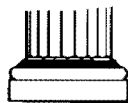


D. Plácido - J. Alvar  
J.M. Casillas - C. Fornis  
(eds.)

# IMÁGENES DE LA POLIS

Coordinadora:  
M<sup>a</sup> del Mar Myro Martín



EDICIONES CLÁSICAS  
MADRID

## Un problema de delimitación conceptual en Historia de las Religiones: La mística griega

Francisco Díez de Velasco

### 1. EL PROBLEMA DE DEFINIR LA ALTERIDAD

Los historiadores de las religiones no han conseguido forjar una definición consensuada de los términos misticismo y mística. Oscilan las aproximaciones entre dos grandes líneas de pensamiento que marcan los extremos; la primera plantea la radical diversidad de cada una de las experiencias místicas, que en el mejor de los casos se analizan como desarrollos específicos inseparables de las condiciones culturales en las que se manifiestan. La segunda, defendida por algunos fenomenólogos y, entre otros, por algunos neo-místicos (Huxley, Watts<sup>1</sup>) plantea la radical identidad de todas las manifestaciones místicas (vistas por la psicología especializada como experiencias transpersonales en las que se disuelve el yo<sup>2</sup>). Se trata de aproximaciones que desvirtúan el papel del

<sup>1</sup> Es la posición defendida por A. HUXLEY en *Las puertas de la percepción*; véase la recopilación de contribuciones en J. WHITE, 1972 (especialmente Huxley o Watts). En general sobre la psicología transpersonal véase por ejemplo C.T. TART, 1975, esp. 17 ss.; R. WALSH, 1980 (con textos de Maslow, Grof, Tart o Wilber entre otros). También sobre el problema de la unicidad de la experiencia mística G.E. KESSLER, 1982.

<sup>2</sup> Es un tema muy estudiado por la psicología transpersonal (véase nota anterior) la desidentificación del místico la repasa por ejemplo J.R. HORNE, 1977; la polémica sobre el perennialismo la plantea por ejemplo M.C. BAGGER, 1991.



instrumento principal del historiador de las religiones, que es el método comparativo, anulándolo o por defecto o por exceso y parecen ilustrar la quiebra de su aplicación a todas las manifestaciones religiosas<sup>3</sup>.

El problema principal que plantea el estudio de la mística radica en sus fuentes, no porque sean escasas, sino porque los propios escritores místicos son conscientes de no conseguir plasmar correctamente la experiencia en el lenguaje escrito<sup>4</sup>.

Se trata no sólo de experiencias de índole subjetiva y por lo tanto difícilmente descifrables por el historiador, sino de experiencias que parecen corresponder a un modo de funcionamiento del cerebro que resulta diferente del que preside el razonamiento lógico. El trance místico es un estado de conciencia alterada que se manifiesta desde el punto de vista fisiológico por medio de una implicación principal del hemisferio cerebral derecho. Éste se caracteriza en su funcionamiento por la dificultad en la expresión en los modos lógicos (y socializables por medio del lenguaje) del hemisferio cerebral izquierdo<sup>5</sup>. El estudio de experiencias místicas en laboratorio ha permitido, cuando menos, establecer la base de la alteridad de las manifestaciones místicas<sup>6</sup> y por lo tanto justificar la dificultad de definirlo por medio de los instrumentos de delimitación conceptual que utiliza el lenguaje científico y específicamente la historia de las religiones.

<sup>3</sup> Habría manifestaciones para cuyo estudio no servirían los métodos históricos creados ante todo para el análisis del yo consciente.

<sup>4</sup> J. BARUZI, 1931.

<sup>5</sup> Hay una numerosa bibliografía especializada; retenemos por ejemplo el trabajo de S.P. SPRINGER, 1989.

<sup>6</sup> Y el carácter no patológico de las mismas; la incomprensión hacia el fenómeno místico por parte de los psiquiatras tradicionales, que usaban como patrón de normalidad el estado de conciencia común, llevó, por ejemplo, a la exageración de estimar la mística femenina como manifestación de patologías histéricas (la infravaloración de las experiencias femeninas por parte de la ciencia se sustentaba y conformaba en un sistema de valores muy determinado).

## 2. LAS APROXIMACIONES RELIGIOCÉNTRICAS Y ETNOCÉNTRICAS Y LA MÍSTICA GRIEGA

Pero a este problema se añaden otros que enturbian en mayor medida los análisis.

En cualquier definición de mística pesan con fuerza las posiciones velada o abiertamente religiocéntricas que han defendido una disección entre experiencias místicas verdaderas y falsas<sup>7</sup>, superiores e inferiores, puras e impuras y que, en algunos casos, se han querido plantear como criterios para determinar el modo legítimo o abusivo del empleo del término místico<sup>8</sup>.

Muchas de estas aproximaciones han partido de la hipervaloración de la experiencia mística, entendida como el más alto grado del compromiso religioso, y por lo tanto estimada accesible únicamente a una elite privilegiada compuesta de muy pocos individuos. Esta idealización ha llevado generalmente a la incapacidad por parte de los cultores de un credo específico para aceptar que en otras religiones pueda desarrollarse correctamente y de modo acabado la fase última, la *unio mystica*. Para este modelo de pensamiento las tradiciones religiosas ajenas pueden llegar a enjuiciarse como pasos previos o meros modos de desencadenar el proceso (como ocurre con el *zen* para numerosos cristianos<sup>9</sup>) pero no como la auténtica experiencia mística.

Como tantos otros conceptos del análisis histórico-religioso el término mística posee un campo significativo muy influido por la herencia cristiana (en la que se engloban desde el punto de vista ideológico buena parte de los investigadores del tema<sup>10</sup>), marcada por la primacía del individualismo de la experiencia y por el monoteísmo y que por lo tanto suele aceptar como místico lo que en otras tradiciones afines puede re-

<sup>7</sup> J. LHERMITE, 1953.

<sup>8</sup> J. BARUZI, 1948, 51 ss.

<sup>9</sup> Por ejemplo T. MERTON, 1972.

<sup>10</sup> Valga un repaso a muchas de las contribuciones (y a las líneas editoriales) de las revistas especializadas en mística (*Revue d'ascétique et de mystique*, *Rivista di ascetica e mistica*, *Rassegna di ascetica e mistica*, *Studia mystica*).

sultar comparable (misticismo musulmán y judío) pero rechaza todo lo que no se rige por esas pautas.

Por lo tanto resultaría impropio según esta visión una experiencia mística que superase el plano de lo meramente individual, como ocurre en los trances colectivos, que se entenderían como degeneraciones desvirtuadas de la verdadera mística (sirvan de ejemplos los casos de los cuáqueros o de los *shakers*<sup>11</sup>). Experiencias de tipo colectivo resultan fundamentales por lo menos en dos de las más importantes manifestaciones místicas griegas, el dionisismo y los misterios eleusinos. Así para esta opción de análisis solamente existiría en el mundo griego una tradición susceptible (como prefiguración) de resultar identificable como mística, la que tiene su desarrollo pleno en Plotino y su origen en Platón.

Otra vía de desvalorización de experiencias místicas, en este caso de índole además etnocéntrica, proviene de la graduación valorativa de los medios utilizados para ponerlas en marcha. La ascética rigurosa y la elección (imaginaria) por fuerzas sobrenaturales se suelen aceptar como mecanismos correctos mientras que actividades ajenas o marginales en la tradición religiosa occidental como la ingestión de sustancias psicodélicas<sup>12</sup> o la inducción por la danza o la música se estiman como vías dudosas (lo que lleva a una desvalorización genérica de la extática). Pero los estudios desarrollados desde el descubrimiento de las endorfinas y las sustancias psicodélicas endógenas<sup>13</sup> parecen alentar una modificación en las actitudes. La ingestión de sustancias exteriores al cuerpo puede tener su directa contrapartida química en la producción natural por el cerebro de modo autoinducido de sustancias que realicen funcio-

<sup>11</sup> Véanse, por ejemplo, para los cuáqueros S. KENT, 1987 y para los *shakers* S.J. STEIN, 1992 entre las aportaciones recientes.

<sup>12</sup> Era la postura, por ejemplo, de P. DE FELÈCE, 1934. Véase una síntesis del uso de psicodélicos en la experiencia religiosa en R.S. DE ROPP, 1987 (con referencias a obras fundamentales como las de Masters y Houston o Aaronson y Osmond y a la experiencia de A. Huxley). Para la relación mística-psicodélicos, por ejemplo J. KELLENBERGER, 1978; crítica hasta la ceguera es la postura de R.C. ZAEHNER, 1957; también R.C. ZAEHNER, 1972.

<sup>13</sup> Véase en castellano el reciente artículo con bibliografía en lengua inglesa en J.C. CALLAWAY, 1994, 197 ss.

nes similares. El criterio para determinar que nos encontremos ante una experiencia de índole mística tendría por lo tanto que ver menos con el detonante cuanto con el contexto y la finalidad religiosa de la experiencia<sup>14</sup>. De este modo el uso religioso de sustancias psicodélicas, como el que se constata en religiones tradicionales<sup>15</sup> o en contacto y aculturación (por ejemplo entre los navajo<sup>16</sup>) no desvirtuaría el carácter genuino de la experiencia mística que desencadenan. La hipotética explicación que sospechó Kerényi y han desarrollado Ruck y Wasson para el detonante de la experiencia colectiva en los misterios de Eleusis (el uso de cereal infectado con un hongo psicodélico en la confección de la bebida ritual *kykeōn*<sup>17</sup>), lo mismo que la indudable ingestión alcohólica en el trance báquico no resultan hoy en día argumentos suficientes para no incluir estas dos experiencias dentro del misticismo griego.

Parece por lo tanto evidente que se requiere un marco de análisis más generoso que permita valorar en su justa medida el componente místico de la religión griega<sup>18</sup>; para ello se repasarán algunas notas comunes de la experiencia mística que se intentarán aplicar al caso griego.

<sup>14</sup> Esta postura la expone H. BERGSON, 1933 al enjuiciar la experiencia de W. JAMES, 1902 (que ha sido extremadamente influyente en la investigación norteamericana sobre estados alterados de conciencia y religión).

<sup>15</sup> Por ejemplo T. MCKENNA, 1993 o los trabajos de R.G. WASSON (hay que prevenirse de la tendencia obsesiva de este autor de explicar los orígenes de la religión e incluso de la cultura en clave etnomicológica especialmente 1986, 92 ss.).

<sup>16</sup> Véase el estudio de D.F. ABERLE, 1982.

<sup>17</sup> R.G. WASSON, 1978, 1986, 189 ss.; la teoría del uso de psicotrópicos en Eleusis la planteó K. KERENYI, 1962, 179 ss.; 1976, 36 ss.; la cuestión la repasa breve y recientemente W. BURKERT, 1987, 98 ss.; el estudio fundamental sobre el *kykeōn* sigue siendo el opúsculo de A. DELATTE, 1955.

<sup>18</sup> Un planteamiento del tema muy interesante aunque se decanta por una aplicación estrecha en D. SABBATUCCI, 1980 caps. I y VII; G. VAN DER LEEUW, 1956 cap. 75 también presenta unas breves páginas muy sugerentes en las que incluye el dionisismo entre los fenómenos místicos.

### 3. CARACTERÍSTICAS DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA Y SU APLICACIÓN A LA MÍSTICA GRIEGA

La experiencia mística parece presentar una serie de características comunes que aunque no permiten consolidar una definición aceptada de modo general, cuando menos sirven para acotar el tema:

1) Resulta un itinerario voluntario, marcado por fases de duración diversa en las que se realiza una preparación para la experiencia mística.

Quedan por lo tanto desechadas las experiencias involuntarias o debidas a psicopatologías (los trances femeninos histéricos o catalépticos a los que, por ejemplo, parece que dedicó una monografía Heráclides del Ponto<sup>19</sup>).

En la documentación antigua conocemos por lo menos tres contextos en los que se constata este itinerario voluntario. El primero es la preparación a los grandes misterios eleusinos, que constaba en sus diversas fases de ayunos, abstinencias, procesiones y purificaciones<sup>20</sup>. Menos conocidas resultan las técnicas que empleaban ciertos hombres de sabiduría. En el caso de Pitágoras (y también probablemente Empédocles) consistían en «poner en tensión los *prápidos*»<sup>21</sup>, término generalmente traducido como el espíritu, pero que Gernet prefiere dejar en su acepción más antigua: diafragma, lo que testificaría una técnica de con-

<sup>19</sup> Heraclid. Pont., fr. 81 Wehrli, el libro se titulaba *Peri tés ápnou (La cataléptica)*. Véase M. DETIENNE, 1958 para un análisis de la documentación sobre catalepsia en Heráclides y otros autores.

<sup>20</sup> Véase entre otros P.F. FOUCAULT, 1914, 355 ss.

<sup>21</sup> 31 B 129 Diels/Kranz (=Porph., *V.P.*, 30 más completo; D.L., 8.54): «Había entre ellos un hombre de extraordinario conocimiento, dominador, más que ninguno, de todo tipo de técnicas de sabiduría, que había adquirido un inmenso tesoro en sus *prápidos*; porque cuando ponía en tensión toda la fuerza de sus *prápidos*, sin esfuerzo alcanzaba a visualizar en detalle las cosas de diez o veinte generaciones de hombres». Porfirio (*V.P.*, 31) al comentar el pasaje explica que los poderes de Pitágoras se sustentaban en ámbitos físicos (vista, oído) y no solo puramente mentales; parece por lo tanto que nos hallamos ante técnicas corporales a la par que espirituales. Los términos empleados por Clemente son muy reveladores: «Bienaventurado (*ólbios*) el que ha adquirido la riqueza de *prápidos* divinos (*thelon prapidon*)» 31 B 132 Diels/Kranz (=Clem. Al., *Strom.*, 5.140).

trol de respiración<sup>22</sup>, que actuaría como detonante de algunos trances místicos.

La preparación que podríamos denominar filosófica la expone Platón y presenta una técnica algo diferente y menos directamente somática: «una purificación... consistente en separar al máximo el alma del cuerpo, acostumbrándola a condensarse, a concentrarse en sí misma partiendo de cada uno de los puntos del cuerpo y a vivir en lo posible, en el presente y en el futuro, sola en sí misma, liberada del cuerpo como tras romper una atadura»<sup>23</sup>. Estamos ante ejercicios de una índole desconocida en los detalles pero que permiten la comparación en algún caso con prácticas de apnea controlada como las que forman la disciplina *prānāyāma* en el yoga hindú.

2) Fases de oscuridad y sufrimiento. Otra característica de la experiencia mística es que el adepto soporta una fase de aniquilación y desidentificación para la que el ejemplo más prestigioso en la comparación ha sido la «noche oscura» de San Juan de la Cruz. Entre los griegos algo de este lenguaje de las tinieblas ha transmitido Plutarco, un iniciado en los misterios eleusinos que como un desliz frente al habitual pacto de silencio se atreve a expresarse en los términos siguientes (en un fragmento que debe corresponder a un tratado perdido *Sobre el alma*<sup>24</sup>):

«En este mundo no tiene conocimiento, excepto cuando está en el trance de la muerte; puesto que cuando ese momento llega, sufre una experiencia como la de las personas que están sometándose a la iniciación en los grandes misterios; además los verbos morir (*teleutân*) y ser iniciado (*teleísthai*) y las acciones que significan, tienen una similitud. Al principio, sin rumbo corre de un lado para otro de un modo agotador, en la oscuridad, con la sospecha de no llegar a nin-

<sup>22</sup> Como desveló L. GERNET, 1945, 252 y desarrolla J.-P. VERNANT, 1960, 124; también J. SVENBRO, 1988, 153 (adjudica el saber a Epiménides). M. DETIENNE, 1958 repasa las relaciones catalepsia-inmortalidad del alma y A. FRANCOU, 1985 las técnicas extáticas (control respiratorio, trances) empleadas en la Grecia arcaica que según su hipótesis también utilizaba Parménides. Véase también J. BREMMER, 1993.

<sup>23</sup> *Phd.*, 67c; menos claramente expuesto por ejemplo en *Phd.*, 65c ó 83a.

<sup>24</sup> *Plu.*, fr. 178 Sandbach (=Stob., 4.52.49).

guna parte; y antes de alcanzar la meta soporta todo el terror posible, el escalofrío, el miedo, sudor y estupor».

Platón nombra «ejercicio de muerte» (*mele thanátou*)<sup>25</sup>, al conocimiento del verdadero filósofo que le permite finalmente y por medio de la anámnisis<sup>26</sup> recordar su verdadera esencia en un juego de memoria que marca también, como se desprende de las láminas áureas, la vía órfico-dionisiaca. El sabio ha de ejercitarse en el morir, pero no como un mero pasatiempo filosófico a guisa de ejercicio espiritual que prepare a afrontar sin demasiados terrores el momento de la muerte sino como una auténtica disciplina de la agonía consistente en sufrir en vida la experiencia radical de adentrarse en los caminos de la muerte.

Resulta característico del mensaje místico griego la promesa de un más allá mejor, la fase de oscuridad se suele entender como un preludio, que adecuadamente memorizado puede resultar la clave para una correcta consecución del proceso del morir.

3) Resulta una experiencia cumbre (*peak experience*), inexpresable de modo correcto en un lenguaje lógico y que modifica la personalidad del que la sufre. Tal es el caso de la experiencia eleusina, sometida a una regla de secreto cuya violación en teoría se pagaba con la vida, pero cuya represión en la práctica, y sobre todo cuando se abrieron los misterios a no griegos, resultaba poco practicable. A pesar del número enorme de iniciados que se sometieron al rito resulta un secreto incomprendiblemente bien guardado, incluso en la época final del paganismo. Una explicación del silencio y secreto<sup>27</sup> provendría, por comparación con otras experiencias místicas, de su radical inexpresabilidad, debida a la ruptura del discurso cerebral izquierdo durante su desarrollo que lleva a lo que Van der Leeuw denominó autismo místico. Cerrar la boca parece más una necesidad que una constricción para el iniciado, que su-

<sup>25</sup> Es justo indicar que nuestra argumentación esta profundamente en deuda con las intuiciones de L. GERNET, 1945 y su desarrollo por J.-P. VERNANT, 1960, esp. 124 ss.

<sup>26</sup> Véanse (entre una bibliografía muy nutrida) los trabajos de E. LLEDÓ, 1984, 199 ss.; E. LLEDÓ, 1992 esp. cap. 8 ó la reflexión sintética de F.M. CORNFORD, 1952, cap. 4.

<sup>27</sup> Estudiada con detalle por A. MOTTE, 1986, también O. CASEL, 1919 cap. 1.

fre una experiencia bienaventurada desencadenada, según parece, por la visión de algo tan sencillo como una espiga de trigo.

4) La culminación mística se resume en una experiencia de unión con una alteridad de índole trascendente. Para el caso griego, en los misterios eleusinos<sup>28</sup>, según el testimonio de Cicerón<sup>29</sup>, por ejemplo, se llegaban a conocer los principios de la vida (*principia vitae*) y la esperanza de una mejor muerte. Plutarco en el pasaje antes citado<sup>30</sup> plantea la identidad del resultado de la iniciación con el de la muerte del iniciado:

«Pero después una luz maravillosa le alcanza y le dan la bienvenida lugares de pureza y praderas en los que le rodean sonidos y danzas y la solemnidad de músicas sagradas y visiones santas. Y después, el que ha completado lo anterior, a partir de ese momento convertido en un ser libre y liberado, coronado de guirnaldas, celebra los misterios acompañado de los hombres puros y santos y contempla a los no iniciados, la masa impura de seres vivientes que se revuelcan en el fango y sufren aplastándose entre ellos en la oscuridad, aterrados por la muerte, incrédulos ante la posibilidad de la bienaventuranza en el más allá».

De nuevo la esperanza escatológica está en el centro de los intereses de estos místicos griegos, cuyo exponente más claro lo ofrece el resultado bienaventurado del viaje de la muerte del iniciado órfico-dionisiaco tal como traslucen algunas láminas áureas. «De hombre naciste dios» se proclama<sup>31</sup>, definiendo la metamorfosis final del iniciado que ha alcanzado la apoteosis, algo parecido a lo que promete Platón a los que en el destello de la anámnisis son capaces de acceder a comprender cuál es su verdadera esencia. La *unio mystica* se produce como una vuelta a los orígenes divinos del alma humana que se eleva como en un carro hacia

<sup>28</sup> W. BURKERT, 1987, 81 ss. dedica la cuarta parte de su trabajo a analizar la que denomina «experiencia extraordinaria» en los misterios antiguos aunque puntualiza (p. 102) que no se trata de misticismo «en el verdadero sentido de la palabra» en el caso eleusino.

<sup>29</sup> Cic., *Leg.*, 2.14.

<sup>30</sup> Fr. 168 Sandbach.

<sup>31</sup> Es la promesa de las láminas de Turio (1 y 4, Nápoles, Museo Nacional 111623 y 111463) y de Roma (British Museum 3154), editadas en G. ZUNTZ, 1971 n° A1/4/5.

el cielo en un trance liberador. Platón resume, sin poder detallarla su vía mística que permite «a los que, gracias a la filosofía se han purificado todo lo necesario, vivir a partir de ese momento libres de cuerpos e ir a parar a moradas aún más bellas, que no pueden describirse fácilmente...»<sup>32</sup>.

Desde una óptica de análisis transcultural (*crosscultural*) y no religiocéntrica se pueden por lo tanto incluir como místicas experiencias que se testifican en tres grandes ámbitos religiosos griegos ya desde la época clásica, y que se añaden al generalmente aceptado misticismo griego de época helenística<sup>33</sup>.

Las experiencias místicas más arcaicas rastreables (si exceptuamos la mística de la guerra y su predecesora la mística de la caza de las que poseemos entre los griegos datos muy tenues<sup>34</sup>) aparecen entre los incorrectamente denominados chamanes griegos. Estos hombres santos dominan unas técnicas de índole individual que los singularizan frente a sus conciudadanos y cuya alteridad llevó a numerosos estudiosos a buscarles un origen extrahelano, que parece hoy en día innecesario<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Pl., *Phd.*, 114c.

<sup>33</sup> Por ejemplo S. SPENCER, 1963 cap. 5; A.J. FESTUGIÈRE, 1967, esp. 15 ss. o A. GONZÁLEZ BLANCO, 1973 entre otros. Algunos de los argumentos defendidos aquí aparecen, aunque con una óptica muy idealista y poco sistemática en L. AGATHIAS, 1972 o repasados como prefiguraciones en la presentación de H. SCHLÖTERMANN, 1958, 56 ss.

<sup>34</sup> Pero que sería conveniente tener en cuenta, son experiencias místicas las que favorecen la transformación del guerrero homérico tal como lo ha avanzado B. LINCOLN, 1975 y que eran bien conocidas por numerosos pueblos indoeuropeos (en general F. DIEZ DE VELASCO, 1994, 527 ss.), su origen probablemente provenga de técnicas de metamorfosis para la caza (caza mística) como parecen rastrearse en ciertos mitos y especialmente en prácticas iniciáticas que conllevan la captura de un gran animal (F. DIEZ DE VELASCO, 1992; F. DIEZ DE VELASCO, 1995, cap. IV, 1).

<sup>35</sup> Aunque parece correcta la postura de M. ELIADE, 1972 sobre el carácter místico de ciertas prácticas chamánicas (véase recientemente el trabajo sintético y revelador de lazos conceptuales entre chamanismo y filosofía en M. MESLIN, 1994), no parece sólido defender el carácter extrahelano de los conocimientos de los mal llamados «chamanes» griegos (Epiménides, Abaris, Hermitóimo, etc.) tal como defendió E.R. DODDS, 1951, cap. V (resumiendo a K. MEULI, 1935) y que siguieron muchos otros y recientemente han puesto en duda I.P. COULIANO, 1980 o J. BREMMER, 1983, 47 ss.; en general sobre la polémica N. CUSUMANO, 1984.

Una mística de tipo colectivo y que usaba, cuando menos en algún caso, como detonante la ingestión de sustancias psicodélicas, conformaba la experiencia de los misterios eleusinos y dionisiacos y probablemente también la de los órficos y de otros misterios griegos y que fue definida desde el punto de vista metodológico de modo correcto por Sabbatucci<sup>36</sup>.

Por su parte Platón, receptáculo de las tradiciones anteriores, puso a punto un modelo de vía mística muy influyente en la posteridad (neoplatónica, cristiana y musulmana), que se basaba de nuevo en la experiencia individual.

De este modo se dibujan los límites de un capítulo importante para los estudios de mística comparada, al que solía y aún suele otorgarse un lugar muy secundario en los trabajos generales sobre el tema, muy influidos todavía por las categorías de análisis forjadas por las tradiciones de las religiones del libro<sup>37</sup>. La modificación en la delimitación conceptual que se ha ido estableciendo con el mayor conocimiento en Europa de las facetas místicas de las religiones orientales<sup>38</sup> no conllevó, salvo casos particulares, una valoración suficiente de los fenómenos místicos entre los griegos (al margen de la mística helenística), a pesar de que de ellos poseemos una documentación bastante reveladora.

Como conclusión y ubicando la intervención en el tema general de la reunión parece que los místicos griegos, dada la índole de sus intereses, se caracterizan por tener en teoría una ubicación forzada en la estructura religiosa de la polis. Priman en sus prácticas unos elementos de disociación y marginalidad (alteridad) que conviven mal con los ritos de solidaridad habituales en los cultos comunitarios. A pesar de todo la religión de la polis fue capaz en algunos casos de integrar<sup>39</sup> las prácticas

<sup>36</sup> D. SABBATUCCI, 1980, 50 ss.; aunque se limita en su estudio al orfismo y los misterios (las conclusiones históricas finales resultan muy discutibles), P. BOYANCÉ, 1939 había planteado como místico este componente religioso griego.

<sup>37</sup> Aunque no dejan de aparecer trabajos extremadamente religiocéntricos y eurocéntricos como la reciente síntesis de divulgación de J. BEAUDE, 1990.

<sup>38</sup> Y la asunción de la inclusión de la mística hindú desde los trabajos de R. OTTO, 1926 o L. GARDET, 1970, 1981.

<sup>39</sup> Algunas notas en esta línea se defienden en el trabajo de J. RUDHARDT, 1976.

místicas que no tenían un desarrollo exclusivamente individual, lo que testifica un dinamismo que no reculó ni siquiera ante la radical alteridad del misticismo.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABERLE, D.F., 1982: D.F. ABERLE, *The Peyote Religion among the Navaho*, Chicago, 1982 (1ª ed. 1966).
- AGATHIAS, L., 1972: L. AGATHIAS, «Mystique grecque», en M.M. DAVY, 1972, 37-68.
- BAGGER, M.C., 1991: M.C. BAGGER, «Ecumenicalism and Perennialism Revisited», *Religious Studies* 27, 389-398.
- BARUZI, J., 1931: J. BARUZI, «Introduction à des recherches sur le langage mystique», en M.M. DAVY, 1972, XIX-XXX (or. *Recherches Philosophiques* 1, 1931-32).
- BARUZI, J., 1948: J. BARUZI, «De l'emploi légitime et de l'emploi abusif du mot mystique», en J. BARUZI, 1985, 51-58 (or. *Atti del Cong. Intern. di Filosofia* II, Milán, 1948).
- BARUZI, J., 1985: J. BARUZI, *L'intelligence mystique*, París (recopilación de artículos por J.L. VIEILLARD-BARON).
- BEAUDE, J., 1990: J. BEAUDE, *La mystique*, París.
- BERGSON, H., 1933: H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, París.
- BOYANCÉ, P., 1939: P. BOYANCÉ, «Mystères et cultes mystiques dans l'antiquité grecque», *Actes Cong. G. Budé (Estrasburgo 1938)*, París.
- BREMMER, J., 1983: J. BREMMER, *The Early Greek Concept of Soul*, Princeton.
- BREMMER, J., 1993: J. BREMMER, «The Skins of Pherekydes and Epimenides», *Mnemosyne* 46, 234-236.

- BURKERT, J.W., 1987: W. BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'antiquité*, París, 1992 (or. Harvard, 1987).
- CALLAWAY, J.C., 1994: J.C. CALLAWAY, «Beta-Carbolinas endógenas y otros alcaloides indólicos en los mamíferos», en J.M. FERICGLA (ed.), *Plantas, chamanismo y estados de conciencia*, Barcelona, 197-230.
- CASEL, O., 1919: O. CASEL, *De philosophorum graecorum silentio mystico*, Giessen (RGVV 16.2).
- CORNFORD, F.M., 1952: F.M. CORNFORD, *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Madrid, 1987 (traducción de R. GUARDIOLA y F. GIMÉNEZ de la edición de Cambridge de 1952).
- COULIANO, I.P., 1980: I.P. COULIANO, *Expériences de l'extase*, París, 1984, 25-43 (=«*Iatroi kai manteis*. Sulle strutture dell'estatismo greco», *SSR* 4, 1980, 287-303).
- CUSUMANO, N., 1984: N. CUSUMANO, «Nota sulla fortuna dello sciamanismo greco», *Seia* 1, 87-92.
- DAVY, M.M., 1972: M.M. DAVY (ed.), *Encyclopédie des mystiques*, París.
- DELATTE, A., 1955: A. DELATTE, *Le cycéon, breuvage rituel des mystères d'Eleusis*, París.
- DETIENNE, M., 1958: M. DETIENNE, «De la catalepsie à l'immortalité de l'âme. Quelques phénomènes psychiques dans la pensée d'Aristote, de Cléarque et d'Héraclide», *NClío* 10, 123-135.
- DIEZ DE VELASCO, F., 1992: F. DIEZ DE VELASCO, «Anotaciones a la iconografía y el simbolismo del laberinto en el mundo griego: el espacio de la iniciación», en R. OLMOS (ed.), *Teseo y la copa de Aison* (Anejo de AEA XII), 195-197.
- DIEZ DE VELASCO, F., 1994: F. DIEZ DE VELASCO, «La religión de los pueblos del centro, Norte y Este de Europa», en J.Mª BLAZQUEZ *et alii*, *Historia de las religiones de la Europa Antigua*, Madrid.
- DIEZ DE VELASCO, F., 1995: F. DIEZ DE VELASCO, *Los caminos de la muerte. Religión, rito e iconografía del paso al más allá en el mundo griego*, Madrid.

- DODDS, E.R., 1951: E.R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1960, (traducción de la edición de California de 1951 por M. ARAUJO).
- ELIADE, M., 1972: M. ELIADE, «Le chamanisme» en M.M. DAVY, 1972, 1-35.
- FELÈCE, P. DE, 1934: P. DE FELÈCE, *Poisons sacrés, ivresses divines. Essai sur quelques formes inférieures de la mystique*, Paris.
- FESTUGIÈRE, A.J., 1967: A.J. FESTUGIÈRE, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris.
- FOUCART, P.F., 1914: P.F. FOUCART, *Les mystères d'Eleusis*, Paris.
- FRANCOTTE, A., 1985: A. FRANCOTTE, «Le genre de vie parménidien et les techniques de l'extase dans la Grèce archaïque», en *Mélanges Philippe Marçais*, Paris, 15-66.
- GARDET, L., 1970: L. GARDET, *La mystique*, Paris.
- GARDET, L., 1981: L. GARDET y O. LACOMBE, *L'expérience du soi. Etudes de mystique comparée*, Paris.
- GERNET, L., 1945: L. GERNET, «Les origines de la philosophie», en *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1982, 239-258 (or. *Bulletin de l'enseignement public du Maroc* 183, 1945, 1-12).
- GONZÁLEZ BLANCO, A., 1973: A. GONZÁLEZ BLANCO, «Misticismo y escatología en el *Corpus Hermeticum*», *CFC* 5, 313-360.
- HORNE, J.R., 1977: J.R. HORNE, «Do Mystics Perceive Themselves?», *Religious Studies* 13, 327-333.
- JAMES, W., 1902: W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience* (or. Nueva York, 1902, múltiples ediciones posteriores).
- KELLENBERGER, J., 1978: J. KELLENBERGER, «Mysticism and Drugs», *Religious Studies* 14, 175-191.
- KENT, S., 1987: S. KENT, «Psychological and Mystical Interpretation of Early Quakerism», *Religion* 17, 251-274.
- KERENYI, K., 1962: K. KERENYI, *Die Mysterien von Eleusis*, Zurich.
- KERENYI, K., 1976: K. KERENYI, *Dionysos*, Munich.

- KESSLER, G.E., 1982: G.E. KESSLER y N. PRIGGE, «Is Mystical Experience Everywhere the Same?», *Sophia* 21, 39-54.
- LHERMITE, J., 1953: J. LHERMITE, *Echte und falsche Mystiker*, Lucerna.
- LINCOLN, B., 1975: B. LINCOLN, «Homeric *Lyssa*: Wolfish Rage», en B. LINCOLN, 1991, 131-137 (or. *IF* 80, 1975, 98-105).
- LLEDÓ, E., 1984: E. LLEDÓ, *La memoria del logos. Estudios sobre el diálogo platónico*, Madrid.
- LLEDÓ, E., 1992: E. LLEDÓ, *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Barcelona.
- MCKENNA, T., 1993: T. MCKENNA, *El manjar de los dioses*, Barcelona.
- MERTON, T., 1972: T. MERTON, *El Zen y los pájaros del deseo*, Barcelona, 1972.
- MESLIN, M., 1994: M. MESLIN, «De la transe chamanique à l'extase du sage», *Cahiers d'anthropologie religieuse* 3, 51-66.
- MEULI, K., 1935: K. MEULI, «Scythica», *Hermes* 70, 1935, 137-172 (= *Gesammelte Schriften*, Basilea-Darmstadt, 1975, vol. 2, 817-879).
- MOTTE, A., 1986: A. MOTTE, «Silence et secret dans les mystères d'Eleusis», en J. RIES (ed.), *Les rites d'initiation* Col. Lovaina 1984, Lovaina, 1986, 317-334.
- OTTO, R., 1926: R. OTTO, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, París, 1951 (or. alemán 1926; trad. inglesa 1932).
- ROPP, R.S. DE, 1987: R.S. DE ROPP, «Psychedelic Drugs», M. ELIADE (ed.), *Encyclopaedia of Religion*, Nueva York, vol. 12, 46-57.
- RUDHARDT, J., 1976: J. RUDHARDT, «Religion sociale et religion personnelle dans la Grèce antique», en *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui*, Ginebra, 1981, 83-91 (or. *Dialectica* 30, 1976).
- SABBATUCCI, D., 1980: D. SABBATUCCI, *Saggio sul misticismo greco*, Roma<sup>2</sup> (1ª ed. 1965).
- SCHLÖTERMANN, H., 1958: H. SCHLÖTERMANN, *Mystik in den Religionen der Völker*, Munich-Basilea.



- SPENCER, S., 1963: S. SPENCER, *Mysticism in World Religions*, Londres.
- SPRINGER, S.P., 1989: S.P. SPRINGER y G. DEUTSCH, *Left Brain, Right Brain*, Nueva York.
- STEIN, S.J., 1992: S.J. STEIN, *The Shaker Experience in America*, Yale.
- SVENBRO, J., 1988: J. SVENBRO, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris.
- TART, C.T., 1975: C.T. TART, *Psicologías transpersonales*, Buenos Aires, 1979 (or. Nueva York 1975).
- VAN DER LEEUW, G., 1956: G. VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la religión*, México, 1964 (or. 2ª ed. Tubinga, 1956; 1ª 1933).
- VERNANT, J.-P., 1960: J.-P. VERNANT, «El río Ameles y la *meleté thanatōu*», en J.-P. VERNANT, 1965, 118-134 (art. or. *Revue Philosophique* 1960, 163-179).
- WALSH, R., 1980: R. WALSH y F. VAUGHAN (recop.) *Más allá del ego. Textos de psicología transpersonal*, Barcelona, 1982 (or. Nueva York, 1980).
- WASSON, R., 1986: R. GORDON WASSON *et alii*, *La búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religión*, México, 1992 (or. Yale, 1986).
- WASSON, R., 1978: R. GORDON WASSON, A. HOFFMANN y C.A.P. RUCK, *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, México, 1980 (or. Nueva York, 1978).
- WHITE, J., 1972: J. WHITE (recop.), *La experiencia mística*, Buenos Aires, 1979 (ed. or. 1972 tit. or. *The Highest State of Consciousness*).
- ZAEHNER, R.C., 1972: R.C. ZAEHNER, *Zen, Drugs and Mysticism*, Nueva York.
- ZAEHNER, R.C., 1957: R.C. ZAEHNER, *Mysticism, Sacred and Profane*, Oxford.
- ZUNTZ, G., 1971: G. ZUNTZ, *Persephone*, Oxford.