

Erwin Rohde y la genealogía del dualismo alma/cuerpo

M^a ÁNGELES COHEN

Universidad Autónoma de Madrid



Resumen

En 1891 se publica en Heidelberg la obra que hará de Erwin Rohde un autor de referencia para el estudio de la religión griega: Psique. La idea de alma e inmortalidad entre los griegos. Esta obra contiene muchas de las claves necesarias para entender la emergencia del dualismo alma/cuerpo en el seno de la cultura griega. La hipótesis que Rohde tratará de sacar adelante es que la idea de la inmortalidad del alma habría surgido de las experiencias de éxtasis en las prácticas de culto "entusiasta" al dios Dionisos, pasando así de manos del orfismo a la elaboración ya filosófica que recibirá con Platón, el cual la situaría en el centro de la filosofía, preparándola para la recepción que la religión judeo-cristiana haría de ella.

Palabras clave: Erwin Rohde, Filología del Espíritu, inmortalidad del alma, orfismo, dualismo.

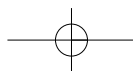
Erwin Rohde and the genealogy of soul/body dualism

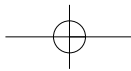
Abstract

*In 1891, Erwin Rohde's most important book, *Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality among the Greeks*, an essential work for the Study of Greek religion, was published in Heidelberg. This work comprises many of the necessary keys to both understand and appreciate the origins of soul/body dualism within Greek culture. Rohde's main hypothesis is that the concept of soul immortality arises from ecstatic experiences related to the "enthusiastic" cult of Dionysus. Plato developed the orphic idea of soul immortality from a philosophical point of view, which played a decisive role in the Judaeo-Christian conception of such idea.*

Keywords: Erwin Rohde, Philology of the spirit, soul immortality, Orphism, dualism.

Correspondencia con la autora: Facultad de Psicología. Universidad Autónoma de Madrid. Campus de Cantoblanco. 28049 Madrid. E-mail: angycohen@hotmail.com





70 *Estudios de Psicología*, 2011, 32 (1), pp. 69-83

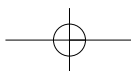
Introducción. El dionisismo en la filología clásica de la Alemania del XIX. Circunstancia intelectual de *Psique*

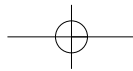
Hay al menos tres motivos que hacen de Erwin Rohde un personaje a tener en cuenta a la hora de tratar de acercarse a los estudios sobre aquello que la *psyché* pudiese ser en Grecia: su participación en la conocida *Polémica en torno al Nacimiento de la Tragedia* (1872/1873), en la que defendió contundentemente la obra de su amigo F. Nietzsche a través de su trabajo *Afterphilologie* (PseudoFilología); sus aportaciones para la profundización en el conocimiento de las concepciones antiguas acerca del alma en la magistral *Psique*; y su particular forma de entender el trabajo historiográfico, que lo aproximaba a la llamada *Filología del espíritu*, como veremos a continuación.

Los *Princeps Philologorum* de U. von Wilamowitz, en los que se negaba la existencia de una doctrina religiosa que pudiese ser identificada como “órfica” (Casadesús, 2010), tuvieron una gran influencia sobre la filología clásica de la Alemania del XIX, que tan reticente se mostró a aceptar el dionisismo como una parte fundamental y genuina de la cultura griega. El motivo de esta negación tenía que ver con la necesidad de proyectar sobre Grecia toda una agenda de valores contruidos sobre la idea de serenidad, mesura y contención. Rohde ocupa un lugar particular dentro de la polémica en torno a la esencia del carácter “genuinamente griego” puesto que, en un primer momento, defendió apasionadamente el texto de su buen amigo F. Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, si bien después se distanció de la perspectiva nietzscheana al situar el dionisismo como el principal catalizador de la decadencia del mundo griego.

El carácter griego como horizonte vital. G. E. Lessing y J. J. Winckelmann: la expresión del sufrimiento en el arte griego

Podemos rastrear esta polémica entre defensores y detractores de la voluptuosidad, desbordamiento y enajenación del dionisismo en una polémica previa, ya revisada en trabajos anteriores¹, protagonizada por dos importantes figuras de la Ilustración alemana: G. E. Lessing y J. J. Winckelmann. En este caso, la polémica surgió en el seno de la crítica del arte y ambos autores reivindicaron una imagen de Grecia que satisfacía sus respectivas agendas morales e ideológicas: Winckelmann eligió como modelo de aquel ideal armónico, cuyas principales características eran la serenidad y la mesura, el Laocoonte escultórico alejandrino, el grupo escultórico de expresión totalmente contenida en el que se nos muestra el sufrimiento al que estaba sometido el sacerdote troyano² a través del retorcimiento del cuerpo, no a través del estremecimiento de su rostro. Por su lado, Lessing escoge como modelo del carácter griego el Laocoonte de la *Eneida* de Virgilio, donde encontramos el pasaje en el que el sacerdote estalla en sobrecogedores alaridos que son pura expresión del dolor, sin mesura ni contención alguna. Este debate, como los que habrían de prolongarlo más tarde, revela a sus protagonistas la propia génesis de sus posicionamientos, obligándolos a reconocer que sus posiciones no son, no pueden ser, ciegas a sí mismas, a sus valores, al tipo de experiencia estética y, por tanto, forma de vivir que están proponiendo. Como propone Blanco (2002b), “experimentar algo estéticamente consiste en apreciar la forma en que la representación se engasta con nuestra vida” (p. 1). Esta idea está claramente expresada en el esfuerzo que tanto Lessing como Winckelmann ponen en la defensa de un determinado *tipo estético* que represente la Antigüedad. A través de la metonimia de cada uno –“serenidad y mesura” en Winckelmann, “pasión y sufrimiento” en Lessing– para dar cuenta del *espíritu* de la Antigüedad, van afirmando el carácter crítico y nunca *neutral* de la historia, de manera que su función reguladora sobre el presente, su carácter conminatorio y ejemplificador (Rosa, Huertas y Blanco, 1996), queda expuesto de forma particularmente elocuente en esta primera polémica. Así, Winckelmann terminará representando los valores del Clasicismo conservador y Lessing los del incipiente Romanticismo.





El núcleo del enfrentamiento entre Lessing y Winckelmann no es sólo la disputa sobre qué tipo de artes tenían más derecho o legitimidad para dar cuenta del espíritu de los hombres que las habían hecho posibles sino que, además, en mi opinión, estos autores se enfrentaban por la parte de Grecia a la que habría que renunciar para poder afirmarla como el más digno de los orígenes; y fue esta renuncia precisamente la que atravesó la filología clásica en el siguiente siglo, haciendo que se ignorasen de forma deliberada, por ejemplo, las enormes influencias que había tenido la religión órfica sobre la sociedad y cultura griegas.

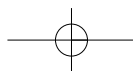
El carácter conminatorio de la historia es evidente en esta polémica en la que ambos personajes se jugaban *la vida* de una forma muy particular, pues lo que se estaban jugando en realidad era la decisión sobre cuál era la manera más *propia*, más legítima, en fin, más *griega*, de entender la vida.

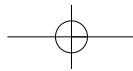
El papel de Rohde en la Polémica sobre el Nacimiento de la Tragedia. Un posicionamiento moral e ideológico frente a la Historia

La filología que se adscribirá a la línea propuesta por Winckelmann es una filología de tipo deductivo, cuyo objetivo terminaría siendo la recopilación de datos y documentos y su discriminación mediante analogías y comunalidades, inclinándose hacia una actividad eminentemente taxonómica. (Crespillo, 1994). Por su parte, Lessing será el predecesor de la *Filología del espíritu* anticipando el espíritu romántico del que emergerán autores como Rohde, Nietzsche, Bachofen o Burckhardt. Estos autores protagonizarán una forma de hacer historia abierta a nuevas lecturas, interpretativa, que intenta vincular todas las artes y manifestaciones culturales para configurar una tentativa de aproximación genealógica a la historia, esto es, una aproximación a las condiciones que hicieron posible la emergencia de los objetos históricos, ya sean estos las creencias, la literatura, las leyes, etcétera.

Será Nietzsche quien en *El Nacimiento de la Tragedia*, publicado en 1872, reclame el lugar privilegiado y fundamental del dionisismo en la cultura griega, quien vuelva a reclamar la necesidad de abandonar el ideal armónico que contemporáneos suyos como U. von Wilamowitz seguían afirmando, llegando a defender éste último, como dijimos, que no se podía demostrar que hubiese existido tal cosa como la doctrina órfica (Casadesús, 2010)

Wilamowitz fue el principal detractor de la obra de Nietzsche en la conocida *Polémica sobre el Nacimiento de la Tragedia*, y se alzó como representante y garante de los valores de la Filología de corte más positivista, convirtiéndose así en el oponente de Rohde cuando éste defendió y legitimó, como filólogo ya respetado, los fundamentos en que se basaban las tesis de su amigo Nietzsche, denunciando la inmadurez e incapacidad de la filología tradicional para comprender la complejidad del lenguaje humano. Reivindicó en este sentido el vínculo esencial entre las ideas de Nietzsche y las de Wagner e instó a la filología a someterse a la renovación necesaria para que por fin se dejase empujar por la exaltación de los valores antiguos en un momento de profunda decadencia como aquél que vivían, anticipando así la vocación de instrumento de crítica de la cultura de la obra de Nietzsche³. Esta filología, representada por Wilamowitz y que Rohde tanto rechazará, “considera explicado el arte trágico de aquel pueblo griego que, como se sabe, era alegre y no hacía otra cosa que vegetar en los placeres” (Rohde, 1872/1994, p. 120). Esa filología, como señala irónicamente Rohde en esta cita, extraía conocimientos asépticos con sus asépticos métodos, como no podía ser de otra manera. Se trataba de una filología de hombres *serios*, para los que no había ningún misterio que los rigurosos métodos de la crítica textual no pudieran desentrañar. No había, en fin, vacío alguno que rellenar. Era una filología que no veía en la Antigüedad sino la estabilidad decantada por su propia metodología, la crítica textual, la misma que buscó, confirmó y estableció el ideal armónico como modelo de esa sociedad de la que se sentían herederos.





72 *Estudios de Psicología*, 2011, 32 (1), pp. 69-83

La interpretación de Nietzsche de la tragedia no toleraba pasividad alguna, no podía darse sin aceptar la perturbación que esas reflexiones provocaban. Nietzsche estaba obligando a inventar nuevas formas de vivir a partir del estudio disciplinado y comprensivo de aquello que un día fuimos y estudio del pasado sería la mejor de las condiciones para poner a dialogar eso que somos y eso que queremos ser. Nietzsche afirma y reivindica el dolor expresado en la tragedia griega, cuyo origen estaría en el coro de sátiros, aquellos siervos de Dioniso que representaban el “hombre originario anterior a toda cultura que vaga de un lado para otro sin cadenas” (*op. cit.*, p. 141). Estas ideas eran aberrantes e incomprensibles para todo el sector de la filología que Wilamowitz representaba, puesto que “las religiones místicas como el orfismo y el dionisismo rompían la imagen idílica que se había proyectado sobre la Grecia Clásica, y amenazaban con corromper el modelo de racionalidad y serenidad helena sobre el que se inspiraba y construía la cultura occidental. Por este motivo, el orfismo se convirtió en el campo de batalla en el que se confrontaban posiciones diversas, que dependían mucho más de rígidas concepciones prefijadas que de un sosegado y objetivo análisis científico.” (Casadesús, 2010, p. 5)

Rohde, al contrario que Nietzsche, continuó desempeñando su labor filológica, desarrollando dos obras de enorme importancia para el conocimiento de la Antigüedad: *La novela griega* y *Psique*. Con toda seguridad, esta polémica marcó la trayectoria de Rohde de forma decisiva, pues en ella se posicionó dentro de una forma de concebir la filología que más adelante le permitiría reunir conocimientos de diversos ámbitos académicos y desarrollar su obra más importante, *Psique*, en la que proyectó todos los frutos de años de investigación.

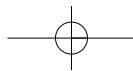
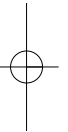
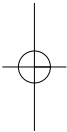
Argumento general de *Psique*

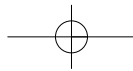
Psique, obra de madurez de Rohde, constituye uno de los primeros intentos de dar cuenta del proceso de gestación de categorías psicológicas, en este caso del alma, a partir del estudio de prácticas sociales. Esta obra pretende ser la crónica de la transformación del concepto de *psyché* desde su estatuto más primitivo, que Rohde rastrea en el culto a las almas de los muertos en Micenas, hasta su estabilización como entidad responsable del conocimiento, esto es, hasta su cristalización en una suerte de *espíritu-pensamiento* (Rohde, 1994) ya cercano a la idea de *mente* con los filósofos griegos.

Rohde traza en *Psique* al menos cuatro configuraciones claras del espíritu griego —la micénica, la homérica, la arcaica y la derivada del orfismo—, que se corresponden con momentos genealógicos ideales, es decir, con figuras antropológicas que funcionarían como *tipo ideal* para cada período que nuestro autor va distinguiendo.

Rohde pondrá todo el énfasis en el estudio de las prácticas religiosas que, desde Micenas hasta los últimos tiempos del helenismo, daban forma a las distintas concepciones sobre el alma, la vida y la muerte: prácticas relacionadas con el sepelio, con el culto a las almas de los muertos, culto a los héroes, los misterios eleusinos, la legislación, prácticas de purificación y catártica, prácticas orientadas a la consecución del éxtasis en el seno de las celebraciones dedicadas al dios Dionisos, y prácticas ascéticas. En esta obra se le concede un papel definitivo en este proceso a las prácticas que se organizan en torno a la muerte en el seno de la cultura griega, las cuales estarían regulando creencias sobre la capacidad de actuación de las almas, sobre el destino de éstas tras la muerte y, antes que todo esto, darían forma a la creencia misma en una entidad llamada *psyché*, cuya traducción es ya problemática, puesto que su sentido atraviesa las más diversas transformaciones, de las cuales Rohde trata de dar cuenta en *Psique*.

Habría, al menos, dos vocaciones en esta obra: la relacionada con la genealogía del concepto de mente y la crítica al dualismo promovido por el misticismo, responsable de la actitud negadora de la vida encarnada en el ascetismo. El punto central de *Psique* está en el estudio del culto dionisiaco, el cual representa, para Rohde, el momento genealógico más importante en el viraje hacia una concepción de la *psyché* ya dualista. La conclu-





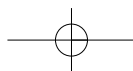
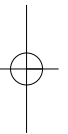
sión más evidente de la obra de Rohde se podría resumir del siguiente modo: a medida que la *psyché* se va distinguiendo de forma más clara del cuerpo no sólo en su naturaleza, sino también en el ámbito de actividades a las que puede y debe entregarse, la consideración sobre el sentido y valor de la vida se van modificando. En otras palabras, la determinación y definición de aquello que es la *psyché* es correlativa a la prescripción del modo más correcto de vivir.

El motivo por el que Rohde parte de las prácticas religiosas para ver este proceso es la idea de que en la Grecia antigua la experiencia religiosa pudiera estar pavimentando el resto de esferas que con posterioridad se fueron segregando. De esta forma, la religión cumplía funciones que iban más allá del culto, produciéndose peculiares fenómenos híbridos entre lo legal y lo religioso, por ejemplo.

Las prácticas religiosas a las que Rohde se refiere nos muestran la doble vocación de la que hablábamos: por un lado, distingue entre prácticas religiosas griegas y extranjeras con el objetivo de reivindicar una imagen de Grecia que considera ejemplar y, por otro lado, la descripción y comprensión del sentido de esas prácticas permite fijar un momento genealógico ideal a partir del cual la imagen del alma del hombre empieza a tomar un carácter que sería determinante para la filosofía posterior y, en general, para la cultura.

Rohde establecerá una distinción entre la creencia en la *pervivencia* de las almas y la creencia en su *inmortalidad*. En distintos lugares de su obra nos recuerda que entre los griegos decir *immortal* es equivalente a decir *dios*, de manera que la creencia en la inmortalidad del alma por su propia naturaleza sería equivalente a la creencia en su origen divino, en su identidad con la divinidad, creencia que, como veremos, es del todo ajena a la cosmovisión que Rohde entiende como “genuinamente griega”.

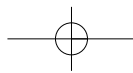
Respecto al devenir histórico de las prácticas de culto del alma, Rohde cree que su presencia cultural tuvo una dinámica pendular en relación con la intensidad con que ese culto fue profesado. Así, en Micenas se habría profesado la creencia en la pervivencia y capacidad de las almas para intervenir en el mundo de los vivos, lo cual habría traído consigo un intenso culto de esas almas, tal como nos muestran las tumbas y altares encontrados por la Arqueología. Se le rendían tributos a la diosa Gea, la Tierra, así como a los antepasados de las familias, y a los dioses locales. Más adelante, la época homérica habría estado marcada por la decadencia del culto a las almas de los muertos, en función de esa creencia recogida por Homero según la cual la *psyché* una vez separada del cuerpo desaparecía en el profundo Hades, alejándose de la hermosa vida en Grecia. Para Homero *psyché* designa vida y aliento⁴: “su nombre, como las denominaciones del “alma” en la lengua de otros muchos pueblos, designa algo que se asemeja al aire, al aliento, y que se manifiesta en la respiración de los seres vivos. Escapa de la boca, también de las heridas abiertas de los moribundos, y entonces, una vez libre, se la denomina también “imagen” (*eidolon*)” (Rohde, 1995, p. 118). Confinada en el oscuro Hades la *psyché*, que se había convertido en *eidolon* o imagen-sombra del hombre, carecía de agencialidad alguna, no tenía voluntad ni capacidad de interacción con los vivos. Tal como Bruno Snell ha explicado en *El descubrimiento del espíritu*, Homero no tiene una palabra concreta para designar “espíritu” o “alma”, por lo que “la palabra utilizada para alma en el griego posterior, no tiene originariamente nada que ver con el alma en tanto que facultad de pensar y sentir” (Snell, 2008, p. 30). Rohde, como acabamos de señalar, es perfectamente consciente de este hecho, y a lo largo de su obra mantiene que la palabra *psyché* es utilizada por Homero, principalmente, en el sentido de hálito vital y es sólo mencionada cuando abandona el cuerpo, es decir, en el momento de la muerte. Snell sugiere en su obra que eso que después se terminó entendiendo por alma, en tanto que centro volitivo y afectivo, Homero lo concebía en relación con tres entidades distintas: la *psyché*, el *thymós* y el *nóos*. Los tres eran explicados por analogía con órganos corporales, de manera que la *psyché* era el órgano de la vida, el *thymós* el de las emociones y el *nóos* el de la percepción intelectual. Snell llama la atención sobre el hecho de que esta separación en distintas partes o funcio-



nes es correlativa a una concepción del cuerpo (*soma*) no unitaria, es decir, una concepción del cuerpo como formado por miembros independientes, no formando un conjunto articulado, cuestión que, según Snell, es fácilmente comprobable si observamos que sólo a partir del siglo V, en la Época Clásica, se empezó a representar la figura humana como un todo articulado en el que todas las partes del cuerpo son dependientes de la posición en que se coloque el cuerpo. Profundizar más en esta dirección supera los objetivos de este trabajo y, por supuesto, los objetivos de la obra de Rohde que aquí me propongo visibilizar, pero sí es necesario, al menos, dejar constancia de algunas de las interpretaciones y explicaciones que se han ido aportando después de la obra de Rohde a la cuestión de la evolución del término *psyché*.

La época homérica que nos presenta Rohde es una época de afirmación de la vida terrenal, que desconoce toda forma de temor a los espíritus, por lo que desconocen las prácticas de culto de carácter defensivo. Los dioses que presenta Homero son espléndidos dioses panhelénicos, que se parecen a los hombres, pero son sustancialmente distintos a ellos, y de esa diferencia sustancial se derivarán consecuencias de las que hablaremos más adelante. Por último, se nos muestra una época posthomérica caracterizada por un profundo temor al poder de los espectros, lo que implicaba un viraje muy profundo respecto al credo homérico, para acabar “en medio del caos de este pandemónium helénico-bárbaro” (Rohde, 1994, p. 282) en que consistió la vida religiosa de los últimos años del helenismo.

La principal tesis que Rohde pretende sacar adelante es que la idea de *inmortalidad del alma* no puede tener su origen en el culto al alma de los muertos practicado en Grecia. Este culto servía como vínculo entre vivos y muertos, como forma de recuerdo —que era la única vida a la que podían aspirar los muertos— pero no presuponía una naturaleza *divina* o *inmortal* del alma. Rohde admite la contradicción entre un culto que, por un lado, sirve para mantener en el recuerdo a los muertos y que, por otro lado, puede tener un carácter defensivo —como en Micenas y en la Época Arcaica—, aunque afirma que estas contradicciones son muy habituales cuando las prácticas se convierten en tradición y van perdiendo su sentido original. La creencia en la inmortalidad es ajena a este culto y su verdadero origen estaba en las experiencias de éxtasis asociadas a los ritos de culto al dios Dionisos, el cual no era, para Rohde, un dios griego, sino tracio⁷, si bien ahora sabemos que esta idea es incorrecta, puesto que Dioniso es un dios de los más profundos y lejanos substratos de la religión griega, vinculado a la religión de la Tierra (Racionero, 1991). A pesar de todo, la cuestión del origen extranjero de Dionisos es, como trataré de mostrar, de gran importancia para el desarrollo del argumento de Rohde. El culto dionisiaco es, así, el germen de toda la mística que predicará la naturaleza divina y, por tanto, inmortal del alma humana, creencia que, con el tiempo, llevará al más profundo de los desapegos respecto a la vida terrena. Esta creencia, como ya hemos señalado, es presentada como algo totalmente ajeno a la religiosidad netamente griega y, por tanto, el desprecio por la vida terrena, la vida humana, será imputable a la llegada de un tipo de religiosidad extranjera, oriental, que vendría a alterar todos los principios de la religión griega, conduciendo a esta cultura al callejón sin salida del dualismo alma/cuerpo. De esta forma, Rohde en ningún momento niega la relevancia, y mucho menos la existencia, del orfismo, al cual define como una comunidad religiosa cerrada organizada en torno a una forma de vida, o *bios*, muy concreta, basada en el ascetismo y cuyo papel es el de la recuperación del culto tracio de Dionisos en su integridad —aunque adaptado a la sensibilidad griega—. Así, con la incorporación a la religiosidad griega del culto tracio a Dionisos y su proyección en la mística, se habría extendido la fe en la naturaleza divina e inmortal del alma, que los órficos se encargarían de ejercer y difundir. Viviendo según el *ideal ascético* encarnado en la “vida órfica”, mantendrán esa alma divina “pura” y alejada de todo lo terrenal y perecedero. El reconocimiento de una naturaleza divina del alma humana se asimilaría y se sublimaría en la órfica en forma de mística y ascética, y sería recibido, finalmente, por la filosofía. Los filósofos serán los encargados de establecer un



dogma firme en materia de fe, convirtiéndose la idea de la inmortalidad del alma en una teoría sobre la naturaleza del hombre, esto es, en una ética, una política, una estética, una metafísica y en una teoría del conocimiento. El alma se convertiría así, durante siglos, en el fundamento último e irreductible de cualquier consideración posible sobre lo humano, tanto en el orden teórico-especulativo como en el orden práctico-regulativo.

Genealogía del dualismo alma/cuerpo. La afirmación de la vida en la obra de Rohde

Si pudiésemos hablar de una idea común e irrenunciable dentro de todo el maremágnum de creencias y prácticas dispersadas por lo que hoy conocemos como Antigua Grecia, esta idea sería la de la separación sustancial entre los dioses y los hombres, tal como afirma Rohde en este párrafo:

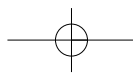
[...] si hay en la religión de los griegos algún principio *fundamental* es el de que, dentro de la ordenación divina del mundo, lo humano y lo divino, los hombres y los dioses, se hallan separados geográfica y sustancialmente y forman mundos distintos, divididos por un profundo abismo y no llamados a unirse jamás. La actitud religiosa del hombre ante lo divino se basa, esencialmente, en esta división. (Rohde, 1994, p. 143)

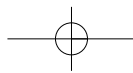
Esta distinción sustancial entre lo divino y lo humano lleva a Homero, por un lado, a mencionar en muy pocas ocasiones a los dioses de la Tierra, que están mucho más cerca de la vida de los hombres que los dioses Olímpicos y, por otro, a excluir a Dionisos del Olimpo. La razón que Rohde esgrime para explicar esta exclusión es que el culto dionisiaco no había llegado a expandirse aún por tierra griega, ya que su máxima difusión se lograría de la mano del orfismo. Quintín Racionero (1993) ofrece otra explicación a esta exclusión, que viene a completar lo que Rohde deja en esbozo: “en Dionisos se anula definitivamente la distancia de los dioses; porque con él la divinidad entra en un contacto sin límite con los hombres [...], porque a través de él se rompe, por fin, la última diferencia y la divinidad se disuelve en humanidad.” (p. 99)

Cuando esa separación sustancial entre lo divino y lo humano se vaya difuminando en Grecia, cuando los hombres empiecen a percibir que el lugar al que pertenecen, no es la tierra; cuando empiecen a sospechar que todo aquello que perciben por medio de sus sentidos es engañoso, erróneo, e incluso impuro; cuando la vida que deseen vivir no sea la terrena, y cuando la muerte se empiece a concebir como una liberación, entonces, toda la cultura griega, cuyo cénit pone Rohde en Homero, empezará a desaparecer y la conciencia del pecado, la culpa y la necesidad de expiación pondrán todas las condiciones necesarias para que una nueva religión, el cristianismo, acoja en su seno a todos aquellos amedrentados pecadores, a todos los hombres que temen por la pureza de sus divinas almas y que rechazan una vida que, con Homero, era la única verdadera: la vida en la tierra, en la tierra griega. Éste es el relato que Rohde hace de la historia de Grecia.

El dionisismo como clave de la decadencia de la cultura griega. Rohde y Nietzsche en diálogo

Como ya adelantamos en la introducción a este trabajo, la obra de Rohde cobra sentido en el seno de un debate más general acerca de la historiografía, sobre todo en relación con las investigaciones y reflexiones sobre la cultura griega. Los primeros trabajos de Nietzsche, especialmente *El Nacimiento de la Tragedia*, y *Psique* se vinculan a través de la preocupación de ambos autores por las llamadas Ciencias Humanas, por su actitud crítica respecto a la decadencia de esa filología que transforma lo antiguo en un mero objeto de indagación positiva, *objetivista*. A mi parecer, el trabajo de Rohde debe verse de manera conjugada con el intenso contacto que mantuvo con Nietzsche en sus años de juventud, en los que ambos cultivaron una sensibilidad estética afín en relación con lo griego. Prueba de esto es la comentada reseña en la que Rohde defiende apasionadamente *El Nacimiento de la Tragedia*. Por otra parte, no debemos olvidar que *Psiqué* fue escrita



76 *Estudios de Psicología*, 2011, 32 (1), pp. 69-83

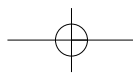
una vez que Nietzsche había ya completado su obra, de manera que es razonable pensar que Rohde está *bebiendo* de toda la carrera de Nietzsche, si bien sus caminos terminaron siendo, como veremos, muy distintos.

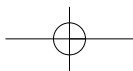
Por todo esto he considerado pertinente tratar la ascética y el éxtasis dionisiaco, los temas centrales del argumento de Rohde, desde la luz que Nietzsche arrojó sobre ellos tanto en *La Genealogía de la Moral*, como en *El Nacimiento de la Tragedia*. De esta última obra sólo tomaré algunas de las reflexiones acerca del orgiasmo dionisiaco para contrastarlas con las conclusiones que más tarde extraería Rohde y que se alejaban considerablemente de aquello que en sus días de juventud había defendido de manera tan entusiasta. No pretendo agotar todos los argumentos que Nietzsche maneja en estas dos obras, sino más bien acercarme a la perspectiva de Rohde haciendo referencia a algunas consideraciones que Nietzsche hizo respecto a las mismas cuestiones. Como veremos, ambos autores acercan posiciones sobre todo en lo referente a la *valoración de la existencia* (Nietzsche, 2006) que guía las prácticas del culto dionisiaco y las prácticas ascéticas, si bien las consecuencias que de ahí se deriven serán bastante distintas en uno y otro autor. Asimismo, la crítica del *platonismo* dominante en Occidente es uno de los principales elementos que vinculan el *etbos* de *El Nacimiento de la Tragedia* y de *Psique*.

Los argumentos de Nietzsche tienen el efecto de completar, de hacer más sólidos y más visibles los de Rohde, de manera que los dota de un ímpetu filosófico cuya base ya está esbozada en Rohde. El pesimismo ante el devenir de la cultura griega, ese “pueblo de la vida” (Rohde, 1995, p. 493), en un pueblo infectado de un misticismo ascético negador de la vida, es un elemento común entre ambos autores, aunque Rohde no llega a elevar sus conclusiones al nivel de consideraciones de carácter filosófico pues no es ni su objetivo ni su tarea.

De esta suerte de *revelación* mística que suponen las experiencias de éxtasis en el culto dionisiaco se deriva la culpa, la conciencia del pecado y la ascética, que sería el conjunto de prácticas orientadas al mantenimiento de la pureza del alma. El *descubrimiento* de la naturaleza divina del alma –incompatible con la religiosidad homérica– habría supuesto la *hipertrofia progresiva de la interioridad* (Blanco, 2002a), la obsesión por el control, sometimiento, moralización, conocimiento, de esa entidad, el alma, que habita en nuestro interior y sobre la que todos nuestros estados de conciencia, nuestros actos, nuestros deseos más íntimos, están proyectados. Siguiendo a Blanco (*op. cit.*) en su interpretación de la posición de Nietzsche a este respecto, podemos decir que esa hipertrofia es “de suyo insana: el interior es, desde el principio, el espacio del conflicto, del desprecio por uno mismo, de la sospecha o el extrañamiento respecto a los propios deseos, que enseguida son tematizados como tentaciones” (p. 128).

La hipótesis de Rohde es que todas las ideas catárticas y los miedos a la *impurificación* que se habían ido extendiendo en Grecia en la Época Arcaica se unieron a la órfica a través del culto a Dioniso, dando lugar ya a una vida basada en el misticismo, definido como “la unión esencial, la comunicación por vía religiosa del espíritu del hombre con el espíritu divino, y la naturaleza divina y la vida eterna del alma” (Rohde, 1995, p. 413). El estado de éxtasis en el que entraban los fieles del culto a Dioniso es, decíamos, el germen del que parte esta conciencia respecto a la naturaleza divina del alma. Como dice Nietzsche en *El Nacimiento de la Tragedia*, “quedan de este modo separados entre sí, por este abismo del olvido, el mundo de la realidad cotidiana y el mundo de la realidad dionisiaca. Pero tan pronto como la primera vuelve a entrar en la consciencia, es sentida en cuanto tal como una náusea: un estado de ánimo ascético, negador de la voluntad, es el fruto de tales estados” (Nietzsche, 2007, p. 259). Ésta es, exactamente, la hipótesis de Rohde, pero por motivos de fondo distintos. Para Rohde, estos estados implicaban una experiencia mística, la experiencia de la divinidad del alma, esto es, una experiencia metafísica: “La caída que experimenta el alma, liberada en el éxtasis, desde las alturas de su felicidad suprema a la cárcel prosaica de su cuerpo, ha sido demasiado rápida para no sentir las ataduras corporales como una verdadera carga, casi diríamos como un *enemigo*





del espíritu, que es del linaje de los dioses. Un espiritualismo así acaba engendrando en el hombre un sentimiento de desprecio por la vida, a la que se despoja de todos sus valores [...]” (Rohde, 1995, p. 434, cursivas mías)

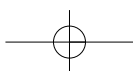
Para Nietzsche estos estados suponen más bien una experiencia estética, o acaso ontológico-estética, en tanto que lo que ahí se estaba segregado eran dos formas de *ser*, la mundana y la dionisiaca, profundamente enfrentadas, anulándose mutuamente: “lo subjetivo desaparece totalmente ante la eruptiva violencia de lo general-humano, más aún, de lo universal-natural. Las fiestas de Dioniso no sólo establecen un pacto entre los hombres, también reconcilian al ser humano con la naturaleza” (Nietzsche, 2007, p. 246).

Según Nietzsche, de la constatación de esa *otra vida* posible, de ese *otro orden de cosas*, surge el desprecio por la vulgaridad de éste, de ahí que el griego “apenas se consolaba con un mundo después de la muerte: su anhelo tendía más alto, más allá de los dioses, el griego negaba la existencia, junto con su polícromo y resplandeciente reflejo en los dioses. En la consciencia del despertar de la embriaguez ve por todas partes lo espantoso o absurdo del ser del hombre: esto le produce náusea. Ahora comprende la sabiduría del dios de los bosques” (*op. cit.*, p. 259). Sin embargo, las consecuencias de esta constatación son, en Rohde y en Nietzsche, totalmente distintas. Para Rohde, del contacto con lo Uno primordial, de la fusión con aquello que es previo a toda determinación, surge, al volver a tocar la áspera textura de la cotidianidad, el mayor de los desprecios por la mediocridad y extrema suciedad de este mundo. La diferencia con respecto a la posición de Nietzsche es que Rohde no ve salida alguna de esta *revelación* que no sea la caída en el ascetismo, primer paso en el camino hacia la destrucción de la cultura griega. El relato de Rohde nos viene a decir que la constatación de la divinidad del alma implica la apertura de las fauces del ascetismo aniquilador de la vida, y la consecuencia es el desconsuelo de un pueblo que se rechaza y se destruye a base de pecados y castigos. En otras palabras, a los griegos que Rohde nos presenta sólo les queda esperar la llegada de la nueva religión que se alimentará de sus culpas y exaltará hasta la santidad el *ideal ascético* como virtud. Así describe Rohde la actitud de los griegos de la última época del helenismo:

En la gran confusión de pueblos que se había producido en los territorios de Oriente, los mismos griegos se sentían más atraídos por las religiones extranjeras que por antiguos cultos de Grecia. *Esa fuerza que constriñe y ata al precepto y al dogma y se enseñorea del hombre débil y vacilante*, más que en la religión de Grecia era fácil encontrarla en los cultos extranjeros, que en su rígida observancia de prácticas antiquísimas parecen haber logrado cierta garantía de sagrada certeza. *Todos ellos exigían entrega absoluta al dios y a sus sacerdotes, apartamiento del mundo y de sus goces* como de elementos contrarios y opuestos a la divinidad, ceremonias de purificación y de santificación, de expiación y de ascesis. Así se preparaba a los creyentes para recibir el galardón más elevado que puede prometerse a sus corazones piadosos: una vida de beatitud [...] (Rohde, 1995, p. 698; cursivas mías)

Lo que se constata para Nietzsche en la experiencia dionisiaca es lo *absurdo* y lo *espantoso* de esta existencia mundana, mientras que para Rohde lo que se constata es la angustiada reclusión a la que está sometida la divina alma humana. Por esto, Nietzsche sí ve una salida del primer rechazo a la vida, mientras que Rohde sólo ve declive y podredumbre en el futuro de aquellos hombres que por encerrar dentro de sí un alma divina cancelan su vida terrena. El motivo por el que Nietzsche ve una salida es que para él las fiestas dionisiacas, con el éxtasis al que los fieles se entregaban, no implicaban la experiencia de la divinidad del alma, sino la perspectiva de otra manera de ser. Es decir, para Nietzsche se trata de una experiencia estética que empuja a seguir creando modos de vivir, modos artísticos de vivir. Sin embargo, para Rohde no hay salida porque para él la consecuencia de aquellos estados fue la experiencia colectiva de la divinidad del alma humana, lo cual supuso la clausura del hombre.

Para Rohde no habría sido posible alcanzar consideraciones similares a las nietzscheanas sobre lo dionisiaco en Grecia puesto que, en mi opinión, estaba prestando atención a un Dioniso posterior genealógicamente. El Dioniso sobre el que se detiene Rohde es un



dios ya helenizado por el orfismo, adaptado a sus creencias, a sus prácticas, y cuyo culto cobró un sentido absolutamente diferente, como ya hemos visto. El Dioniso de Rohde es un dios “religiosizado”, y sus ritos no le dan al hombre la oportunidad de crear distintos y más altos modos de existencia, sino que le indican su condición de preso de su propio cuerpo, le arrojan al desprecio por la condición humana y le obligan a la más completa sumisión. La *ascética* será para el hombre sometido a los ritos dionisiacos la única vía para acercarse a una existencia superior y antitética a la terrenal: la existencia divina.

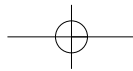
El ascetismo: la negación de la vida en la obra de Rohde

La ascética⁶, decíamos, es para Rohde la consecuencia natural o esperable de esa creencia según la cual “en el interior del hombre habita un dios y éste no llega a ser libre hasta que no rompe las cadenas del cuerpo” (Rohde, 1995, p. 498). El misticismo de los órficos implicaba un modo de vida ascético, en tanto que perseguía unos fines de santidad y subordinaba los apetitos humanos a la voluntad del dios (Ferrater Mora, 2002). Los ideales ascéticos, como dice Nietzsche, hunden sus raíces en los instintos de autoconservación y de profilaxis que caracterizan la vida decadente (Nietzsche, 2006). Estas dos tendencias, la profiláctica y la autoconservadora, las encontramos en las ceremonias de purificación y en la adhesión a las directrices del modo de vida órfico como garantía de salvación. El cálculo de futuro que cohibe y determina el modo de *ser* en la tierra, en tanto que hombres, entonces, sería la más clara muestra de la no vida, de la cancelación de la vida.

El mito órfico de la génesis de Dioniso vendría a confirmar la escisión del hombre: Zagreo, que representa la totalidad, la pura vida, hijo de Perséfone y Zeus, es despedazado por los titanes⁷, azuzados por Hera. El mito cuenta que Atenea logra salvar su corazón entregándolo a Zeus, quien se lo traga. De ahí nace Dioniso, reencarnación de Zagreo e hijo de Zeus y Semele. Se dice que Zeus arrojó un rayo sobre los titanes, de cuyas cenizas nació el hombre. Por su doble origen, el hombre alberga en sí una naturaleza escindida: lo titánico, que representa el cuerpo, y lo dionisiaco, que representa el alma. Por lo tanto, este mito tiene carácter de *logos sagrado*, es decir, de explicación mítico-legendaria del sentido del acto ritual en el que se representaba, en las fiestas de Dioniso, la destrucción de Zagreo por los titanes a través del despedazamiento de un toro.

Esta doble composición, esta “unión de las partes de que se compone el todo del hombre le señala ya el camino a seguir. El hombre tiene que emanciparse de su porción titánica para retornar a la divinidad, que es una porción viva de su cuerpo.” (Rohde, 1995, p. 490). Este mito, entonces, supone una lección a aprender, una advertencia sobre la necesidad de vivir de manera consecuente con esa *doble* naturaleza, esto es, eliminando todos los apetitos, necesidades y deseos del cuerpo, vivir bajo la lógica de la *náusea* frente al hombre y la *compasión* por el hombre (Nietzsche, 2006). La vida era desde un principio considerada una culpa, un error, por lo que el modo de subsanarlo no era “apartarse de los errores y de las faltas morales de la existencia sobre la tierra, sino de esta existencia misma, renunciar a todo lo que ata a la vida mortal y corporal” (Rohde, 1995, p. 492). La vida será precisamente lo que habrá que evitar, si bien sólo en la vida puede ejercitarse su negación, sólo en la vida puede obtenerse el morboso placer del dolor, de la abstinencia, ésa sería la paradoja ascética de la que habla Nietzsche (2006): “una escisión que *se quiere* escindida, que se goza a sí misma en ese sufrimiento y que se vuelve incluso siempre más segura de sí y más triunfante a medida que disminuye su propio presupuesto, la vitalidad fisiológica” (p. 153) A través del rechazo de la vida, de su desprecio, del daño a uno mismo, se pretende alcanzar el estado de divinidad y pureza que nos es propio. Para Nietzsche esta actitud no muestra sino el profundo resentimiento de una voluntad que pretende estar por encima de la vida misma y poseerla.

El cuerpo y la vida eran, respectivamente, cárcel y muerte del alma, siendo ésta una idea que partiría del orfismo junto con la metempsicosis, el juicio de las almas en el más



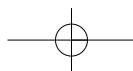
allá y la inmortalidad de éstas, y que Platón recibiría y reelaboraría en su filosofía. La vida era así concebida como la penitencia a través de la que se debía purgar una culpa, puesto que “toda la variedad de la existencia, despojada de su inocente movimiento de causas y de efectos, es un monótono encadenamiento de culpa y de expiación, de hechos impuros y operaciones lustrales” (Rohde, 1995, p. 494). De la pureza del alma depende que el hombre pueda liberarse del doloroso ciclo de reencarnaciones y esa pureza sólo puede alcanzarse a través de la *vida órfica*, entregada al ascetismo y las iniciaciones báquicas. Será Dioniso el que libere a los hombres del *eterno retorno* de las almas si en vida sometieron toda su existencia al cálculo de consecuencias, a la profilaxis, a la autoconservación. Tras la muerte, habrá un tribunal en el Hades que juzgue el tipo de vida que cada alma merece tener en su nueva reencarnación. Según Rohde, la creencia en la *transmigración de las almas* supuso para el orfismo la representación más clara de aquel encadenamiento de culpa y expiación que constituía la base de su amedrentada moral ascética. El pitagorismo acogerá el modelo órfico en la *vida pitagórica*, siendo el ascetismo la forma de vida necesaria para garantizarse un buen destino en la siguiente reencarnación, puesto que «*todo lo que el hombre ha hecho se vuelve contra él cuando renace, es ahora el paciente de su misma actividad pasada*» (*op. cit.*, p. 521).

El ascetismo implica el deseo de formar parte de otro mundo, de ser de otra naturaleza (Nietzsche, 2006) y la única forma de lograrlo, de acercarse un poco más a ese mundo y naturaleza, anhelados y sentidos como más propios que ninguna otra cosa, es la negación de *esta* vida y de *esta* naturaleza, convirtiendo al cuerpo en el instrumento a través del cual purgar todas las culpas, saturando el alma de contradicciones entre lo que es y lo que debe ser, convirtiéndola en el elemento al que afectar con los martirios corporales, tratando de acercarla a una naturaleza que sólo podrá adquirir cuando se libere de ésta. La definición de la naturaleza humana como naturaleza divina, como sugiere Rohde, implica, entonces, la prescripción del modo divino en que los humanos deben comportarse. Así, para *parecernos a nosotros mismos*, para ser aquello que *en realidad* somos, *debemos* dejar de ser lo que *de hecho* somos.

Para Rohde el elemento místico es el que lleva a las cosmovisiones griegas al declive que culminará en la desaparición de la cultura hasta entonces conocida. Ese elemento será el responsable del miedo al pecado, del rechazo a la condición humana como forma de aproximarse a la verdad y, en fin, de la toma de conciencia de una batalla perdida: “Una creencia nueva se había instalado en el mundo, capaz como ninguna de las religiones antiguas de aniquilar el corazón de los hombres cargados de pecados y de ofrendarlo a la misericordia divina. Esto era lo que necesitaba el nuevo mundo que se estaba formando.” (Rohde, 1995; p. 702)

La recepción de la idea de inmortalidad del alma en la filosofía

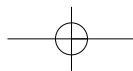
La ascética será un modo de vida, una forma de regulación de sí, esencial para el desarrollo de la filosofía posterior. Rohde centrará sus esfuerzos, sobre todo, en Platón, puesto que, como decíamos, será él quien reciba la idea de inmortalidad del orfismo y la elabore con objetivos filosóficos. Cabe destacar que el origen órfico de esta fundamental idea de la filosofía platónica, ahora comúnmente aceptada por los académicos, fue ya anticipada por Rohde en su obra, a pesar de que los filólogos germanos del XIX, como consecuencia de la influencia de Wilamowitz de la que hablamos al comienzo de este artículo, negaron que hubiese influencia alguna de la doctrina órfica en la filosofía de Platón, afirmando que éste expresó su rechazo hacia el orfismo en varios pasajes de su obra (Casadesús, 2010). Sin embargo, se han encontrado numerosos escolios a pasajes de la obra de Platón que, aunque no presentan el nombre de Orfeo, son, por sus contenidos, claramente de origen órfico⁸. Algunos autores han señalado la tendencia de Platón de enmascarar la doctrina órfica, de la que había tomado tantos elementos de su filosofía, refiriéndose a ella como si se tratase de un “antiguo relato” (*op. cit.*), lo cual era una



forma de que no se le confundiese con los órficos y se le prejuizgase por ello. El motivo de que el filósofo recurriese a ese enmascaramiento es que la literatura órfica en la Atenas de Platón estaba un tanto desacreditada por los grandes autores de la época que, o bien la ignoraban, o bien la despreciaban por considerarla marginal. (Megino, 2002)

El alma para Platón, en tanto que divina, puede alcanzar las verdades eternas siempre que se mantenga alejada de cualquier mediación de los sentidos. La única vía para el conocimiento puro es el ejercicio de la razón, la dialéctica, por virtud de la cual evitando y rechazando todo lo procedente de los sentidos podremos alcanzar las ideas. La dialéctica es el “camino que conduce al Ser desde este mundo inferior de lo contingente” (Rohde, 1995, p. 612), y practicándola podremos escalar hasta el más alto de los conceptos. Rohde afirma que la culminación de la dialéctica es equivalente al éxtasis de las bacantes, mediante el cual la *verdad*, la divinidad, se les revela clara y precisa. La actividad que es propia del alma es la dialéctica, pues “en su capacidad de conocimiento para lo eterno, el alma lleva en sí misma la garantía más segura de su propia eternidad” (*op. cit.*, p. 614). El conocimiento verdadero sólo podremos alcanzarlo en el ejercicio del pensamiento alejado de toda experiencia, pues conocer es, en realidad, recordar: “la ascesis, la negación a la que nos llama Platón, se expresa en su encendida defensa tanto ontológica como epistemológica de la memoria, pero es memoria de aquello que no ha pasado nunca por los sentidos” (Fernández y Sánchez, 2001, p. 9). Lo que se encuentra el alma en este mundo sólo puede hacerle recordar aquellas ideas eternas que, antes de caer en la cárcel del cuerpo, contempló claramente. Platón recogió el concepto órfico de purificación y lo reorientó hacia sus objetivos filosóficos, hacia la necesidad de la separación radical entre el cuerpo y el alma para que ésta pudiese “concentrarse y recogerse en sí misma y por sí misma, fuera del cuerpo, y habitar ella sola por ella misma, liberada de las ataduras del cuerpo” (*Fedón*, 67c). Así es como Platón introduce el concepto de reminiscencia, de recuerdo, pues para la reminiscencia es necesario ese recogimiento y abnegación, uniéndose así dos de los puntos centrales de la filosofía de Platón: la ética y la epistemología. (Casadesús, 2010, p. 68) La tarea del alma, su suprema obligación, es liberarse de la presión del cuerpo, de sus influencias y deseos. El cuerpo es una carga de la que es necesario liberarse, pues el fin de esta filosofía es “hallarse maduro para la muerte” (Rohde, 1995, p. 617). La eliminación de todo lo que hay en el hombre de perecedero, de mortal, lo hará cada vez más semejante a la divinidad pues, a partir de la negación, la actitud ascética permite al hombre alcanzar el más positivo de todos los estados, aquel en que todo lo que hay en él de humano quede rebajado, reprimido, cancelado. La muerte es el objetivo verdadero, pues sólo con ella se logrará la “conquista del conocimiento racional” (*op. cit.*, p. 617)

Esta idea del alma como la entidad responsable del conocimiento será recogida por el *Aristóteles metafísico* (Rohde, 1995) en la forma del “espíritu”, el cual “piensa y razona dentro de nosotros” (*op. cit.*, p. 631). Para el *Aristóteles fisiólogo* la *psyché* era equivalente a hálito vital, al elemento que hace posible la vida en los organismos y, por tanto, no es concebible separada del cuerpo. Sin embargo, recogerá el sentido de alma platónica como *alma cognoscitiva* en el *espíritu (nous)*, el cual “no hay nacido ni se ha creado nunca, siempre ha existido; cuando el hombre se forma, entra en él “desde fuera”” (*op. cit.*, p. 631). Este espíritu no recibe influencia alguna del cuerpo y es “de naturaleza muy semejante a dios: se llama el elemento divino que está en el hombre” (*op. cit.*, p. 632) La tarea del espíritu es contemplar y aprehender las verdades más altas, al igual que el alma platónica. Ahora bien, Aristóteles no habla en ningún momento del rechazo por esta vida, ni busca ningún tipo de redención. La contemplación es para él “un privilegio concedido a la divinidad y a los seres divinos” (*op. cit.*, p. 635). La actividad del espíritu consiste en esa contemplación, la cual sólo puede desarrollarse en vida, mientras el espíritu forma parte de un cuerpo, con lo que la inmortalidad como anhelo de futuro se vuelve en Aristóteles prácticamente irrelevante. Así, con Aristóteles se consagra la *antropología de la contemplación*, esa forma de ver al hombre como un ser cognoscente cuya misión es



desvelar las verdades últimas porque ésa y no otra es su naturaleza (Blanco, 2002a). Ya en los siglos I y II de nuestra era, en el seno del floreciente estoicismo, tendremos en la figura de personajes como Marco Aurelio, Séneca, Musonio o Epícteto, la expresión de una cultura que, según Rohde, se esfuerza en “educar a los hombres en la serenidad, en la libertad y en la paz, en la fuerza y la bondad de los sentimientos” (*op. cit.*, p. 650). Aunque Rohde no lo menciona, en el seno del estoicismo se mantuvo el *ideal ascético* como forma de cultivo del espíritu a través del autocontrol. Asimismo, de la mano de la *askesis* se va gestando la *parresía* o “franqueza”, que sería “la actitud moral a partir de la cual esta idea del autocontrol se abre paso en la cultura griega, desde Eurípides, pasando por Sócrates y Platón, hasta alcanzar su grado más alto de elaboración con los estoicos.” (Blanco, 2010).

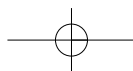
La sustantivación del alma como entidad interior cuya misión es conocer, como la entidad a la que debemos entregarnos porque es la más alta de nuestras cualidades, pone las condiciones para el desarrollo de una subjetividad profundamente reflexiva. Ésta sería una subjetividad del *espacio interior*, de la vuelta sobre uno mismo, de la búsqueda de la verdad en el *interior de nuestros corazones*. La dialéctica como forma de acceso a la verdad estaría inaugurando un espacio interior en el que se esconde, a veces misteriosamente, lo más esencial que hay en nosotros.

El hedonismo moderado de Epicuro y el estoicismo de Séneca o de Marco Aurelio, proyectaron sus respectivos dominios de la subjetividad hacia el futuro a través del cristianismo, seguramente porque “tuvieron siempre la vocación de ser guías de conducta, procedimientos prácticos para el autogobierno y el gobierno de los demás” (Blanco, 2002a, p. 183) Es decir, éstas son ya filosofías morales, en las que se decide qué se debe hacer y qué no se debe hacer. La cuestión de las alianzas entre el cristianismo y la cultura griega es de enorme importancia, a pesar de que Rohde lo deja sólo insinuado. Profundizar aquí sobre esas alianzas supera los objetivos de este trabajo, si bien cabe hacer siquiera, a través de dos ejemplos, una breve alusión a la influencia y recepción que el orfismo y el pitagorismo, así como la filosofía griega en general, tuvieron sobre los primeros tiempos del cristianismo. Esta influencia la vemos en la referencia de algunos de los primeros cristianos, como en la *Epístola de Santiago*, a la “rueda de la creación”, cuyo origen era órfico (Jaeger, 2004). Asimismo, el signo de la Y, que para los pitagóricos significaba el cruce de caminos entre el bien y el mal, lo encontramos también en el catecismo cristiano más primitivo, el de la *Didaché* o Doctrina de los doce apóstoles, en la que encontramos la enseñanza de los dos caminos junto con los sacramentos del bautismo y la eucaristía (*op. cit.*).

Epílogo. El balance de una cultura que habita en nosotros

Como hemos podido comprobar, Rohde ocupa una posición peculiar en el seno de la herencia de aquel debate filológico del que hablamos en el primer apartado. La visión armnicista de Winckelmann privilegia en su consideración de Grecia un momento y un lugar muy concretos: la Atenas del siglo V (Vattimo, 1987). Rohde también afirma, en cierto modo, esta visión armnicista, al menos en relación con la inexistencia de emociones extáticas en el culto “genuinamente” griego. Según su propuesta, la época de mayor esplendor de Grecia fue aquella en la que los hombres afirmaron su vida sobre la tierra, es decir, la época del hombre homérico, el cual desconoce el culto orgiástico y cargado de misticismo que era el culto dionisíaco. La época homérica hizo posible que la condición de hombre quedase dignificada y no devaluada por la creencia en una naturaleza divina del alma humana que convertía la vida en esta tierra en una especie de castigo, de represión de su verdadera cualidad esencial, esto es, la divinidad.

Para Rohde, filólogo del espíritu en su modo de concebir el trabajo historiográfico, esta mesura y serenidad griegas no implicaban una negación de los sentimientos más intensos, sino todo lo contrario. Esta serenidad sería la que mantendría alejada aque-



lla otra concepción mística que reniega de todo lo humano, pues para Rohde aquella exaltación de los sentimientos del culto dionisiaco nada tiene que ver con una afirmación de lo humano, sino que se trata precisamente de una práctica cuyo sentido era *salirse* de todo lo humano, abandonarlo, para así conjurar el destino y naturaleza divinas de las almas. Nada hay aquí, desde la perspectiva de Rohde, que pueda ser considerado como una afirmación de los sentimientos y deseos humanos. El hombre homérico que Rohde nos presenta, previo a la llegada del dionisismo, dignifica la vida exaltándola, concibiéndola como “un bien, en la medida en que constituyen la vía necesaria para alcanzar cada uno de los bienes singulares” (Rohde, 1995, p. 116). La vida, así, se concibe en este momento de esplendor de la cultura griega como el espacio en el que cada hombre debía cumplir de la mejor forma posible con su *moira*, con aquello que le había sido concedido. La época homérica es una época de heroísmo, “una construcción erigida sólo para los hombres fuertes, perspicaces y poderosos” (*op. cit.*, p. 116), una época en que «si no se habla expresamente de alegría y de felicidad es porque se dan por supuestas en aquel pueblo vigoroso, entregado a una acción impetuosa y ascendente, y de una organización muy poco complicada, en la que todo lo que conduce a la felicidad en el reino de los goces y de la vida activa, está fácilmente al alcance de los más fuertes» (*op. cit.*, p. 116). Difícilmente podría expresarse con más claridad la entusiasta consideración que Rohde hace de esta época, y tanto más se valora este hermoso tiempo pasado a lo largo de su obra, cuanto más vamos entrando en el argumento de Rohde, que nos terminará llevando al abismo de la cultura griega, en el que ya no quedará rastro de aquella afirmación de la vida humana. De esta forma, dejándonos llevar por el punto de vista de Rohde, volvemos la vista atrás y podemos reconocer a los responsables de esta decadencia de la que no habría recuperación posible. Rohde por fin logra dejar al lector con la sensación de haber perdido una batalla tras haber creído durante toda su vida que la había ganado. La pérdida viene con la devaluación de la vida humana, con la negación de los sentidos, y con el dualismo alma (divina)/cuerpo (humano) como la expresión de aquella culpa que se instalará en nuestra cultura de forma definitiva y que nos recuerda que todo acto humano es un acto impuro, interesado, sin capacidad para revelar nada verdadero. Así, la renuncia al cuerpo y a los sentidos, la renuncia a lo humano, será lo que por fin nos permitirá acceder a las verdades últimas, escritas en el lenguaje de la divinidad, y para cuya contemplación debemos prepararnos.

Notas

¹ Cohen, M. A., Ledo, G., Rasskin I. & Blanco F. (2009). Erwin Rohde y “Psique”. *Revista de Historia de la Psicología*, 30 (2-3), 73-80.

² La diosa Minerva castiga al sacerdote troyano arrojándolo al mar, donde les estarían esperando unas inmensas serpientes que lo estrangularían junto a sus hijos.

³ Para profundizar en esta polémica véase E. Rohde, U. von Wilamowitz-Möllendorff, R. Wagner (1994). *Nietzsche y la polémica sobre el Nacimiento de la Tragedia*. Edición de Luis de Santiago-Guervós. Málaga-Granada: Editorial Ágora.

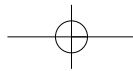
⁴ W. Jaeger (1977) en el capítulo V de su *Teología de los primeros filósofos griegos* critica la obra de Rohde por no tener en cuenta el significado de *psyche* como vida y aliento en Homero. Por este motivo he querido citar aquí, siquiera brevemente, fragmentos de la obra de Rohde en que sí se recogen esos dos fundamentales sentidos de este término.

⁵ Dice Rohde (1995) “los mismos griegos han declarado muchas veces y en varias ocasiones que la patria de origen del culto de Dionisio era Tracia, y que ese culto florecía entre muchos pueblos tracios y muy particularmente entre las estirpes tracias más meridionales, que eran las más conocidas por los griegos, situadas en la costa, entre la desembocadura del Hebro y la del Axio, y en las regiones montañosas que bordean la costa” (p. 417).

⁶ Ascética: derivado de *asketiós*, que proviene de *askéō*, “ejercitarse”, de donde proviene *askesis*. Implica tanto el sistema de ejercicios que cimentan un orden específico de la experiencia, como el proceso de constitución de tal experiencia. (Josu Landa, 1999)

⁷ La unión entre el elemento bárbaro o tracio y el elemento griego es lo que hace que este mito se considere propiamente órfico: los titanes son personajes de la mitología griega, mientras que las prácticas bárbaras de despedazamiento ritual se corresponden, según Rohde, con los usos típicamente tracios.

⁸ Para profundizar en la cuestión de la influencia del orfismo sobre la filosofía de Platón véase Megino, C. (2002). Platón como lector de obras órficas: ¿Qué clase de literatura órfica pudo conocer Platón? *Estudios Clásicos*, 44 (121), 163-173 y Casadesús, F. (2010). Orfeo y el orfismo en Platón. En A. Bernabé, F. Casadesús & M. A. Santamaría (Eds.), *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas*. Biblioteca Virtual Cervantes.



Referencias

- BLANCO, F. (2002a). *El cultivo de la mente. Un ensayo histórico-crítico sobre la cultura psicológica*. Madrid: A. Machado Libros.
- BLANCO, F. (2002b). *Psicología y experiencia estética: trampantojos para pensar*. Comunicación presentada al I Seminario Internacional de Psicología y Estética, Miraflores de la Sierra, Enero de 2002.
- BLANCO, F. (2010). Apuntes de la asignatura *Historia, Ciencia y Profesión* (inédito).
- CASADESÚS, F. (2010). Orfeo y el orfismo en Platón. En A. Bernabé, F. Casadesús & M. A. Santamaría (Eds.), *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas* (pp. 266-275). Alicante: Biblioteca Virtual Cervantes.
- CRESPILLO, M. (1994). La miseria de la filología. *Analecta Malacitana: Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras*, 17 (2), 271-290.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, T. R. & SÁNCHEZ GONZÁLEZ, J. C. (2001). *Aristóteles sobre la memoria*. Comunicación presentada al XIV Symposium de Historia de las Psicología. Santander, 10-12 de Marzo (sin publicar).
- FERRATER MORA, J. (2002). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- JAEGER, W. (1977). *La teología de los primeros filósofos griegos*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España. (Original publicado en 1947).
- JAEGER, W. (2004). *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. (Original publicado en 1961).
- MEGINO, C. (2002). Platón como lector de obras órficas: ¿Qué clase de literatura órfica pudo conocer Platón? *Estudios Clásicos*, 44 (121), 163-173.
- NIETZSCHE, F. (2007). *El Nacimiento de la Tragedia*. Madrid: Alianza Editorial. (Original publicado en 1872).
- NIETZSCHE, F. (2006). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial. (Original publicado en 1887).
- RACIONERO, Q. (1991). *Discurso de los reyes (Lecciones en torno al origen de la filosofía en Grecia)*. Transcripción de cintas correspondiente a las lecciones del curso 1989-90. Madrid: Universidad Complutense.
- RACIONERO, Q. (1993). Lo sagrado y lo perfecto, contextos de lo divino en la Antigua Grecia. En F. Duque (Ed.), *Lo santo y lo sagrado* (pp. 77-139). Madrid: Trotta.
- ROHDE, E. (1994). *Psique, la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Madrid: Fondo de Cultura Económica. (Original publicado en 1894).
- ROHDE, E. (1995). *Psique (el culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos)*. Málaga: Ágora. (Original publicado en 1894).
- ROHDE, E. (1872/1994). Pseudofilología. En L. de Santiago-Guervós (Ed.), *Nietzsche y la Polémica sobre El Nacimiento de la Tragedia* (pp. 109-157). Málaga: Librería Ágora.
- ROSA, A., HUERTAS J. A., BLANCO F. (1996). *Metodología para la Historia de la Psicología*. Madrid: Alianza Editorial.
- SNELL, B. (2007). *El descubrimiento del espíritu*. Barcelona: Acantilado.
- VATTIMO, G. (1987). *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península. (Original publicado en 1985).

