

# LA INSPIRACIÓN EN EL MUNDO GRIEGO

por ISIDORO RODRÍGUEZ, O. F. M.

SUMMARIUM.—I. PRAELIMINARIA: 1. *Interventio supernaturalis*. 2. *Inspiratio et revelatio*. 3. *Somnia prophetica*: a. Tractatus philosophici. b. Lexicum oniricum. c. Explicatio philosophica.—II. LEXICOGRAPHIA INSPIRATORIA: 1. *Ex parte originis*: a. θέσπισμα. b. ἐνθουσιασμός. c. θεοσοφία. 2. *Ex parte naturae*: a. ἐπίπνοια. b. πνεῦμα. c. Metaphora «ventus-inspiratio». d. οἶτρος. 3. *Ex parte effectuum*: a. Mania. b. Extasis c. χρησμός. d. ἐποπτεία.—III. EVOLUTIO HISTORICO-SEMANTICA CONCEPTUS INSPARATIONIS: 1. *A primis temporibus usque ad saec. VI ante Christum*: a. Homerus. b. Hesiodus. c. Pindarus. d. Orpheus. 2. *Philosophi praesocratici*: a. Heraclitus. b. Parmenides. c. Empedocles. d. Democritus. e. Synthesis. 3. *Praecipui philosophi*: a. Socrates. b. Plato. c. Aristoteles. 4. *Stoici*. 5. *Esseni*. 6. *Plutarchus*. 7. *Neoplatonici et neopythagorici*: a. Philo. b. Plotinus. c. Jamblicus.—IV. NATURA INSPARATIONIS: 1. *Possibilitas inspirationis*. 2. *Auctor inspirationis* (causa efficiens). 3. *Minister inspirationis* (causa instrumentalis): a. Character mediatorius et sacerdotalis. b. Praedispositio organica. c. Propaedeutica ritualis. d. Media provocativa. e. Causalitas instrumentalis. f. Sibyllae et Pythiae. 4. *Effectus inspirationis in ministro*: a. Transformatio physico-psychica. b. Possessio et inhabitatio divina. c. Scientia infusa. d. Inerrantia.—V. CONCLUSIO.

## I. PRELIMINARES

1. *Intervención sobrenatural*'.—La intervención de Dios en el gobierno del mundo, prescindiendo ahora del aspecto cosmogónico, está proclamada desde el umbral mismo de la *Iliada*. Si en sentido estricto y etimo-

---

1. Además de otras obras, que mencionamos en el transcurso de este estudio, pueden consultarse las siguientes:

B. MULDER, *Vetustissimorum philosophorum placita de divinatione*. Roterodami, 1828. G. WOLFF, *Porphyrrii de philosophia ex oraculis*, 1856. A. BOUCHE-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 4 tomos, 1879-1882. PH. E. LEGRAND, *Quo animo Graeci praesertim V. et VI. saeculis tum in vita privata tum in publicis rebus divinationem adhibuerint*, 1908. PR. F. JAEGER, *De oraculis quid veteres philosophi iudicaverint*. Rostock, 1910 (tesis doctoral).

K. STEINHAUSER, *Der Prodigien glaube und das Prodigienwesen der Griechen*. Tübingen, 1911 (tesis doctoral). W. R. HALLIDAY, *Greek Divination*, 1913. A. DELATTE, *Les con-*

“Salmanticensis”, 2 (1955).

lógico, *historiador* es el que sabe algo por haberlo visto él mismo (ἵστωρ), por ser testigo ocular, Dios es el principal historiador y creador de Historia, puesto que nada se oculta a su penetrante mirada; es el πανόπτης, «omnividente», según se escucha en el acorde final de las *Euménidas* de Ésquilo <sup>2</sup>.

En dos planos superpuestos vase tejiendo el desarrollo de la acción humana de la *Iliada*, en conjunción inseparable con la divina. A primera vista podría parecer que el cuadro macabro, con que se abre el escenario de la epopeya —perros y buitres avalanzándose sobre los cadáveres de héroes que apestan los campos de Troya <sup>3</sup>— es el resultado de la furia deletérea de Aquiles <sup>4</sup>. Pero el padre de la poesía europea se apresurará a establecer inmediato contacto entre ambas motivaciones —«se cumplía el designio y voluntad de Zeus» <sup>5</sup>— con una mirada rápida al plano superior, parecida a los golpes de vista con que ahora el cine nos presenta el desarrollo sincrónico de escenas laterales relacionadas con la trama principal. Es que la vida humana está sometida a poderes misteriosos, que los griegos primitivos designaron con el nombre de ἄτη. El ἄτη procede de Zeus y viene a ser como una fuerza o impulso divino, más psíquico, que físico, que provoca un estado de exaltación en el espíritu, por el que el hombre es llevado a obrar en determinado sentido <sup>6</sup>.

*ceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*. Paris, 1934. J. BAYET, *Présages déterminants dans l'antiquité*, 1937. THASSILO VON SCHEFFER, *Hellenische Mystereien und Orakel*. Stuttgart, 1948. FRITZ WEHRLI, *Antike Gedanken ueber Voraussagung der Zukunft* (Festschrift Karl Meuli. Schweiz. Archiv fuer Volkskunde, 47, 1951, páginas 225-232). PAULY-WISSOWA, *Real Encyclopaedie*, «Daimon» IV 2, 2010-2012, por Waser; Supplementband III, 267-322, por Andres. «Mantike» XIV 1, 1258-1288, por Th. Hopfner. «Mantis» XIV 2, 1345-1355, por Ziehen. «Orakel» y otras materias en la misma *Real Encyclopaedie*.

2. Verso 1045. La idea de que los dioses son testigos inesquivables de las acciones humanas, y su intervención punitiva inevitable, si son malas, es frecuente en la literatura griega. Homero mismo *Il.* 3, 277 (cf. *Odisea* 11, 109): «Zeus padre... que todo lo ves y todo lo oyes». Cf. *Od.* 13, 214; 17, 487; Sófocles. *El.* 175. Hesíodo, después de la fábula del azor y el ruiseñor (*Op.* 34 ss.), proclama la visión panorámica de Zeus sobre la Humanidad, lo mismo que Arquíloco (fr. 94, 92 ss.). Del filósofo Jenófanes es el hexámetro: «Dios es todo ojos, todo inteligencia y todo oídos», (H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I 1951<sup>6</sup>, p. 135, fr. 24) y a Demócrito debemos la hermosa sentencia: «Si alguno cree que los dioses lo ven todo, no pecará ni oculta ni públicamente» (H. Diels, o. c. II, p. 164, fr. 112).

3. Para los antiguos pueblos mediterráneos, el dejar un cadáver insepulto, aparte de ser una injuria suprema, llevaba consigo la carencia de reposo del finado en su vida de ultratumba. Por eso intenta Héctor moribundo conseguir las propias exequias, ofreciendo valiosos tesoros a Aquiles. Este le replica en diálogo dramático —que recuerda los mutuos insultos de David y Goliat de entregar sus cadáveres a las aves y bestias, 1 *Sam.* 17, 44 ss.— aseverándole que todos los tesoros no serán capaces de librarle de los perros y aves de rapiña, *Il.* 22, 338 ss. Semejante castigo, conocido entre los filisteos (Goliat), se menciona frecuentemente en la Biblia, *Gen.* 40, 19; 1 *Reg.* 14, 11; 21, 19 ss.; 2 *Reg.* 9, 10; *Jer.* 15, 3; *Ps.* 78, 2, etc.

4. *Il.* 1, 1-4.

5. *Il.* 1, 5. Con acierto ha llamado M. Pohlenz (*Die Stoa*, 1948, I p. 102) a este hemistiquio el «motto» o lema de la *Iliada*. También en *Il.* 19, 90 se cierra el verso diciendo que «la divinidad lleva todas las cosas a su fin». Sin la constante intervención de los dioses, la *Iliada* resultaría ininteligible. Homero armoniza, con admirable sintonía, el orden natural y el sobrenatural en las ocasiones más señaladas de su poema.

6. Cf. G. LUCK, «Gnomon» 25, 1953, Heft 6, p. 362, en la reseña de E. R. DODDS, *The*

2. *Inspiración y revelación* <sup>7</sup>.—Un aspecto de esta intervención sobrenatural en el curso de la Historia, es la revelación e inspiración divinas, ideas profundamente enraizadas en la conciencia helénica, desde sus primeras manifestaciones literarias <sup>8</sup>.

Homero no conoce los oráculos <sup>9</sup>. Para él la voluntad divina se manifiesta sólo por signos exteriores al hombre o, a lo sumo, por imágenes fantásticas durante el sueño. El poeta emplea una terminología mántica bastante desarrollada. Carácter general tienen las expresiones *ἱερεὺς*, sacerdote, y *μάντις*, vidente <sup>10</sup>, mientras *θεοπρόπος* designa al que oficialmente interrogaba a los dioses; *θυοσκόος*, era el *haruspex* de los romanos, que profe-

*Greeks and the Irrational*, Berkeley, Calif. 1951, XI 327 pp. Como ejemplo de la influencia del ζῆτι, baste citar el discurso de Agamenón en *Il.* 19, 86 ss., en que el rey se declara presa de ese enigmático poderío. La *βουλή* de *Il.* 1, 5 es un atisbo de la providencia y presciencia divinas, aunque en Homero no exista el concepto de una *πρόνοια* propiamente tal, que gobierne todo el mundo, conduciéndolo a fines universales previamente establecidos. Su providencia no es teleológica sino particular y se limita a intervenciones aisladas, respecto al individuo. No obstante, comienza así a dibujarse ya la idea providencialista, que adquirirá claros perfiles en la filosofía posterior, señaladamente desde Sócrates, que cierra la apología platónica (41 d) con la afirmación de que los dioses no descuidan los asuntos de los hombres, Platón (*Leg.* X 904e-905b), Jenofonte (*Mem.* 1, 4; 4, 3), Aristóteles y luego los estoicos. Solón alude a la providencia (*Elegía a las Musas*, 11 ss., 17ss., 25, 63 ss.) y Heródoto la admite, pero sin que tenga todavía sentido universal (III 108, cf. VIII 13). El estoico Eliano escribió un tratado sobre la providencia, lo mismo que antes Crisipo, Panecio y nuestro Séneca.

La *πρόνοια* bondadosa de Dios se destaca en el grandioso *Himno a Zeus* del estoico Cleantes —con razón llamado el *Te Deum* del paganismo— y anteriormente en el prólogo de los *Fenómenos*, de Arato (citado por San Pablo en el Areópago, *Act.* 17, 28). La estoica *συμπάθεια τῶν δίων* establece un nexo causal entre todos los seres y sucesos, que vienen a ser como la escolta del hombre, pues fueron los estoicos los primeros en establecer el antropocentrismo en Grecia, sin duda por influencias semíticas (fenicias y hebreas). Para ellos la providencia pertenece a la esencia de Dios, como el color blanco a la nieve. La doctrina providencialista, conocida ya por la Biblia, pasó al cristianismo (Orígenes, San Gregorio de Nyssa, etc.), en parte a través de Cicerón y de Séneca, siendo siempre la Biblia la fuente principal en esta materia para los escritores cristianos. Cf. M. POHLENZ, *o. c.*, I, pp. 98 y 431.

7. C. F. VON NAEGELSBACH, *Homerische Theologie*, 1861<sup>2</sup>, pp. 149-194 trata del conocimiento de Dios y de la revelación en Homero, y en los pensadores posteriores en su *Die Nachhomerische Theologie*, 1857, pp. 157-191.

8. *Il.* 1, 1 ss.; *Od.* 1, 1 ss. Según WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen* I pp. 324 ss. se ejercía el profetismo extático en Asia Menor, patria primitiva de Apolo, al menos desde el siglo XI (citado por G. Luck, *o. c.*, p. 363). E. RHOHE, *Psyche*, 5-6 ed., II pp. 20 y 59 quiere que la adivinación extática de Delfos proceda de Dionisos, pero no parece probable.

9. Aunque en *Il.* 2,519 y 9,405; *Od.* 8, 79 se habla de *πυθών*, nombre antiguo de la región del Parnaso, donde luego se localizó el oráculo de Delfos, consagrado a Apolo, Homero no alude a su carácter oracular. Por eso en los poemas homéricos no se encuentran las palabras *προφήτης* ni *χρησμός*, ni ninguno de sus derivados. E. RHOHE, *o. c.*, II, p. 57 admite la posibilidad de que Homero conociera ya el oráculo de Delfos y el de Dodona y aun otros, pero no parece probable. Cf. C. F. VON NAEGELSBACH, *Homerische Theologie* p. 191 s.

10. Desde Platón, *Phaedr.* 244 cf. *Tim.* 71, se hace derivar *μάντις* de *μαίνομαι*, pero esto no es seguro (cf. E. BOISACQ, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque* 1938<sup>2</sup>, s. v.), y acaso proviene del dórico *μανῶω* (ático *μηνῶω*) revelar. Propiamente *μάντις* es intérprete de signos —*augur* y *haruspex*—, pero no profeta inspirado directamente (*χρησμολόγος*) con inspiración extática (*μανῖναι*), como enseña Pausanias, 1, 34, 3. El lugar principal sobre *μάντις* y sus clases es Ésquilo, *Prom.* 484 ss.

tizaba inspeccionando las entrañas de las víctimas sacrificadas; el οἰωνοπόλος y οἰωνιστής, equivalentes a los *augures* latinos, se basaban para sus vaticinios en el vuelo y canto de las aves. Más importancia tenía el ονειροπόλος, intérprete de los sueños. La mayoría de los signos proféticos —τέρατα, σημεῖα y σήματα— eran atmosféricos o metereológicos, tales como la lluvia, rayo, relámpago, trueno, arco iris, etc. Durante toda la epopeya estos signos se consideran como mensajeros de Zeus <sup>11</sup>, y su interpretación constituye el arte adivinatorio, sometido a una técnica muy minuciosa y complicada <sup>12</sup>.

3. *Sueños revelatorios* <sup>13</sup>.—Diremos dos palabras sobre la oniromancia, como medio de revelación y profecía divinas, de especial importancia en la Biblia <sup>14</sup>.

a) Los filósofos presocráticos se ocuparon del carácter presagioso de

11. *Il.* 1, 63.

12. Tanto en Grecia y Roma como entre los babilonios y caldeos existía una corporación de augures, adivinos y sacerdotes, para interpretar los sueños, cf. *Dan.* 2, 2 ss.; 4, 6 ss. Según enseñarán luego los estoicos (Pseudo-Plutarco, *Vita Hom.* 2, 212; Cicerón, *De div.* 1, 34; 2, 26) en la adivinación hay una parte técnica, asequible mediante aprendizaje, que principalmente se refiere a los símbolos o signos, y otra, fruto de constitución natural más bien, como son los sueños y el entusiasmo, que no se puede aprender. Ofrecemos la definición de adivinación, que trae Sexto Empírico (*Math.* 9, 132): «Una ciencia teórica y exegética de los signos dados por los dioses a los hombres». Para Cicerón (*De div.* 2, 130) esta definición procede de Crisipo.

Otro medio de adivinación era la nigromancia, que se supone ya en el canto XI de la *Odisea*, cf. Heródoto 5, 92; Ésquilo, *Pers.* 687; Eurípides, *Alc.* 1128; Cicerón, *Tusc.* 1, 37; Diodoro Sic. 4, 22; Estrabón 16, 2, 39, etc. Véase MARTÍN P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* I 1955<sup>2</sup>, p. 169 s. La nigromancia se practicaba entre los orientales; por eso se prohíbe varias veces en la Biblia, no obstante recuérdese el celeberrimo caso de Saúl (1 *Sam.* cap. 28), consultando a la Pitonisa de Endor.

13. Sobre esta materia puede consultarse F. O. HEY, *Der Traumglaube der Antike*, 1908. S. H. NEWHALL, *Quid de somniis censuerint quoque modo eis usi sint antiqui quaeritur* (disertación de la Universidad de Harvard) 1912-1913. W. S. MESSER, *The Dream in Homer and Greek Tragedy* (Columbia University Studies in Classical Philology) 1918. J. G. WETZEL, *Quomodo poetae epici et Graeci et Romani somnia descripserint*, 1931. J. HUNDT, *Der Traumglaube bei Homer*, 1935. MARTÍN P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, 1950, I, pp. 169 ss. TH. HOFFNER, *Traumdeutung*, en Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopaedie* VI A 2, 2233-2245 (trae la lista de escritores griegos que trataron de los sueños).

14. Haciendo caso omiso de muchos lugares del Antiguo Testamento, Dios se revela por el sueño en *Math.* 1, 20 (a San José); 2, 12 (a los Magos); 27, 19 (a la mujer de Pilato). En las dos primeras citas traduce La Vulgata *in somnis*, y *per visum* en la tercera, mientras el texto griego trae las tres veces la misma expresión, κατ' ὄναρ. Entre los sumerios y acadios se creía en las revelaciones oníricas, como se ve en el largo himno del rey Gudea de Lagasch (hacia el año 2100 a. C.), compuesto para la dedicación del templo, cf. A. SCHARFF A. MOORTGAT, *Aegypten und Vorderasien im Altertum*, 1950, p. 275 ss. El texto completo del himno en alemán puede verse en A. FALKENSTEIN W. VON SODEN, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, 1953, 32, p. 137 ss. Los sueños présagos eran conocidos igualmente entre los babilonios (*Dan.* cap. 2 y 4) y entre los egipcios (*Gen.* cap. 40 y 41). En *Eccl.* 34, 1 ss. se reprueban los sueños vanos y se admite que algunos son enviados por Dios. Entre los griegos, ya al principio de la *Iliada* 1, 63 cf. *Il.* 2, 26, 56; 10, 496; *Od.* 14, 495) se dice taxativamente que «el sueño procede de Zeus», dándole, por tanto, el epíteto de «divino». El sueño se personifica, a veces, en Homero (*Il.* 2, 6 ss.; *Od.* 24, 12; Hesíodo, *Theog.* 212; también parece personificarse en *Iob* 33, 14 ss.) y aun se diviniza posteriormente: Oneiros, Hypnos, Morfeo. Nótese la alegoría sobre los sueños en *Od.* 19, 560 ss.

los sueños, entre otros, Acusilao <sup>15</sup>; el sofista Antifonte, con una obra sobre esta materia, aunque bastante arbitraria <sup>16</sup>; Empédocles <sup>17</sup>, Demócrito <sup>18</sup>, también Artemidoro de Telmesso, el peripatético Estratón y otros <sup>19</sup>.

La oniromancia continuó siendo objeto de la investigación filosófica durante siglos. Por mencionar algunos, citamos a Platón <sup>20</sup>; Aristóteles, con tres obras <sup>21</sup>, además de su diálogo *περὶ φιλοσοφίας*, conservado fragmentariamente, utilizado por el estoico Posidonio para su obra *de divinatione* que, a su vez, sirvió de base principal a la de igual título de Cicerón <sup>22</sup>. El peripatético Dicearco sólo admitía la revelación, como posible, en el sueño y en el éxtasis <sup>23</sup>. Por eso concluye Cicerón que todos los filósofos antiguos, excepto Jenófanes y Epicuro, admitieron este género de adivinación <sup>24</sup>. Especial mención merece el estoico Crisipo, por su mucha influencia en las épocas siguientes <sup>25</sup>. De los cristianos nombramos únicamente al obispo Sinesio con un tratado especial, y a nuestro Prudencio <sup>26</sup>. El sueño, como revelación superior, llegó a hacerse tema y tópico de la literatura dramática y novelística europea, desde «*La vida es sueño*» de Calderón <sup>27</sup>.

b) *En cuanto al vocabulario*, diremos que, de acuerdo con el uso preponderante, ὕπνος designa al *sueño*, en su aspecto fisiológico de descanso; ἐνόπνιον es un *ensueño* ordinario, sin trascendencia, mientras ὄναρ y ὄνειρος (ὄνειρον) suponen un *sueño profético*. La revelación o predicción onírica es llamada generalmente μαντεία; la ciencia hipnótica, μαντοσύνη; y la acti-

15. H. Diels, o. c., I p. 54, 2 ss.

16. H. Diels, o. c., II p. 334, 7 ss.; p. 367 s., núm. 78-81.

17. H. Diels, o. c., I p. 307, 34 ss.

18. H. Diels, o. c., II p. 226, 7 ss.

19. Véase la lista completa en Hopfner (citado al final de la nota 13).

20. *Tim.* 71a-e; *Epin.* 985c (pseudoplatónico).

21. Estas son: *De divinatione per somnia*; *de somniis*; *de somno et vigilia*. También en la *Eth. Eud.* 1248a 35 y 38 se ocupa de esta materia.

22. Cf. W. JAEGER, *Aristoteles*, 1955<sup>2</sup>, p. 166.

23. Según el testimonio de Galeno (*Hist. Phil.* 105, fr. 13a de la edic. Wehrli) y de Cicerón, *De div.* 1, 5 (fr. 14 de Wehrli). La razón es que el alma participa, según ellos, de la divinidad, en algún sentido, θείου τινός. Jenofonte, reflejando la convicción genral de su tiempo (siglo V-IV a. C.), según la cual el hombre está emparentado con los dioses (idea que se encuentra también en Píndaro, *Nem.* 6, 1 ss.), dice que «el alma humana es partícipe de la divinidad, τοῦ θείου μετέχει, *Mem.* 4, 3, 14; «porción divina», θείας μοίρας, la llamará Plotino más tarde 4, 21, cf. Ovidio, *Met.* 1, 78. Este parentesco lo aduce también Atenágoras (*Suppl.* 7 y 25), Arato (*Phaen.* 5), citado en ocasión memorable por el Apóstol (*Act.* 17, 28), τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν, «somos de su misma raza» (de Zeus), parentesco que reaparece otras veces en San Pablo (por ej. *Eph.* 2, 19). Véase más abajo IV 4 b.

24. Véase la nota anterior. Nos ha llegado también una obra, en cinco libros, sobre los sueños de Artemidoro Daldiano (s. II d. C.). También el escéptico Carneades negó la adivinación, como reconoce Cicerón, en varios lugares de su obra *De divinatione*.

25. Véase su doctrina en H. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II 1923, núm. 1196-1206.

26. *Cath.* 6, 25 ss., donde se contiene la descripción poética más completa del sueño en la antigüedad.

27. Cf. E. SARTORIUS, *Der Traum und das Drama*, 1936, p. 11.

vidad vaticinante, basada en las visiones e imágenes nocturnas o en la proximidad de la muerte, *μαντεύομαι* si bien éste y *μαντεία* se aplican asimismo al estado entusiástico de vates y profetas <sup>28</sup>.

c) *La explicación filosófica* de los sueños fué intentada ya por los antiguos, como vamos viendo. Decisivos en este aspecto fueron Platón y Aristóteles. En la Academia se dió cada vez más importancia a la adivinación, atribuyendo al alma una fuerza demoníaca y mántica a la vez, que se pone de manifiesto, al librarse ella del cuerpo, es decir, en el sueño y en las proximidades de la muerte <sup>29</sup>. Por este tiempo afirma Jenofonte que «el alma es divinísima (*θειοτάτη*) en el sueño, porque entonces se ve muy libre del cuerpo» <sup>30</sup>. Poseemos, además, un testimonio precioso de Aristóteles, tomado del mencionado diálogo fragmentario sobre la filosofía <sup>31</sup>. El alma recobra en el sueño «su propia naturaleza» (*ἴδιον φύσιν*) y, dotada de una especial potencia intuitiva y visual, presente, adivina y profetiza el futuro. Lo mismo le acontece en las proximidades de la muerte, como se ve por Homero, que hace que Patroclo moribundo pronostique la muerte de Héctor, y éste, en su agonía, la de Aquiles <sup>32</sup>. El fragmento pasó a Cicerón, a través de Posidonio, y merece la pena de que lo reproduzcamos: «*Cum ergo est somno sevocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura providet... itaque appropinquante morte multo est divinior. Divinare autem morientes illo etiam exemplo confirmat Posidonius, quod adjfert... Homerici Hectoris, qui moriens propinquam Achilli mortem denuntiat*» <sup>32</sup>.

## II. LEXICOGRAFÍA INSPIRATORIA

Antes de continuar, debemos considerar ligeramente el abundante léxico

28. Seguramente fué Platón el que, por primera vez, dió a estos términos el sentido filosófico de presentimiento, no del futuro —como en la manía poética y profética— sino de los nexos internos y relaciones ocultas. De ahí que Aristóteles hablara luego (*De caelo* 284b 3) del «presentimiento (*μαντεία*) acerca de Dios» que, recuerda al *o testimonium animae naturaliter christianae* de Tertuliano (*Apologeticum*, cf. M. J. Rouët, *Enchiridion Patristicum*, 286). Cf. W. JAEGER, o. c., p. 163. Posidonio, apoyándose en Aristóteles, definió la adivinación mántica, como «presentimiento y predicción del futuro», cf. o. c., p. 166.

29. Cf. Platón, *Tim.* 71 a-e; *Epin.* 985c; *Leg.* XII 966d, que utilizó el Estagirita para la elaboración de sus teorías oníricas.

30. *Cyrop.* 8, 7, 21.

31. Se trata del fr. 10, que nos lo ha conservado Sexto Empírico, *Adv. phys.* I 20-21, cf. W. JAEGER, o. c., p. 166 y C. J. DE VOGEL, *Greek philosophy* II 1953, p. 30, núm. 426a.

32. *Il.* 16, 851, ss.; 22, 358 ss. En este diálogo *περι φιλοσοφίας*, admite el Estagirita el origen divino de las revelaciones oníricas. En su obra posterior *De divinatione per somnia* 462b 20, aun concediendo que el sueño suministra un presentimiento del futuro, no reconoce su procedencia de regiones metafísicas, y se esfuerza en explicarlo por razones ocultas psico-fisiológicas. Cf. W. Jaeger, o. c., p. 166 y 356.

inspiratorio <sup>34</sup>. La inspiración se designa con diversos nombres, de los que aportamos los siguientes:

1.—Por su *origen* la inspiración procede de Dios, como se desprende de θεσπισμα y ἐνθουσιασμός, emparentados etimológicamente con θεός.

a) «Oráculo divino» es θεσπισμα, según Suidas, s. v. (cf. ἔσπον, decir). Con este vocablo parece aludirse a una inspiración verbal, tanto más que los adj. θεσπικς y θεσπέσιος se traducen <sup>35</sup> por «lleno de palabras de Dios, inspirado» <sup>36</sup> y «que suena divinamente, divinamente dulce» respectivamente <sup>37</sup>.

b) Etimológicamente ἐνθουσιασμός es «divinización» y señala el hecho de estar lleno de Dios, ya que el entusiasta es un recipiente o vaso de la divinidad. Este concepto procede de los misterios. Plutarco refiere que el poeta Epiménides (siglo VI a. C.), invitado por Solón, importó a Grecia la doctrina órfica del entusiasmo y la ciencia mística <sup>38</sup>. Había, además, un *entusiasmo pneumático* propio de los profetas y de los oráculos; otro *entusiasmo demoníco*, corriente en las orgías dionisiacas, y el *entusiasmo poético* o de los artistas. Del entusiasmo discuten también los filósofos, según iremos viendo.

Suidas s. v. define al entusiasmo, como un estado en que «el alma es totalmente iluminada por Dios». Se trata de un caso de posesión divina <sup>39</sup>. El hombre es sobrecogido e intervenido por Dios, κατεχόμενος, κάτοχος <sup>40</sup>. Para

33. Cicerón, *De div.* 1, 63-64. W. Jaeger, *l. c.*, coteja el texto ciceroniano con el aristotélico, para que se perciba la absoluta dependencia del orador latino; véase también Cicerón, *De div.* 1, 129. La naturaleza propia del alma (ἴδιον φύσις) es una referencia a su parentesco con la divinidad y, de ahí, a su espiritualidad, cf. *ibid.* 1, 64 y véase lo dicho antes I 3a y más abajo IV 4b. En este ambiente describe Virgilio los sueños adivinatorios, consistentes en visiones (*simulacra*) y en conversaciones con los dioses (*voces... deorum conloquio*), cf. *Aen.* 7, 83 ss.

34. Sólo mencionaremos los vocablos principales, pues la lista completa sería demasiado extensa. En los términos aducidos unas veces resalta más la naturaleza de la inspiración, otras, el origen, efectos, etc. de la misma.

35. LIDDELL-SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, s. v.

36. Homero lo usa hablando del poeta, *Od.* 17, 385; de una canción 1, 328; 8, 498.

37. Aplicado a la canción, *Il.* 2.600; a las Sirenas, *Od.* 12.158; a los oráculos, Píndaro, *Pyth.* 12, 13. No obstante, no es preciso dar a estas expresiones el sentido estricto de oracular o profético, ni en Homero ni en otros escritores griegos, (cf. EDWARD FRAENKEL, *Aeschylus Agamemnon*, 1950 al v. 1154), aunque siempre habrán de sugerir algo de divino.

38. Plutarco, *Solon*, 12.

39. Los misterios se esforzaban por llegar a este estado, como perfección suprema. Es curioso que San Pedro emplea el vocablo ἐπόπτης corriente en los misterios eleusinos (2 *Petr.* 1, 16).

40. Cf. Platón, *Men.* 99d «inspirado y poseído por Dios»; «poseído por un demonio», Aristóteles, *Mtr.* 846b 24; «poseído por un dios», Plutarco, *Rom.* 19; «poseído por las Musas», Luciano, *Hist. Conscr.* 8, etc. Estos términos son conocidos en el lenguaje médico antiguo, para designar la catalepsia. También κατοχή, lit. «capción» por parte de la divinidad, se emplea como sinónimo de inspiración, cf. Platón, *Phaedr.* 245a; *Ion* 536c; etc. Véase más abajo IV 4b.

esto es necesario que el hombre salga fuera de sí, ἔκστασις, a fin de que penetre Dios en él (ἐνθουσιασμός propiamente), en el cual contemple la verdad, ἐποπτεία, y obre y hable movido por él, ἐπίπνοια. En el estado de entusiasmo el poeta y el profeta se vuelven frenéticos y furiosos, presa de la intromisión de esas fuerzas sobrenaturales. Platón <sup>41</sup> y Aristóteles <sup>42</sup> lo han descrito repetidas veces.

c) Aunque menos frecuente, θεοφορία es también la inspiración y posesión que un dios realiza respecto de un vidente <sup>43</sup>.

2.—*Atendiendo a su naturaleza*, a juzgar por diversas expresiones frecuentemente empleadas, incluso con preponderancia sobre las demás:

a) La inspiración es un *soplo* que se exhala sobre un objeto, ἐπίπνοια, literalmente «inspiración». Su autor es un ser superior <sup>44</sup>: «Por inspiración de Zeus» (Ésquilo, *Suppl.* 17); «no sin inspiración de los dioses» (Platón, *Leg.* 811c); «inspirado por Eros» (Platón, *Symp.* 181c); «inspiración profética de Apolo» (Platón, *Phaedr.* 265b); «entusiasmarse por inspiración demoníaca» (Aristóteles, *Eth. Eud.* 214 a 24). De ahí que comúnmente la acompañe el epíteto de «divina» <sup>45</sup>.

b) La misma imagen del viento se reproduce también en otro término importante para designar la inspiración, πνεῦμα. El presocrático Anaxímenes lo incorporó en el siglo VI a. C. al léxico filosófico —en vez del homérico πνοινή (ático πνοή)— concibiéndolo como elemento primordial y genético del cosmos <sup>46</sup>. Denota *ráfaga de viento, soplo, resoplido, aliento, respiro, espí-*

41. Por ejemplo, en *Tim.* 71e. Por la contraposición entre σωφροσύνη y «entusiasmo», que Platón establece en *Phaedr.* 244a, 256b y en *Tim.* 71e, podemos comprender más cabalmente la noción de éste. Aquélla significa «salud de la mente» —literalmente «salud del diafragma», como asiento de la inteligencia, según la concepción homérica— por lo que el que la posee, tiene la cabeza sana y goza de la plenitud de su conciencia, está en sus sentidos, con la presencia de espíritu y la tensión de sus fuerzas psíquicas. Todo lo contrario sucede en el estado de entusiasmo, en el que el yo es controlado por un poder superior, viniendo a convertirse el sujeto en un objeto portador de un ser superior (cf. la expresión θεοφορέω y θεόληπτος). La σωφροσύνη es desde Platón una de las cuatro virtudes cardinales (*Rep.* 428e ss.), que de él aceptaron los estoicos —en desacuerdo con Aristóteles (cf. *Eth. Nic.* I 13, 1102a 5; VI 2, 1138a ss.)— y así pasaron al cristianismo.

42. *Pol.* 1340 a 11; 1341 b 34; 1342 a 7.

43. Ésquilo, *Agam.* 1140 y 1150, hablando de Casandra; Plutarco, *Mor.* 2, 54c; Dioscórides, *Anth. Pal.* 6, 220, 4; Dionisio Halic. 2, 19; Jámblico, *Myst.* 3, 5.

44. Puede verse en Liddell-Scott, o. c., la compilación de estas y otras citas.

45. Ésquilo, *Suppl.* 577, etc. Suidas s. v. pone como definición de ἐπίπνοια «entusiasmo», para denotar el carácter iluminativo y el asalto de las facultades psíquicas que ésta lleva consigo.

46. Cf. H. Diels, o. c., I fr. 2. También en la cosmogonía mosaica (*Gen.* 1, 2) se ascribe al Espíritu —viento impetuoso— un poder formativo y plasmante.

*ritu* 47. Tanto πνεῦμα como πνοή indican un viento fuerte 48, de donde se deduce el poder dominante y avasallador de la inspiración. En este contexto inspiratorio, recibe πνεῦμα los calificativos de «divino» 49, «sagrado» 50, «sagrado y maravilloso» 51, «puro y justo» 52, etc.

c) ¿De dónde procede la metáfora «viento-inspiración»? Se nos ocurren varias explicaciones. Probablemente se debe a la observación de que el lenguaje sólo es posible, mediante la espiración del aire previamente inspirado en la respiración, formando de esta manera los vocablos, por lo que cada palabra es como un soplo o exhalación 53. De manera análoga, por la inspiración penetran en la mente ideas exteriores a la misma, que luego se proferen por medio de la palabra.

Por otra parte, los griegos concebían la inspiración —señaladamente la profética y teléstica o mística— como una penetración real y personal del numen inspirante en el cuerpo del inspirado (posesión). Ahora bien, esta intromisión de los dioses se efectuaba, según la mentalidad griega, con el aire ingerido al respirar 54. De aquí que a este aire se le concibiera como divinizado, por ser portador de la divinidad y, por lo mismo, se le

47. El aire en su aspecto estático (atmósfera) se designa con ἀήρ, que primitivamente significó niebla.

48. *Gen.* 1, 2 (según los LXX); *Act.* 2, 2 viento violento, πνοῆς βραίας (la misma expresión en Arriano, *Tact.* 35, 4); Ésquilo, *Agam.* 192, 654, 820, 1418, hablando del bóreas y de los huracanados vientos de la Tracia.

49. Platón, *Arioch.* 370c.

50. Demócrito fr. 18 (H. Diels. o. c., I p. 146).

51. Plutarco, *Mor.* 2, 605a.

52. En una inscripción de Cirene, del siglo II d. C. (cf. *Ancient Greek Inscriptions in the British Museum*, 1062).

53. Cicerón, *De nat. deor.* 2, 149 describe la admirable formación de la voz humana. Arquitas de Tarento (siglo IV a. C.) en su obra sobre la Armonía, da un papel importantísimo al viento de la respiración (πνεῦμα) en el lenguaje, en el canto y en los instrumentos musicales neumáticos, cf. H. Diels, o. c., I, fr. 1, p. 434 s. De Demócrito es la frase: «El viento es causa de la voz», o. c., II, p. 227, 28 ss. La metáfora viento-inspiración persiste, de alguna manera, en nuestras expresiones *soplón*, *soplador*, *soplo* (metafórico), etc.

54. Según la representación popular griega, también el alma y la vida penetran en el cuerpo con la primera inspiración del recién nacido, y se pierden con la última espiración, siendo el alma (ψυχή) un *soplo*. Por eso, ya desde antiguo, se concebía al alma como un ave. Compárense en este contexto las expresiones del Breviario «ad caelos evolavit», «migrauit ad astra», etc. junto al uso homérico del verbo πέτομαι para indicar tanto el vuelo de las aves (*Il.* 12, 207; 13, 62; *Od.* 2, 147, etc.), como el de las almas, al salir del cuerpo (*Il.* 16, 856; 22, 362, etc.). El mismo Génesis (2, 7) expresa plásticamente la idea de la animación o vivificación del primer hombre, diciendo de manera análoga, que Dios sopló en su rostro un hálito de vida, *inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem*. También podían introducirse los espíritus en el cuerpo con la comida y bebida. Por eso recomienda Plutarco (*De def. orac.* 417c) el ayuno, para librarse de los espíritus malos, con lo que, acaso está de acuerdo Prudencio en *Cath.* 3, 16 ss.; 4, 16 ss.; *Ham.* 390. Según el texto de algunos códices en *Mt.* 17, 20 y *Mc.* 9, 29. Cristo recomienda el ayuno, además de la oración, para echar fuera al demonio.

identificara con el fenómeno de la inspiración. De ahí también los calificativos de «divino», etc., antes vistos <sup>55</sup>.

Debemos tener presente, en tercer lugar, que las emanaciones vaporosas del célebre oráculo delfico estaban dotadas, según la persuasión antigua, del poder taumatúrgico de la adivinación. La razón para esto radica en que aquel viento era vehículo de Apolo y, al ingerirlo, se admitía al dios mismo dentro del organismo. Dada la gran resonancia de este oráculo, no tiene nada de extraño que se realizara fácilmente el cambio semántico soplo = inspiración.

Por último, Demócrito —para quien la inspiración poética es un «soplo sagrado» <sup>56</sup>— pudo contribuir con su teoría de los εἶδωλα a la popularización de este símil.

d) Otra palabra, que patentiza gráficamente como ninguna otra la vehemencia de la inspiración, es οἶστρος, de donde nuestro «estro». Literalmente es *tábano*, y el aguijón o pinchazo del tábano. Su sentido figurado comienza a usarse por los trágicos y Heródoto, sobre todo al tratarse de la *μανία* erótica <sup>57</sup>. Es lo que más tarde se llamó el flechazo del Eros griego o Cupido de los romanos. Pero también se empleó posteriormente acerca de la ráfaga inspirante de las Musas, delirio poético o profético <sup>58</sup>.

3.—*Para los efectos* de la inspiración presentamos algunos vocablos, pero teniendo en cuenta que también sirven notablemente para ilustrar la naturaleza de la misma. (Aquí se podría incluir el entusiasmo, ya considerado anteriormente). *Entusiasmo, manía y éxtasis* representan más bien los efectos pasivos de la inspiración, aunque sea difícil trazar una línea divisoria que los separe de los efectos activos.

a) Una de las palabras más importantes en esta materia, por eso mismo perpetuada en nuestra lengua <sup>59</sup>, es *μανία*. De etimología dudosa <sup>60</sup>, *mania* es furor o locura religiosa, es una perturbación temporal del equi-

55. En II 2 b.

56. Fr. 18 (H. Diels, o. c., II, p. 146). Más abajo expondremos la teoría de Demócrito III 2 d.

57. Heródoto 2, 93; Sófocles, *Ant.* 1002; Eurípides, *Hipp.* 1300; Platón, *Phaedr.* 251d, cf. *Rep.* 573e; Eliano, *Var. hist.* 3, 42 (de la manía teléstica o dionisiaca). La posesión divina por el estro (κατάστροφος οἶστρον) la menciona Paulo Silenciario (*Anth. Pal.* 5, 225). En los oráculos sibilinos recurre también el «estro violento de la manía divina inspirante», XI (IX) 323, cf. A. KURFESS, *Sibyllinische Weissagungen*, 1951, p. 202. Este poema es del siglo I d. C. Estacio, *Thebais* I 32 *Pierium oestrum*.

58. Cf. el final de la nota anterior.

59. También pasó al latín (*mania*), al francés (*manie*), al inglés y al italiano (*mania*). *Extasis* y *entusiasmo*, voces muy relevantes en el profetismo antiguo, adquirieron igualmente carta de ciudadanía en nuestro idioma.

60. Véase la nota 10.

libro psíquico, resultante del dominio ejercido sobre el *yo* consciente por fuerzas exteriores al mismo <sup>61</sup>. El autor de este transporte entusiástico es el dios, como consta por innumerables testimonios; de ahí que se hable de la *θεία* o divina locura, por oposición a la prudencia o sabiduría humana <sup>62</sup>. No se debe confundir este divino frenesí con la demencia o enajenación mental, en sentido patológico, pues su etiología y efectos son distintos <sup>63</sup>. Aunque con poca frecuencia, *μένος* indica también el poder profético <sup>64</sup>.

b) Etimológicamente *ἐκστασις* denota desplazamiento, movimiento centrífugo. Así se dice de la *dislocación* de los huesos <sup>65</sup> y de la turbación de la mente <sup>66</sup>. Con Platón recibe el sentido de raptó o arrobamiento, hablando del que está lleno de Dios e inspirado <sup>67</sup>. Es una *salida* del espíritu, bien del estado habitual (con privación de los sentidos corporales), o bien salida y abandono del cuerpo por él animado, para entrar así en contacto inmediato con la divinidad. Por eso se le llama *raptó*, *arrobamiento* y, con vocablo griego, *éxtasis*. En *Act.* 10, 10 y 22, 17 tiene la significación de raptó. Para Suidas, s. v. denota *estupor* <sup>68</sup> o conmoción de la mente. Primitivamente era sinónimo de entusiasmo y manía, pero luego se fué acentuando el significado de salida.

c) De una raíz muy fecunda *χρησμός* es propiamente *oráculo*, *vaticinio* <sup>69</sup>, respuesta de los dioses, que con frecuencia se daba en verso cantado, de donde la otra forma *χρησμοφῶδία*, junta a *χρηματισμός* <sup>70</sup>. En cuanto al fondo compárese con *θεσπιφῶδς*, profeta-cantor y *θεσπιφῶδῆς*, profetizar cantando <sup>71</sup>.

d) Por último, *ἐποπτεία*, familiar en los misterios eleusinos, es ins-

61. Cf. E. ROHDE, *Psyche*, II, p. 4.

62. Platón, *Phaedr.* 256b, cf. Prot. 323b; Jenofonte, *Mem.* 1, 1, 16.

63. Platón, *Phaedr.* 265a. El sentido de enfermedad mental le fué dado a *mania* seguramente por los médicos, cf. M. POHLENZ, *Die griechische Tragödie*, 1954<sup>2</sup>, Erläuterungen, p. 15.

64. Ésquilo, *Agam.* 1084. Literalmente es fuerza, robustez. El mismo sentido de poder profético tiene *μαντεία* (cf. *Hymn. Merc.* 533, 547), y *μαντοσύνη*, Homero, *Il.* 1, 72.

65. Hipócrates, *De articulis* 56.

66. Aristóteles, *Cat.* 8, 10a

67. *Phaedr.* 244a, etc. Para todo esto cf. G. KITTEL, *Teologisches Woerterbuch zum N. Testament*, s. v.

68. En los *Sinópticos* recibe frecuentemente *ἐκστασις* el sentido de *estupor*, como en *Act.* 22, 17 (según la Vulgata, que, en *Act.* 10, 10 traduce por *mentis excessus*).

69. En *χρησμός* y *ἐποπτεία* resalta particularmente el efecto activo de la inspiración.

70. Recurre en *Rom.* 11, 4. En otros lugares significa «sueño revelador».

71. Ésquilo, *Agam.* 1202.

pección, contemplación. Esta visión de verdades divinas se daba unida al éxtasis, en el culto de Atis <sup>72</sup>, de Isis <sup>73</sup> y en la liturgia de Mithra <sup>74</sup>.

### III. EVOLUCIÓN HISTÓRICO-SEMÁNTICA DEL CONCEPTO DE INSPIRACIÓN

Consideremos, siquiera sea a grandes rasgos, la aportación de los escritores principales al concepto de inspiración, para lo que en general seguiremos un orden cronológico.

1. *Desde los orígenes hasta el siglo VI a. C.*—Para los testigos más antiguos la inspiración es un canto divino, que, a la vez que instruye al vate, lo exalta por su hermosura. Pero todavía no llega a producirle la santa manía, en el sentido de exaltación mental. Esto vale de Homero, Hesiodo, Orfeo y Píndaro <sup>75</sup>.

a) Como ya vimos antes <sup>76</sup>, para Homero no hay oráculos propiamente dichos, ni por ende inspiración o revelación inmediata o interna, sino sólo la adivinación técnica o aprendida, a través de signos o símbolos. Esto vale de la inspiración profética, pues en cuanto a la poética —y aun en cuanto a la inspiración en general— podemos admitir que conoció la iluminación inmediata, directa e interna por parte de la divinidad. Ya es muy significativo que el padre de la poesía se represente la intervención de los dioses en el hombre con la imagen del soplo: «Le infundió valor», literalmente «le sopló o inspiró valor» <sup>77</sup>. Incluso la inspiración directa de un pensamiento, aparece asociada en Homero a la idea del viento, al decir Penélope que «un dios le inspiró <sup>78</sup> en su mente <sup>79</sup> que tejiera un manto» para su esposo <sup>80</sup>. Aquí se dibuja ya la metáfora de *inspiración-soplo*. Aun tratándose de la inspiración profética, parece ser conocida por Homero la revelación directa e interna, no por medio de señales exteriores (aves, entrañas de las víctimas, etc.) en algunos pasajes <sup>81</sup>. A veces, Homero mismo parece aceptar una inspiración verbal, puesto que habla de percepciones

72. Cf. Catulo, 63.

73. Cf. Apuleyo, *Metam.* 11, 6, 21, 24.

74. Para todo esto véase ΟΕΡΚΕ, en *Theologisches Woerterbuch zum N. Testament*, s. v. ἔκστασις pp. 447 ss. y 450 s.

75. No obstante, Homero conoce ya la manía báquica, *Il.* 6, 132, cf. *Il.* 14, 325; 22, 461; *Od.* 11, 325; 24 73 ss.

76. Véase lo dicho en I 2.

77. *Il.* 15 262 (ἐμπνευσε μένος); 20, 110, cf. *Od.* 9, 381.

78. Literalmente «sopló», ἐνέπνευσε.

79. Literalmente «en el diafragma», considerado como asiento de la inteligencia.

80. *Od.* 19, 138.

81. *Il.* 1, 72, y también posiblemente en el caso de Teoclímeno, *Od.* 20, 347 ss.

acústicas, verbales <sup>82</sup> o musicales <sup>83</sup>. De ahí que la palabra del vidente sea θεοπρόπιον y θεοπροπία, esto es, «oráculo divino» <sup>84</sup>. Notemos que, por primera vez, con Homero el vate comienza a ser intermediario entre los dioses y los hombres, por la ciencia recibida carismáticamente del cielo.

b) Este rasgo de mediador se acentúa mucho más en Hesíodo, a quien las Musas reprochan —con palabras un tanto gruesas— su vida de vulgar pastoreo en las pendientes del Helicón, para segregarlo de la plebe y concederle «la consagración de poeta». En efecto, lo entronizan otorgándole un báculo de verde lauro, lo constituyen mensajero de la verdad (ἀλήθεια) y le facilitan el conocimiento del pasado y del futuro, inspirándole un soplo de dulces melodías, que curan las dolencias de los mortales <sup>85</sup>. Se nota aquí un despertar de la conciencia poética del autor, que se nombra a sí mismo expresamente (por primera vez en la Historia) y que se siente poseído de su misión poética y profética a la vez. Su ministerio es excelso, comparable sólo a los reyes, pues si el cetro real procede de Zeus, la poesía deriva de Apolo y de las Musas <sup>86</sup>. Por eso Baquilides, teniendo presente este pasaje de la *Teogonía*, acuñó la famosa expresión «sacerdote de las Musas» <sup>87</sup>, para designar a Hesíodo, expresión que tanto eco ha ejercido después entre los poetas griegos y latinos.

c) Píndaro vuelve su lira a la Musa <sup>88</sup>, cuyo aliento (σῶρον) confiere inmortalidad a la canción <sup>89</sup>. Su dependencia de la Musa la proclama cla-

82. *Il.* 7, 44 y 53; 11, 795; 16, 35 s. y 50 ss.; *Od.* 1, 1.

83. *Il.* 1, 1, etc.

84. *Il.* 1, 85, 87; 6, 438; *Od.* 1, 415, etc.

85. *Theog.* 22 ss. Esta visión de las Musas o, mejor dicho, audición (puesto que no las vió, sino que las oyó) se interpreta modernamente, no como una ficción poética, sino como una experiencia psicológica o vivencia interna del vate, al estilo de la que refiere Píndaro *Pyth.* 3, 79, 137 y Heródoto 6, 105. Véase el interesante artículo de K. LATTE, *Hesiods Dichterweihe*, en «Antike und Abendland» II 1946, pp. 152-163; HERMANN FRAENKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 1951, p. 135, 150 s.; E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, 1951, pp. 102 ss.; F. HIEBEL, *Die Botschaft von Hellas*, 1953, p. 33. En el v. 31 de la *Teogonía* «las Musas me infundieron con su soplo una canción», ἐνέπνευσαν ἀοιδίην (otros leen ἀοιδίην, voz), esto es, la inspiración y canción poética, personificada en la voz, que es el instrumento del poeta. Muy notable es la imagen *neumática* de la inspiración, el *soplo* divino, con que se designa, según el modelo homérico.

86. *Theog.* 86-103.

87. Baquilides, 5, 192, πρόπολος Μουσῶν. Recurre igualmente en el epigramático Leónidas (*Anth. Pal.* 7, 35) aplicada a Píndaro; en Alcidas, *Od.* 24 se dice de Orfeo. Esta concepción sacerdotal del poeta la revela Horacio, al entonar su *Odi profanum vulgus et arceo...* *Musarum sacerdos* (C. 3, 1, 1 ss.) y *me... dis miscent superis, me... secernunt populo* (C. 1, 1, 29 ss.). El sacerdocio y comercio del poeta con la divinidad resuena también en Horacio C. 3, 4, 7; Ovidio, *Ars Am.* 3, 549; *Fast.* 6, 7; Propertio 3, 1; Estacio, *Theb.* 3, 550; *Silv.* 2, 7, 21; 5, 1, 17; Teócrito 16, 29; 17, 115, etc. Cf. G. KLEINER, *Die Inspiration des Dichters*. ALICE SPERDUTI, *The divine nature of poetry in Antiquity* (Transactions of the American Philological Association, 81, 1950, pp. 209-240). E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 1954<sup>2</sup>, pp. 467 ss.

88. *Ol.* 1, 112 ss.

89. *Nem.* 6, 29; *Pyth.* 4, 3, cf. *Ol.* 9, 4.

ramente: «Vaticina, oh Musa, y profetizaré yo»<sup>90</sup>. Depende de Homero y Hesíodo en el símil del soplo poético, pero, por primera vez, contraponen ingenio y arte en la poesía, dando la primacía al ingenio en la producción poética. También se barrunta ya en él el santo delirio de los poetas.

d) El legendario Orfeo, según un testimonio perteneciente con probabilidad al siglo VI a. C., compuso sus himnos, inspirado por Apolo, rey de las Musas, y ἐνθεος γινόμενος, «presa del furor divino»<sup>91</sup>. Este rasgo del entusiasmo o sagrada manía del poeta se encuentra aquí por primera vez, aunque ordinariamente se le ascribe a Demócrito.

e) Desde sus más remotos orígenes la inspiración se concibe como un don, que desciende del cielo. Es un carisma, pues se ordena al bien de la Humanidad. Objeto de la inspiración son las verdades acerca de los dioses principalmente (Hesíodo). El ministro de la inspiración es conjuntamente sacerdote y poeta, vidente e intermediario entre la divinidad y los hombres. La inspiración —sea poética o profética— aparece dotada antes del siglo VI a. C. de las notas de *divina*, *entusiástica* y *neumática*, notas que no perderá jamás. Advirtamos de paso que, para la concepción intelectualística griega, la inspiración, más que moción de la voluntad, es un acto interno, por el que la mente del poeta-profeta es iluminada por un numen.

2. *Presocráticos*.—Es natural que el difícil problema de la religión y, consecuentemente, de la revelación e inspiración ocupara un lugar importante en los primeros sondeos filosóficos. Esto es tanto más natural cuanto que en el siglo V aumenta el culto de los misterios y la profecía, vinculada a ellos. Hay profetas oficiales, en los centros oficiales (por ej. en Delfos), y otros particulares que, cosa comprensible, ejercen su oficio por fines lucrativos o rastreros<sup>92</sup>.

a) *Heráclito*, que interpretó simbólicamente la religión y dió cabida al elemento irracional en esta materia, creía en la adivinación, como sus contemporáneos, si se exceptúa a Jenófanes. De sus dos testimonios se refiere uno expresamente al oráculo de Delfos y el otro también, casi con entera seguridad. «El Señor, de quien es el oráculo de Delfos, nada dice

90. Fr. 150.

91. Fr. 15a, 19, cf. fr. 19a (H. Diels, o. c., I, pp. 13 y 26). El texto del fragmento, procedente de un papiro del siglo II a. C., ha sido reconstruido por Buecheler.

92. Aristófanes ataca fuertemente a los adivinos y les echa en cara sus defectos con la crudeza en él acostumbrada, por ej. *Aves* 521, 959 ss.; *Nub.* 330; *Equit.* 109 ss., 818, 960, 997 ss.; *Pax* 1047 ss., etc. También afloran estos desprecios en Sófocles. Cf. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, 1925<sup>3</sup>, II 1, p. 28 ss. En la Biblia se censura la avaricia de los malos profetas, cf. *Mich.* 3, 11.

y nada oculta, sino que indica»<sup>93</sup>. Apolo no da respuestas claras, sino sólo imágenes que hagan pensar al consultante, a fin de que indague la voluntad divina<sup>94</sup>. Hablando de la Sibila —que no es nombre personal sino de oficio— afirma: «*La Sibila, que con boca furiosa* (μαίνομένωι) hace resonar palabras serias, sencillas y rudas, alcanza con su voz a los mil años, pues el dios la impulsa», διὰ τὸν θεόν<sup>95</sup>. Notemos aquí dos cosas interesantes: La aparición de la manía apolínea o profética en el ministro, que es un don real de los dioses; y la posesión divina del intermediario, como se desprende del sentido causal de διὰ, que claramente denota la inhabitación del dios<sup>96</sup>. Esta simbiosis del dios y su instrumento está de acuerdo con la línea ideológica de otro fragmento, en que establece la unidad entre mortales e inmortales<sup>97</sup>. Incluso, a juzgar por un testimonio de Calcidio<sup>98</sup>, Heráclito *rationem nostram cum divina ratione conectit*, y de esta vinculación indisoluble entre ambas razones adquiere el hombre ciencia divina, particularmente durante el sueño.

b) *Parménides*, en el proemio a su poema sobre la «Naturaleza», en el que se entremezclan los antiguos cuadros de la lucha entre la luz y las tinieblas y el de los dos caminos, recibe conocimiento de la verdad (ἀλήθεια), por oposición a las opiniones humanas (δόξα). Esta ciencia se la conceden las dulces palabras de las diosas, en un coloquio que recuerda a Hesíodo<sup>99</sup>.

c) *Empédocles* confió sus investigaciones filosóficas al verso hexámetro, como Parménides, y mereció que Cicerón calificara de egregia su obra poética<sup>100</sup>. En la obra «Purificación» acude a la «Musa inmortal», pidiéndole su asistencia, a fin de revelar una doctrina verdadera (ἀγαθὸν λόγον) sobre los dioses<sup>101</sup>. En el poema de la «Naturaleza» invócala de nuevo, y parece admitir la inspiración verbal, al rogar a los dioses que guíen la fuente (πηγή) pura de la inspiración, desde sus santos labios (ὁσίων στομάτων) hasta él<sup>102</sup>. Se trata aquí de la inspiración, bajo el símil de una corriente

93. Fr. 93 (H. Diels, o. c., I p. 172).

94. W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, 1942, p. 101

95. Fr. 92 (H. Diels, l. c.). Este fragmento lo ha conservado Plutarco (*De Pyth. orac.* 6, 397a), lo mismo que el fragmento 93 (ibid. 18, 404d). Algunos, como E. ROHDE, *Psyche*, II, p. 69, quieren que sólo sean de Heráclito las cuatro primeras palabras griegas (que hemos subrayado en la versión), atribuyendo el resto a Plutarco.

96. Cf. W. CAPELLE, *Die Vorsokratiker*, 1953, p. 137 s.; W. NESTLE, o. c., p. 101.

97. Fr. 50 (H. Diels, o. c., p. 161).

98. Calcidio, c. 251, p. 284, 10 Wrob. probablemente del comentario al *Timeo* de Posidonio (cf. la cita en H. Diels, o. c., 22, 20, p. 149).

99. Fr. 1, v. 1-32 (H. Diels, o. c., I p. 228 ss.). El lugar de Hesíodo es *Theog.* 22 ss.

100. *De orat.* I, 217, *Empedocles physicus egregium poema fecerit*.

101. Fr. 131 (H. Diels, o. c., I p. 364 s.).

102. Fr. 3 (H. Diels, o. c., I p. 309 ss.).

de agua, que se une a la imagen, ya conocida, del soplo divino, al mencionar la boca de los dioses <sup>103</sup>.

Empédocles continúa invocando a la virgen Musa de «blancos brazos» homéricos, y, en fuerza de la imaginación, la ve aproximarse, guiando la majestuosa carroza del canto <sup>104</sup>. La marcada insistencia en expresiones acústicas <sup>105</sup> parece persuadir que nos hallamos ante la inspiración verbal.

d) *Demócrito* señala tres condiciones para la obra artística: genio natural del artista —poder de captación estética—, inspiración divina. Escribió ocho tratados acerca de retórica, poesía y música <sup>106</sup>, y parece que sometió la inspiración poética a una consideración filosófica. Esta inspiración probablemente la explicaba de acuerdo con su teoría de las imágenes, εἰδωλα <sup>107</sup>. En efecto, toda percepción externa se efectúa por medio de imágenes o figuras, que se desprenden de los objetos y se introducen por los poros en la conciencia del sujeto. El aire está lleno de tales imágenes, de ellas muchas son divinas o demónicas. No todos los individuos tienen igual disposición orgánica para la captación de las imágenes <sup>108</sup>. Por eso «Homero, que recibió un talento divino (φύσις θεάζουσα) construyó un mundo de variados poemas», y continúa ahora el transmisor del fragmento: «como que no es posible elaborar poemas tan bellos y sabios sin un ingenio divino y demónico» <sup>109</sup>.

Lo principal para Demócrito en la obra artística es la inspiración divina. Por eso no duda afirmar en otro lugar: «Todo lo que el poeta escribe con entusiasmo (ἐνθουσιασμοῦ) y espíritu sagrado (ἱεροῦ πνεύματος) es ab-

103. Vulgarmente habíamos todavía de la fuente donde *beben* su inspiración los poetas, e incluso nos ocupamos de las «fuentes», refiriéndonos a un trabajo científico. La imagen la encontramos en la tradición griega, a cada paso, pues se atribuía inspiración al agua de la fuente Hipocrene en el monte Helicón y, sobre todo, a la fuente Castalia en el monte Parnaso, junto a Delfos. En esta fuente de «plateadas ondas» (Eurípides, *Ion* 95), «muy amada de Apolo» (Píndaro, *Pyth.* 1, 75), bebieron, entre otros, Teócrito (7, 148), Virgilio (*Georg.* 3, 293), Horacio (C. 3, 4, 61), Propertio (3, 1, 3), Prudencio (*Cath.* 6, 15 ss.). Para la fuente, como símbolo de inspiración, cf. M. P. PRUONKA, *Lucilius und Kagimachus*, 1949, p. 159-165.

104. Fr. 3, 3 ss. (H. Diels, o. c., I p. 310).

105. Verso 4 ἀκούειν, v. 10 ἀκούην, v. 11 ἀκοήν en lugares destacados del hexámetro, dos veces al final y una al principio del verso.

106. A 33 (H. Diels, o. c., II, p. 91 s.).

107. Cf. C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy* I, 1950, p. 76. A. DELATTE, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, 1934, pp. 43 s. y 57 s. W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, 1942, p. 199 s.

108. Demócrito a 77-79 (H. Diels, o. c., II, p. 103 s.); A 135, 51-52 y 58 (H. Diels, p. 115 s.); fr. 166 (H. Diels, p. 178). Esta teoría de las imágenes la extendía también a los sueños, cf. A 136 y 137 (H. Diels, p. 123).

109. Fr. 21 (H. Diels, o. c., II, p. 147). De semejante manera el anónimo autor del tratado *De sublimi* (cap. 9) afirma que Homero compuso la *Iliada* en la flor de su juventud y con la fuerza plena del soplo inspiratorio, ἐν ἀκμῇ πνεύματος,

solutamente bello» <sup>110</sup>. Esta concepción se hizo famosa en la antigüedad, como se corrobora por Cicerón: *Saepe enim audivi poetam bonum neminem (id quod a Democrito et Platone in scriptis relictum esse dicunt) sine inflammatione animorum* (he aquí el ἐνθουσιασμός) *existere posse et sine quodam adflatu (πνεῦμα) quasi furoris* <sup>111</sup>. Se confirma asimismo por Horacio: *Ingenium (φύσις) misera quia fortunatius arte credit et excludit sanos Helicone poetas Democritus* <sup>112</sup>.

Demócrito tiene profundamente arraigado el convencimiento de que lo esencial en la obra artística es el «entusiasmo». «Es propio de una mente divinizada (θεῖου νοῦ) el pensar siempre algo bello» <sup>113</sup>.

e) Según vimos, Homero conoce el furor báquico o entusiasmo procedente de Dionisos, con lo que se puede presuponer también la posesión del ministro, por parte del dios. Con Heráclito aparece otro tipo de furor o manía, la profética o apolínea. Comúnmente se dice que una tercera manía, la poética, el cuadro del poeta furioso, desconocido de Homero y Hesiodo, tan sarcásticamente descrito por Horacio <sup>114</sup>, se debe a los pinceles de Demócrito <sup>115</sup>. Pero, según el testimonio relativo a Orfeo, antes citado, el delirio divino de los poetas era conocido ya en el siglo VI. También quiere Dodds <sup>116</sup> que el frenesí poético se deba a influencias dionisiacas. Mas, como advierte G. Luck <sup>117</sup>, no hay que olvidar en esta materia el ascendiente enorme ejercido por el oráculo de Delfos, con la analogía «Pitia-Musa» y «profeta-poeta».

Mientras en el primer periodo se referían los testimonios a la inspiración poética preponderantemente, tenemos ahora un testimonio expreso

110. Fr. 18 (H. Diels, o. c., II, p. 146). Esta teoría de Demócrito se asemeja enteramente a la que expone Platón, *Ion* 534b, como luego veremos. Cf. U. VON WILAMOWITZ, *Platon* I p. 478. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* I 2, p. 1164. Luego dirá Aristóteles (*Poet.* 1455a 32 s., cf. *Rhet.* 1390b 28 s.) que la poesía es propia del hombre de genio natural (εὐφροῦς) o del entusiástico e inspirado (μανικοῦ), por oposición al estudioso y ejercitado en la versificación, γερομνασμένος (*Poet.* 1410b 8). También Cicerón distingue entre la adquisición de las demás ciencias por el trabajo, y la disposición natural, y juntamente entusiástica, necesaria para la poesía: *Ceterorum rerum studia et doctrina et praeceptis et arte constant; poeta natura ipsa valet, et mentis viribus excitatur, et quasi divino quodam spiritu inflatur* (*Pro Arch.* 8, 18). Ya vimos antes que Píndaro es el primero en presentar la oposición entre ingenio y arte. Sobre todo esto cf. M. P. PIWONKA, *Luclius und Kallimachos*, 1949, pp. 122 ss., 159.

111. Cicerón, *De orat.* 2, 46, 194; *De div.* 1, 8, *negat enim sine furore Democritus quemquam poetam magnum esse posse, quod idem dicit Plato.*

112. *De art. poet.* 295 ss., cf. P. ALFONSO ORTEGA, O. F. M., *El ingenio y la técnica al servicio de la poesía, según la mente de Horacio*, «Helmántica» 5 (1951), pp. 84-94.

113. Fr. 112 (H. Diels, o. c., II, p. 164). Este fragmento se refiere al poeta o quizá al filósofo, Demócrito admitía la adivinación por los sueños y por la inspección de las víctimas, cf. A 136, 137, 138 (H. Diels, o. c., II, p. 123).

114. *De art. poet.* 297 ss.

115. Así últimamente E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, p. 81 ss.

116. *Ibid.*

117. En la reseña de la obra de Dodds, «Gnomon» 1953, Heft 6, p. 364.

de Heráclito sobre la profecía. Los otros presocráticos se ocupan de la inspiración poético-profética. Interesante es el nuevo rasgo de que se reviste ahora el concepto de inspiración: Es una manía o entusiasmo, un frenesi delirante, una exaltación furiosa, debida a la inhabitación del dios en su ministro. Sigue la imagen de «soplo-inspiración» y, con Empédocles, aparece la de «fuente (corriente)-inspiración».

3. *Los grandes filósofos*.—Demócrito, con su célebre teoría entusiástica, sirve de paso para los grandes filósofos, que cada vez profundizan más en el problema de la inspiración, tanto poética como profética. En general todos los escritores, así los trágicos como los historiadores —excepto Tucídides que se muestra bastante escéptico— creen en el origen divino de los oráculos <sup>118</sup>.

a) *Sócrates* cree en la revelación de Dios, la cual se lleva a cabo por medio de oráculos, sueños y por inspiración directa <sup>119</sup>; incluso por una voz demoníaca que él escuchó siempre en su interior, como oráculo divino <sup>120</sup>.

b) *Platón* supone un gran avance —que casi podría llamarse definitivo— en el concepto de la inspiración. Su famosa división de la «mania» siguió obrando durante siglos, y sirvió de pauta para que, sobre ella, calcara un judío como Filón su cuádruple partición de la profecía. Con Platón recibe «la santa locura» (*ισπὴ μανία, θεία μανία*) el baño filosófico necesario, adquiriendo así, después de las tentativas de Demócrito, su inscripción en el registro de la especulación.

He aquí, basándonos en varios lugares del diálogo *Fedro* <sup>121</sup>, las cuatro clases de «mania»:

- a) Manía profética o apolínea, procedente de Apolo.
- b) Manía teléstica, mística o dionisiaca, procedente de Dionisos-Baco.
- c) Manía poética, procedente de las Musas.
- d) Manía erótica, procedente de Eros y Afrodita-Venus.

118. Heródoto manifiesta muchas veces su creencia en los mismos, por ej. IV, 79; VIII, 77. A los trágicos los citamos frecuentemente, y es sabido el papel importante que los oráculos y adivinos juegan en la dramaturgia griega.

119. Platón, *Apol.* 33c. Sobre los oráculos cf. Platón, *Apol.* 21b ss.; 40a; *Phaedr.* 242c, etc.; Jenofonte, *Anab.* 3, 1, 5 s.; *Mem.* 1, 3, 4; 1, 4, 14; 2, 6, 8; 4, 7, 10, etc. Sobre los sueños, Platón, *Crit.* 44a; *Phaed.* 60d.

120. Platón, *Phaedr.* 242 b-c; *Apol.* 31d; *Euthyph.* 3b; Jenofonte, *Apol.* 12, etc. Sobre Sócrates y la revelación, cf. E. Zeller, *o. c.*, II, 1, p. 74 ss.

121. *Phaedr.* 244a-245a. 262d, 265a-b, 275b, cf. *Leg.* IV, 719.

La de Dionisos es más bien colectiva y epidémica, al paso que las otras tres manías son preponderantemente individuales. La manía teléstica tenía, además, carácter catártico, en un sentido psicológico, pues, librando al alma de sí misma y sacándola de la vida vulgar, la conducía al éxtasis <sup>122</sup>. Toda la tragedia *Bacantes*, de Eurípides, es interesante para el conocimiento de esta manía <sup>123</sup>.

c) *Aristóteles* consagró sus esfuerzos en muchas de sus obras al estudio de la inspiración, y su autoridad dejó huella muy marcada en el pensamiento filosófico posterior. De él y su maestro Platón nos ocupamos luego <sup>124</sup>. Ahora mencionaremos únicamente su persuasión de que los profetas, en estado de entusiasmo, están poseídos por la divinidad, νομφóληπτοι καὶ θεοῶληπτοι, y que hablan por sugestión de algún dios, ἐπιπνοία δαιμονίου τινός <sup>125</sup>; por eso —observa él— no decimos que los entusiastas dicen lo que dicen o hacen lo que hacen <sup>126</sup>. Nos encontramos ante la teoría, bien perfilada, de la inspiración verbal.

4. *Los estoicos* concedieron gran importancia a la inspiración, particularmente como adivinación, ya desde Zenón y Cleantes, siendo Crisipo el que fijó la doctrina adivinatoria del estoicismo, por medio de sus diversas obras sobre esta materia <sup>127</sup>. Estos tratados, frecuentemente citados por Cicerón, influyeron notablemente en el orador latino y en su maestro Posidonio <sup>128</sup>. Siguiéron después los estudios de Esfero, Diógenes, Antípater, Boeto, Panecio, etc. <sup>129</sup>. El estoicismo sirvió de fundamento a los neopitagóricos y neoplatónicos para su doctrina de la revelación e inspiración.

5. *Los esenios*, a juzgar por varios testimonios de Flavio Josefo <sup>130</sup>,

122. Lo mismo hay que decir de las prácticas coribánticas, cf. G. Luck, o. c., p. 364.

123. Léanse particularmente los v. 120 ss., 298 ss., 680-768, 1043-1147. Aunque el vocabulario y la concepción de estas cuatro clases de locura tienen mucho de común, sólo nos ocuparemos de la profética y poética, al tratar de la naturaleza de la inspiración, por estar las dos íntimamente relacionadas. Esta semejanza entre ambas inspiraciones la supone también San Pablo, al llamar profeta al poeta Epiménides en *Tit.* 1, 12.

124. Véase también lo dicho en I 3 y las frecuentes citas de ambos.

125. *Eth. Eud.* 1, 1214a.

126. *Eth. Eud.* 2, 1225a 28. También en esta obra 7, 1248a 30 ss. trata del entusiasmo. Véase luego en IV 3e.

127. Los títulos son: *De divinatione* (dos libros); *De oraculis*; *De somniis*. Acerca de esta materia puede consultarse C. WACHSMUTH, *Die Ansichten der Stoiker ueber Mantik und Daemonen*, 1860. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, III 1, 1923<sup>s</sup>, pp. 344-356. M. POHLENZ, *Die Stoa I* 1948, pp. 106 ss. Los fragmentos de Crisipo y de los antiguos estoicos están publicados por H. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (4 volúmenes), 1938.

128. Véase lo dicho anteriormente en I 3c. E. ZELLER, o. c., III, 1, p. 345 ss. K. REINHARDT, *Posidonios*, 1921, p. 208 ss.

129. También a éstos, lo mismo que a Clitómaco, es deudor Cicerón. Digamos, de paso, que ni Panecio ni Cicerón fueron muy favorables a la adivinación.

130. *Bell. Iud.* 1, 3, 5; 2, 8, 12; *Ant. Iud.* 15, 10, 5; 17, 12, 3. Véase E. Zeller, o. c., III, 1, p. 336 s.

cultivaban el profetismo y poseían un sistema doctrinal sobre la revelación: «Profeta de la verdad es el que sabe todas las cosas en todo tiempo... infaliblemente»<sup>131</sup>, sin necesidad de medios externos, pues está siempre iluminado por el espíritu.

6. *Plutarco* (hacia 46-120 d. C.), con su trilogía pítica, merece especial atención. Por varias de sus muchas obras se encuentran desparramadas ideas referentes a la inspiración. Pero directamente se ocupa de esta materia en tres, a saber: a) *De E apud Delphos*; b) *De defectu oraculorum*; c) *De Pythiae oraculis*. Compuso, además, un tratado sobre la adivinación, que se ha perdido.

La terminología mántica la deriva de Platón y aporta una innovación importante a la doctrina inspiratoria. Sus testimonios revisten interés excepcional, por tratarse de un investigador serio y religioso que, durante los últimos veinte años de su vida, fué sacerdote en Delfos<sup>132</sup>. Coincide su producción literaria con el tiempo en que se debatían sobre estos asuntos los escritores cristianos, sobre todo los de habla griega. Por otra parte, él y ellos conocían las mismas fuentes griegas, siendo él muy conocido por la amenidad de su estilo. Todo esto pudo ocasionar puntos de contacto entre la teoría inspiratoria de Plutarco y del cristianismo primitivo<sup>133</sup>. No obstante, no es fácil precisar la doctrina personal de Plutarco, por estar escrita la trilogía pítica en forma dialogada —otro tributo a Platón— sin que aparezca él como interlocutor<sup>134</sup>. Lo que sí se puede afirmar, sin género de duda, es que Plutarco cree firmemente en la revelación e inspiración, según la creencia general de su tiempo, y que expone la doctrina corriente de su época, puesto que él es un ecléctico con poca originalidad.

131. Cf. *Homil. Clement.* III, 11-15 (en E. Zeller, *l. c.*).

132. Puede manejarse la siguiente bibliografía. R. SCHMERTOSCH, *De Plutarchi sententiarum quae ad divinationem spectant origine*, 1889. EISELE, *Zur Daemonologie Plutarchs von Chaeronea* (Archiv der Geschichte der Philosophie, 17, 1904, pp. 28-51). J. HARTMANN, *De Plutarcho scriptore et philosopho*, 1916. H. VON ARNIM, *Plutarch ueber Daemonen und Mantik* Amsterdam, 1921. P. GEIGENMUELLER, *Plutarchs Stellung zur Religion und Philosophie seiner zeit* (Neue Jahrb. fuer das Klass. Altertum, 24, 1921, pp. 251-270). U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Der Glaube der Hellenen*, II, 1932, pp. 497-505. R. DEL RE, *Il dialogo sull'estinzione degli oracoli di Plutarco da Cheronea*, 1934. R. FLACELIERE, *Plutarque sur les oracles de la Pythie*. Texte et traduction avec une introduction et des notes (thèse complémentaire), Paris, 1936. R. FLACELIERE, *Sur la disparition des oracles*, 1947. R. FLACELIERE, *Plutarque. Sur les oracles de la Pythie*, 1937. K. ZIEGLER, *Plutarch. Ueber Gott und Vorsehung Daemonen und Weissagung*. Zürich-Stuttgart, 1952. Para una bibliografía más detallada sobre Plutarco cf. UEBERWEG-HEINZE, *Grundriss der Geschichte der Philosophie I* 1953<sup>13</sup>, pp. 171 \* ss.

133. Véase el importante artículo de H. BACHT, S. I., *Religionsgeschichtliches zum Inspirationsproblem. Die pythischen Dialoge Plutarchs von Chaeronea*, en «Scholastik», 17 (1942), pp. 50-69.

134. Tampoco se puede determinar la cronología de los tres diálogos, tan importante para conocer la evolución de su pensamiento, siendo muy diversos los pareceres de los investigadores.

a) El hecho de que muchos oráculos célebres habían enmudecido, podía parecer una prueba de que no estaban respaldados por los dioses, ya que éstos son inalterables. Plutarco busca otras causas de este silencio en su obra *De defectu oraculorum*. Aun cuando los oráculos sean de origen divino, la inspiración se transmite por medio de fuerzas naturales y materiales, pues es indigno de la divinidad el pensar que penetra en el cuerpo de la Pitonisa, y se sirve de su garganta como de un órgano <sup>135</sup>. Dios es, pues, autor de la inspiración, pero no inmediato. Entre él y el hombre están los demonios —que moran entre la luna y la tierra— y tienen el oficio de cuidar de los oráculos <sup>136</sup>. Son intermediarios entre la naturaleza divina y la humana; unos son buenos y otros malos; y, aunque gozan de gran longevidad, pueden morir. Su naturaleza es parecida a la del alma humana, y vienen a ser como almas sin cuerpo. Así se explican las cosas indignas atribuidas a los dioses —y que realmente se refieren a los malos demonios— y la desaparición de algunos oráculos, debida al descuido o a la muerte de los demonios encargados de ellos <sup>137</sup>. El parecido de la naturaleza del alma con la de los demonios, hace pensar que el alma posee una fuerza mántica o adivinatoria en sí misma, que está amortiguada y oscurecida por su unión con el cuerpo, pero que se despierta, al quedar más libre de él, en el sueño y en las proximidades de la muerte, como ya hemos visto en una teoría antigua, conocida por Aristóteles <sup>138</sup>. Ahora bien, la sede de esta fuerza adivinatoria del alma radica en su parte irracional y fantástica (τῷ ἀλόγῳ καὶ φανταστικῷ). Por eso es preciso que la parte racional de la misma (τὸ λογιστικὸν καὶ φροντιστικόν) quede como anulada, para que así pueda ver lo futuro <sup>139</sup>. Este estado adivinatorio puede ser producido, además del sueño, por medios naturales especiales, como son las emanaciones de la tierra —sean corrientes de agua (ῥεῦμα) o de aire (πνεῦμα)— de lugares determinados <sup>140</sup>. La introducción de tales efluvios en el cuerpo del vidente causa el éxtasis o entusiasmo profético. La experiencia nos enseña —prosigue Plutarco— que estas irradiaciones desaparecen por causas atmosféricas o geológicas, lo que puede acarrear la desaparición de un oráculo <sup>141</sup>. Plutarco se apercibe de que, con esta explicación física de la inspiración,

135. *De def. orac.*, c. 9.

136. Para esta intersección entre Dios y los demonios recurre Plutarco a Hesíodo, *Op.* 109-201; cf. Platón, *Symp.* 202 e-f.

137. *De def. orac.*, c. 10-37.

138. *De def. orac.*, c. 39 ss. Véase lo expuesto anteriormente en I 3c.

139. *Ibid.*, c. 40.

140. Conviene tener muy presente que para Plutarco, el πνεῦμα es un vapor material, una emanación méflica procedente de la grieta del templo delfico y semejantes, que jamás puede referirse a un espíritu o a una inspiración inmaterial y divina.

141. *De def. orac.*, c. 40-43. Aquí Plutarco remozca la antiquísima teoría de la corriente de agua o de viento inspirante. De hecho Cicerón (*De div.* 1, 19) atribuye el silencio del oráculo delfico a la desaparición de la *vis illa terrae, quae mentem Pythiae divino afflatu* (πνεῦμα) *concitabat* (cf. *De div.* 2, 57).

142. *Ibid.*, c. 46.

se suprime de un tajo la participación divina y aun demoníaca en la misma <sup>142</sup>. Aunque, con razones fútiles, afirma que la inspiración es demoníaca y divina, puesto que los demonios son como inspectores y sirvientes de los oráculos; por otra parte, la misma Tierra es una deidad (de la que proceden las emanaciones mánticas por el calor del Sol, el cual es otra divinidad), y, además, se ofrecen sacrificios previos a los dioses en la adivinación <sup>143</sup>.

b) En el diálogo *De Pythiae oraculis* se agita otra vez el problema de la inspiración. El título latino, con que ordinariamente se cita, no refleja bien el argumento del mismo. Suena así en el original: «Acerca de que la Pitonisa no profetiza ahora en verso». ¿Cómo es posible que Apolo, dios de las Musas, dé respuestas (por boca de la Pitonisa) tan imperfectas en su aspecto poético? Además, ¿por qué emplea ahora la prosa en los oráculos? Esto se explica, intenta Plutarco, porque del dios procede únicamente la inspiración, pero no la forma gramatical empleada por la Pitonisa <sup>144</sup>. Por lo demás, ya desde la antigüedad se empleó la prosa en los oráculos, aunque en menor escala que el verso <sup>145</sup>. Pasa luego a desarrollar su teoría de la causalidad instrumental en la inspiración, que ilustra con varias comparaciones, por lo que concluye que los oráculos son obra del dios y de la profetisa <sup>146</sup>.

7. *Los neoplatónicos y neopitagóricos* continuaron empleándose en la inspiración bajo un aspecto místico-filosófico, con influencias platónicas y estoicas principalmente.

a) *Filón* elaboró su teoría de las cuatro clases de profecía sobre las cuatro manías platónicas. Merece realizarse que, para su doctrina del éxtasis profético —que con él se pone en boga—, acude igualmente a Platón, prescindiendo del profetismo judío <sup>147</sup>. De Empédocles, Parménides y Jenófanes declara que, aunque escribieron de los dioses en poesía, su teología no recibió el espíritu de las Musas, ni el ritmo celestial, ni la inspiración divina <sup>148</sup>, fruto de la divina (ἐνθεός) posesión y de la manía de los videntes <sup>149</sup>, que han de estar poseídos por una divina embriaguez, κατὰσχετος θεία μῆθη <sup>150</sup>.

Merece especial consideración su descripción del estado entusiástico del

143. *Ibid.*, c. 46-52.

144. *De Pyth. orac.*, c. 8.

145. *De Pyth. orac.*, c. 20 ss.

146. *De Pyth. orac.*, c. 21 ss. Esta doctrina de la causalidad instrumental la exponemos con más detención después en IV 3 e.

147. Cf. UEBERWEG-HEINZE-PRAECHTER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* I 1953<sup>13</sup>, p. 578 y 609.

148. *De provid.* 2, 39 y 42.

149. *Div. her.* 1, 509.

150. *Div. her.* 1, 103.

profeta, el cual habla «inspirado en estado de ignorancia (ἐν ἀγνοίᾳ) desterrada la razón (μετανασταμένου τοῦ λογισμοῦ), visitado e inhabitado (ἐνφικηκός) por el divino Espíritu, y pulsando todo el órgano de su voz»<sup>151</sup>. Bien se echa de ver en esta exposición que el vidente es un instrumento ciego, manipulado totalmente por el poder superior que mora en él. El proceso reversible de entrada y salida del Espíritu y la razón lo propone así: «Sale la razón (νοῦς) que habita en nosotros, después de la venida del divino Espíritu (θείου πνεύματος); después de la emigración de éste, nuevamente penetra (la razón)»<sup>152</sup>.

b) En *Plotino* se encuentran precedentes de Platón y Plutarco, probablemente también de Posidonio, y con seguridad de Numenio en su doctrina sobre el éxtasis<sup>153</sup>.

c) Siguen estudiando la inspiración *Porfirio* y su discípulo *Jámblico*. En éste hallamos la consabida concepción del «éxtasis entusiástico», ἐνθουσιαστικὴ ἔκστασις<sup>154</sup>, durante el cual el vidente es un instrumento de la divinidad<sup>155</sup>. Hablando de la profetisa, enseña que ésta «recibe al dios en su propio cuerpo», δέχεται τὸν θεόν<sup>156</sup>; por lo que queda completamente metamorfoseada en él, ὅλη γίνεται τοῦ θεοῦ, y «llena de una luz divina», πληροῦται τῆς θείας ἀγῆς<sup>157</sup>.

#### IV. NATURALEZA DE LA INSPIRACIÓN

La teoría de la inspiración, aunque conocida por los épicos, adquiere su desarrollo y fisonomía precisa a comienzos del siglo VI a. C., por obra de los líricos principalmente y de los presocráticos Heráclito, Empédocles y Demócrito. A juzgar por las expresiones de unos y otros, según hemos visto, la inspiración viene a ser una iluminación de las facultades intelectivas del hombre, un impulso interno que lo eleva a un plano superior de contacto con la divinidad, en la que el inspirado ve las cosas presentes, pasadas y futuras, a veces con enajenación de los sentidos exteriores. El clásico en esta materia es Platón, en los diálogos *Ion*, *Fedro* y *Timeo*<sup>158</sup>,

151. *De spec. leg.* 343. Como Filón, designa San Pablo frecuentemente la habitación divina con el verbo ἐνοικέω.

152. *Div. her.* 1, 511.

153. UEBERWEG-HEINZE-PRAECHTER, o. c., p. 608 s. Plotino trae su doctrina extática en *Ennead.* IV 8, 1.

154. *Myst.* 3, 8.

155. *Myst.* 3, 4. En *Myst.* 3, 3 cree —como muchos en la antigüedad— que «con los sueños divinos» se recobra la salud corporal.

156. *Myst.* 127, 7.

157. *Myst.* 3, 11. Aquí se compara la inspiración a la luz, cf. lo que decimos en IV 2.

158. *Ion* 533d; *Phaedr.* 244-245; *Tim.* 71d-72c.

como más tarde lo será Plutarco. Pero, para conseguir una visión sinóptica de la inspiración, debemos anteponer una consideración analítica de la misma.

1. *Posibilidad de la inspiración.*—Aunque desde antiguo se admite la revelación o inspiración como posible, fueron los estoicos los que, con el deseo de proveerla de base científica, discutieron más expresamente este asunto. Por parte de Dios es posible: a) pues su bondad le impulsa a revelarse y comunicarse con el hombre; b) su providencia y presciencia conoce exactamente el porvenir. Por eso deducen ellos la adivinación de la existencia de los dioses; y, viceversa, la existencia de los dioses, de la adivinación, señaladamente Crisipo <sup>159</sup>. De modo que la revelación es una consecuencia de la existencia de Dios y, más concretamente, de su providencia <sup>160</sup>.

Por parte del hombre no hay dificultad alguna. El alma tiene una naturaleza semidivina <sup>161</sup>, que la hace sujeto capaz de recibir la inspiración. Su parentesco con el Logos divino, que los griegos suponen difundido por todo el mundo <sup>162</sup>; su contacto con los espíritus o demonios, que pueblan el aire y que son intermediarios de la revelación <sup>163</sup>, facilitan esta comunicación con la divinidad de modo sobrenatural y aun casi natural. En el sueño, en el éxtasis —es decir, cuando el alma se ve más libre del cuerpo y más en su estado natural <sup>164</sup>— es más fácil la revelación.

2. *Autor de la inspiración (causa eficiente).*—La influencia de Dios en el mundo se concibe, desde muy antiguo, como una fuerza. Esta representación es probablemente de origen oriental, ya que entre los orientales se sublima especialmente el poder de los dioses <sup>165</sup>. Esta fuerza es una δύναμις o ἐνέργεια, es decir, un poder sobrenatural, en la literatura mística del Helenismo y tiempo subsiguiente <sup>166</sup>.

159. Véanse los testimonios de Crisipo (transmitidos por Cicerón, Aecio, Diógenes Laercio, Quintiliano) en H. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta* II núm. 1187-1195.

160. Plutarco, *De Pyth. orac.* c. 18 deduce igualmente los oráculos de la providencia (πρόνοια), y de la presciencia (πρόγνωσις), *ibid.* c. 11.

161. Véase lo que dijimos I 3 c y más adelante IV 4 b.

162. Véase más arriba I 3 a y c. También cf. Cicerón, *De div.* 1, 34; 1, 64; 2, 26; 2, 35.

163. Véase anteriormente III 6 y Cicerón, *De div.* citas de la nota anterior; Esto- beo, *Ecl.* 2, 122.

164. Véase antes I 3 c.

165. Dígase lo mismo de los dioses homéricos. En la Biblia se representa plásticamente el poder con el cuerno (*Dan.* 7, 8-24; 8, 3-24; *Apoc.* 12, 3; 13, 1; 17, 3, 12, 16, etc.), en que radica la fortaleza del buey, el más importante de los animales entre los pueblos mediterráneos, venerado en varios de ellos (cf. *Exod.* 32, 8 ss.; el buey Apis, etc.). De ahí las expresiones *κρείττονες* (lit. «forzudos») para denominar a los dioses, así como *παντοκράτωρ*, «omnipotente», que pasa al cristianismo (frecuente en el *Apoc.* 1, 8, etc. y una sola vez —2 Cor. 6, 18— en los demás escritores neotestamentarios).

166. Las dos expresiones se encuentran en el N Testamento, *Math.* 11, 21; *Eph.* 1, 19, etc. En los círculos peripatéticos δύναμις es la fuerza en potencia, la potencialidad; mientras ἐνέργεια es el acto, la operación, la actualidad. Aristóteles establece esta opo-

La inspiración y revelación es, por ende, una fuerza sobrenatural o divina. Por eso, desde muy antiguo, se la asocia a la idea del movimiento y se la concibe como una *corriente*: a) sea de viento —ἐμπνοια, ἐπίπνοια, πνεῦμα, πνοή, etc.—; b) sea de agua —ἀπόρροια<sup>167</sup>, νᾶμα, πηγῆ, ῥεῦμα—; c) sea de luz —φῶς, φωτισμός, φωτίζω, πῦρ<sup>168</sup>.

a) Son incontables las afirmaciones de que Dios es el autor de la inspiración, como se puede comprobar a través de este trabajo. Esta autoridad se expresa, a veces, de forma indeterminada, otras, se atribuye a Zeus, Apolo, Musas, etc.

Así leemos, «inspirado entusiastamente por un dios»<sup>169</sup>; *oracula, quae instinctu divino afflatuque funduntur*<sup>170</sup>. Por eso, como la inspiración y la ciencia del profeta dimanaban de Dios, Homero confiesa que el vate manifiesta, revela, notifica (ἀναφαίνω) lo que ha percibido<sup>171</sup>. De ahí el epíteto θεῖος, «divino», que en Homero significa «que está bajo la protección divina» y, paulatinamente se va aplicando a la obra misma, esto es, «que tiene a Dios por autor»<sup>172</sup>. En este mismo contexto alegamos las expresiones θεῖοι ἄνδρες,

---

sición varias veces (por ej. *Metaph.* 1045 b 19; 1048 a 26). En el lenguaje místico se usan promiscuamente ambos términos.

167. Cf. Platón, *Phaedr.* 251b; *Men.* 76d

168. Esquilo, *Agam.* 1256. Casandra llama probablemente a la inspiración «fuego» πῦρ, que cae sobre ella. De manera semejante Séneca, *Agam.* 717 s., *recede, Phoebe... extingue flammis pectori infixas meo*. Los tres símiles griegos se conservan en el uso metafórico de nuestras expresiones: a) exhalación, inspiración; b) efuvio, influencia, influjo; c) rayo, destello. La luz es también símbolo de la gracia —que es asimismo un auxilio o fuerza— sobre todo desde Platón, pero con precedentes homéricos (*Il.* 15, 741; 16, 39, 95; 17, 615, etc.). donde φάος es sinónimo de salud, gloria, victoria. En el lenguaje bíblico, y extrabíblico posterior, φῶς (*Math.* 6, 23; *Io.* 8, 12; *Io.* 2, 9; *Rom.* 13, 12; *Eph.* 5, 8), φωτισμός (2 *Cor.* 4, 4, 6) y φωτίζω (1 *Cor.* 4, 5; *Eph.* 3, 9; 2 *Tim.* 1, 10; *Hebr.* 6, 4; 10, 32 del bautismo) patentizan la *iluminación* espiritual, la *vida* mística del alma, la *gracia* sobrenatural, de modo que esas expresiones intelectualísticas se colocan simultáneamente con un matiz moral. San Juan conjuga admirablemente en su Prólogo (4-9, cf. 8, 12) los conceptos de luz y vida —que también allí vienen a completarse sinónimamente, como en el *Corpus Herm.* 1, 21 y en otros escritos espiritualistas—, conservando siempre el carácter de fuerza procedente de Dios y elevante del hombre. Esos dos términos son particularmente corrientes en la literatura teléstica. Téngase asimismo presente que, de acuerdo con una representación antiquísima, la luz es también símbolo de la verdad (cf. *Io.* 1, 9, 14, 17). Es curioso que el filósofo Parménides, también en el proemio de su obra, representa la lucha de la luz y las tinieblas, y el simbolismo «luz-verdad», como el Prólogo del cuarto Evangelio, sin que quizá se haya reparado en este paralelismo pagano, que merecería estudiarse más a fondo.

169. Heródoto IV, 79. El coro en Esquilo, *Agam.* 105 declara que de los dioses desciende el soplo de la canción. θεῶθεν καταπνεύσει... μολπῶν.

170. Cicerón, *De div.* 1, 34. Cf. Homero *Il.* 1, 72; *Od.* 15, 244 y 252 s., etc.

171. *Il.* 1, 87; 11, 62, etc.

172. Véase lo dicho en II 1-2, etc. y W. F. OTTO, *Die Musen und der goettliche Ursprung des Singens und Sagens*, pp. 31-39. Sobre θεῖος aplicado a poetas y profetas, cf. L. BIELER, θεῖος ἄνθρωπος, *Das Bild des «goettlichen Menschen»*, en «Spaetantike und Früh Christentum», 1935.

ἐνθεοὶ ἄνδρες. que califica a los que están «lentos de Dios», «poseídos de Dios», lo mismo que θεομάντις <sup>173</sup>.

Citaremos unas pocas palabras, entre las muchas compuestas de θεός, que manifiestan la procedencia divina de la inspiración: θεοφόρητος <sup>174</sup> y θεοφόρος <sup>175</sup>, «que está inspirado, que es llevado por un dios» <sup>176</sup>.

b) Toda inspiración proviene de Zeus o de un dios <sup>177</sup>. Originariamente era ésta un don del padre de los dioses. Después se fué apropiando a sus hijos, Apolo y las Musas. Abundan las pruebas literarias <sup>178</sup>.

c) Homero conoce a Apolo como dios fatídico, al afirmar que concede la ciencia augural al adivino Calcas <sup>179</sup>. Solón admite que la inspiración

173. Cf. Platón, *Men.* 99c; *Apol.* 22c; Galeno 15, 442. Parece más probable entender ἐνθεός del que «está en Dios», que de aquel «en quien está Dios». De todos modos ἐνθεός denota siempre una inspiración entusiástica, como se ve en Eurípides, *Hipp.* 141 ss., etc.

174. Esquilo, *Agam.* 1140.

175. Esquilo, *Agam.* 1150. Ambos adjetivos, que demuestran la posesión e inspiración interna del dios, van precedidos, respectivamente, de φρενομανής (frenético, delirante) y ἐπίσσωτος (agitado, conmovido), para señalar el efecto externo de la invasión divina.

176. Conexión interna con esta ideología se advierte en San Pedro, al enseñar que, *non voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines*, 2 Petr. 1, 21. La lección, hoy generalmente admitida de este texto (ediciones críticas de Nestle, Merk, Bover) es ἀπό θεοῦ, a Deo homines; en vez de ἅγιοι θεοῦ, sancti Dei homines, de otros códices griegos y de la Vulgata. El P. J. M. Bover, S. I. (en su edición de la B. A. C.) traduce, «llevados del Espíritu Santo, hablaron los hombres de parte de Dios», explicándolo acertadamente en la nota «en nombre y representación de Dios». En cambio el P. A. Colunga, O. P. (también en su edición de la B. A. C.): «Movidos del Espíritu Santo, hablaron los hombres de Dios». Paleográficamente es fácil explicar la confusión de ΑΠΘ con ΑΓΙΘΙ. Según esto San Pedro establece que los hagiógrafos «llevados por el Espíritu Santo, hablaron de parte de Dios», esto es, como mensajeros, embajadores y legados a latere de Dios. De modo que el Espíritu Santo es la causa inmediata (ὅτι) que aplica el soplo de la inspiración al profeta, y Dios es el principio o causa fontal (ἀπό) de donde dimana toda inspiración. La prep. ὅτι es causal y debe traducirse con *por*, mejor que con *de*, pues esta significa propiamente en castellano lugar *de donde* (no causalidad), origen, separación, etc., relaciones que se expresan con la prep. ἀπό siguiente. Las versiones de Bover y Colunga no aprecian la diferencia de matiz de estas dos preposiciones. Notemos en este lugar la oposición entre voluntad humana y Espíritu Santo. Al *inspirati* latino corresponde φερόμενοι en el original. Precisamente este verbo se usa con frecuencia en la pasiva para indicar un movimiento involuntario, en el sentido de *ser llevado o transportado por las olas o los vientos*, Homero, *Od.* 9, 82; 10, 54, etc. Así en *Act.* 27, 15-17, en la más antigua pormenorizada descripción de un naufragio, retrata φέρεσθαι al navío como juguete de la borrasca y del oleaje. De los otros pasajes neotestamentarios indica esta pasiva la fuerza misteriosa del viento (*Act.* 2, 2), de la gracia (1 Petr. 1, 13) y de la voz (2 Petr. 1, 17 y 18), siempre con el matiz de impulso. En *Hebr.* 6, 1 procede seguramente del lenguaje agonal, y del jurídico en *Hebr.* 9, 16. La Vulgata lo traduce diversamente. Según el códice D, San Ireneo (versión latina), Tertuliano y San Efrén, habría que añadir en *Act.* 15, 29, antes del saludo final: φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι, llevados en el Espíritu Santo. En el pasaje de San Pedro el viento es el Espíritu Santo, que actúa como persona agente o causal, en el doble sentido de *vehículo* del profeta y de *palabra* del profeta —con alusión al significado etimológico de πνεῦμα, viento— pero sin anular la libertad del hagiógrafo. El Príncipe de los Apóstoles declara así que no es el hombre, sino Dios, el autor de la inspiración, idea doblemente propuesta, en φερόμενοι y en ἀπό θεοῦ.

Especialmente importante en esta materia es el adjetivo θεόπνευστος, «inspirado

profética emana de Apolo <sup>180</sup>, mientras que la poética es una gracia de las Musas <sup>181</sup>. La misma creencia aflora repetidas veces en los tres grandes trágicos. Para Ésquilo la profecía y el vaticinio son apropiaciones corrientes de Apolo <sup>182</sup>. En las *Euménidas* <sup>183</sup> hace decir a la Pitonisa (προφῆτις) —que abre el prólogo en esta tragedia—, después de invocar a diversas divinidades proféticas, que vaticinará según la guía Apolo <sup>184</sup>.

d) Las *Musas* están íntimamente relacionadas con la inspiración, sobre todo poética <sup>185</sup>. Hesíodo es el primero que nombra nueve Musas <sup>186</sup>, hijas de Zeus y de Mnemosyne. El nombre «Musa» acaso podría traducirse por «pensante» <sup>187</sup>.

Homero invoca fervientemente a las Musas, sobre todo cuando requiere más el ejercicio de su memoria <sup>188</sup>. Dígase lo mismo de Hesíodo, a quien ellas concedieron el «descubrimiento», la «revelación» de la verdad —pues ese es el sentido etimológico y fundamental de ἀλήθεια <sup>189</sup>—, infun-

---

por Dios» y su equivalente θεόπνοος que designan el acto inspiratorio, bajo la metáfora «soplo-inspiración», mientras los dos precedentes (θεοφόρητος y θεοφόρος) reflejan la posesión divina y el furor profético de ella resultante. Sólo en el griego posterior se encuentra el vocablo θεόπνευστος. Aparece en *Pseudo-Phocylidea*, 129, probablemente del siglo I d. C., aplicado a la sabiduría (σοφία); Plutarco 2, 904f califica así a los sueños reveladores (ὄνειρος); el astrólogo Vettius Valens, 330, 19 lo emplea en el siglo II d. C.; *Oracula Sibyllina* 5, 308, hablando de una fuente, y 406 del hombre (este testimonio es de fines del siglo I d. C., cf. A. KURFESS, *Sibyllinische Weissagungen*, 1951, p. 306 s.). San Pablo se vale de esta palabra, creada en su tiempo (si es que no es él el autor de la misma), para la gran afirmación de que toda la sagrada Escritura está inspirada por Dios, 2 *Tim*, 3, 16. La expresión, se la tome predicativa o atributivamente, encierra fuerza causal y tiene sentido pasivo, como la gran mayoría de los adjetivos formados con θεός, por lo que doblemente se deduce el origen divino de la Biblia. Además de los adjetivos antes citados véanse θεσθλήπτος, «cogido, poseído por un dios», cf. νομόφληπτος, πανόληπτος, etcétera (Aristóteles, *Eth. Eud.* 1214 a 23); θεσημανής, «enloquecido por un dios» (Ésquilo, *Sept.* 653); θεοδίδακτος, «enseñado por Dios», término acuñado por el Apóstol en 1 *Thess.* 4, 9; θεοδμητος, «fundado por un dios» (Homero, *Il.* 8, 519), etc.

177. Cf. Homero, *Il.* 1, 72; *Od.* 15. 244 y 252, etc.

178. Mencionaremos ahora solamente a Ésquilo, *Suppl.* 18, 45, donde se habla de la ἐπίπνοια como precedente de Zeus; Píndaro, *Nem.* 1, 60; Arato, *Phaen.* 1; *Theocr.* 17, 1; Ovidio, *Met.* 10, 148, etc.

179. *Il.* 1, 72.

180. *Elegía a las Musas*, 53 ss.

181. *Ibid.* 51 s.

182. *Agam.* 1161; *Prom.* 669; *Choe.* 900

183. Verso 33.

184. Cf. Eurípides, *Ion* 419 ss., etc. Horacio confiesa que Febo le ha concedido el ingenio (*spiritum*), el arte y el nombre de poeta (C. 4, 6, 29; cf. C. 2, 16, 38 y 2, 20, 1 ss.).

185. Pueden consultarse las obras de P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philologues grecs*, 1937. E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 1954, pp. 235-252. WALTER F. OTTO, *Die Museen und der Ursprung des Singens und Sagens*, 1955. PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopaedie*, XVI 1, 680 ss., «Musai», por H. Kees.

186. *Theog.* 75 ss., 915 ss.

187. M. POHLENZ, *Gestalten aus Hellas*, 1950, p. 14 quiere que originariamente significara «mujer del monte».

188. *Il.* 1, 1; *Od.* 1, 1; *Il.* 2, 484 ss., 491 ss., 761; 11, 218; 14, 508; 16, 112.

189. *Theog.* 28. Acude a las Musas en otros muchos casos.

diéndole el soplo de una divina canción <sup>190</sup>. Igual devoción encontramos en Píndaro: «Vaticina, oh Musa, y profetizaré yo» <sup>191</sup>; en Empédocles, como ya vimos antes, en Solón <sup>192</sup>, en Teognis <sup>193</sup>, etc.

En los poetas más antiguos esta invocación a las Musas es una petición sincera. Luego se convierte en un tópico, que fué cristianizado más tarde por los poetas españoles Juvenco y Prudencio y, a imitación suya, por otros poetas cristianos, latinos y de lengua vernácula <sup>194</sup>.

e) De la consideración precedente —que dista mucho de ser completa— se deduce que la causa agente o eficiente de la inspiración, poética y profética, es Dios.

3. *Ministro de la inspiración (causa instrumental)*.—La idea de mediación es muy antigua en la conciencia helénica, aunque su origen haya que buscarlo, sin duda, en los pueblos orientales. Dios es un ser transcendente y —para un gran sector del pensamiento griego— es indigno que él se comunique y revele directamente a cualquier hombre. Por eso, además de los espíritus o demonios que —aun localmente son mediadores, puesto que pueblan la región sublunar, mientras los dioses tienen su asiento en el éter empíreo y en las estrellas— hay hombres privilegiados, con especiales dotes naturales y de gracia, que son los órganos de la divinidad para los mortales <sup>195</sup>.

a) Una de las designaciones del ministro de la inspiración, en que

190. *Theog.* 31. En el proemio a su poema los *Trabajos*, 1-10, se contiene otra invocación a las Musas.

191. Fr. 150; cf. *Ol.* 1, 112 ss.; 9, 4; *Nem.* 6, 29; *Pyth.* 4, 3.

192. *Elegía a las Musas*, 1 ss., cf. 51 ss. 53 ss. Recordemos también a Baquilides, cuya poesía es un «dulce regalo de las Musas» (*Epin.* 5, 4 ss.); a Teócrito, que recibió de ellas su canción (*Idil.* 7, 37, 82); a Horacio (*C.* 1, 1, 30 y la oda cuarta del libro III). Muchos de los llamados *Himnos Homéricos* comienzan con esta invocación de ritual, por ej. *Merc.* 1 y 450 ss.; *Ven.* 1; *Dian.* 1; *Rhe.* 1 s.; *Diosc.* 1 s.; *Pan* 1; *Vulc.* 1; *Mus.* 1-7; *Hel.* 1 s.; *Sel.* 1 s.

193. Los 18 primeros versos de sus Elegías contienen la invocación a tres divinidades —Apolo, Artemisa y las Musas— y declara a Apolo que quiere cantarle al principio, al medio y al fin de su poema, es decir, siempre I 1-4. Acaso este proemio (que depende del de los *Trabajos*, de Hesíodo) es posterior a Teognis.

194. No deja de chocar que Fray Luis de León, en su maravillosa Oda *¡Qué descansada vida!* —que es su consagración poética— permanezca enteramente fiel al esquema clásico y pagano, sin la más leve alusión a la Musa cristiana, a pesar de tener otros precedentes en lengua española de cristianización, como Jorge Manrique en sus famosas *Coplas*. Un ferviente cristianizador de las Musas y de la mitología fué Calderón. Cf. E. R. CURTIUS, o. c., p. 251 y 247, donde cita la obra de OTIS H. GREEN, «Fingen los poetas», en *Estudios dedicados a Ramón Menéndez Pidal* I 1950, p. 275 ss., sobre las Musas en la poesía española.

195. Sobre el ministro véase más arriba III 1 a. También JAMES H. OLIVER, *The Athenians expounders of the sacred and ancestral law*, 1950. En el c. IV trata de los oráculos durante los siglos VI y V a. C., y dice que pertenecían a una clase noble. Véase también lo que hemos anotado sobre *μύητις* y otros ministros.

más claro aparece su carácter de mediador entre los dioses y los hombres, es ἑρμηνεύς y ἑρμηνευτής. Literalmente es *intérprete* <sup>196</sup>, de los oráculos los signos, de la voluntad de los dioses para los hombres <sup>197</sup>. La misma designación de «intérprete de los dioses» se aplica a los poetas, que luego pasó a la literatura latina <sup>198</sup>.

La idea de intérprete resplandece también en ἐξηγητής, que es *expositor* de los oráculos, sueños, etc. <sup>199</sup>. En προφήτης aparece en primer término la figura del mediador, puesto que significa, no el que *pre-dice* o profetiza, sino el que habla *por* otro, en *vez de otro*, es decir, en vez del dios, como lo confirma Píndaro y otros escritores <sup>200</sup>. Después se apellidó así también a los intérpretes o expositores de la voluntad divina <sup>201</sup>, particularmente tratándose de los poetas <sup>202</sup>.

El ministro de la inspiración es considerado como persona sagrada, como sacerdote. Ya es significativo que en Homero se emplee ἱερεύς, designando al sacerdote y al adivino <sup>203</sup>. Por una evolución semántica, fácil de comprender, el πρόπολος es sacerdote de los dioses <sup>204</sup> y de las Musas <sup>205</sup>, doble carácter que observamos también en ὑποφήτης <sup>206</sup>. De aquí la pose sacerdotal de Horacio: *Favete linguis... Musarum sacerdos Virginibus puerisque canto* <sup>207</sup>, y la pretenciosa aseveración de Ovidio <sup>208</sup>: *Musarum*

196. Derivado de Ἑρμῆς, Mercurio, que era el intermediario y mensajero de los dioses. En el homérico *Hymn. Merc.* 4 se le llama «rápido nuncio (ἄγγελος) de los inmortales», apareciendo su carácter de mediador. De ahí que ἑρμηνεία signifique también mediación, cf. el diálogo pseudo-platónico *Epin.* 483e.

197. Platón, *Polit.* 290c, hablando del profeta.

198. Platón, *Ion* 534e. Para Homero el poeta es mediador y órgano de los dioses para con los hombres, por su oficio de manifestar lo que ha recibido de lo alto, cf. *Il.* 1, 72, 87; 2, 761; 11, 62, 218; 14, 508; 16, 112. Esto se pone de relieve en *Il.* 2, 485 ss. al invocar a las Musas, confesando que son deidades, que todo lo saben, mientras los hombres sólo tienen un rumor de oídas (lo que recuerda a la ὄψα de Empédocles y Parménides, cf. Hesíodo, *Theog.* 27 s.), y no saben nada con exactitud. La doctrina griega de la mediación forjó más tarde otro vocablo más expresivo, μεσότης (no consta que sea anterior al siglo III a. C.), que San Pablo recogió y dignificó al afirmar que, frente a los demonios paganos, no hay otro mediador entre Dios y los hombres más que nuestro Señor Jesucristo, 1 *Tim.* 2, 5; cf. *Gal.* 3, 19 s.; *Hebr.* 6, 17; 12, 24, etc.

199. Platón, *Resp.* V 469a; Heródoto I, 78; Iseo 8, 39. Sobre el exégeta cf. E. ROHDE, o. c., I p. 259. G. KITTEL, *Theol. Woerterbuch*, s. v.

200. *Nem.* 1, 60.

201. Platón, *Tim.* 72a, refiriéndose al expositor del μῦθος.

202. Píndaro, *Pae.* 6, 6; Baquilides 8, 3, etc. El doble carácter de adivino (Heródoto I, 62; VIII, 96) y de intérprete (Heródoto VII, 142) se halla igualmente en χρησάλος y en otros vocablos del lenguaje mántico.

203. *Il.* 1, 62; 16, 604. También Píndaro, *Pyth.* 2, 17; Heródoto II, 2, etc.

204. *Hymn. Cer.* 440, etc.

205. Baquilides 5, 192.

206. Sacerdote e intérprete de la divinidad, Homero, *Il.* 16, 235; de las Musas, Teócrito 16, 29; 17, 115; *Anth. Pal.* 14, 1.

207. *Carm.* 3, 1, 1 ss.

208. *Am.* 3, 8, 23. La misma pretensión en Propertio 3, 1, 3, *primus ego ingredior puro de fonte sacerdos*. Cf. además Estacio, *Silv.* 2, 7, 21; 5, 1, 17.

*purus Phoebique sacerdos*. Por eso concluye Cicerón: *Sit sanctum apud vos hoc poetae nomen* <sup>209</sup>.

Resumiendo, vemos que para los griegos el ministro de la inspiración está revestido de las más excelsas dotes. Es mediador y profeta, sacerdote e intérprete entre el Cielo y la Tierra. Es un vate, expresión que sintetiza casi todas estas cualidades.

b) *Predisposición orgánica del ministro*.—A fin de ser sujeto apto para la comunicación con la divinidad, se suponía una complejión psico-anatómica especial, por la que el medio —de manera parecida al hipnotismo y espiritismo— fuera hipersensible. Las mujeres, como más sugestionables e impresionables, eran más idóneas para este oficio. De ahí se explican las sibilas y pitonisas, nombre de la casta de profetisas, que desempeñaron papel decisivo en el arte adivinatorio. Debido al temperamento excitable requerido, hubo casos de alucinación mental y de verdadero histerismo y de catalepsia en las manías vaticinadoras. De hecho, Hipócrates sometió el frenesí profético a la investigación terapéutica repetidas veces. La inspiración sobrenatural había de posarse sobre una naturaleza demasiado frágil y sensible.

c) *Preparativos rituales*.—Los mejor conocidos son los referentes a la Pitonisa del oráculo délfico. Las acciones rituales que precedían al vaticinio, tenían significado mágico. Una vez cumplidos los ritos sacrales, la Pitonisa pasaba al estado de entusiasmo o de locura sagrada. Ante todo se vestía con ornamentos preciosos de ritual, se recitaban determinadas plegarias y se ofrecían sacrificios previos <sup>210</sup>. Bebía agua de la fuente sagrada Kassotis y masticaba hojas de laurel, árbol consagrado a Apolo, dios de la inspiración. Con el agua y la deglución de las hojas, iba penetrando en ella la inspiración extática, y aun el mismo Febo. Por último para ponerse en el trance profético, se sentaba sobre un trípode de oro, colocado encima de la abertura o grieta del suelo, inspirando el vapor subterráneo que de allí brotaba. Este vapor la transportaba al estado de furor divino <sup>211</sup>.

d) *Medios provocativos*.—Sabemos que la inspiración divina estaba asociada a la imagen de la corriente de agua y de viento. Por eso la masticación de las hojas sagradas, la bebida del agua bendita y la respiración del vapor santo, eran medios que provocaban en el ministro el estado

209. *Pro Arch.* 19. Véase anteriormente θεῖος en IV 2 a.

210. Plutarco, *De Pyth. orac.* c. 24.

211. Pausanias 10, 24. 5; Luciano, *Bis acc.* 2.

de éxtasis o delirio entusiástico <sup>212</sup>. Detengámonos en el vapor, por atribuírsele mayor poder taumatúrgico. De él se ocupa muchas veces Cicerón, en su obra de la adivinación, que, como hemos dicho, depende completamente de fuentes griegas: *Vis illa terrae, quae mentem Pythiae divino afflatu concitabat* <sup>213</sup>. No sólo en Delfos, sino también en otros lugares existían vapores inspiratorios: *Credo etiam anhelitus quosdam fuisse terrarum, quibus inflatae mentes oracula funderent* <sup>214</sup>. Ya vemos, por lo que antecede, que el efecto de la respiración es el trance extático: *Quid tam divinum, quam afflatus ex terra mentem ita movens, ut eam providam rerum futurarum efficiat?* <sup>215</sup>. Y todavía más claro: *Quo (con el vapor) Pythia mente incitata oracula ederet* <sup>216</sup>. También Estrabón conoce el πνεῦμα ἐνθουσιαστικόν que se eleva del recinto delfico <sup>217</sup>. Tan eficaz es la fuerza transformativa de este vapor, que aun los animales no podían sustraerse a sus efectos. Unas cabras que pacían por Delfos, respiraron el aire que salía de la grieta misteriosa y quedaron también poseídas del furor divino, no menos que sus pastores <sup>218</sup>. No es extraño que, para la mentalidad griega, la potencia inspiratoria anulara la conciencia del ministro —como luego veremos— puesto que los mismos animales, carentes de sindéresis, llegaron a barruntar y a ser, en cierto modo, sujetos capaces de profecía en Homero <sup>219</sup>.

Hoy día se niega generalmente la existencia de la grieta (γῆσμα) de Delfos, de la que emanaba un πνεῦμα material, causante del estado de éxtasis o arrobamiento en la Pitonisa. La razón es que los testimonios no son anteriores al siglo I a. C., ni se refieren a fuentes anteriores al siglo IV, mientras el esplendor del oráculo delfico se extiende entre los siglos VII al IV a. C. <sup>220</sup>.

El éxtasis se procuraba igualmente por narcóticos y, sobre todo, por movimientos rítmicos en *crescendo*, por cantos y acompañamientos musi-

212. Había oráculos en que, con el fin de provocar el frenesí profético, además de beber agua de fuentes sagradas, se bebía sangre de las víctimas sacrificiales y se practicaban ritos sangrientos, hiriéndose el pecho, comiendo carnes sangrantes, cogiendo serpientes vivas, etc. particularmente en la manía dionisíaca.

213. *De div.* 1, 35, cf. 1, 38.

214. *Ibid.* 1, 115, cf. 2, 114

215. *De div.* 2, 117.

216. *Ibid.*

217. IX 641.

218. Diodoro Sic. 16, 26. También refiere esto Plutarco y otros.

219. *Il.* 18. 223 ss. tratándose de los caballos troyanos; y de los perros en *Od.* 16, 162. Compárese el caso del asno de Balam (*Num.* 22, 28 ss.) con el episodio de *Il.* 19, 404-408, donde Aquiles recibe profecías de su caballo Xanthos, que le habló. En la ornitomancia y en los auspicios son también los animales portadores (ministros) inconscientes de la ciencia divina, cf. Ovidio, *Fast.* 1, 446 ss. etc.

220. Cf. P. AMANDRY, *La mantique Apollonienne à Delphes*, 1950, c. 1, 4 y 6. A esto hay que añadir la carencia absoluta de algún vestigio relativo a esa grieta del terreno en las excavaciones realizadas en Delfos. Geológicamente no parece admisible la existencia en tal sima.

cales ruidosos <sup>221</sup>. Efectos extáticos producía especialmente la música en modo frigio con acompañamiento de flauta, por lo que la llama Aristóteles entusiástica <sup>222</sup>. De la música con efectos maniáticos se ocupa también Platón <sup>223</sup>. Notemos que entre los hebreos y pueblos limítrofes, usaban los profetas la música estrepitosa, los bailes y saltos, como excitantes para profetizar <sup>224</sup>. Es notable el caso de Eliseo que pide un tañedor de arpa, para ponerse en trance de vaticinar, viniendo sobre él la mano de Dios y profetizando, mientras escuchaba la música <sup>225</sup>.

e) *Causalidad instrumental*.—Esta causalidad se indica con la palabra ὄργανον. Esta dicción pasa al vocabulario filosófico con los presocráticos. En el sentido de *instrumento* lo hallamos en Demócrito <sup>226</sup> y en el pitagórico Hippasos <sup>227</sup>. En el mismo sentido instrumental es usado por los pitagóricos <sup>228</sup> y por Gorgias <sup>229</sup>. El mismo Gorgias conoce la acepción de «órgano de la vista» <sup>230</sup>, y aun se emplea hablando del cuerpo (cf. nuestra expresión «organismo») y de sus partes. Así dijo Aristóteles la famosa frase, que la mano es el «instrumento de los instrumentos», ὄργανον ὀργάνων <sup>231</sup>. En el sentido musical hallamos *organon* en Platón <sup>232</sup>, Melanippides <sup>233</sup>, Telestes <sup>234</sup> y Arquitas <sup>235</sup>.

Conviene citar un lugar de Teofrasto <sup>236</sup>, donde se opone a Empédocles, y defiende que la lengua y las manos no son causa (*αἰτίαι*) del hablar y del obrar, puesto que son órganos o instrumentos. Ahora bien, la causalidad del instrumento hay que atribuirle al sujeto que se sirve de él. De ahí que la mayoría de los escritores griegos atribuyan la totalidad de la inspiración al dios, dejando completamente eclipsado a su ministro.

La concepción del entusiasta o maniático en los cuatro aspectos platónicos, como órgano o instrumento de la divinidad —causa instrumental—

221. Eurípides, *Bacch.* 120 ss., 152 ss.

222. *Pol.* 1340 a-b; 1341 b 34; 1342 b 1 ss.

223. *Symp.* 215c-e y *Leg.* 7, 790d-e, 791 a. Asimismo Cicerón, *De div.* 1, 114.

224. Cf. 1 *Sam.* 10, 5, por donde se ve (además de otros lugares) que también existían colegios o corporaciones, donde se adiestraban los profetas en el arte adivinatorio, cf. 2 *Reg.* 2, 5 ss.; 6, 1.

225. 2 *Reg.* 3, 10 ss. Eliseo estaba malhumorado por la presencia del mal rey; con la música se pone de buen humor para profetizar.

226. Fr. 159 (H. Diels, o. c. II p. 176, 1).

227. Cf. H. Diels, o. c. I p. 109, 26, 29.

228. H. Diels, o. c. I p. 462, 5.

229. H. Diels, o. c. II p. 301, 26.

230. H. Diels, o. c. II p. 282, 35 s.

231. *De anima* 432a 2.

232. *Symp.* 215c, etc. Acaso fueron los pitagóricos quienes dieron valor musical al vocablo.

233. *Melanip.* 2.

234. *Telest.* 1, 2.

235. H. Diels, o. c. I p. 421, 32; p. 422, 11.

236. H. Diels, o. c. I p. 305, 21 ss.

entronca con una doble representación antigua: la de la influencia divina, considerada como una fuerza o poder superior al hombre, y la del parentesco del hombre con los dioses. Precisamente dentro de este doble ambiente piensa luego Montano que el hombre es un instrumento musical, una lira, a la que se aplica el plectro divino <sup>237</sup>. En el mismo siglo II d. C. adapta Atenágoras esta teoría musical a la inspiración profética, afirmando que el vidente es una flauta, que resuena merced al soplo del Espíritu Santo: «El Espíritu de Dios movió las bocas de los profetas como instrumentos» <sup>238</sup>, ὡς ὄργανα κεινηκότες τὰ τῶν προφητῶν στόματα. Todavía se expresa más concretamente: «(Los profetas), fuera de sus facultades mentales, κατ' ἕκτασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν, moviéndolos el Espíritu divino, proclamaron lo que experimentaban, utilizándolos el Espíritu, como si un flautista soprase en la flauta» <sup>239</sup>, ἀλητῆς ἀλλὸν ἐμπνεύσεια.

La misma analogía «plectro-Espíritu Santo», «lira-profeta» se escucha en el Pseudo-Justino, siendo de notar que se entremezclan en estos símiles las dos acepciones de órgano, como instrumento músico y como causa instrumental, además del antiquísimo simbolismo «soplo-inspiración» <sup>240</sup>.

237. Aducido por San Epifanio, *Haer.* 48, 4, 1-7; cf. 48, 11, 1, 9. Montano pretende haber recibido de Dios la siguiente revelación: «He aquí que el hombre es como una lira, ὡσεὶ λύρα, y yo desciendo volando sobre él como un plectro κατὰ ἐπίπταμα ὡσεὶ πλῆκτρον». Cf. H. BACHT, *Die prophetische Inspiration in der kirchlichen Reflexion der vormontanistischen Zeit*, «Scholastik» 19, 1944, p. 1-18. H. BACHT, *Die Lehre des hl. Justinus Martyr von der prophetischen Inspiration*, «Scholastik», 26, 1951, pp. 481-495.

238. *Suppl.* 7. La acción decisiva —y hasta exclusiva— que todos estos escritores griegos atribuyen al Espíritu Santo, recuerda el pasaje de 2 *Petr.* 1, 21, antes citado.

239. *Suppl.* 9. El exceso mental del rapto lo conmemora asimismo San Justino, *Dial. cum Tryph.* 115, «(el profeta) no ve con sus propios ojos, αὐτοψία, en su estado natural, sino en éxtasis». Concuerda con él su gran admirador Tertuliano, *Adv. Marc.* 4, 22, *neesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina*. Fuente común para la teoría de la enajenación mental del profeta es Platón, *Tim.* 71e, *Phaedr.* 244-245, *Men.* 99c, así como Aristóteles, que citamos en seguida y en IV 4 a. Consecuencia lógica de la enajenación mental es la inspiración verbal, francamente admitida por los escritores eclesiásticos griegos, con innegable dependencia de la Academia y del peripatetismo.

240. Ps. Justino, *Cohort.* 8: «El plectro divino, bajando del cielo, se valió de los santos varones como del instrumento (ὄργανον) de una cítara o lira para revelarnos la ciencia de las cosas divinas y celestiales». Estas teorías superviven en otros escritores eclesiásticos, griegos y latinos. Para Clemente Alejandrino (*Strom.* 6, 18, 168) «los profetas del Omnipotente son órganos de la voz divina», ὄργανα θείας φωνῆς. Ya en el siglo V el Pseudo-Macario Egipcio (*Hom.* 47, 14) estableció que «como habla el viento (πνεῦμα) por la flauta, así el Espíritu Santo (πνεῦμα τὸ ἄγιον) canta himnos, salmos y oraciones a Dios con corazón puro por medio de los hombres santos e inspirados». Al aplicar San Justino (*Apol.* I 33) θεοφοροῦνται a los hagiógrafos, y decir (*Dial. cum Tryph.* 7) que son órganos de Dios, ὄργανα θεοῦ γενόμενοι, así como San Teófilo Antioqueno (*Ad Autol.* 2, 9) que, además, los llama πνευματοφόροι, aparece la doctrina de la inspiración verbal, con esas expresiones tan pregnantas del entusiasmo profético de los griegos paganos. La escuela de Alejandría, influida por la ideología helenística, admitió generalmente la inspiración verbal, con lo que el hagiógrafo se convertía en un instrumento mecánico, con merma de su personalidad.

San Gregorio Magno exagera la idea de instrumento respecto del hagiógrafo, el cual obra mecánicamente, bajo el impulso del Espíritu Santo (*Moral.*, praef. 1, 1), Según

La concepción del ministro como un instrumento mecánico e irracional es la predominante y casi exclusiva entre los griegos. Esto supone una inspiración completamente verbal, un dictado formal por parte del dios. En el *Prólogo* de los *Oráculos Sibilinos*<sup>241</sup> se explican los versos imperfectos de la Pitonisa, citando a Platón<sup>242</sup> y dando como causa (*αἰτία*) de los defectos métricos: a) los taquígrafos, que no podían seguirla mientras ella profetizaba; b) la ignorancia de los mismos. Pero —en contra de Plutarco— la Sibila no era causa de esas faltas, pues ella no sabía lo que decía, ni podía reconstruirlo después, ya que la memoria de lo vaticinado le desaparecía, al cesar la inspiración (*ἐπίπνοια*). Ella habla de sí misma<sup>243</sup>, como si su cuerpo fuera una caja de resonancia —en cuya imagen se conjugan las ideas de órgano musical y causalidad instrumental con alusión a la encarnación del numen— y, llena de canciones omniscientes<sup>244</sup>, y de las dulces voces de palabras divinas que Dios coloca en su pecho, presagia sin intervención de ella, con su cuerpo totalmente atónito y poseído de un temblor santo<sup>245</sup>, pero ignorante del sonido de su lengua. Por lo visto, casi era un gramófono más que una persona.

Este cuadro de furor enloquecido se manifiesta también en la Sibila délfica, «ángel de espíritu furioso», «profetisa poseída de Dios y maníaca»<sup>246</sup>, que pronuncia esta súplica: «Pero, Señor, pon ahora término

---

J. Geffcken (citado y admitido por H. Bacht, «Scholastik» 17, 1942, p. 60) debe atribuirse a Plutarco (*De def. orac.* c. 48 y, añadimos por nuestra parte, *De Pyth. orac.* c. 16) el símil musical, pasando al cristianismo por Filón (*Div. her* I 510; 276). En contra podemos objetar que, mal pudo Filón tomar un símil de Plutarco, cuando es posible que el filósofo judío muriera antes de nacer éste, y, a lo sumo, Plutarco sería un niño al morir aquél, pues la cronología seguida por todos los investigadores reza así: Filón nace entre los años 30/20 a. C. y muere entre 40/50 d. C.; Plutarco nace alrededor del 46 d. C. y muere 120 d. C. El símil musical es más antiguo, ya que *ὄργανον*, como instrumento músico de viento, se empleaba ya en el siglo V a. C., y el paralelo «viento-inspiración» entronca con la ideología homérica y abunda después entre los escritores cristianos, griegos y latinos. La base para esta comparación la sugiere el juego semántico entre *πνεῦμα*, viento, soplo, y *Πνεῦμα*, Espíritu Santo.

Hablando de la inspiración, además de la metáfora de los instrumentos de viento (*αὐλός*, *ὄργανον*, *πνεῦμα*) se registra otra más reciente, basada en instrumentos de cuerda (*λύρα*, *πλήκτρον*), que procede seguramente de los círculos estoicos, pues creemos que fueron ellos los primeros en comparar la lengua —por sus percusiones en el paladar y en los dientes, para formar palatales y dentales— con el plectro que hiere las cuerdas de la lira, cf. Cicerón, *De nat. deor.* 2, 149. Según creemos, el símil pasa al cristianismo, para los escritores griegos a través de Montano, Pseudo-Justino, etc.; para los latinos, a través de Arnobio (*Nat.* 3, 18), Prudencio (*Perist.* 10, 6 y 935), San Agustín (*Psalm.* 120, 11), Paulino Petr. (4, 119), etc. La hipótesis de que Montano sea transmisor de la metáfora del plectro inspiratorio la fundamos en que —habiendo sido sacerdote de Cibeles, antes de su conversión al cristianismo— pudo tomarla directamente de Plutarco, o de otra fuente griega o latina, por ej. Cicerón, que la emplea un siglo antes de que Plutarco pudiera escribir.

241. Cf. A. KURFESS, *Sibyllinische Weissagungen*, 1951, p. 28 s.

242. *Diálogo Men.* 99d.

243. A. Kurfess, o. c. II 1 ss. (p. 53 s.), cf. III 162 s., 295 ss., etc.

244. El pletórico epíteto *πολυπάνσοφον* resulta intraducible.

245. Eso indica el *πᾶν δέμας ἐκπληχθεῖσα* del v. 4.

246. A. Kurfess, o. c. XI (IX) 315 ss., p. 202. Este poema fué compuesto bajo Augusto o Tiberio, p. 338 s.

a mi muy deseado cántico y, arrancándome el aguijón <sup>247</sup> y la voz verdaderamente divina y la locura terrible, dame una canción agradable» <sup>248</sup>. Como se ve, persisten las ideas de la exaltación furiosa de la Sibila, comparada a un instrumento musical, pero manejado exclusiva y totalmente por la mano poderosa de Dios. Casi instintivamente se piensa en la inhibición de la conciencia y del *yo* psíquico, como en los estados hipnóticos y catalépticos.

Pero la concepción del ministro como instrumento ciego e inconsciente es muy anterior a los Oráculos Sibilinos. Hemos citado antes a Platón, el cual no tiene reparo en publicar <sup>249</sup> «que los adivinos y poseídos del dios (θεομάνταις)... en ese estado de entusiasmo dicen muchas verdades, pero no saben nada de lo que dicen» (ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι). Y continúa explicando que, con razón se les llama *divinos* a éstos y a todos los poetas, puesto que, al entusiasmarse, reciben el soplo de la divinidad (ἐπίπνοος) y son sobrecogidos por ella, anunciando cosas estupendas, pero sin saber nada de lo que dicen <sup>250</sup>. Aun sigue pormenorizando <sup>251</sup>: «Ninguno que está en su juicio posee la profecía divina y verdadera, sino cuando se impide el uso de razón, o por el sueño o enfermedad, o se constringe por algún entusiasmo» <sup>252</sup>. Cicerón <sup>253</sup> es consecuente con este lugar del *Timeo*, que parece haber tenido presente, al escribir acerca del furor divino de la Sibila: *quae sapiens (εὖνους) non videat, ea videat insanus (ἐκφρων), et siqui humanos sensus amiserit, divinos assecutus est*. Aristóteles admite que el alma en el éxtasis posee un conocimiento más perfecto, al verse libre del cuerpo <sup>254</sup>.

La causalidad instrumental del ministro de la inspiración recibe nueva luz con Plutarco <sup>255</sup>. Establece que la inspiración es debida a una mezcla o concurso de elementos naturales y sobrenaturales. El alma humana es como la materia (ὄλη) para la inspiración, mientras que las emanaciones telúricas (πνεῦμα ἐνθουσιαστικόν) son como el órgano o plectro (οἶον ὄργανον ἢ πλῆκτρον). Admite, pues, aquí una inspiración mediata, el vapor narcótico

247 Es decir, la inspiración (οἶστρον), comparada al aguijón del tábano por su vehemencia penetrante.

248. A. Kurfess, o. c. XI (IX) 322 ss.

249. *Men.* 99c.

250. *Men.* 99d. Dependiente de este lugar platónico confiesa la Sibila: «No sé nada de lo que digo, pero Dios me manda que lo anuncie todo» (*Orac. Sibyll.* II 4 s.).

251. *Tim.* 71e, cf. también *Phaedr.* 244-245.

252. Cf. *ibid.* 43d. *Plotino* 3, 57 está plenamente de acuerdo con la teoría platónica.

253. *De div.* 2, 110.

254. *Eth. Eud.* 1248a 30 ss.; 1225a 28. Véase lo dicho antes en III 3 a. En *Rhet.* 1408b 19 admite el entusiasmo extático igualmente en el poeta ἔθεον γὰρ ἡ ποίησις; asiente Cicerón (*Pro Arch.* 18) *poetam quasi divino quodam spiritu inflari*.

255. Sobre Plutarco véase lo dicho antes en III 6. También puede consultarse E. Zeller, o. c., III 2, pp. 208-214 y la copiosa bibliografía de UEBERWEG-HEINZE-PRAECHTER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* I, 1953<sup>13</sup>, p. 171 \* ss., además de la aducida antes en III 6.

de Delfos, que por lo mismo es llamado ἱερόν πνεῦμα, «espíritu santo», pero que es enteramente material y no tiene nada de espiritual y divino <sup>256</sup>.

Pero la teoría definitiva de Plutarco la encontramos en su diálogo *De Pythiae oraculis* <sup>257</sup>. Aquí propugna una inspiración inmediata, y desarrolla acertadamente el concepto de causalidad instrumental, que en la obra anterior se halla sólo indicada <sup>258</sup>. Del dios —expone él— es la acción principal, que se mezcla con la acción humana (instrumental), perdiendo en esa mezcla pureza y perfección la acción divina. Es como la luz del sol (Dios) que llega a la luna (ministro). La luna es el instrumento (ὄργανον) más dócil del sol. Pero nosotros no recibimos de ella la luz solar, tal como ella la recibe del sol, sino ya desfigurada, al mezclarse con la luna, sin el calor ni el color solar. Como el cuerpo tiene muchos instrumentos (ὄργανοις) y él es el instrumento del alma, así el alma es el instrumento (ὄργανον) del dios <sup>259</sup>. De aquí —prosigue— se explica la imperfección de los versos de la Pitonisa y el que algunas veces responda en prosa, pues la inspiración se colorea según el carácter del ministro que la recibe <sup>260</sup>. En el instrumento —continúa— la acción resulta de dos movimientos (κίνησις): a) de la acción interna, propia de la naturaleza del instrumento —la acción de un cilindro (observa) no es igual que la de otros cuerpos geométricos—; b) y de la acción externa que recibe el instrumento de parte de dios.

Ahora bien, un instrumento animado, autor de sus movimientos y dotado de razón, como es el hombre (τὸ ἐμφυλον καὶ αὐτοκίνητον ὄρμηξ τε καὶ λόγου μέτεχον), es movido por la divinidad según la naturaleza y condición en él preexistente (κατὰ τὴν ἐν αὐτῷ προυπάρχουσαν ἔξιν ἢ δύναμιν, *De Pyth. orac.* 404 f).

Evidentemente hay originalidad en esta teoría instrumental de Plutarco, pues el instrumento aquí es racional y consciente, por lo que el ministro tiene más importancia en el fenómeno de la inspiración que en los escritores anteriores. La elaboración de la causalidad instrumental por Plutarco y su parecido con la doctrina de los escolásticos, acaso puede explicarse por la utilización de fuentes comunes, sobre todo peripatéticas y estoicas <sup>261</sup>.

256. *De def. orac.* c. 48 ss.

257. Cf. R. FLACELIÈRE, *Sur les oracles de la Pythie*, 1937, p. 41. Otros en cambio creen que *De def. orac.* es obra posterior.

258. *De Pyth. orac.* c. 20 ss.

259. *De Pyth. orac.* c. 21.

260. Según Estrabón (9, 3, 5) la Pitonisa respondía unas veces en verso y otras en prosa, pero los oráculos prosalcos eran versificados por los sacerdotes. A juzgar por los oráculos conservados, se valía preferentemente del verso hexámetro. Heródoto (I, 47) dice que contestaba ἐξαμέτρῳ τόνῳ, deduciéndose también de Plutarco que ese era el verso preferido. En Heródoto (I, 174) y Pausanias (4, 9, 2) se citan algunos oráculos yámbicos.

261. Cf. R. Flacelière, o. c., p. 39; H. Bacht, o. c., p. 68 s.; K. Ziegler, o. c., p. 29. Se ha pensado también en la posible influencia de Dicearco y Posidonio. Creemos que, dado el marcado eclecticismo de Plutarco, esta teoría no es original suya. Los escolásticos pudieron utilizar directamente a Plutarco, además de fuentes comunes.

f) *Sibilas y Pitonisas* <sup>262</sup>.—Varias veces las hemos nombrado, sobre todo en el apartado precedente, ya que Plutarco trató de intento de estas profetisas. Por otra parte, como el oráculo de Delfos, el más famoso de Grecia, actuaba por medio de la Pitonisa, no estará de más decir algo sobre el particular, con lo que conseguiremos una idea más precisa acerca del ministro de la inspiración entre los griegos <sup>263</sup>. Ante todo digamos que Sibila y Pitonisa no son nombres propios, sino de oficio y que tampoco son sinónimos. De las Sibilas y de sus clases se ocupa Suidas s. v., con relativa extensión. Algunos dan el nombre de Sibila a la Pitonisa, entre otros, Heráclito, pero nunca Plutarco. A la de Delfos se la llama especialmente Pitonisa (*Pythia*), siendo Ésquilo <sup>264</sup> quien la nombra así por primera vez, junto al nombre de *profetisa*, por antonomasia.

De Plutarco se deduce que la Pitonisa debía ser muy joven y de familia de pobres labradores <sup>265</sup>. En el mismo sentido abunda Máximo Tirio <sup>266</sup>, que la llama ἰδιώτις. No obstante, por lo general debieron pertenecer estas doncellas a la clase elevada, como se deduce del prólogo de las *Euménidas*, de Ésquilo, y de Eurípides, según el cual se escogían entre todas las familias delficas <sup>267</sup>, πασῶν δελφιδῶν ἐξαιρέτως. Respecto a la edad, se cree que antiguamente era joven, pero después, para evitar abusos, debía tener

262. Sobre este particular véanse los tratados siguientes: K. LATTE, *The Coming of Pythia* (Harvard theological Review, 33, 1940, pp. 9 ss.). R. FLACELIERE, *Le délire de la Pythie est-il une légende?* (Revue des études anciennes, 52, 1950, pp. 306 ss.). PH. E. LEGRAND, *Prophète et Pythie à Delphes* (Revue des études grecques, 64, 1951, pp. 296 ss.). PAULY-WISSOWA, *Real Encyclopaedie*, II A 2, 2073-2183, por Rzach (Sibyllen).

263. Del origen mítico del oráculo delfico se ocupa el homérico *Hymn. Apoll.* 216 ss.; Esquilo, *Eum.* 1 ss.; Diodoro Sic. 16, 26; Pausanias 10, 5, 3, etc. De su prestigio da fe Cicerón, *De div.* 1, 38, «negari non potest, nisi omnem historiam pervertirimus, multis saeculis verax fuisse id oraculum». De aquí que en los asuntos importantes, sobre todo acerca de la guerra, fuese muy consultado. (La Biblia refiere consultas en semejantes circunstancias, por ej. 1 *Reg.* 22, 5 ss.; 2 *Reg.* 3, 11). Los estoicos, como Crisipo en su tratado *De Oraculis*, dedicaron su atención filosófica a Delfos. El oráculo decayó con el tiempo hasta que enmudeció con la prohibición de Teodosio en el año 392 d. C.

Sobre Delfos pueden consultarse: C. D. HÜLLMANN, *Würdigung des delphischen Orakels*, Bonn, 1837. A. J. OPPÉ, *The Chasm at Delphi* (Journal of Hellenic Studies, London, 24, 1904, pp. 214 ss.). F. E. ROBBINS, *The Lot Oracle at Delphi* (Classical Review, 11, 1916, pp. 278 ss.). L. B. HOLLAND, *The Mantic Mechanism at Delphi* (American Journal of Archaeology, 37, 1933, pp. 201 ss.). G. MÉAUTIS, *L'apologétique de Delphes dans un traité de Plutarque* (Mélanges Navarre) 1935. R. FLACELIERE, *Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque* (Annales de l'école des hautes études), Gand, II 1938, pp. 69 ss. H. W. PARKE, *A History of the Delphic oracle*, 1939. E. WILL, *Sur la nature du pneuma delphique* (Bulletin de correspondance Hellénique, 66-67, 1942-1943, pp. 161 ss.). P. AMANDRY, *La mantique apollonienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*. Paris, 1950. MARTIN P. NILSSON, *Cults, myths, oracles and politics in ancient Greece*, Lund 1951. MARTIN P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I Muenchen 1950, pp. 170 ss., 448 ss. PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopaedie*, IV 2, 2517-2700, por H. Pomtow; Supplementband IV, 1189-1432, por H. Pomtow; Supplementband V, 61-152, por F. Schober. M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, 1955.

264. *Eum.* 1 ss. El nombre de Sibila se consigna la primera vez en Heráclito fr. 92 (H. Diels, o. c. I p. 172), refiriéndose a la de Eritrea. Después se admitieron muchas.

265. *De Pyth. orac.* c. 22.

266. Max. Tyr. 14, 1.

267. *Ion*, 1357.

50 años, al ser elegida <sup>268</sup>. Ésquilo y Eurípides la llaman «vieja» (γραιός). La Pitonisa daba los oráculos: a) en los tiempos más antiguos, por medio de sueños, aunque esto no se confirma en los tiempos históricos: b) por suerte <sup>269</sup>, escogiendo la Pitonisa entre varias soluciones o nombres propuestos (sortilegio); c) por oráculo propiamente dicho o respuesta verbal a una consulta, y esto es lo que dió más fama a Delfos.

Sobre la interpretación del ἐνθουσιασμός de la Pitonisa hay diversos pareceres, ya desde antiguo. Para unos caía en un estado patológico, para otros era un raptó o arrobamiento auto-sugestivo, otros todavía lo interpretan como una excitación psíquica exagerada <sup>270</sup>. Acaso esta μανία y entusiasmo pudiera ser psíquico, más que corporal, denotando la posesión que Apolo tiene de la vidente, en cuyo estado conoce las cosas por intuición, por ciencia infusa, y no por conocimiento filosófico o discursivo. Esto se afirma en las fuentes antiguas de la manía de profetas y poetas <sup>271</sup>. En estos lugares manía y entusiasmo pueden ser interpretados en sentido psíquico y no corporal, a pesar de que existe otra manía de las Ménades y Coribantes, que eran presa de locura y delirio frenético <sup>272</sup>. Lucano <sup>273</sup> afirma que la profetisa daba el oráculo en estado de éxtasis, con quietud corporal, lo que también confirman otros autores. Es famoso el encuentro con la Sibila Cumana, presa de furor extático, del que Virgilio presenta una impresionante descripción <sup>274</sup>:

*Ventum erat ad limen, cum virgo "poscere fata / Tempus" ait: "deus, ecce deus!" Cui talia fanti / Ante fores, subito non voltus, non color unus, / Non comptae mansere comae, sed pectus anhelum, / Et rabie fera corda tument, maiorque videri / Nec mortale sonans, adflata est numine quando / Iam propiore dei.*

Otro cuadro célebre de profecía extática, esto es, sin conciencia individual, lo debemos a los grandiosos pinceles de Ésquilo en la tragedia *Agamenón* <sup>275</sup>. Con violencia creciente recibe Casandra, en distintos momentos, golpes de luz mágica, que casi no le permiten articular palabra <sup>276</sup>.

268. Diodoro Sic. 16, 26. En efecto, consta por varios testimonios (por ej. Heródoto V, 63; cf. V, 90; VI, 66), que el oráculo de Delfos fué sobornado varias veces. Esquines 72, 14 refiere que la Pitonisa se inclinó a la política del rey Filipo (φιλαρπίζειν).

269. Luciano, *Bis acc.* 1; cf. Eurípides, *Ion* 419 ss.; *Hymn. Apoll.* 396; Plutarco, *De E Delph.* c. 16.

270. Cf. E. R. Dodds, o. c., p. 70 ss.; Amandry, o. c., p. 234 s.

271. Véanse especialmente Platón, *Phaedr.* 244 ss.; *Ion* 533-534; *Tim.* 71-72, cf. también Heráclito fr. 93 (H. Diels, o. c. I p. 172). La manía de la Pitonisa délfica se menciona en Platón sólo *Phaedr.* 244a.

272. Cf. P. Amandry, o. c., c. 1, 4 y 6.

273. *Phars.* 5, 64 ss., 131. Esta materia se completa con lo que diremos en IV 4 b y c.

274. *Aen.* 6, 45-51.

275. Versos 1072 ss.

276. *Agam.* 1150 ss. El descenso de la inspiración sobre Casandra se designa con

4. *Efectos de la inspiración en el ministro.*—Repetimos que no es siempre fácil distinguir, ni en cuanto al vocabulario ni en cuanto al fondo, los cuatro estados de la furia platónica. Lo que no debe extrañarnos, pues en toda esta materia se suponen las mismas causas con idénticos efectos psico-fisiológicos.

a) *Transformación físico-psíquica* <sup>277</sup>.—Acabamos de hablar del trance de la profetisa pitica, con las diversas interpretaciones, antiguas y modernas, del mismo. Ya antes vimos la antigua creencia de que el alma, separada del cuerpo por el sueño o por la inspiración, recobra su propia naturaleza (καθ' ἑαυτὸν γίνεσθαι), según la frase de Aristóteles <sup>278</sup>. Aquí se reflejan doctrinas órficas y pitagóricas, puestas en primer plano por Platón, según las cuales el alma, por su propia naturaleza, no está hecha para unirse al cuerpo, sino para vivir independientemente de él. De ahí la tendencia místico-filosófica a pretender que el alma, en ciertas ocasiones abandona su cuerpo más o menos completamente y por mayor o menor tiempo, que incluso puede prolongarse hasta años enteros. Aduzcamos ahora un sólo testimonio de Cicerón <sup>279</sup>: *Animus ita solutus est et vacuus ut ei plane nihil sit cum corpore*. Es el éxtasis <sup>280</sup>.

En los estados extáticos, la ausencia del alma se suple con la inhabilitación o posesión del cuerpo por parte de la divinidad, que se sirve de él y actúa con él como lo hace el alma, cual si se tratara de un instrumento irracional <sup>281</sup>. Hay que distinguir aquí dos momentos de la «divina locura», θεία μανία <sup>282</sup>, uno negativo: privación de las facultades mentales

---

un verbo que indica violencia, v. 1257 ἐπέρουσται. También en Act. 8, 16; 10, 44; 11, 15, ἐπιπίπτω notamos el rasgo del lanzamiento impetuoso del Espíritu Santo; Montano (San Epifanio, *Haer.* 48, 4 ἐφίπτουσι; Pseudo-Justino (*Cohort.* 8) κόττειμι. También en el Antiguo Testamento *Iudic.* 14, 6 (*irruit*, Vulgata) etc., hablando de la inspiración.

Algunos suponen que la Pitonisa délfica emitía sonidos inarticulados, pero también hay testimonios antiguos en contra. Quizá se alude a la inarticulación en Virgilio, *Aen.* 3, 92 *mugire adytis cortina reclusis*, cf. Ovidio, *Med.* 15, 635; Eurípides, *Orest.* 324; Aristófanes, *Equit.* 1015. Sus respuestas eran frecuentemente oscuras y ambiguas, sobre todo si se referían al futuro. Eran más claras en los consejos. Sobre Casandra puede consultarse K. LEDERBERGER, *Kassandra. Das Bild der Prophetin in der antiken und insbesondere in der älteren abendlaendischen Dichtung* (tesis doctoral, Friburgo de Suiza) 1950. J. DAVREUX, *La légende de la prophétesse Cassandre*, 1942.

277. Véase más arriba II 3 a y IV 3 d-f.

278. Citado por Sexto Emp., *Math.* 9, 20, 21, antes mencionado en I 3.

279. *De div.* 1, 113.

280. El término ἔκστασις es «salida del estado ordinario del yo», según ha demostrado con riqueza de testimonios PFISTER, *Ekstasis*, en «Pisciculi» F. G. Doelger, 1939, p. 177 ss., en contra de E. ROHDE, *Psyche* II 9 ss., para quien éxtasis es salida del alma del cuerpo, cf. MARTIN P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* 1955<sup>2</sup>, p. 577. No obstante la autoridad de Pfister y Nilsson, es innegable que éxtasis entraña el sentido, atribuido por Rohde, sobre todo en tiempos posteriores.

281. Jámblico (*Myst.* 3, 8) lo llamará después «éxtasis entusiástico».

282. Platón, *Phaedr.* 256b. Esta manía se opone a la σωφροσύνη en las anónimas *Dialexeis* (hacia el año 400 a. C.), cf. H. Diels, o. c. II p. 413, 6; y en Platón *Prot.* 323b; *Phaedr.* 244a.

y, posteriormente, aun salida del alma del cuerpo (éxtasis propiamente dicho); y otro positivo: inflamación psíquica o metamorfosis entusiástica y, más tarde, introducción del dios en el cuerpo, inhabitación o posesión demoníaca, en sustitución del alma (*κατοχή, ένθεος, θεόληπτος, etc.*). Abundan los pasajes en que el éxtasis se concibe como una fuerza invasora violenta, a la que resiste la profetisa <sup>283</sup>.

Oigamos de nuevo a Cicerón sobre el éxtasis <sup>284</sup>: *Ergo et ii, quorum animi spretis corporibus evolant atque excurrunt foras, ardore aliquo inflammati atque incitati cernunt illa profecto, quae vaticinantes pronuntiant... qui corporibus non inhaerent.* El sincretismo enseñaba a su vez que el alma, aun durante su vida terrena, sale del cuerpo y hace algún viaje al cielo para unirse con Dios <sup>285</sup>. Podría citarse algún lugar paralelo en el cristianismo <sup>286</sup>.

El entusiasmo es el resultado inmediato del éxtasis o *θεία μανία*. En él es iluminada y excitada la mente del vidente, conociendo en ese estado todas las cosas. En una fase ulterior evolucionó la doctrina entusiástica y se llegó a atribuir la ciencia del «maniático» a la posesión divina. En ambos casos, aunque más acentuadamente en el segundo, el sujeto o ministro es un instrumento inconsciente —si exceptuamos la teoría de Plutarco— y, por lo mismo, hay que suponer una inspiración verbal o dictado formal del numen invasor, con la supresión de las facultades naturales humanas. Veamos la célebre descripción del entusiasmo y el elogio de la locura divina, que alcanzó resonancia durante largos siglos. Habla Platón <sup>287</sup>: «Los mayores bienes nos vienen de la locura (*μανία*) que se nos da como un don divino. La profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona han realizado muchos y grandes beneficios, públicos y privados, para Grecia, en transportes de locura <sup>288</sup>, pero muy insignificantes o ninguno en estado de discreción. Y si quisiéramos hablar de la Sibila y de los otros que, con divina iluminación, rindieron grandes beneficios a los hombres,

283. Por ej. Virgilio, *Aen.* 6, 77 ss., donde primero tiene lugar el éxtasis (v. 77-82) y luego sigue la profecía (v. 83-97). Idéntica violencia extática se comprueba en Lucano, *Phars.* 5, 161 ss.

284. *De div.* 1, 114. Para Filón (*Div. her.* 258) éxtasis es el estado patológico (*πάθος*) del que está entusiasmado y poseído de Dios (*θεοφορήτου*).

285. De esta unión mística se ocupa Jámblico *Myst.* 3, 5 y 25.

286. San Juan Crisóstomo (*Hom. 22 in Act. Apost.* 1: *MG* 60, 172), comentando la visión de San Pedro (*Act.* 10, 10, cf. 11, 5 y 22, 17), dice que éxtasis es una «contemplación espiritual», *πνευματική θεωρία*, y una salida del alma del cuerpo, *τοῦ σώματος... έξέρση ἢ ψυγῆ*. Por su parte San Pablo refiere un éxtasis o rapto al cielo, sin que pueda determinar, si su alma salió del cuerpo durante él o no, 2 Cor. 12, 1 ss. En 1 Cor. 14, 23 ss. se describen fenómenos aparentemente relacionados con el éxtasis.

287. *Phaedr.* 244a-245a (traducción libre), cf. *Phaedr.* 262d, 265a-b, 275b. Platón distingue esta locura divina de la locura patológica en *Phaedr.* 265a. Erasmo publicó en 1509 su *Encomion mortiae seu laus stultitiae*, que nada tiene que ver con el panegírico platónico.

288. Por eso Cicerón dice (*De div.* 1, 18) que los profetas predicen *furenti pectore*.

nos extenderíamos demasiado. Pero debemos mencionar el testimonio de los antiguos creadores del lenguaje, que no tuvieron a la locura por algo vergonzoso o reprehensible. De lo contrario no hubieran relacionado a la más excelsa de las artes, la *mántica* <sup>289</sup>, que adivina el futuro, con el nombre de *manía*... Los antiguos tuvieron por más excelente la locura que la discreción, pues aquélla procede de los dioses y ésta de los hombres... Una tercera forma de posesión (*κατοκωχή*) y de locura <sup>290</sup> proviene de las Musas. Esta se apodera de un alma delicada y pura, despertándola y exaltándola, y celebra con odas y poemas las hazañas de los antepasados, con lo que instruye a las generaciones venideras. El que, sin la manía de las Musas, se acerque a las puertas de la Poesía <sup>291</sup>, creído de que con la técnica será un poeta digno de tal nombre (*ικανός*), él y su poesía resultará imperfecta (*ἀτελής*) y quedará oscurecido por la poesía de los enloquecidos» (*μαινομένων*).

El entusiasmo y locura poética se exponen también en el pequeño diálogo *Ion*, con la mención de los ojos arrasados en lágrimas, erizamiento de los cabellos, etc. <sup>292</sup>. Pero oigamos el famoso pasaje platónico <sup>293</sup>: «Nos dicen los poetas que beben sus canciones en las fuentes melifluas, que se deslizan por los jardines de las Musas, para traerlas con vuelo rauda a nosotros. Y dicen verdad, pues el poeta es un ser ligero, volador y santo (*ἱερόν*), y no es capaz de poetizar sino cuando está divinizado (*ἔνθεος*) y se vuelve insensato (*ἔκφρων*) y no posee la razón (*νοῦς*). En uso de razón ningún hombre es capaz de poetizar o profetizar... puesto que no por el arte (*τέχνη*) sino por don divino (*θεία μοίρα*) y por fuerza divina (*θεία δυνάμει*) se pueden componer poemas bellos... El dios les quita la razón y se sirve de los poetas y adivinos como de siervos, para que sepamos, al oírlos, que no son ellos los que hablan —puesto que carecen de razón (*νοῦς*)— sino que el mismo dios es quien nos habla por medio de ellos (*ὁ θεὸς αὐτὸς ἔστιν ὁ λέγων*)... Esos hermosos poemas no son humanos ni de hombres (*ἀνθρώπινα οὐδὲ ἀνθρώπων*), sino divinos y de dioses (*θεία καὶ θεῶν*), no siendo los poetas sino intérpretes-mediadores (*ἐρμηνεῖς*) de los dioses».

289. Ya vimos que esta relación etimológica no parece admisible.

290. Son incontables las referencias a la posesión divina, como veremos en seguida. A esta posesión entusiástica se refiere la voz *ἔνθεος* y otras análogas, cf. Platón, *Tim.* 71e; *Men.* 99c; *Apol.* 22c; Sófocles, *Ant.* 963 hablando de las Bacantes; y de ellas y las Sibilas, Aristóteles, *Probl.* 30, 2; Galeno, 15, 442. Véase también sobre esta materia A. DE-LARTE, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes presocratiques*, 1934.

291. Parece recordar a Empédocles, véase anteriormente III 2c.

292. Platón, *Ion* 535c.

293. Traducción libre y resumida del *Ion* 533e-535a, aunque conservando las expresiones importantes del original. Platón expone la misma doctrina, indicando que es anterior a él, en *Leg.* 719c, y en *Apol.* 22c, donde afirma que el poeta no sabe nada de lo que dice, por ser un poseído del dios. Cf. A. E. VASSILION, *The Platonic Theory of Inspiration*, «The Thomist», 14, 1951, pp. 466-489.

b) *Posesión e inhabitación divina* <sup>294</sup>.—La posesión del vidente por parte del dios es una consecuencia lógica del entusiasmo o plenitud del dios en el individuo. Esta posesión e inhabitación se muestra en la excitación o paroxismo extático, que llevó a los posesos —particularmente en la manía báquica— a actos de verdadera locura, como herirse el pecho con cuchillos, etc., según ya dijimos <sup>295</sup>.

El parentesco (γένος) entre los dioses y los hombres, la sociedad (κοινωνία) de los mortales e inmortales, la posesión e inhabitación divina (κατοχή) son rasgos del misticismo griego, que aflora casi simultáneamente en la especulación filosófica y en la lira poética <sup>296</sup>. En efecto, para Heráclito son reversibles las ideas de «mortal e inmortal» <sup>297</sup>; para Demócrito <sup>298</sup> «el alma es la morada o habitación de la divinidad» (φυγή οἰκητήριον δαίμονος), mientras Píndaro reconoce categóricamente un solo plasma racial entre dioses y hombres que persiste —entremezclado con la inhabitación— a través del famoso *Himno* de Cleantes a Zeus y de los celebrados *Fenómenos* de Arato, y que resuena inconfundible en el discurso de San Pablo ante el Areópago ateniense <sup>299</sup>.

La inhabitación divina en el ministro de la inspiración se establece numerosas veces. Para Eurípides <sup>300</sup> Apolo, más que la Pitonisa, es quien propiamente se sienta en el trípode délfico, trono verídico e infalible (ἀψευδεὶ θρόνῳ). Ovidio dice de la Sibila <sup>301</sup>, *deo furibunda recepto*, y Séneca afirma con íntima persuasión estoica <sup>302</sup>: «Dios está junto a ti, está contigo, está

294. Véase lo dicho en IV d-f, y en I 3 a, y II 1 b.

295. Véase la nota 212.

296. En la epopeya se da el sobrenombre de *padre* a Zeus frecuentemente, extendiéndose su paternidad universal a los dioses y a los hombres, *Il.* 1, 544, etc.

297. Fr. 62 (H. Diels, o. c. I p. 164). Antes dijo Thales, según el testimonio de Aristóteles (*De anima* A 5, 411a 7), que todo está lleno de dioses, πάντα πλήρη θεῶν. En el v. 2 ss. de los *Phaen.* canta Arato que todo está lleno de Zeus, idea que vertió Virgilio en el hermoso hexámetro (*Ecl.* 3, 60); *Ab Iove principium, Musae; Iovis omnia plena.* Tampoco hay que perder de vista en este contexto místico a Platón. Compárese también lo que hemos dicho en otros lugares acerca de la naturaleza del alma.

298. Fr. 171 (H. Diels, o. c. II p. 179).

299. Píndaro, *Nem.* 6, 1 ss.; Cleantes, *Hymn.* 4; Arato, *Phaen.* 5; *Act.* 17, 28. El Apóstol cita expresamente a Arato (τοῦ γὰρ καὶ γένος ἑομῆν, «somos de su misma raza» (de Zeus) y tiene presente a Píndaro, Cleantes y, en particular a Epiménides (a quien menciona también en Tit. 1, 12) del cual aduce casi literalmente el hexámetro del poema *Minos*, ἐν σοὶ γὰρ ζῶμεν καὶ κινεῖσθεσθα καὶ εἰμέν «pues en ti vivimos, nos movemos y existimos». Véase lo dicho en I 3 a.

La inhabitación y participación en la vida divina la enseñan repetidamente San Juan y San Pablo, en sentido muy diferente de los paganos, como es natural. Entre los cristianos desarrollaron estas ideas los escritores griegos primeramente, como San Ireneo (*Haer.* 4, 20, 5), Clemente de Alejandría (*Protr.* 2, 25, 3), que, sobre todo con el Pseudo-Dionisio Areopagita, influyeron enormemente en la mística medieval.

300. *Iphig. Taur.* 1251 ss., cf. v. 711 y 1129; *Ion*, 387; *Or.* 955; Esquilo, *Choe.* 546; *Eum.* 585, 605, etc.

301. *Met.* 14, 107. En este y otros textos, que vamos trayendo, se vislumbra la teoría de la encarnación temporal del numen en el vidente.

302. *Epist.* 4, 12, 1 s.

en ti». De Minucio Félix son las palabras, *pleni et mixti deo vates* <sup>303</sup>. Acerca del éxtasis del iniciado en la manía teléstica, cree Plotino que «viene a ser otro, y no el mismo que era antes, trocándose en Dios... pues no hay nada que los separe, no siendo ambos ya dos seres sino uno solo» <sup>304</sup>.

El dios puede penetrar, como ya vimos, con el agua, con la deglución de hojas de laurel, pero sobre todo con la respiración del *πνεῦμα* entusiástico, que es el vehículo de la divinidad, y por eso se le llama divino, aunque sea un vapor material y narcótico. Hubo un tiempo en que se creía en la encarnación transitoria de Apolo en la Pitonisa <sup>305</sup>, lo mismo que acontecía en los misterios <sup>306</sup>. El asiento del numen se localiza unas veces en la cabeza (alusiones al conocimiento, a la vista), otras en el vientre (encarnación), en el diafragma o en el pecho (sede de afecciones intelectivas y amorosas) y también en la garganta (símil de la voz y del canto).

Plutarco conoce la concepción crasa de su tiempo, según la cual Apolo se «encerraba en el cuerpo mortal» de la Pitonisa <sup>307</sup>. Pero la rechaza decididamente, como indigna del dios. Todavía menciona en otro lugar la creencia universal de que «el dios en persona, como en el caso de los ventrilocuos <sup>308</sup>, hablaba oculto en el cuerpo de los profetas, valiéndose de la boca y voz de ellos, como de un órgano» <sup>309</sup>.

Una de las mejores expresiones para denotar la posesión divina del ministro es *κάτοχος* y la forma poética *κατάσχετος*, literalmente poseído, dominado, ocupado». En Phalaris (siglo VI a. C.) encontramos el giro

303. *Octav.* 7, 6.

304. Plotino, 9, 9 ss., cf. 35 y 34. Sólo semejanza de léxico hay entre estas teorías de la mística pagana y San Pablo.

305. Esta creencia pagana nos la han transmitido Orígenes (*Contra Cels.* 3, 25; 7, 3) y San Juan Crisóstomo (*Hom.* 29 ad 1 Cor., 22), además de otros escritores profanos.

306. En un papiro griego del siglo I d. C. (publicado por F. G. KENYON, *Greek papyri in the British Museum*, 1893, pap. 122, p. 116, 2 ss.) se invoca a *Hermes: Veni ad me, domine Mercuri, sicut foetus in uterum mulierum*. Y, respecto a la transformación divina (ib. p. 117, 36 ss.): «Tú eres yo y yo soy tú; tu nombre es mi nombre, y el mío es el tuyo, pues yo soy tu imagen» (εἰδωλον). Estos pasajes se refieren al *ιερός γάμος* o matrimonio místico de los misterios. La encarnación profética del dios era creencia general, ya antes de los tiempos del cristianismo. Virgilio mismo, *Aen.* 6, 77 ss. presupone la encarnación momentánea de Apolo en la Sibila Cumana (cf. E. NORDEN, *Aeneis Buch VI*, 1934<sup>2</sup>, pp. 144 ss.), lo mismo que admite Lucano respecto a la Pitonisa, *Phars.* 5, 163 ss., *conceptit pectore numen*, después de haberse ausentado el alma de su cuerpo (éxtasis), *mentemque priorem expulit* (cf. R. REITZENSTEIN, *Die hellenitischen Mysterienreligionen*, 1910, pp. 150 ss.). Cicerón, *De div.* 1, 67 expresa su convicción de la encarnación divina en la profetisa, *deus, inclusus corpore humano, non iam Cassandra loquitur*.

307. *De Pyth. orac.* c. 8.

308. *Ventrilocuo* es la traducción literal de *ἐγγαστρίμοθος*, que se aplica particularmente a las profetisas. Los LXX emplean el vocablo en *Lev.* 19, 31; *Is.* 8, 19; 1 *Sam.* 28, 9 (de la Pitonisa de Endor). Esta palabra, por su misma etimología, evoca la idea de la encarnación divina en la profetisa délfica.

309. *De def. orac.* c. 9. Órgano tiene aquí el sentido de instrumento musical, no de causa. Pero la idea de causa instrumental, (*ὄργανον*), propuesta por Plutarco, evolucionó fácilmente de este término, ya que el dios hablaba por la boca y voz (*ὄργανον*) de sus profetas.

κατάσχετος ταῖς θεαῖς, «poseído por las diosas» <sup>310</sup>, siendo él el primero que expresa así la posesión divina. De ahí que luego se emplee absolutamente κατάσχετος en el sentido de «inspirado» <sup>311</sup>. Esta posesión superior se atribuye a las Musas <sup>312</sup>, a las Ninfas <sup>313</sup>, a poderes demoníacos <sup>314</sup>, a la divinidad <sup>315</sup>, a Eros <sup>316</sup>. Los numerosos adjetivos pasivos, formados con -ληπτός, «arrebataado», «cogido», expresan plásticamente la posesión divina: μουσόληπτος, «cogido por las Musas»; θεόληπτος, «poseído por un dios»: παθόληπτος, por Apolo; φοιβόληπτος, por Febo; πανόληπτος, por Pan. En el mismo sentido pueden aducirse θεομανής, «enloquecido por los dioses», φρενομανής, θεοφόρητος, ἔνθεος, etc., que presuponen una inspiración irracional.

c) *Ciencia infusa*.—Un efecto positivo de la inspiración es la iluminación, la visión de la verdad, la ciencia infusa siquiera sea pasajera, de que estaban persuadidos los griegos paganos. Pero el ministro no puede profetizar, no recibe la inspiración, sino cuando está transformado por el dios: μαινομένωι στόματι, con voz o «con boca maniática», que dijo Heráclito de la Sibila; ἔνθεος γινόμενος, en transportes del entusiasmo platónico <sup>317</sup>, es decir, poseído de la plenitud del dios. En una fase ulterior, la revelación extática se deriva no sólo del entusiasmo, sino más bien de la posesión divina, κατοχή (κατοκωχή) como se ve en Plutarco <sup>318</sup>; posesión que ya era conocida por Platón, bien sea unida a la inspiración <sup>319</sup>, o bien hablando absolutamente de las Musas y seres superiores <sup>320</sup>. Consecuentemente, la Sibila pítica pronuncia sus oráculos en estado de furor divino (μαινομένη) y poseída de Apolo, κάτοχος <sup>321</sup>, siendo preciso admitir en ella *divinitas et quaedam caelitum societas* <sup>322</sup>.

Por último, impulsados por tendencias místicas, y haciendo caso omiso de la valiosa aportación plutárquica en pro del instrumento racional, los

310. Epist. 93. 1.

311. Por ej. Estratón, *Anth. Graeca* 11, 4, 7.

312. Aspasio (apud *Athen.* 5, 219d); Luciano, *Hist. conscr.* 8.

313. Pausanias 10, 12, 11; 4, 27, 4.

314. Aristóteles, *Mir.* 846b 24; Dionisio Halic. 1, 31.

315. Plutarco, *Rom.* 19; Arriano, *Anab.* 4, 13, 5; Jenofonte, *Symp.* 1, 10; Platón, *Ion* 533e, 536a-d, donde se describe la posesión poética y se compara con la coribántica.

316. Plutarco, *Alc.* 23. El verbo κατέχω recibe también esta significación figurada, presentando al profeta encadenado, sin libertad de acción, en manos de su dios. En un papiro se lee: «Si es un dios el que domina tu mente» (H. J. M. MILNE, *Catalogue of the Literary Papyri in the British Museum*, 1927, 52, 12).

317. Heráclito fr. 92 (H. Diels, o. c. I p. 172); Platón, *Tim.* 71e; *Ion* 533e-535a.

318. *Alex.* 2.

319. *Ion* 533e-535a.

320. *Phaedr.* 545a.

321. Pausanias 10, 12, 1 s.

322. Plinio, *Nat. hist.* 7, 119. En este contexto posesorio-inspiratorio enseña Filón (*Abraham Gen.* 15, 12), con manifiestos ecos platónicos, que, entre las diversas especies de éxtasis, el mejor es «la posesión y locura divina» (ἔνθεος κατοκωχή τε καὶ μανία) usual entre los profetas.

neoplatónicos entroncaron con la teoría de la posesión platónica y establecieron la inhabitación divina o posesión permanente del ministro, como fuente de revelación e inspiración, *χωρεῖν τὸν θεόν*, como dice Jámblico <sup>323</sup>. Pero esta inhabitación divina no carece de violencia. Los videntes quedan privados de la mente (*ἀφαιρεθέντες τὸν νοῦν*) y «dominados por el dios» (*κατεχόμενοι*), haciendo sólo lo que éste quiere <sup>324</sup>. También para nuestro Lucano entra la divinidad en el profeta con fuerza invasora, que arroja fuera del cuerpo al alma (*mentemque priorem expulit*), quedándole el hombre totalmente sometido y cayendo en un estado de locura báquica <sup>325</sup>. Filón acoge el símil musical del órgano y afirma que la revelación extática se realiza con pleno dominio del poder divino sobre el instrumento oracular, por lo que el profeta es un «órgano sonante de Dios», *ὄργανον θεοῦ ἤχαιον*, «pulsado y herido invisiblemente por él» <sup>326</sup>. *κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὅπ' αὐτοῦ*.

De acuerdo con la ideología griega, no tiene nada de extraño que Heródoto <sup>327</sup> hable directamente de la ciencia ingénita o infusa del profeta, *ἔμφοτος μαντικῆ*. Homero proclamó mucho antes esta doctrina en el célebre hexámetro <sup>328</sup>: *ὅς ἤδη τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρὸ τ' ἐόντα*, que luego tradujo Virgilio <sup>329</sup>: *...novit namque omnia vates, quae sint, quae fuerint, quae mox ventura trahantur*.

d) *Inerrancia*.—Es un efecto negativo de la inspiración, por el que

323. *Myst.* 3, 11 y admite que el extático es *ὄργανον* del numen. Filón (*Div. her.* 263 ss.) acepta asimismo la inhabitación. La inhabitación de Dios en el alma cristiana, enseñada por San Juan y San Pablo, dista de la pagana más que el cielo de la tierra. Es un reinado pacífico de Dios, sin anulación ni entorpecimiento de ninguna facultad natural. La inhabitación pagana es más bien un caso de posesión diabólica, con las violencias de que, repetidamente, nos habla el Evangelio en los endemoniados. Es notable que el Apóstol indica su doctrina con el símil de la habitación o morada, *οἰκίω* y sus compuestos (*Rom.* 7, 17, 20; 8, 11; 1 *Cor.* 3, 16; *Col.* 3, 16; *Eph.* 3, 17; 2 *Tim.* 1, 14, etc.), nunca de la permanencia, *μένω*, que es la única y repetida expresión empleada por el Evangelista.

324. *Schol.* de Eurípides *Hipp.* 144. En Filón, *Div. her.* 263 ss. es preciso también que el alma (*νοῦς*) salga del cuerpo para recibir la revelación, pendiente de Platón, *Ion* 533e-535a. Eurípides, *Bacch.* 298 ss. supone el olvido de sí mismo por parte del profeta, que sólo puede vaticinar con la visión que recibe del dios, al albergarlo plenamente en su cuerpo.

325. *Phars.* 5, 166 ss. El mismo fenómeno profético presupone Cicerón (*De div.* 1, 66): *Furor, cum a corpore animus abstractus divino instinctu concitatur*, esto es, cuando el alma es arrancada violentamente del cuerpo y conmovida por un poder divino. Mucho antes dice Helena (*Odisea* 15,172) que va a interpretar los signos adivinatorios, según la ciencia que los inmortales le arrojen, *βάλλουσι* (nótese la vehemencia de la inspiración) en su mente.

326. *Div. her.* 259, cf. 68 ss. También el neoplatónico Plotino (*Ennead.* IV 8, 1; VI 7, 22; 9, 11) admite la revelación extática. Para todo esto, cf. G. KITTEL, *Theol. Woerterbuch zum N. Test.* s. v. *ἐκστασις* p. 451 s., por Oepke, donde trae muchos comprobantes más.

327. Heródoto IX, 94, por oposición a la adivinación técnica o aprendida.

328. *Il.* 1, 70 indicando que el adivino Calcas recibe esta ciencia de Febo Apolo. Hesíodo, *Theog.* 32 y 38 atribuye esta ciencia a las Musas —con evidentes ecos del hexámetro homérico— las cuales la comunican al poeta.

329. *Georg.* 4, 392.

el ministro de la misma está inmune de error. Según Píndaro <sup>330</sup> el vate «oye siempre una voz desconocedora de engaños», φωνάν... ψευδέων ἄγνωτον. La inerrancia se deduce manifiestamente de la plenitud de ciencia, comunicada al profeta, como hemos visto en el apartado anterior. Más aun, según la concepción platónica —seguida por todos en la antigüedad, menos Plutarco, incluso por Atenágoras y algunos cristianos— es la divinidad quien habla por boca del profeta <sup>331</sup>, por lo que sus palabras son absolutamente infalibles.

El Estagirita llega a afirmar que la inspiración está más elevada en la escala del conocimiento que la misma razón <sup>332</sup>. Esta procede discursivamente y, por lo mismo, está expuesta al error, mientras el que pasa al estado entusiástico acierta infaliblemente, con la precisión del rayo, puesto que la inspiración viene de Dios <sup>333</sup>. En el entusiasmo, libre el alma del cuerpo, tiene un conocimiento más exacto de las cosas <sup>334</sup>. Arriano confiesa que en la posesión divina el profeta dice sólo la verdad y, de aquí, que goce de la inmunidad de error <sup>335</sup>, πάντα ἐν τῇ κατοχῇ ἀληθεύειν. Todavía más claro <sup>336</sup>: «El profeta de la verdad sabe todas las cosas infaliblemente (ἀναμάρτητος, lit. «inerrante»)... indefectiblemente ἀπταιστος, lit. «sin tropiezo»). Además no necesita de medios exteriores para ponerse en trance, sino que «todo lo sabe siempre por el espíritu congénito y siempre fluyente», ἐμφύτῳ καὶ ἀεννάῳ πνεύματι.

## V. CONCLUSION

La inspiración abarca dos momentos positivos —iluminación de la inteligencia y moción de la voluntad— más uno negativo, la preservación de error. Estas tres notas se hallan indicadas por los autores griegos, citados en las páginas de este trabajo. La intervención divina, respecto a las facultades superiores del ministro, se concibe unánimemente como una excitación entusiástica y divina locura. Esta forma de inspiración no se encuentra en el cristianismo, aunque hallara eco en el montanismo, por influencias griegas. No se establece diferencia alguna entre inspiración poética y profética, en cuanto a la naturaleza de la misma.

330. *Ol.* 6, 66. La inerrancia del ministro de la inspiración se afirma en muchos textos alegados durante este trabajo.

331. *Ion*, 533e-535a. Véase lo dicho antes IV 3e.

332. *Eth. Eud.* 1248a 30 ss., donde trata del entusiasmo.

333. Cf. W. Jaeger, *o. c.*, p. 251.

334. Aristóteles, *Eth. Eud.* 1248a 40.

335. *Anab.* 4, 13, 5.

336. *Homilias Clementinas* III, 11-15 (en E. Zeller, *o. c.* III 2, p. 327), donde aparece la doble imagen de la corriente, tanto flúida como líquida. Ciertamente estas Homilias no son de San Clemente. Fueron compuestas en el siglo III d. C. y proceden de los círculos sincréticos.

Respecto a la extensión de la inspiración, hemos podido observar que se admite la inspiración verbal paladinamente. Toda revelación es obra del dios, en cuanto al fondo y en cuanto a la forma. El ministro queda anulado por completo, y ni siquiera es consciente de lo que dice, ni lo recuerda después. Algunos escritores cristianos, principalmente griegos, y luego también latinos —Atenágoras, Pseudo-Justino, San Justino, San Teófilo, San Gregorio— influidos por Platón y demás tratadistas helénicos, se asociaron a la teoría de la inspiración verbal. Siglos más tarde pensaron lo mismo (aunque no de manera tan crasa como los griegos paganos) algunos teólogos —por ej. Báñez, Estio, etc.— y algunos protestantes. Pero esta tendencia de la inspiración verbal no se abrió paso en la Iglesia. Hubo una excepción gloriosa en el paganismo: Plutarco. Este asentó que el ministro es efectivamente un instrumento del dios que inspira, pero un instrumento racional y libre, con lo que podía explicar los versos imperfectos de la Pitonisa, que era imposible atribuir precisamente al dios de la poesía, Apolo. Esta noción de instrumento racional, aplicada al hagiógrafo, es la que prevaleció en la Iglesia, por obra de Santo Tomás y la Escolástica. Acaso dependen los Escolásticos de Plutarco directa o indirectamente, ya que fué un autor muy leído en todo tiempo. Acaso utilizaron los escritores cristianos las mismas fuentes, de que se sirvió Plutarco para la elaboración de su teoría inspiratoria.

A juzgar por el tenor de las expresiones, reforzadas por muchos testimonios expresos, la inspiración se concebía en la antigüedad como una comunicación de la divinidad con su intermediario (*θέσπισμα, χρησμός, χρησιμωδία*, cf. latín *carmen* y *oraculum*); como una iluminación de las facultades superiores (*ἐπίπνοια, πνεῦμα, οἶστρος*), concretamente de la inteligencia (*μένος, μανία, πῦρ*); como una transformación física y psíquica del inspirado (*ἐνθουσιασμός, θεοφορία, μανία*), que llevaba consigo la inhibición de los sentidos y facultades naturales (*ἐκστασις*) para desembocar en la visión intuitiva de la verdad y la belleza (*ἐποπτεία*).

La inspiración es siempre una penetración externa, más o menos física o real —sea agua o viento— sean imágenes que se introducen por los ojos y por los poros— sea un fuego que quema —sea el aguijón que hiere— sea el canto que se adentra por los oídos. Todos estos medios son vehículos para la intromisión del dios en su profeta.

La inspiración evolucionó en gradación ascendente, llegando a ser en sus últimas etapas casi un estado hipnótico y locura patológica: inspiración normal, *πνεῦμα* —inspiración entusiástica, *μανία*— inspiración con pérdida de los sentidos, *ἐκστασις*—inspiración con posesión divina, *κατοχή*—y con inhabitación, *χωρεῖν*.

En cuanto al vocabulario la imagen preferida de la inspiración es la del *soplo* o viento (*πνεῦμα*), que arranca desde Homero, continúa con Hesíodo

y Píndaro para pasar por los presocráticos, Platón, Aristóteles y los estoicos hasta llegar al cristianismo, donde adquiere perennidad definitiva.

El ministro de la inspiración es mediador, intérprete (ἐρμηνεύς, ὑποφήτης) y sacerdote (πρόπολος) de los dioses. También en él cabe distinguir varias fases. Unas naturales: predisposición anatómica o, mejor, psico-fisiológica; propedéutica ritual (bebida de agua santa, deglución de las hojas sagradas, respiración del vapor divino). Otras fases son más bien sobrenaturales: a) éxtasis o separación del alma del cuerpo; b) posesión e inhabitación del dios; c) metamorfosis apoteósica del vidente; d) proclación o manifestación de lo futuro y oculto, hablando como un órgano (en su doble sentido musical y de causa instrumental) de la divinidad. La posesión divina del ministro —a la que comienza a vincularse la inspiración desde el siglo VI a. C. (Phalaris)— lleva consigo, cada vez más marcadamente, la inhibición total de las facultades del sujeto.

Dada la enorme autoridad de Platón, agravada con la no menor de Aristóteles, la inspiración verbal fué admitida sin discusión en la antigüedad —incluso por los judíos helenistas (Filón, Plotino, etc.)— con la sola excepción de Plutarco. Los apologistas griegos del siglo II, imbuidos perfectamente en la doctrina platónica de la inspiración, como se ve ya sólo por el vocabulario, admitieron la inspiración verbal de la Biblia, tanto más que pretendían demostrar que el cristianismo no era inferior al paganismo en materia de revelación. Esta teoría continuó en otros escritores eclesiásticos griegos, señaladamente en la escuela catequética alejandrina, pasando luego a los latinos. Sólo en los tiempos de la Escolástica se abre paso la concepción del hagiógrafo como instrumento racional y causa segunda de su libro. Su más antiguo representante —dado el estado actual de la investigación— es Plutarco, aunque su doctrina procede seguramente del estoicismo, sin que se pueda precisar más la fuente, por haber desaparecido muchas obras griegas para nosotros.

Y ahora, para terminar, definamos nuestra posición respecto a la relación entre la cultura clásica y la cristiana en esta materia, y aun en general. Mientras en el cristianismo la inspiración es un hecho indubitable, se puede afirmar que los griegos no conocieron este don divino, aunque lo pretendan con sus afirmaciones, salvo algún caso extraordinario, por obra de la providencia amorosa de Dios —y esto habría que demostrarlo cada vez—, o, por artificio del demonio. Creemos que muchos puntos de contacto entre ambos mundos son debidos a sugerencias naturales que espontáneamente brotan de la materia tratada.

Son felices coincidencias filológicas, acaso debidas a reminiscencias antiquísimas de un legado protohistórico, que se ha ido dividiendo y perpetuando entre los diversos pueblos, a través del tiempo y del espacio. Son un barrunto precursor de la doctrina de la Iglesia, a quien —con frase inge-

niosamente feliz— llamó un Apóstol helenista «columna y sostén de la verdad» (1 *Tim.* 3, 15). La aproximación de estos dos mundos siempre será beneficiosa, por haber sido confiada la revelación neotestamentaria a la hermosa lengua griega, y por haberse desarrollado el cristianismo primitivo en un ambiente cultural grecorromano. Si la Iglesia, única depositaria e intérprete oficial de la verdad revelada, no puede temer nada de la investigación, consciente de que toda verdadera ciencia se convertirá automáticamente en poderoso auxiliar de su fe, tampoco el católico debe recelar que el dogma limite la zona de sus conocimientos. La fe no puso nunca vidrios opacos ante los ojos investigadores, antes bien enormes cristales de aumento, que ensanchan prodigiosamente el campo de su visión, acercando a nuestra vista los inconmensurables espacios siderales no menos que las pequeñeces abisales del microbio —misterios de la ciencia, misterios de Dios— a los que la pupila humana nunca hubiera llegado por sí misma.