

LA RELIGIÓN GRIEGA: ESTADO DE LA CUESTION

The author of this paper tries to give a general survey of the most important problems about Greek Religion and Religious Thought, with special reference to the question of the concept of God, Religion, rites, religious movements and other related items. At the same time he gives the principal bibliography concerning the problems refered to.

Intentar un análisis, por somero que sea, de las grandes cuestiones que tiene planteadas el estudio de la religión griega en el siglo xx, no resulta, en verdad, empresa fácil. Y menos con el reducido espacio con que contamos. Pero ofrecer al lector interesado las líneas maestras dentro de las que se mueve la investigación actual; trazar un panorama de los principales métodos de trabajo aplicados a este estudio; analizar someramente algunos puntos concretos de la experiencia religiosa de los griegos, resulte, acaso, tarea menos ardua, y, desde luego, es una empresa relativamente factible. Se impone, pues, una drástica selección de las cuestiones; nosotros, en este ensayo, abordaremos las siguientes: esencia de la religión griega, concepción de dios y de las relaciones entre los dioses y el hombre, religión personal, religión popular, fiestas y ritos, métodos de trabajo.

1. SENTIDO DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA GRIEGA

«Al hombre moderno —afirma W. F. Otto en el umbral de su libro *Die Götter Griechenlands*— no le resultará fácil llegar a una justa comprensión acerca de la antigua religión griega». La frase, por lo pronto, adquiere un sentido diferente según la perspectiva en la que se la quiera situar. Es cierto que las experiencias más profundas de los

pueblos alejados de nuestro marco cultural pueden escaparnos. No resulta empresa fácil penetrar en las culturas primitivas, o en aquellas que, sin serlo, no responden a nuestras propias vivencias. Pero es que Otto, al escribir las palabras antes mencionadas, se refería a un obstáculo especial. Por eso prosigue afirmando: «Pero lo que oye de estos dioses y de sus relaciones con los hombres no halla eco en su alma. Parece como si le faltara la seriedad religiosa... Esta religión es tan natural que la santidad, aparentemente, no tiene cabida en ella. Cuando aparece un dios griego no se percibe ningún estremecimiento del alma ni del mundo, como lo expresan las palabras *Santo, santo es el Señor Sabbaoth*». Ahora podemos entender el sentido de la afirmación de Otto: el obstáculo que se opone a una radical comprensión de la religión griega es que se suele abordar el fenómeno religioso griego desde un ángulo específico: la concepción religiosa que se halla en la base del judaísmo o del cristianismo. La gran tarea, pues, la primera tarea que debemos emprender para ofrecer una visión esencial del fenómeno religioso de los griegos es despojarla de todo aditamento que no responda a su realidad histórico-cultural. La primera empresa es intentar un análisis de lo religioso griego desde dentro, y no esforzarnos en juzgar la religión griega desde un ángulo cristiano. Tarea, en verdad, no fácil.

El gran esfuerzo de Otto iba dirigido a superar esta actitud antihistórica, que se inicia ya en los primeros siglos del cristianismo, cuando, tras la fase inicial de rechazo de la cultura pagana, se intentó explicar lo griego y lo romano como una etapa de «*praeformatio evangelica*». Tal actitud, más o menos modificada, podemos hallarla en nuestra época en hombres como el P. Festugière (*L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, París 1936), que intenta, en un esfuerzo muy loable, pero creemos que equivocado, entender lo religioso griego desde el punto de vista de «lo que le faltaba», esto es, la revelación cristiana. O en una figura como el P. Ch. Moeller (*Sabiduría griega y paradoja cristiana*, trad. cast., Barcelona 1963), por citar nombres bien significativos. W. F. Otto ha publicado varios libros en el sentido antes señalado. Aparte el ya mencionado (hay trad. cast. con el título de *Los dioses de Grecia*, Buenos Aires 1976) o en el librito *Theophania*, Hamburgo 1956 (hay también trad. cast.), cuyo subtítulo es, por otra parte, bien significativo: *Der Geist der altgr. Religion* («El espíritu de la religión griega antigua»).

Se comprende, pues, que una de las tareas de la moderna investigación en torno a la religión griega se haya centrado en el problema de determinar los rasgos específicos de la misma. K. Kerényi lo ha llamado la cuestión del «estilo religioso griego». En su librito *La religión antigua* (Madrid 1972) ha intentado abordar esta cuestión, que, como

veremos, es esencial para nuestro problema. Dice el prestigioso estudioso húngaro: «No hay nada que nos autorice a suponer de entrada que la experiencia religiosa de los griegos fuese en todo idéntica a la de cualquier otro pueblo» (p. 75). Este punto de partida es, metodológicamente, adecuado. Lo que ante todo se impone es, en consecuencia, delimitar los rasgos específicos de ese *estilo*. Y la tarea comienza estableciendo, por lo pronto, una comparación con lo romano. Porque a pesar de que en algunos aspectos la religión romana ofrece ciertas analogías con la griega, hay diferencias radicales que las presentan como dos experiencias diametralmente opuestas.

Nilsson ha señalado las diferencias básicas que separan lo griego de lo romano en lo que concierne a la religión en un breve pero interesante trabajo («Wesensverschiedenheiten der röm. und der gr. Religion», *Röm. Mitteilungen* 48, 1933 = *Opuscula selecta*, II, Lund 1952, p. 504 ss.). Tras señalar la raíz unitaria de ambas religiones en un comienzo —explicable por su mismo fondo indoeuropeo— insiste en que lo único en común es esa raíz. A partir de aquí, los caminos divergen. El resultado es una religión absolutamente distinta en ambos pueblos, pese al influjo de lo griego sobre lo romano.

Hay, por lo pronto, un hecho interesante que observar en lo que se refiere a lo específicamente griego: no existe en griego un término concreto que pueda traducir nuestros términos modernos *religión*, *Godsdienst*, *religio*, etc. Las palabras griegas que, más o menos de lejos, pueden verter nuestros términos modernos, se reparten a lo largo de la historia y no siempre han conservado su sentido originario. Kerényi destaca los términos εὐλάβεια, εὐσέβεια, αἰδώς, θεωρία, cada uno con connotaciones específicas. Así, αἰδώς (*aidós*), que en los trágicos se halla con frecuencia asociado a εὐσέβεια y a εὐλάβεια, expresa el sentimiento colectivo del hombre y las obligaciones que de ello resultan para el grupo; εὐσέβεια (*eusébeia*) es un concepto que forma parte también de la justicia, y expresa la obligación de dar a los dioses lo que es suyo; δεισιδαιμονία (*deisidaimonía*) es un sentimiento exacerbado de temor a los dioses y a los espíritus, y más bien se correspondería a nuestro término *superstición*; θρησκεία (*threskeia*) es un término relativamente tardío, y apunta a los aspectos rituales del hecho religioso. A veces se recurre a una perífrasis como τὰ περὶ τῶν θεῶν.

La importancia del problema ha inducido a realizar pormenorizados estudios en torno a estos conceptos y términos básicos para expresar la experiencia religiosa griega. Puede hallarse un elenco bastante completo en el apéndice de *La religion grecque*, del P. Ed. Des Places (París 1969). Entre los principales trabajos citaremos: J. C. A. van Herten,

Θρησκεία, εὐλάβεια, ἰκέτης, Amsterdam 1934; C. E. von Erffa, *Aidos und verwandte Begriffe*, Leipzig 1937; W. J. Verdenius, «Αἰδώς bei Homer» (*Mnemosyne* 12, 1944, p. 47 ss.); P. J. Koets, *Deisidaimonia*, Purmerend 1929; J. C. Bolkestein, "Ὅσιος *en* εὐσεβής, Amsterdam 1936.

Importante, en la perspectiva en que nos movemos, para delimitar y definir lo esencial de la religión griega, es asimismo la cuestión de si los griegos han tenido una noción de *pecado* equivalente a la nuestra. Y aquí, naturalmente, ha habido respuestas para todos los gustos. Por lo que se refiere a Homero, es sabido que el problema se ha centrado en torno a la cuestión de si existe verdadera responsabilidad en las decisiones humanas, y, por ende, si puede hablarse de pecado o no en sentido estricto. Aquellos estudiosos que ven en la *tramoya divina* de Homero simple mitología se esforzarán por demostrar que hay en Homero una noción moral, y, por ende, un sentido del pecado; los que creen descubrir, tras lo maravilloso mítico, una transposición del *desgarro* interior del hombre homérico, insistirán en que el hombre es un *campo abierto* a las fuerzas exteriores, y, por ende, a la divinidad. En este caso, no será posible hablar de pecado, habida cuenta de que todo lo que ocurre en el interior del hombre homérico está *overdetermined* (la expresión es de Dodds). En suma, que el hombre es un juguete en manos de la divinidad.

Pero las cosas cambiarán, y a veces radicalmente, en la época arcaica. El profesor Dodds ha abierto un interesante camino al señalar, como rasgo que distingue la época homérica de la arcaica, lo que él llama «el paso de una cultura del pundonor a una cultura de culpabilidad». En este segundo estadio de la historia de la conciencia helénica tenemos, de un lado, «la conciencia de la inseguridad humana y de la condición desvalida del hombre», lo que trae, como correlato, las nociones de «envidia de los dioses», así como la de la creencia en una «justicia divina». El choque entre las dos nociones va a ser algo esencial para la comprensión del pensamiento del hombre arcaico, pues, de un lado, se insiste en la *indefensión* humana; por otro, en la *justicia* de los dioses. La noción fundamental en esta época es la de *hybris*, que adquiere en ocasiones el sesgo de «pecado contra el espíritu», y que pone en movimiento la *némesis* divina: todo el que ha caído en la *hybris*, y, por ende, ha traspasado los límites humanos, debe ser castigado. La *némesis* debe caer sobre él. Pero se plantean aquí dos graves cuestiones: primero, si la iniciativa de la transgresión de la *hybris* corresponde a los dioses, que ciegan al hombre (*ate*), ¿es éste culpable? Y, en segundo lugar, hay muchos casos en los que el malvado, el pecador, no ha sido castigado, en cuyo caso parece que la justicia divina

queda en entredicho. Dos soluciones pueden apuntarse en ese dilema ante el que se debate el hombre arcaico: o bien se concibe que el castigo, si se retarda y no cae sobre el culpable, recaerá sobre sus descendientes (es la solución que, al menos parcialmente, se apunta en la tragedia); o bien se desconfía de la justicia terrenal y se apunta a una justicia más allá de la tumba (la solución del *orfismo*).

Ha defendido la existencia de noción de pecado y de moralidad, en el sentido moderno, en los poemas homéricos, el P. Aurelianus (*De Verhouding van Godsdienst en Ethiek in Homerus*, Nimega 1955. Cf. nuestra contestación en el libro *Tragedia, religión y mito entre los griegos*, Barcelona 1971, p. 119). Sobre la cuestión de la existencia del libre albedrío en Homero, cf., especialmente, J. Voigt, *Ueberlegung und Entscheidung. Studien zur Selbstauffassung des Menschen bei Homer*, Berlín 1934. Sobre el «aparato mitológico» y sus problemas, cf. el libro de W. Kullmann, *Das Wirken der Götter in der Ilias*, Berlín 1956, con bibliografía abundante sobre el tema. En la elegía de Solón a las Musas tenemos planteado claramente el problema de la justicia divina y el castigo del culpable: parte el poeta de una visión concreta: la justicia de los dioses se realiza siempre. Pero si se produce una dilación en el castigo, pagarán la pena «sus hijos o su posterior descendencia». No considera, pues, la otra posibilidad, la del orfismo.

La bibliografía básica sobre los problemas que tiene planteada la época arcaica, véase sobre todo en Dodds, *Los griegos y lo irracional* (trad. cast., Madrid 1960, p. 37 ss.). Añadamos: A. B. Drachmann, «Skyld og Nemesis hos Aeschylus» (*Udvalgte Afhandlinger*, 1911); K. Latte, «Schuld und Sünde in der gr. Religion» (*Archiv f. Religionswiss.* 20, 1920/21, p. 254 ss.); J. J. Fraenkel, *Hybris*, Diss. Utrecht 1941, y C. Del Grande, *Hybris. Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica da Omero a Cleante*, Nápoles 1947.

Antes hemos aludido a W. F. Otto, y a sus libros que proponían una interpretación de la religión griega a partir de un punto de vista exclusivamente griego. Pero hemos de advertir que los trabajos de Otto representan, en cierto modo, un intento por resucitar la visión *estética* de la religión helénica tal como la habían presentado los espíritus del Neohumanismo alemán (Winckelmann, Herder, Schiller, Hölderlin), para quienes los dioses griegos eran «manifestaciones de una fantasía artística» (Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo*, p. 50). Pero a finales del XIX, y aun un poco antes, surge una nueva orientación, dirigida hacia las *fuerzas oscuras*, irracionales, que indudablemente han jugado su papel en la formación del sentimiento religioso griego. Rohde y Nietzsche fueron los pioneros de esta nueva actitud. Paralelamente, el interés de los etnólogos descubrió en los ritos uno de los hontanares más valiosos para penetrar en el núcleo del que brotan las instancias

más elementales de la religión griega. A partir de los primeros años de nuestro siglo, en efecto, comprobamos un interés inusitado por penetrar en el mundo riquísimo de los ritos, de las fiestas, del culto a los muertos, de los espíritus localizados en el mundo inferior. Figuras como J. Harrison, G. Murray, S. Wide, en ciertos aspectos Nilsson y Deubner, entre otros, representan aspectos importantes de esta orientación.

En la introducción a su conocida obra *La religione greca nella Grecia antica fino ad Alessandro* (Bologna 1921), partiendo del principio básico según el cual «la religión, tomada históricamente, es una forma de la civilización», el profesor R. Pettazzoni esboza los rasgos y los elementos constitutivos de la civilización, y, por ende, de la religión griega. Los dos grandes componentes de la religión griega son dos para el eminente historiador italiano: un fondo matriarcal, agrícola, unido a una aportación patriarcal y pastoral. Del juego de ambos elementos se ha constituido el primitivo fondo religioso helénico. Siguiendo un método parecido, las investigaciones de la primera parte de nuestro siglo han coincidido en descubrir, en el fondo de la experiencia religiosa de los helenos, dos componentes básicos que explican que puedan distinguirse dos grandes campos religiosos en la Grecia antigua: la religión «olímpica» y la religión «ctónica».

Guthrie (*The Greeks and their Gods*, Londres 1950, p. 221 ss.) ofrece un cuadro ilustrativo de las diferencias esenciales entre el olimpismo y la religión ctónica. En esencia, son éstas:

1. Nombres distintos para indicar el sacrificio: θύειν para la religión olímpica, ἐναγίζειν para la ctónica.
2. Métodos también distintos: el animal es sacrificado con la cabeza dirigida hacia arriba para el olimpismo, con la cabeza dirigida hacia abajo en los ritos ctónicos.
3. Nombres distintos para indicar el altar: βωμός para los olímpicos, ἐσχάρα para los ctónicos.
4. Víctimas distintas: blanca para los olímpicos, negra para los ctónicos. Se diferencia asimismo el tipo de víctima: carnero y cerdo para los ctónicos, buey para los olímpicos.
5. Momentos distintos: a plena luz del día para los olímpicos; por la noche o en el crepúsculo para los ctónicos.
6. El gesto diferente: las palmas hacia arriba en las plegarias dirigidas a los olímpicos; palmas hacia abajo para los ctónicos.

El profesor Pettazzoni ha puntualizado algunas de sus ideas en el trabajo «Les deux sources de la religion grecque» (*Mnemosyne*, 1951, p. 1 ss.). Mientras la exclusiva consideración del olimpismo tenía los

ojos puestos sobre todo en la Literatura, el estudio de los ritos ha llevado a las inscripciones, a los textos de los anticuarios (Pausanias, entre otros) a la comparación con los ritos de otros pueblos. A principios de siglo la investigación del rito fue un elemento importante: J. Harrison afirmaba: «Cuando digo religión, debo corregirme inmediatamente: no es la religión, sino el ritual lo que me absorbe» (citado por Guthrie, *op. cit.*, p. XI). Y G. Murray confesaba: «Puede inspirar cierta repulsión, pero confieso que para mí hay algo de fascinante en el estudio de estos aspectos salvajes, tal como aparecen en la Grecia antigua» (*Five Stages of Greek Religion*, p. 16).

En su importante trabajo *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Cambridge 1903, analiza J. Harrison una serie de rituales de la Grecia clásica descubriendo que detrás de muchas fiestas que estaban dedicadas a los olímpicos pervivían antiquísimos ritos originariamente relacionados con divinidades ctónicas. Así ocurre, por ejemplo, con las *Diasias*, con las *Antesterias*, con las *Tesmoforias*. Ello lleva a la conclusión de que la religión olímpica ha asimilado los elementos básicos de una religión mucho más primitiva, formada en un estadio *animista*, y que, al triunfar el culto olímpico, se ha procedido a una reorganización ritual en la que los dioses olímpicos han sustituido a las primitivas deidades de la tierra. Es decir, al producirse una nueva organización cultural perviven restos de la etapa anterior, pero subsisten en otra forma, adquiriendo otro sentido.

Mit der Entwicklung der Religion zu einer höheren Stufe —ha dicho Nilsson, *Geschichte der gr. Religion*, I, p. 54— auf der Götter und ihr Kult vorherrschend sind, entwickelt sich der Zauberer zum Priester, bei dem das Psychopathische zwar nicht ganz schwindet, aber zurückgedrängt wird und das Wissen überwiegt.

Y al organizarse la ciudad persisten aspectos agrícolas en muchos de los ritos, pero con un nuevo sentido. La organización del calendario griego es una prueba manifiesta de ello.

El carácter originariamente agrícola, de raíz animista y mágica, del calendario griego ha sido establecido especialmente por Nilsson en su trabajo *Die Entstehung und religiöse Bedeutung des gr. Kalenders* (Lunds Univ. Arsskrift, N. F. Avd. 1, 21, 1918), así como en su libro anterior *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Lund 1906 (reed., Leipzig 1957), donde insiste en que detrás de las fiestas griegas se ocultan primitivos ritos de carácter mágico asimilados por los olímpicos. Para las fiestas de Atenas, L. Deubner, *Attische Feste*, Berlín 1932.

Que detrás de la reorganización olímpica del universo se oculta un mundo anterior, dominado por otras potencias y por otra organización social (matriarcado, chamanismo, etc.) es el punto de partida de una serie de estudios que han intentado aislar determinados fenómenos de

este tipo. F. A. S. Butterworth (*Some traces of the pre-olympic world in Greek literature and myth*, Berlín 1966) es un trabajo típico de esta orientación, aunque debe manejarse con cierta cautela. Pretende profundizar en el fondo de determinados mitos y ritos para descubrir restos de un antiguo matriarcado, así como algunos elementos chamanísticos.

Para Kerényi, uno de los rasgos específicos de la religión griega es lo que él llama «el sentido de festividad». La fiesta griega, con todo lo que ella comporta, ha sido, en consecuencia, uno de los campos más estudiados dentro de la religión griega. Hemos ya anticipado determinados trabajos. Añadamos que, junto a la fiesta, hay determinados actos constitutivos del culto: noción de lo *sagrado*, danzas, concursos, sacrificios, purificaciones, ritos hablados (entre ellos la plegaria y la imprecación), ofrendas de consagración, sacrificios, etc.

El vocabulario del ritual ha sido objeto de importantes estudios. Ritual entendido en un sentido amplio. Por ejemplo, el enfoque filológico y lingüístico de la terminología específica puede, en determinados casos, ser un medio adecuado para penetrar en el sentido del culto griego.

La noción de *pureza/impureza*, tan importante en las religiones primitivas, ha sido desarrollada en determinados trabajos, como el de Moulínier, *Le pur et l'impur dans la pensée des grecs*, París 1952. Las ofrendas y los ritos que las acompañan han sido abordadas por S. Eitrem, *Opferitus und Voropfer der Griechen und Römer*, Cristianía 1914; R. Meuli, «Griechische Opferbräuche (*Phylobolia P. v. d. Muelh*, 1945), así como por Rudhard, *Notions fondamentales*, Ginebra 1958, y Rouse, *Greek votive offerings*, Nueva York 1975 (1.ª ed. 1902).

Sobre la *danza ritual*, con todas sus implicaciones religiosas y mágicas, hay notable bibliografía: K. Latte, *De saltationibus Graecorum* (RGV 13, 3, Giessen 1913) y Nilsson, «Die Prozessionstypen im gr. Kult» (*Arch. Jahrb.* 31, 1916 = *Opuscula Selecta*, I, p. 180 ss.).

Sacrificio y plegaria suelen ir asociados (cf. F. Schwenn, *Gebet und Opfer*, Berlín 1927). Ya hemos señalado que según los dioses a quienes va dirigido el sacrificio presenta aspectos diversos. Pero la filología ha aportado importantes precisiones a la hora de determinar el sentido de cada término de los empleados por los griegos: así, J. Casabona (*Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence 1966) ha realizado un buen intento por señalar los distintos semantemas empleados para indicar esta noción, siguiendo, hasta donde es posible, los cambios de significado. Estudia especialmente términos como *τερεύω / τὰ τερά, θύω, σφάγιον, σπένδω, ἀγίζω, ἔρω*. En el aspecto arqueológico, el trabajo de R. K. Yerkes, *Le sacrifice dans les religions*

grecque et romaine et dans le judaïsme, París 1955, ofrece una buena comparación entre los ritos de las tres culturas consideradas.

Junto al gesto, en el sacrificio suele aparecer asimismo la palabra, aunque ésta puede hacer su aparición en estados concretos, en los que no suele ser ajena cierta *actitud extática*, que no pocas veces se halla relacionada con estados psicopáticos. En el curso de la evolución, el grito ritual va evolucionando hacia unas formas más puras: es la plegaria.

Una forma muy primitiva del uso de la palabra, a veces incoherente, es la llamada *ologyê* (cf. C. Theander «'Ολολογή und 'Ιά», *Eranos* 15, 1915, p. 99 ss.). Es muy posible que, en un principio, la plegaria adoptara los rasgos de una mera imprecación (cf. Kakridis, 'Αραί, Atenas 1929. Todavía en Homero el sacerdote suele ser llamado ἀρητήρ (cf. *Il.* I 11) y en algunas inscripciones chipriotas ἀρά tiene todavía el valor de «plegaria» (cf. *Bull. Corr. Hell.* 58, 1934, p. 144 s.).

Una forma especial de la palabra con valor mágico es la llamada *epôdê*, sobre la cual cf. P. Laín, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid 1958, y L. Gil, *Therapeia*, Madrid 1969.

En algunos casos especiales nos es posible reconstruir el paso de la canción mágica hacia la plegaria propiamente dicha y al himno. Que detrás de muchas de las manifestaciones del antiguo *peán*, el *hiporquema*, el *treno* hay antiguas formas mágicas y rituales que luego han podido adquirir categoría incluso literaria, es algo hoy claramente reconocido.

Cf. A. Fairbanks, «A Study of Greek Paeon» (*Cornell Studies in class. Phil.* 12, 1900) y Adrados (*Orígenes de la lírica griega*, Madrid 1976). Sobre el himno en general, cf. Wünsch, *RE* de Pauly-Wissowa, art. *Hymnus*.

La plegaria como suprema manifestación de las relaciones entre hombre y dios como el medio más adecuado del mortal para dirigirse a la divinidad, ha sufrido una evolución relativamente profunda en Grecia, si bien no alcanza más que en casos muy contados la sublimidad de la plegaria cristiana. Por lo general, el egoísmo básico de la *impetratio boni* no está nunca ausente de las plegarias griegas que conservamos. El hombre pide a los dioses lo que *él cree* ser lo bueno para él: de aquí las críticas que, por ejemplo el Sócrates platónico, dirige a este tipo de plegarias. Para el filósofo, lo que el hombre debe pedir a la divinidad es el *bien*, sin indicar nada en concreto, pues los dioses saben mejor que nosotros lo que nos conviene.

Un rasgo típico de la plegaria griega es la persistencia de una serie de fórmulas y esquemas constantes: invocación de la divinidad, con

los epítetos correspondientes a la petición que se realiza; *captatio benevolentiae*, con el recuerdo de anteriores ofrendas dirigidas al dios invocado; expresión del deseo concreto. Un ejemplo clásico de la plegaria griega es la que dirige a Apolo el sacerdote Crises en el canto I de la *Iliada* (v. 37 ss.):

κλυθι μευ, ἀργυρότοξ', ὄς Χρῦσῆν ἀμφιβέβηκας
 Κίλλαν τε ζαθέην Τενέδοιό τε Ἴφι ἀνάσσεις,
 Σμινθεῦ, εἴ ποτέ τοι χαρίεντ' ἐπὶ νηὸν ἔρρεψα,
 ἢ εἰ δὴ ποτέ τοι κατὰ πλοῖνα μηρί' ἔκηα
 ταύρων ἦδ' αἰγῶν, τόδε μοι κρήνην ἔέλδωρ'
 τείσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσιν.

Un buen estudio fenomenológico de la plegaria en general, con referencias a lo griego, puede verse en F. Heiler, *Das Gebet* (trad. francesa con el título de *La prière*, París 1931). Para lo homérico, cf. J. Th. Beckmann, *Das Gebet bei Homer*, Diss. Würzburg 1932. Un estudio general sobre el tema en C. Ausfeld, «De graecorum praecationibus quaestiones» (*N. J. f. klass. Phil.* 28, 1903, p. 505 ss.). Falta todavía un buen estudio sobre las ideas de los filósofos acerca de la plegaria, pero puede servir el trabajo de H. Schmidt, *Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus* (RGVV 4, 1, Giessen 1907). Acerca de la forma que adopta la plegaria en Grecia, cf. K. Ziegler, *De praecationum apud Graecos formis quaestiones selectae*, Diss. Breslau 1905.

Un estudio terminológico bastante completo en A. Corlu, *Recherches sur les mots relatifs à la prière d'Homère aux tragiques*, París 1966.

Los datos que los anticuarios antiguos han podido recoger acerca de esos problemas pueden hallarse en A. Tresp, *Die Fragmente der gr. Kultschriftsteller*, Giessen 1914 (reed. Nueva York 1975). M. Vandoni ha recogido en sus *Feste pubbliche e private nei documenti greci*, Milán 1964, los papiros e inscripciones que nos proporcionan datos sobre los aspectos culturales de la fiesta.

2. LA NOCIÓN GRIEGA DE LA DIVINIDAD

En cierto modo, la divinidad es, para los griegos, una proyección en el infinito de aquello que el hombre siente que le falta: el hombre es mortal; el dios es inmortal; el hombre tiene fuerzas limitadas; dios es todopoderoso, o, al menos, tiene una fuerza superior a la del hombre; el hombre se ve sometido a las mil dificultades de la vida; dios es «el que vive feliz». Y así sucesivamente.

Pero los griegos han establecido ciertos grados entre la humanidad y la divinidad: por eso en su religión, por encima del hombre, hallare-

mos al *daimôn* y al héroe, que sin ser enteramente dioses están muy cerca de ellos.

En el extremo supremo se halla el *dios*. Pero la noción de dios, la idea que de la divinidad se han hecho los griegos ha sufrido grandes transformaciones a lo largo de la historia.

En Homero, la divinidad está concebida antropomórficamente: los dioses no sólo presentan una figura humana —hay restos de una más antigua representación teriomórfica—, sino que tienen los mismos defectos que los hombres. Tienen sus propias preferencias, sus debilidades, sus caprichos, sus excentricidades. Luchan entre sí por defender a sus preferidos. Aunque son fuertes (οἱ κρείσσορες), es un rasgo característico del dios homérico el hecho de que no pueden actuar a distancia: tiene que acercarse al hombre para practicar su acción bienhechora. Con la excepción de Zeus, que desde lo alto dirige, en cierto modo, el mundo. Con muy escasas excepciones —sobre todo en la *Odisea*—, no son los garantes de la justicia y de la ética. Están en cierto modo más allá del bien y del mal.

Pero el agudo sentimiento de los griegos comprendió desde muy pronto que era preciso purificar la noción de dios. Sobre todo, a partir de la época arcaica se abre un proceso de expurgación de los mitos relativos a los dioses, así como de su misma esencia. Ya en Hesíodo *Dike* aparece como hija de Zeus, y ése es un dato significativo que no puede perderse de vista. Arquíloco, en uno de sus fragmentos (fr. 31 A.), presenta asimismo a Zeus como protector de la justicia. Los primeros filósofos realizan un esfuerzo considerable hacia un cierto monoteísmo, o, cuando menos, como en el caso de Jenófanes (fr. B 23), se manifiesta de un dios que está por encima de los demás dioses y hombres. Píndaro, por su parte, expurga constantemente los mitos que cuenta de toda inmoralidad, o, al menos, pretende justificarla desde un punto de vista superior.

Sobre los dioses homéricos y sus rasgos esenciales hay, naturalmente, una amplísima bibliografía: A. Severyns, *Les dieux d'Homère*, París 1966, es un librito escrito sin pretensiones, cuya finalidad —dice el autor en el prólogo— no es propiamente la religión, sino «decouvrir dans l'œuvre homérique non pas de quoi camper l'homme devant le divin, mais bien plutôt l'inverse: les dieux devant l'humain».

El libro de H. Schrader, *Götter und Menschen Homers*, Stuttgart 1952, ataca la idea de que Homero sea irreligioso, y busca, a través de los textos, hacer patente la experiencia religiosa del hombre homérico. Sobre el antropomorfismo y las consecuencias que ello comporta para la religión homérica, cf. Nilsson, *A History of Greek Religion*, Oxford 1925, p. 134 ss. Interesante el trabajo de P. Chantraine, «Le divin et les dieux chez Homère» (en *La notion du divin*, Entretiens sur l'Antiquité, Fon-

dation Hardt, Ginebra 1954, p. 47 ss.). Sobre la tramoya homérica de la divinidad, y la epifanía divina, aparte Nilsson («Götter und psychologie bei Homer», *Opuscula Selecta*, I, p. 359 ss.), véase el estudio de W. Kullmann, *Das Wirken der Götter in der Ilias*, Berlín 1956.

Se ha discutido mucho el origen de la organización de los dioses homéricos: para Nilsson (*Geschichte der gr. Religion*, I, p. 350 ss.) se trata de un origen micénico y sería precisamente un reflejo de la organización de la sociedad micénica (cf., asimismo, de este autor el capítulo «Olympus» de su *Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Berkeley 1932), pero los descubrimientos de la reciente micenología no indican nada que apoye la tesis de Nilsson, antes todo lo contrario. Un punto de vista parecido, pero acudiendo a posibles influjos mediterráneos, apunta Kerényi («Die Entstehung der hom. Götterfamilie», *Paideuma* 4, 1950, p. 127 ss.).

Para los dioses en Hesíodo, cf. especialmente el artículo de B. Snell («Die Welt der Götter bei Hesiod», en *La notion du divin* antes citado, p. 97 ss.).

La purificación de mitos en Píndaro ha sido estudiada por K. Fehr, *Die Mythen bei Pindar*, Diss. Zurich 1936. En general, para todo este movimiento «moralizador», cf. P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, París 1904. Interesante en este aspecto el trabajo de O. Dreyer, *Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike*, Hildesheim 1970 (aunque se ocupa especialmente de Filón). Para los presocráticos, aparte W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos* (trad. cast., México 1952), el trabajo de O. Gigon, «Die Theologie der Vorsokratiker» (en *La notion du divin*, p. 127 ss.).

Un rasgo muy característico de la noción griega de Dios es lo que cabría llamar su *ambivalencia*: el dios puede presentar dos caras opuestas. Por un lado, el hombre siente que en ocasiones puede protegerle, ser su garante. Pero dios puede presentar su aspecto negativo, terrible, que engaña al hombre y lo destruye. Se ha planteado aquí el problema de si se trata de una evolución o si, por el contrario, la divinidad puede presentar realmente una doble faz. Sobre todo el problema se ha planteado a propósito de Esquilo. Pero ya en Homero apunta la idea de que un dios puede engañar a un mortal, y, a través de este engaño, precipitarlo a la ruina. Héctor, en el canto XXII de la *Iliada*, siente en su entraña que ha sido abandonado por Apolo; el coro de los *Persas* de Esquilo, tras haber evocado la potencia del ejército que avanza sobre Grecia, fuerza que, racionalmente, no cabe creer que encuentre obstáculo alguno en su avance, da un giro a su canto y exclama: «Pero de un dios al traicionero engaño ¿qué hombre siendo mortal podrá escapar?».

En Eurípides es frecuente el caso de un dios que se propone destruir a un mortal (Hipólito, por parte de Afrodita; Penteo, por obra de Dioniso, etc.) y en el mismo Sófocles apunta esta misma idea, aunque de una forma más velada.

Extrapolando estos aspectos de la divinidad griega ha podido escribir Ch. Moeller (*Sabiduría griega y paradoja cristiana*, trad. cast., Barcelona 1963, p. 69) que «los antiguos no tuvieron los dioses que merecían». K. Deichgräber (*Der listensinnende Trug des Gottes*, Gotinga 1952) ha estudiado estos aspectos destructores de la divinidad entre los griegos.

Existe una importante polémica sobre si Esquilo ha elaborado una «teología de Zeus»: esta teología estaría en la base de su doctrina $\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota/\mu\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$, aludida en el coro del *Agamenón* (v. 177 ss.). Ha negado tal doctrina, entre otros, Lloyd-Jones («Zeus in Aeschylus», *JHS* 76, 1956); pero cf. Kitto, *Poiesis*, Berkeley 1966, p. 73 ss.

La tesis de una doble faz en Zeus, en Esquilo, ha sido defendida, entre otros, por Reinhardt (*Aischylos als Regisseur und Theologe*, Berna 1949), en tanto que Wilamowitz (*Aischylos. Interpretationen*, Berlín 1914) sostiene la tesis de una evolución.

Las diferencias profundas entre el hombre y Dios tal como aparecen en Sófocles han sido analizadas por H. Diller (*Göttliches und menschliches Wissen bei Sophokles*, Kiel 1950).

Para Eurípides, recogiendo lo más reciente de la moderna investigación, F. Chapouthier, «Euripide et l'accueil du divin» (en *La notion du divin*, p. 205 ss.).

La historia de la grandiosa evolución que sufre el concepto griego de Dios puede resumirse diciendo que, mientras en la época arcaica los límites entre dios y el hombre son infranqueables (la *hybris*), tras la especulación filosófica, que culmina, en la época clásica, en Platón y Aristóteles, apunta una orientación que ve en la «identificación» con Dios (la doctrina de la $\delta\mu\omicron\lambda\omega\sigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ apuntada en el *Teeteto* platónico) el fin supremo de la filosofía. La divinización del hombre será, ya en el Neoplatonismo, la aspiración de la verdadera filosofía. Esta asimilación, potenciada por la doctrina de una cierta «consustancialidad» (*syngeneia*) entre Dios y el hombre, tiene, empero, sus precedentes: las ideas sobre los héroes, los misterios, la ascética órfica son los más conocidos.

El tema del parentesco entre el hombre y dios tal como aparece en los textos griegos ha sido abordado por Ed. Des Places (*Syngeneia*, París 1964), que aborda asimismo los textos cristianos. Los precedentes de la doctrina de la asimilación de Dios por el hombre constituye la base del libro de D. Roloff, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zum seeligem Leben*, Berlín 1970. El tema de la $\delta\mu\omicron\lambda\omega\sigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ ha sido estudiado por H. Merki (*Homoiosis thei*, Friburgo de Suiza 1952), tratando el tema desde Platón a S. Gregorio de Nisa.

3. DAÍMONES Y HÉROES

Sería exagerado afirmar que, en Homero y por lo general en la literatura arcaica, θεός y δαίμων sean equivalentes. Para un griego, la idea de δαίμων está relacionada, por lo general, con una categoría inferior. Platón habla en sus diálogos de δαίμων como de un ser intermedio, y en eso refleja la creencia popular general. Pero, a pesar de ello, hay pasajes en los que la identificación se ha realizado. Homero puede designar como *daímon* a no pocas divinidades olímpicas (cf. *Iliada* III 420 δαίμων aplicado a Afrodita). En Esquilo (*Prometeo* 199 ss.), el término δαίμονες se aplica, sin más, a los dioses del Olimpo. Y ya en Hesíodo hallamos la misma identificación. Sin embargo, se ha intentado, para el caso de Homero, una cierta diferenciación: O. Jørgensen (*Hermes* 39, 1904, p. 357 ss.) ha sostenido, con cierta verosimilitud, que mientras δαίμων sería la forma de denominar a un dios no identificado, el nombre concreto (Zeus, Hera, Posidón, etc.) es el que utiliza el poeta cuando habla él mismo de las divinidades. Es decir, el hombre siente sólo la presencia de un dios, pero sería incapaz de identificarlo. Δαίμων significaría, entonces, un *dios* con un valor indefinido. Para Nilsson (*Gesch. gr. Rel.*, I, p. 219 s.) esta diferenciación se comprende cuando se tiene en cuenta que el poeta está en conocimiento del *aparato mitológico*, que desconocen los personajes de la obra.

No se ha llegado a una clara etimología del término δαίμων, si bien una buena parte de lingüistas, partiendo de la tesis de que deriva del verbo δαίωμαι, le atribuyen el valor de «dispensador» (cf. W. Porzig, Δαίμων, *IF* 41, 1923, p. 169 ss.); y Wilamowitz (*Glaube der Hellenen*, I, p. 362 ss.) lo traduce por *Zuteiler*. P. Regnaud («Le δαίμων, histoire d'un mot et d'une idée», *Rev. Hist. Rel.* 5, 1887, p. 156 ss.), partiendo de que casi nunca aparece el término en plural en Homero, ha querido ver en este término la expresión de un incipiente monoteísmo, punto de vista más que discutible. Cf., además, E. Hedén, *Homerische Götterstudien*, Diss. Upsala 1912.

Los *héroes* constituyen, en frase de Nilsson, «un grupo mezclado de origen diverso» (*Gesch. gr. Rel.*, I, p. 185). En un primer estadio, los griegos los consideraban simples mortales que, tras la muerte, podían actuar desde la tumba. En la investigación moderna, y contra la unitaria creencia de los griegos, ha habido momentos —como en el siglo pasado— que se ha pretendido establecer una clasificación. Así, Farnell

(*Greek Hero cults and ideas of immortality*, Oxford 1921) distingue no menos de siete clases de héroes: los que derivan de un culto, héroes que acompañan a un dios, héroes que son al tiempo dioses pero cuyo mito no está relacionado con el culto; héroes épicos, héroes geográficos, genealógicos, epónimos, etc. En lo que se refiere al culto, el héroe tiende a identificarse con los muertos, e incluso hay aspectos del culto que lo acerca a éstos. Pero una absoluta identificación cultual no puede sostenerse. Por ejemplo, Nilsson ha demostrado que la noche es el único momento apropiado para el culto heroico (*Entstehung und rel. Bedeutung des gr. Kalenders*, p. 20 ss.): se les consagran sacrificios sangrientos y, en estos casos, la sangre se deja correr hacia la tumba. Eso es común con el culto funerario. Pero en otros casos se ofrecen a un héroe sacrificios como a un dios (ὄς θεῶν), como ocurre en el culto de Heracles en Cos y en Sición (cf. Eitrem, *Opferritus und Voropfer*, p. 419 ss.).

El héroe, por otra parte, es un benefactor que, desde su tumba, protege a la comunidad que lo ha acogido, como ocurre con Edipo en Atenas, tal como lo presenta el poeta en *Edipo en Colono*. Asimismo, es abundante el culto a las reliquias de los héroes: Cimón trasladó los restos de Teseo de la isla de Esciros a Atenas, para que sus reliquias protegieran a la ciudad.

De entre la bibliografía sobre los héroes griegos (aparte los clásicos tratados de Rohde), merecen citarse: P. Foucart, *Le culte des héros chez les Grecs* (Mém. de l'Acad. des Inscr. et Belles Lettres 42, 1918), Farnell (ya citado), y los trabajos de U. Bianchi, *Gli eroi greci*, Roma 1958 (un resumen en su otro libro *Heros. Il culto greco degli eroi*, Roma 1958 —es un trabajo destinado a las explicaciones de clase—) y A. D. Nock, «The cult of Heros» (*Harv. Theol. Rev.*, 1944). Para las reliquias y su culto el libro clásico es el de Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum* (RGVV 5, 1, Giessen 1909). Cf. asimismo el art. *Heros* del Pauly-Wissowa (trabajo firmado por Eitrem).

Un estudio comparativo del héroe griego y la santidad cristiana se hallará en A. J. Festugière (*La sainteté*, París 1949) y J. S. Lasso de la Vega, *Héroe griego y santo cristiano*, La Laguna 1962.

4. LEGALISMO Y MISTICISMO EN GRECIA

La existencia de dos corrientes espirituales, no diré contrapuestas, pero sí en cierto modo enfrentadas, aunque se complementan maravillosamente: el movimiento místico-extático y la corriente que tiende a

valorar lo normativo, lo ritual, es una de las adquisiciones más firmes de la investigación de la historia de la religión griega. Frente a la supervaloración de lo olímpico por obra del Neohumanismo, se comenzó a valorar, en la segunda mitad del siglo XIX por obra de Rohde y de Nietzsche, todo lo que hacía referencia a lo místico y ctónico. La dicotomía que estableciera Nietzsche entre lo apolíneo y lo dionisiaco viene a consagrar esta dualidad del espíritu griego. En el grandioso manual de Nilsson (*Geschichte der gr. Religion*, I, pp. 611-678) se concede una gran importancia a estas dos corrientes.

Aunque podemos hallar aspectos concretos del legalismo anteriores al siglo VI (Hesíodo, con sus prescripciones concretas sobre determinados ritos), es en el Oráculo de Delfos, consagrado a Apolo, donde hallamos mejor organizado el legalismo. Apolo, dios eminentemente aristocrático, ha presidido desde Delfos una serie de actividades de la vida griega de la época arcaica y clásica: la legislación, que se sometía a su sanción; la colonización, que en cierto modo era dirigida desde el santuario; la vida de las personas y de los estados, a través de los oráculos que emitía a particulares y asociaciones políticas. Defensor acérrimo de una religión que insiste con rigor en la delimitación de las fronteras que separan al hombre de dios, por medio de la doctrina de la *hybris*, representante de una larga tradición patriarcal-masculina, con sus purificaciones ha suavizado (cf. el tema de la *Orestía*) el duro código del talión tal como dominó en un momento en Grecia.

Los mejores esfuerzos de la reciente investigación se han encaminado a desentrañar los no pocos enigmas que plantea el estudio de la religión délfica en su conjunto: la historia del santuario, la instalación del dios en él, los tipos de consulta, los problemas que plantea la existencia de una *pitia* femenina en una religión eminentemente masculina; la presencia de elementos extáticos y dionisiacos en su santuario, el influjo de Delfos sobre la legislación, la colonización, la moralidad. Y aunque muchos problemas han sido resueltos, quedan todavía muchos enigmas por aclarar.

El mejor libro hoy existente sobre la historia del oráculo es el de H. W. Parke, *The Delphic oracle*, Oxford 1956, que puede completarse con el de M. Delcourt, *L'oracle de Delphes*, París 1955.

Toda la problemática relativa a la existencia de una doctrina délfica ha sido abordada por J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, París 1954, que, junto a aciertos, contiene puntos de vista más que discutibles.

El funcionamiento del oráculo ha recibido mucha luz gracias al libro de P. Amandry, *La mantique apollonienne à Delphes*, París 1950.

Frente a Apolo, el movimiento «liberador» de Dioniso. Esta liberación se manifiesta de muchas maneras: liberación de los lazos que nos unen al mundo de la vida corriente, a través del culto orgiástico; liberación en cuanto el dios, que desea nuevos adeptos, no distingue entre las diversas clases sociales (Gernet ha dicho que es un dios «democrático»). La religión dionisiaca, que recibió los influjos civilizadores de Grecia cuando penetró en la Hélade procedente del Asia Menor, ha influido, por otra parte, en la formación del Orfismo, que representa, en última instancia, una heterodoxia dentro de la pura ortodoxia dionisiaca: un mito nuevo sobre el nacimiento del dios, una nueva concepción de la vida, una exigencia de una mayor justicia en las relaciones entre culpa y castigo (la tesis de un castigo más allá de la muerte), etc. Si Apolo ha hecho notables esfuerzos por suavizar las relaciones sociales al establecer el principio de la purificación del crimen, y, tal como nos presenta Esquilo en la *Orestia*, ha intentado una síntesis entre las fuerzas oscuras de la sangre y la exigencia de un orden social, Dioniso —en eso un dios típicamente oriental— castiga cruelmente a quienes se oponen al paso de su cortejo (cf. las *Bacantes* de Eurípides), a quienes hacen resistencia a la institución de su culto. Dios originariamente de la vegetación, se va especializando en el dios del vino, hasta convertirse en la divinidad que, a través de la intoxicación etílica, proporciona a los mortales una huida de las miserias de la vida.

Un estudio completísimo sobre el tema puede verse en H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, París 1951. Para todas las cuestiones relativas al menadismo, cf. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, p. 249 ss. (apéndice: el menadismo).

Los *misterios* forman parte de esta corriente mística que invade el mundo griego a partir de la época arcaica. Aunque en algunos casos es posible que sus raíces se hundan en la época micénica, y que algunos de sus ritos estén emparentados con otros de carácter más o menos ctónico (por ejemplo, con las Tesmoforias), lo cierto es que pronto cayeron bajo la jurisdicción de la *polis*, que los reglamentó. Así ocurrió, por ejemplo, con los más conocidos, los *Eleusinos*. La existencia de los misterios está en relación con los anhelos de inmortalidad de los griegos, y, aunque se hable en ellos de que se sale convertido en un *hombre nuevo*, poco o nada tienen que ver con la ética. Es una promesa de una vida feliz que se hace a los iniciados lo que la diosa da a los hombres.

De entre los mejores trabajos sobre los principales problemas que plantea la institución mística, seleccionamos los siguientes: F. Noack, *Eleusis*, 1927; P. Foucart, *Les mystères d'Eleusis*, París 1914 (que se basa

en la interpretación simbólica que de ellos dieron los neoplatónicos). Nilsson («Die eleusinischen Gottheiten», *Opuscula Selecta*, II, pp. 542-623) ha aclarado muchos puntos sobre la cuestión, especialmente la época en que se entierra a Perséfone, que es en pleno verano, hecho que se explica porque en verano la naturaleza en Grecia parece muerta: Perséfone simboliza el grano del cereal.

5. CRISIS EN LA RELIGIÓN GRIEGA

A lo largo de la historia, la religión griega ha pasado por diversas crisis: una, la de la época arcaica, en la que, de un lado, está la fuerte oposición legalismo-misticismo, la crítica de los primeros filósofos a las creencias tradicionales, el agudo sentimiento de culpabilidad que invade al hombre arcaico. Otra, en la época clásica, con la aparición del movimiento sofista, los primeros balbuceos de un cierto agnosticismo e incluso de ciertas veleidades ateas, los primeros procesos de carácter religioso; finalmente, en la época helenística, con la invasión de nuevos dioses procedentes del oriente, la religión puesta al servicio de los monarcas helenísticos, la muerte de la fe en los dioses tradicionales. Nos ocuparemos brevemente de cada una de ellas.

Ya hemos hablado de la época arcaica. La segunda gran crisis, fomentada por la especulación sofística y filosófica, y, sobre todo, por la pérdida de los valores tradicionales que supone la terrible guerra del Peloponeso, representa un momento de liberación individual de los lazos de la familia, y, de rechazo, una cierta tendencia a la creación de una *religión personal* que procura satisfacer las ansias religiosas que la religión política, ligada a la *polis*, no podía ya satisfacer plenamente. La *polis* había absorbido gran parte de la vida religiosa griega, a la que ritualizó. Se comprende entonces que se produzca una cierta explosión de hechos nuevos: el hombre busca, al margen de los ritos de la ciudad, hallar nuevos horizontes. Unas veces, se pone en duda la misma existencia de los dioses, o, cuando menos, se insiste en la dificultad del problema: es la solución sofística.

Aunque la religión griega tradicional no comporta la necesidad de nuestra noción de *fe*, la *polis* vela por la pureza ritual, y, sobre todo, dado que los dioses protegen a la ciudad, intenta perseguir a quienes debilitan la creencia en los dioses tradicionales. Surgen así los primeros procesos: Protágoras, Sócrates, Diágoras son ejemplos bien significativos.

En otros casos, y sin chocar con un *dogma* que propiamente no existe, los poetas y filósofos elaboran ciertas doctrinas que podremos llamar, hasta cierto punto, heterodoxas, o cuando menos, marcadas por un sello personal. Sócrates intentará purificar la noción de piedad; Esquilo, antes, luchará denodadamente con los datos tradicionales sosteniendo ideas que profundizan, y a veces, complementan, los hechos tradicionales. Sófocles insistirá en el poder indiscutible de los dioses; Eurípides se erigirá en el crítico de la fe tradicional y apuntará ideas nuevas que anticipan la época helenística. Frente a este racionalismo, el conservadurismo griego tratará por todos los medios de mantener la tradición religiosa.

Sobre el problema del ateísmo y sus orígenes en Grecia, cf. el libro básico de Drachmann, *Atheism in Pagan Antiquity*, trad. inglesa, Londres 1922; últimamente, W. Fahr, Θεοὺς νομίζειν. *Zum Problem des Anfänge des Atheismus bei den Griechen*, Hildesheim 1969.

Sobre la invasión de elementos individualistas en la religión griega, en esta época, Nilsson, *Mél. Cumont*, 1936, p. 365 ss.

Para las manifestaciones de la religión personal en Grecia, cf. Festugière, *Personal religion among the Greeks*, Berkeley 1954 (que se ocupa especialmente de la época helenística, pero trata Esquilo, Sófocles, Eurípides y Platón).

Para las ideas sobre religión entre los sofistas, cf. W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos* (ya citado), p. 172 ss.

Un aspecto concreto de la oposición entre las ideas tradicionales y las nuevas corrientes es el conflicto que ahora va a agudizarse entre la religión popular y la medicina hipocrática. La creencia tradicional sobre el influjo de los *daímones* y los héroes en el hombre había llevado, desde una época muy primitiva, a la concepción de la enfermedad como un ataque de estos seres. Con la aparición del pensar racional, en pleno siglo VI, los primeros pensadores habían intentado profundizar en el concepto de «causa», buscando, en la *physis* y sus alteraciones, la explicación del universo. La medicina hipocrática, heredera de esta tradición, realiza un esfuerzo considerable por hallar asimismo una explicación *physiologica* de los trastornos morbosos. Pero, aparte los éxitos más o menos claros de esta medicina racional, en Grecia pervivió una corriente opuesta, lo que Laín ha llamado «medicina credencial», cuyo ejemplo más típico es Epidauro con sus curaciones maravillosas.

Un estudio completísimo sobre la religión popular puede verse en L. Gil, *Therapeia*, Madrid 1969 (que recoge toda la bibliografía anterior). Para los principios básicos de la medicina hipocrática, cf. P. Laín, *La medicina hipocrática*, Madrid 1970; E. Vintró, *Hipócrates y la medicina*

hipocrática, Barcelona 1972. Los textos pueden verse en Alsina-Vintró, *Hipòcrates. Tractats mèdics* (hasta ahora han aparecido dos tomos), Barcelona 1972-76.

El tercer gran momento de crisis fue el del período helenístico. Pero ahora adquiere proporciones distintas: el mundo griego se expande por Oriente; hay un nuevo influjo de los cultos y de la religión oriental, que va a ser progresivo; se produce una nueva organización de la sociedad; la religión, por un lado, se pone al servicio de los monarcas; por otro, surge una nueva visión del mundo que va a dar al traste con la anterior, con lo que nos hallamos en presencia de una época totalmente nueva. Es un capítulo nuevo de la historia de la cultura, y, por ende, de la civilización. No lo consideraremos aquí porque nos llevaría demasiado lejos.

6. MÉTODOS

Unas pocas palabras, finalmente, sobre métodos de investigación. Superados en el siglo actual algunos de los métodos empleados durante el siglo pasado, algunos se han modificado profundamente, hasta dar lugar a métodos prácticamente nuevos, y han surgido otros que pretenden aportar nuevos principios heurísticos y hermenéuticos. Si la llamada escuela comparativa tal como hace algunos lustros se practicaba ha desaparecido del todo, sí que todavía se emplea la comparación, pero con otros principios. Así, G. Dumézil, en Francia, ha realizado interesantes estudios a base de la comparación de las diversas civilizaciones indoeuropeas, aplicando este estudio comparativo a la búsqueda de la estructura de la religión como reflejo de la estructura social. Se combinan de este modo el principio meramente comparativo con la función y la estructura. De hecho, el método estructural, que empieza a emplearse en todos los campos científicos, no es sino una reacción contra el historicismo dominante durante largos períodos de la historia de la investigación religiosa. En algunos casos, como en la escuela de Lévi-Strauss, la antropología aporta también su contribución, y no escasa, al estudio de lo que antes se había llamado «mentalidad primitiva» (Lévy-Bruhl, Durkheim). En otros, como en los trabajos de Detienne, Vernant y Vidal-Naquet, entre otros, se pretende penetrar en la estructura de la mentalidad religiosa griega como sistema de oposiciones, sin tener en cuenta, o más bien, superándola, la mentalidad del observador moderno. Se había exagerado, de hecho, el método de la proyección de nuestras propias estructuras en las construcciones

espirituales del pasado, y el estructuralismo así entendido pretende corregir tal defecto metodológico. La psicología profunda, el psicoanálisis, han permitido asimismo penetrar en el fondo de la mentalidad religiosa antigua, buscando los secretos principales que la rigen. Aquí figuras como Kerényi tienen mucho que decir. También el método fenomenológico ha hecho interesantes aportaciones: se trata, también como una reacción contra el historicismo, de alcanzar el *Verstehen*, la comprensión, de todo fenómeno religioso: este *Verstehen* es independiente, para los investigadores que siguen este método, de toda contingencia histórica. En todo fenómeno religioso se capta lo que es en última instancia lo religioso si «se ponen entre paréntesis» determinados elementos contingentes. Realizada esta operación, surge a la luz la *esencia* de lo investigado.

La fenomenología, elaborada en sus principios esenciales por Dilthey, Husserl y Scheler, ha sido aplicada en el campo de lo religioso por figuras como C. J. Bleeker («The phenomenological Method», *Numen* 6, 1959, p. 98 s.), así como por R. Otto (*Lo santo*, trad. cast., Madrid 1965), G. Mensching, J. Wach, y G. van der Leeuw (*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, Darmstadt 1961); Dumézil, entre otros, ha publicado los siguientes trabajos: *Les dieux des indoeuropéens*, París 1952; *Jupiter, Mars, Quirinus*, I, Roma 1941. Es asimismo un estructuralista M. Eliade, que busca descubrir lo griego sin necesidad de acudir a las creaciones de otras religiones, aunque en algunos casos ha practicado la comparación. En el campo específico de lo griego, Vernant (*Les origines de la pensée grecque*, París 1962; *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona 1973, entre otros) pretende descubrir lo que determina la estructura del sistema de las representaciones culturales griegas, y, sobre todo, analizar las profundas modificaciones de estos sistemas a raíz de las transformaciones históricas, y, especialmente, la íntima correspondencia entre las diversas etapas históricas y los fenómenos espirituales: nacimiento de la ciudad y aparición de la filosofía, por ejemplo. Métodos de trabajo parecidos emplea Detienne (*Les maîtres de vérité*, París 1967) y U. Bianchi (*Paidés e Parthenoi*, Roma 1970).

En el campo de la psicología profunda, K. Kerényi, que ha trabajado en íntima colaboración con Jung, busca aprehender la experiencia religiosa de los antiguos griegos y descubrir sus «arquetipos» mítico-religiosos y existenciales: *Prometheus. Archetypical Image of Human Existence* (trad. inglesa, Nueva York 1963); *Dionysos. Archetypical Image of indestructible Life* (Londres 1976).

El método histórico está especialmente representado por Nilsson y Pettazzoni, entre otros.

Para un análisis pormenorizado de las principales tendencias y métodos actuales remitimos a algunos de los estudios de A. Brelich (*Il mondo classico nella storia delle religioni*, Roma 1960); U. Bianchi («La storia delle religioni nei suoi problemi e nei suoi metodi», introducción a la *Storia delle religioni* de Tachi-Venturi, Turín 1962).

7. LOS MANUALES MODERNOS

Los grandes manuales modernos de religión griega son, por lo general, visiones históricas, lo que, junto a ventajas innegables, presenta sus obstáculos. Quizá el único que, junto a un aspecto histórico, ofrece un panorama sistemático sea el de Gernet-Boulanger, *El genio griego en la religión* (trad. cast., Barcelona 1926. Hay reediciones).

También histórico es el trabajo de O. Kern, *Die Religion der Griechen*, Berlín 1926-38. En su momento hizo un fuerte impacto el libro de Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Basilea 1956 (1.ª ed. 1932), pero el intento de penetración personal dentro de la experiencia religiosa griega ha sido muy criticado. Es un libro inspirado en el protestantismo del autor.

Al P. Ed. Des Places debemos un reciente volumen (*La religion grecque*, París 1969) que intenta combinar, con cierta fortuna, aspectos sistemáticos e históricos, pero es un libro muy desigual (cf. mi reseña en *Bol. Inst. Est. Hel.* 4, 1, 1970, pp. 81-82). Acaba prácticamente de salir de las prensas el estudio de U. Bianchi, *La religione greca*, Turín 1975, que significa un notable esfuerzo por sintetizar los datos más importantes de la experiencia religiosa de los griegos. Asimismo enfocado históricamente es el conocido manual de R. Pettazzoni, *La religione greca fino ad Alessandro* (Bologna 1921, con varias reediciones). El librito de J. P. Vernant *La religion grecque* (París 1976) es una lección inaugural y no aporta más que principios generales sobre problemas de método.

El gran manual para el estudio histórico de la religión helénica es el trabajo, en dos tomos, de M. P. Nilsson, *Geschichte der gr. Religion* (en el *Handbuch der Altertumswissenschaft* de W. Otto, Munich 1941-50 (con varias reediciones). Ha sido el sustituto del ya anticuado de Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*. La orientación eminentemente arqueológica e histórica del autor se plasma aquí en un estudio exhaustivo de las distintas etapas de la historia de la religión griega, desde su momento prehelénico (Nilsson es uno de los grandes conocedores de la civilización minoico-micénica) hasta la época imperial. Sin embargo, su muerte a una edad ya muy proveya le ha impedido obtener los frutos que podía aportar el desciframiento del micé-

nico, pese a que su intuición le hizo anticipar muchos aspectos de la religión y la cultura micénica (cf. su *Minoan-mycenaean Religion*, Lund 1926 y su *Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Berkeley 1932).

JOSÉ ALSINA