista. (La virtud comunicativa de los signos ha disminuido sensiblemente en las culturas de escritura, donde la ignorancia, la edad, la condición social y el oficio constituyen un obstáculo para la comprensión de una idea o de un sentimiento formulado de otro modo por la sola palabra.)

Para volver al libro de Schuhl, tan rico en sugerencias porque es rico en problemas planteados, digamos que el autor busca “las raíces” del pensamiento griego en todos lugares y aún más lejos. Habla de “manchas y purificaciones; imprecaciones, conjuros y presagios; magia meteorológica y agrícola; ordalías, juramentos y mancias; incubaciones y medicinas”. Nos hemos limitado a transcribir el sumario de la primera parte, que no tiene más de cincuenta páginas. La segunda parte, consagrada a las principales etapas de la evolución religiosa, trata de la religión cretense, los aqueos, los micenos y llega hasta Homero. Sigue después el estudio de los mileteanos, del “pensamiento místico” (Eleusis, el culto a Dionisio, el orfismo y el pitagorismo),

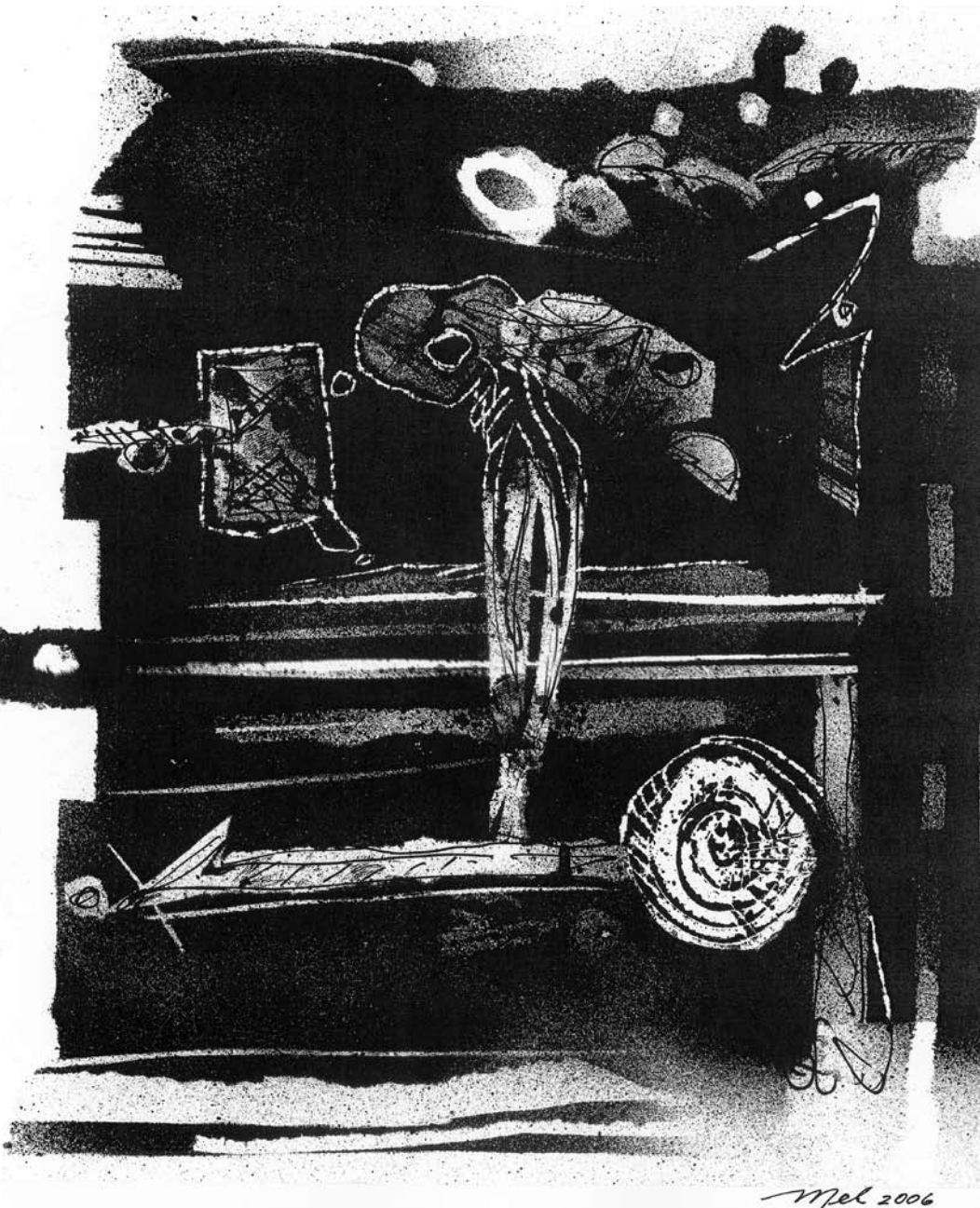
los metafísicos presocráticos, los sofistas, los sabios y los técnicos. Schuhl parte, pues, de las “supersticiones” y las costumbres populares (muchas de las cuales, lejos de ser exclusivamente mediterráneas, son inherentes a toda la humanidad en su fase étnica) para llegar por último a Platón (ya publicó también *Platón y el arte de su tiempo*, y promete volver sobre el tema con una obra de mayores proporciones). Encontramos que su método es, a la vez, justificado y fecundo, aunque a veces haya sido severamente criticado (como la “crítica” de James T. Allen en el número de septiembre de 1935 de *Isis*). Se trata de un intento eficaz para aproximar la etnografía, la historia y la espiritualidad popular anónima con la historia de la filosofía.

Cuando Henri Berr publica el primer tomo, a manera de prólogo, de la serie *Évolution de l'humanité*, Arnold van

Gennepe firma en el *Mercure de France* un artículo sumamente irónico donde se cuestionaba si la historia podía ser vista como una ciencia del siglo xx. Ahora bien, nuestro siglo no sólo descubrió la etnografía, como lo cree Van Gennepe, sino también “el estilo” y la importancia de las colectividades en la elaboración de las grandes síntesis espirituales. Es menos importante—piensa Van Gennepe—conocer la historia de un faraón o de un rey de la Edad Media que conocer la historia de una costumbre o de una institución. Por un lado porque, en el primer caso, jamás estaremos en posesión de todos los documentos y porque, aunque tuviésemos acceso a ellos (ejemplos: la historia contemporánea, la Gran Guerra), no serían significativos porque se refieren a individuos o grupos de individuos, a acontecimientos pasajeros o a coyunturas únicas; y por otro, porque la historia de un individuo o de

una época estudiada a través de las actas de sus representantes más ilustres constituye algo exterior que no está imbricado con el conjunto de la comunidad y no ha modificado sus vidas salvo de manera fortuita y efímera. El método etnográfico—donde está presente también la sociología, aunque sin tener dominio sobre ella—puede dar cuenta de la verdadera historia de la humanidad, es decir, de su vida real, de sus descubrimientos colectivos, de su progreso o su regresión, de una historia hecha por todos los hombres y a la que todos están apegados puesto que la preservan y la invocan.

La controversia entre historiadores y etnógrafos apenas está en sus inicios. Se puede adivinar quién estará en ventaja en este siglo de las “colectivismologías” de todo tipo. Y ello no sólo porque la etnografía nos ayuda a reconstituir la historia total de los grupos humanos, sino también porque nos revela los “estilos” de diversas culturas,



los estilos orgánicos de la “psicología abisal” —como dice Lucian Blaga—² a los que han contribuido, consciente o inconscientemente, los genios más creativos. Los estudios acerca del estilo de las culturas también nos ayudarán a evitar tanto las horribles herejías marxistas como las insuficiencias de la sociología.

Pierre-Maxime Schuhl no se pronuncia a favor de ninguna hipótesis sobre el “estilo” griego, sobre ninguna interpretación fenomenológica de la filosofía prearistotélica. Se interroga en torno a las aportaciones no racionales —ya sean populares, como la Gran Diosa cretense, o bien que fueran parte de las *elites*, como el orfismo— en el enriquecimiento y la mutación del pensamiento griego. Descubrir el origen irracional, “sagrado”, de todas las instituciones, e incluso de los instrumentos de intercambio más profanos como la moneda (véanse los estudios de Laum sobre el origen ritual del dinero y de la manera de ponderarlo), es un ejercicio fascinante y demasiado riesgoso al que se han entregado casi todos los sabios durante los últimos decenios. Hoy conocemos mucho a este respecto. Pero el problema que Schuhl se propone resolver —o más bien, y para empezar, a enunciar en toda su complejidad— es mucho más delicado. Se pregunta en qué medida las aportaciones exteriores, tan variadas como ricas, penetraron la filosofía propiamente dicha; o sea, en qué medida el “estilo” de la vida popular prehelénica pudo ser expresado mediante la filosofía. Sin proporcionar una respuesta tajante ni definitiva, pone de relieve un número impresionante de ejemplos de resistencia al elemento no helénico; también tenemos la confirmación de sus resultados en otras culturas. Por ejemplo, en la India, donde la filosofía más popular —la yoga— no es otra cosa (como intentamos demostrar en un libro reciente) que la formulación, en términos de la filosofía “indo-aria”, de algunas intuiciones autóctonas ancestrales, predravídicas y prearias.

Tales son, por otra parte, todos los temas abordados por Schuhl y que pueden encontrar analogías y esclarecimientos en otras zonas culturales. Leamos de nuevo a Empédocles, citado por Schuhl, y comparémoslo con los sabios tauma-

turgos taoístas comprendidos y comentados por Marcel Granet (*La Pensée chinoise*). La misma concepción mágica y filosófica, las mismas técnicas espirituales, la misma vida. Comparemos a los sofistas con los *parivrajaka* contemporáneos de Buda; tanto unos como otros son filósofos o ascetas errantes que iban de una ciudad a otra con la finalidad de apoyar algunas tesis —no importa cuáles— sobre el Cosmos o la fortuna en el amor... La batalla de Sócrates contra los sofistas recuerda la de Buda contra los *parivrajaka*.•

1936

Notas

¹ Véase en *Fragmentarium*, “Jade” y “Vestimenta y símbolo”. (N. del A.).

² Lucian Blaga (1895-1961) escribió cuatro trilogías, indispensables para conocer la dimensión y la originalidad del pensamiento filosófico rumano: *Trilogía del conocimiento*, *Trilogía de la cultura*, *Trilogía de los valores* y *Trilogía cosmológica*. También desplegó su talento en varias obras dramáticas, en novelas y en poemas de singular hondura, en donde se aprecia una síntesis entre tradicionalismo y modernidad con un arte que recuerda a Rilke. Trató de exorcizar el fatalismo y la resignación que, según él, constituyen el núcleo de la rumanidad. Después de la instauración del régimen comunista eligió el silencio y se dedicó exclusivamente a las traducciones, aunque también concluyó algunas narraciones autobiográficas como *La nave de Caronte*. En el ensayo titulado “Lucian Blaga y el sentido de la cultura”, Eliade aborda con mayor profundidad a quien es considerado uno de los escritores y pensadores más importantes del siglo xx rumano. Aunque puede consultarse la traducción hecha a partir de la versión francesa de este artículo (“Lucian Blaga y el sentido de la cultura”, en *La isla de Eutanasius*, traducción de Cristian Iuliu Ariesanu, Madrid, Trotta (La Dicha de Enmudecer), 2005, pp. 157-163), es preferible la versión cotejada con el rumano que apareció en *Casa del Tiempo*: “Lucian Blaga y el sentido de la cultura”, núm. 63, México, UAM, vol. VI, época III, pp. 66-69 (N. del T.).

MIRCEA ELIADE (Bucarest, 1907-Chicago, 1986) es el más grande ensayista rumano. Especializado en historia de las religiones, escribió una importante obra literaria, además de memorias. Con Ionesco y Cioran representó en París, a mediados del siglo xx, una corriente rumana decisiva en el pensamiento y la literatura actuales.