

RITUAL, ADIVINACIÓN E INSPIRACIÓN DIVINA*

RITUAL, DIVINATION AND DIVINE INSPIRATION

ISHA GAMLATH

University of Kelaniya, Sri Lanka. isha@kln.ac.lk

RECIBIDO 20 DE NOVIEMBRE DE 2007 Y APROBADO 27 DE FEBRERO DE 2008

RESUMEN ABSTRACT

El presente artículo explora la inspiración divina en relación con el ritual por medio del cual se perfecciona el acto de la adivinación. Se realiza un examen del carácter del ritual en el culto y luego se analiza la defensa de la adivinación que hace Jámblico en *On the Mysteries* con el fin de demostrar hasta que punto el ritual y la adivinación reflejan los niveles de inspiración divina y la posibilidad de aplicar estos niveles para la recuperación de la identidad divina del alma.

The intention of this paper is to explore divine inspiration in relation to ritual through which the act of divination is perfected. An examination of the character of ritual in cult followed by Iamblichus' defence of divination in *On the Mysteries* demonstrates the extent to which ritual and divination reflect levels of divine inspiration and the possibility of the application of these levels for the recovery of the soul's divine identity

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

ritual, adivinación, culto, alma, Jámblico.

ritual, divination, cult, soul, Iamblichus.

* Traducción del inglés por Carlos Emilio García Duque.

Este artículo se basa en los trabajos presentados en la conferencia anual de la Classical Association of Great Britain, Warwick, 2003 y New Castle Upon Tyne, 2006. Extiendo mis agradecimientos sinceros al Dr. Stanley Ireland (Warwick) y al Dr. Jeremy Patterson (New Castle Upon Tyne) por su apoyo para hacer posible mis exposiciones y a la audiencia por sus opiniones.

El objetivo principal de las formas de ritual que se ejecutan con el propósito de lograr la adivinación es reducir el abismo aparente entre los reinos material e inmaterial. Un aspecto predominante en el marco conceptual del pensamiento neoplatónico y la tradición religiosa del Mediterráneo es la interdependencia inextricable entre las jerarquías cósmicas que se corresponden y reflejan mutuamente¹. La más baja entidad cósmica en el reino material, el alma humana, un microcosmos del macrocosmos divino o la totalidad del cosmos espiritualizado es virtualmente una intermediaria entre la inteligencia divina y el cuerpo corporal². Destinada a permanecer ligada a su destino mientras esté incorporada en un cuerpo material el alma anhela el despertar de su origen divino perenne. La clave de este despertar radica en el poder revelador del ritual que va de las formas materiales de la praxis de cultos a las más refinadas e inmateriales que se describen como teúrgia. La recepción de la inspiración divina bajo la forma de la adivinación alienta la convicción que dentro de los límites de la adivinación, y los grados correspondientes de inspiración divina está la posibilidad del ascenso del alma al reino de la ontología y su subsiguiente fusión con la inteligencia divina.

Neoplatónicos notables como Jámblico, Damasio y Proclo detectaron una realidad dinámica que alguna vez se tuvo en alta estima en la tradición religiosa egipcia, y que facilitó un nivel de comprensión en la facultad humana de la recepción que trasciende particularmente, el movimiento, el tiempo y el espacio. El cultivo de una aprehensión unificadora -que la adivinación trasciende los modos discursivos del conocimiento humano que disuelven al conocedor y lo conocido- es central para la obtención de esta comprensión cuyo carácter es divino. Jámblico contrasta la perspectiva eterna de la adivinación con la perspectiva del alma: *“los primeros (los dioses) en un único y veloz momento comprenden los fines supremos de todas las actividades y las esencias, mientras la última (el alma) pasa de algunas cosas a otras y procede de lo incompleto a lo completo”*³.

¹ La orientación locativa de la perspectiva del mundo se centra sobre cinco principios clave. Ver: J. Z. Smith, *Map is not Territory*. Leiden, Brill, 1078, p.160.

² Platón explica este carácter intermediario o daimónico de Eros quien dirige a los místicos al reino de la belleza absoluta. Ver *Symposium*, 177d7 -8; 202 d-203a.tr.s. J. Jowett, *Dialogues of Plato*, Clarendon press, 1951.

³ *On the Mysteries*, trads. E. C. Clark, J. N. Dillon, J. P. Hershbell. Se citará con la abreviatura OTM.

Las fuentes divinas de la sabiduría contienen una inteligencia superior que emana simultánea y eternamente a partir de una perspectiva unificada. La más alta unificación del alma implica la fusión con una inteligencia divina preeminente que representaba y caracterizaba toda la región metafísica⁴. Más allá de la esencia de esta incorporación divina suprema permanece la inefabilidad total. El advenimiento psicológico a esta región estaba limitado a los iniciados, a los operarios mágicos y más conspicuamente a aquellos que practicaban la teúrgia, y cuya meta cardinal era la deificación del alma.

El punto de vista erudito convencional del ritual está ligado con su carácter físico que incluye la manipulación de energías suprahumanas con el uso de objetos sagrados, ídolos, estatuas, pócimas e invocaciones. Es triste anotar aquí, que los eruditos de éste siglo parecen ignorar el valor fundacional del ritual que en una elevación mayor podría ser aplicado para la identidad divina del alma (Zeke, 2004: 42). Ya que intelectuales griegos como Porfirio y Plotino descartaron el valor sagrado del ritual, Jámblico temió que los griegos se estuvieran alejando de una era de sabiduría ancestral altamente reverenciada⁵. La preparación del alma para la recepción perfecta de la inspiración divina seguida de la deificación necesariamente requiere indulgencia en el ritual en grados variados. El ritual en la práctica del culto tiene la marca del área particular de gobierno, los atributos y el carácter de las deidades paganas. La *Filosofía desde el Oráculo* de Porfirio, transmitida en los escritos polémicos de la *Ciudad de Dios* de Agustín y en la *Preparación Evangélica* de Eusebio, que contiene un comentario detallado del significado filosófico de los oráculos de Apolo y Hécate, ilumina el carácter individual de deidades como Rea, Atenea, Artemisa, Hermes, Deméter e Isis⁶. Los comentarios de Porfirio confirman que se usó el oráculo de Apolo para demostrar la clasificación de las deidades y de los diferentes tipos de sacrificio que se les podía ofrecer. Él explica explícitamente las instrucciones de culto que dan los dioses en sus oráculos:

Pero no sólo nos han informado ellos mismos de su modo de vida y de otras cosas que he mencionado. También nos han sugerido por qué clase de cosas se sienten complacidos y reconocidos y sobre todo,

⁴ Para un comentario detallado ver G.Shaw, *Theurgy and Ritual: The neoplatonism of Iamblichus*. University park, 1995, pp.112-113, 119.

⁵ OTM, 259.5-14.

⁶ Todas las citas son tomadas de Andrew Smith, *Porphyri Philosophi Fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1993. Porphyry, fr.310, fr.311, fr.312, fr.313 = Eusebius, PE.111.14.3-4; 111.14.5; 111.14.6; 111.14.7.

cuáles son las cosas que los presionan y qué se les debe ofrecer como sacrificio, qué día evitar y qué tipo de figura se le debe dar a sus estatuas y en que formas aparecen ellos mismos y a qué tipo de lugares pertenecen⁷.

Porfirio anota que tales instrucciones de culto y ritual comprenden los fundamentos metafísicos sobre los que están puestas las deidades paganas. Al adorar estas deidades que son definibles, y en cierto sentido, conocibles, uno es capaz en última instancia de honrar la primera causa que forma la más alta jerarquía en la estructura jerárquica del cosmos con sus variados niveles de realidad a través de los cuales resulta accesible la inspiración divina. Las deidades tradicionales constituyen principios independientes de la realidad y sus variados poderes y características proporcionan un punto focal para que los seres humanos exploren toda la naturaleza de lo divino. Es a través del ritual que uno comienza inicialmente a reflejar el tipo de inspiración divina que varía de lo orgiástico a lo contemplativo.

Jámblico ofrece una descripción detallada de las prácticas rituales en el culto que culminan en la teúrgia. Los rituales que se ejecutan para la adquisición de la adivinación se caracterizan generalmente como irracionales. E. R. Dodds hizo uno de los planteamientos más clásicos de ésta posición, cuando se refirió al Jámblico de *Sobre los misterios* como “un manifiesto de irracionalismo, una afirmación de que el camino de la salvación no se encuentra en la razón sino en el ritual”⁸. Cualquiera que sean las intenciones de Dodds, él reconoce que el ritual juega un papel principal en el marco conceptual de Jámblico sobre la adivinación. Más recientemente Emma C. Clark tiende a caracterizar a Jámblico como un evangelista que rechaza la aproximación racional, al tiempo que se adhirió totalmente a la afirmación milagrosa o sobrenatural de que:

Jámblico estaba frustrado por las limitaciones del discurso verbal; él no quería comunicar sus opiniones en un ambiente racionalista y escogió en su lugar el papel autocrático de un evangelista... el punto es más bien que no hay nada que se pueda ganar de atacar o ignorar su decisión fundamental de rechazar el enfoque racional⁹.

⁷ Porphyry fr.316 = Eusebius, PE, V.19.13-11.1.

⁸ *Greeks and the Irrational*, University of California press, 1051, p.287.

⁹ Iamblichus' *De Mysteries: A manifesto of the miraculous*, Aldershot, Ashgate, 2001, p.201.

Estos enunciados retienen claramente una dicotomía visible entre las aproximaciones racional e irracional al ritual. Esto depende básicamente del hecho que los rituales que van de lo material a lo teúrgico eran considerados puramente como una forma de acción que invocaba a las deidades que ofrecían la revelación. Esto se debe en gran parte a su caracterización como un fenómeno donde el dios desplaza completamente la mente del médium a través del cual se revela la profecía divina. A pesar de esta interpretación más bien superflua del ritual y la adivinación, que causan la ascensión del alma a su legítima morada, estaba la asunción de que las acciones divinas que estaban compuestas de una serie de ritos de sacrificio y adivinación eran integrales con la preparación del alma para recibir un nivel superior de comprensión. Jámblico insiste en que esta comprensión sobrepasa los modelos discursivos del conocimiento¹⁰. En su lugar, él introduce la teúrgia en oriente romano como una actividad divina original cuya estrecha asociación con la adivinación es obvia. Él escribe sobre el carácter de la adivinación: *“la adivinación se logra mediante actos y signos divinos y consiste en visiones divinas y comprensión científica. Todo lo demás es subordinado, instrumental al regalo de la predicción que nos envían los dioses”*¹¹.

Ya que el principio de la adivinación es divino, y la adivinación tiene que trascender los límites racionales. Él explica esto claramente en relación con un elemento importante en el ritual -la oración-.

Si uno fuera a considerar también como los dioses mismos han enviado a los mortales las formulas de la oración hierática y que son los símbolos de los dioses mismos y no las conoce nadie excepto ellos y que en cierta medida la oración posee el mismo poder que los dioses, cómo podría uno seguir creyendo de manera justa que las súplicas se derivan del mundo y no son divinas e intelectuales¹².

En su discusión de la adivinación Jámblico sostiene que hay diversos tipos de inspiración divina que él categoriza de acuerdo con el tipo de interacción o relación con lo divino y de acuerdo con los beneficios que se confieren al médium humano. Jámblico explica el tipo de inspiración en términos de la posesión profética que ocurre en los santuarios oraculares:

¹⁰ OTM, 96.13 -97.4.

¹¹ *Ibíd.* 100.8-9; 100.13-101.3.

¹² *Ibíd.* 48.4-8.

Por lo tanto hay muchas clases de posesión y la inspiración divina se despierta de muchas maneras. De ahí que haya realmente muchos signos diferentes de ella. Por un lado, los dioses por quienes nos inspiramos son diferentes y producen inspiración diversa; por otro lado la forma de la inspiración en su alteración también hace la posesión divina diferente. Ya que el dios nos posee o nosotros nos rendimos totalmente ante el dios o ejercemos nuestra actividad en común con él. Y algunas veces compartimos el poder más bajo del dios, algunos veces su poder intermedio y algunas su poder primario. Algunas veces hay mera participación, algunas una comunión y otras incluso una unión con estas inspiraciones¹³.

De este modo distingue tres tipos o niveles específicos de inspiración divina. La inspiración más baja involucra la participación en los poderes más bajos del dios. El impacto del nivel de inspiración más bajo del dios se puede entender en términos de los rituales orgiásticos celebrados en reverencia a Cibele y Atis. El devoto, a quien se pone en un estado de ataque divino, incorpora una fuerza o energía inexplicable y sus facultades mentales se liberan totalmente de los grilletes de la esclavitud corporal o de cualquier condición que impida su liberación de algún otro modo. El auto-abandono total a las emociones y a un compromiso sin egoísmo para la adquisición del poder del dios toma la forma de una serie de acciones físicas, perversiones y promiscuidades, que son claramente las manifestaciones de la posesión divina. Las perversiones y las promiscuidades van desde la prostitución voluntaria, la emasculación, la auto-laceración, la auto-mutilación, hasta la auto-flagelación. Agustín, en su usual postura anti-pagana, describe que tal tortura física no era otra cosa que un vulgar rito que refleja un desequilibrio mental:

En ciertos festivales se representaban abierta y plenamente y se consagraban y dedicaban a esos dioses a su propia solicitud y bajo el dolor de su displacer si se omitieran, escenas de vergüenza, acompañadas de crueldad, actos de deshonor y crimen y se atribuían a los seres divinos. Estos actos se presentaban ante los ojos de todos los hombres para la imitación y se exhibían para su contemplación (Agustín: 1984).

¹³ *Ibid.* 111.3-13.

Agustín, o bien ignora o no tiene la intención de ir más allá de su crítica polémica de los rituales paganos. El posible vínculo entre la supremacía femenina conceptual y las operaciones de la agricultura es de importancia cardinal y es la clave para comprender la naturaleza exacta de tales perversiones y promiscuidades. Se ha hecho una cantidad sustancial de investigaciones para definir los fenómenos culturales y religiosos relacionados con este vínculo¹⁴. Lo que queda es la aplicación de tales perversiones y promiscuidades a la absorción de la inspiración divina. Aunque estos rituales le parecen vulgares a los apologistas cristianos como Agustín, ellos eran un componente integral del acto de adivinar. La emasculación física era un prerrequisito para la recepción de la profecía y los sacerdotes de Cibele, los *galos*, se emasculaban para este propósito. Tales formas materiales de tortura física comprenden una etapa inicial del intento de los iniciados de adquirir la comunión divina. Jámblico reconoce esto como un punto focal en la vida del teurgista ya que figura como una preparación inicial de su alma.

El tipo intermedio de inspiración divina involucra una comunión con el dios cuando el sacerdote se convierte totalmente en la propiedad del dios. Jámblico expresa esto en términos vívidos en relación con la profecía divina. Su explicación de la Pitia en Delfos hace énfasis en el hecho de que la inspiración que ella experimenta proviene totalmente del dios y que la culminación implica un nivel específico de comunión divina que es intermedio entre la adquisición de la forma más baja y la más alta de inspiración divina:

Las profetizas de Delfos, sin embargo, ya fuera que le dieran oráculos a los seres humanos a partir de un espíritu sutil y exaltado desencadenado por una apertura, o profecías en el santuario más íntimo mientras se sentaban en un banco de bronce de tres patas o una silla de cuatro patas que fuera sagrada para el dios, se da ella misma absolutamente al espíritu divino, y es iluminada por el rayo del fuego divino... cada vez que se encuentra en la silla del dios, ella está en armonía con el poder oracular inquebrantablemente divino. Y como resultado de estas preparaciones ella se convierte totalmente en la posesión del dios¹⁵.

¹⁴ Para una excelente explicación de los antecedentes socio-religiosos de esta idea ver: *Lokayata*, D.B. Chattopadhaya, Dehi, 1975.

¹⁵ OTM.126.4-127.3.

Lo divino causa inspiración oracular. Tras describir las operaciones prácticas en el oráculo de Apolo en Claros, Jámblico concluye que estas preparaciones son simplemente instrumentales para preparar el alma de la sacerdotisa de modo que sea suficientemente receptiva para recibir la inspiración divina¹⁶. Lo divino ejerce su poder sin detracción de sí mismo en razón de su propia naturaleza eterna y es el dios quien usa al médium humano para entregar su sabiduría celestial¹⁷.

El máximo nivel de inspiración divina involucra una unión única con los poderes primarios del dios donde el profeta, el mago o el teúrgo ejercen su actividad en común con el dios. Este máximo nivel de inspiración divina está intrínsecamente ligado con la teúrgia y forma un elemento esencial del ritual teúrgico (Proclus: 1963). Jámblico refleja la validez del propósito sagrado del ritual teúrgico especialmente para el teúrgo:

Ya que de tal modo surge al mismo tiempo tanto la verdad falible como la infalible en los oráculos y virtud perfecta en las almas. Con ambos, se otorga a los teúrgos ascensión al fuego inteligible, un proceso que en realidad tiene que ser propuesto como la meta de toda profecía y toda operación teúrgica¹⁸.

Los neoplatónicos mencionados previamente sentían una atracción particular por la teúrgia en tanto su perspectiva era divina y el nivel de comprensión era supra-racional. En agudo contraste a la filosofía esta empresa exquisitamente meditativa, ritualista, espiritual y supremamente mágica, transmitida a través de un cuerpo influyente de literatura sagrada para aquellos cuyas intenciones religiosas eran muy superiores a las del adorador promedio, el acceso al reino ontológico es posible a través del ritual teúrgico ya que mezcla las técnicas psico-espirituales individuales en una totalidad poderosa. Para el resurgimiento de la identidad divina del alma, el teurgista debe ver el proceso cósmico en su integridad. Esto requiere que se identifique a la naturaleza como un proceso simultáneo y divinamente articulado. La integración de los poderes intelectuales maduros e intensos del operante con los de la más suprema y más perfecta inteligencia divina produce

¹⁶ *Ibíd.* 124.13-125.6.

¹⁷ Para una ampliación sobre este tipo de inspiración ver: A. Sheppard, "Iamblichus on Inspiration: De Mysteries, 3.4-8" en H.J. Blumenthal & E.G. Clark, eds. *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*, Bristol, 1993, p.140.

¹⁸ *Ibíd.* 179.4-8. Le agradezco sinceramente a Crystal Addey (Bristol) por iluminarme en este tópico.

la adivinación perfecta. Esto se puede entender mejor en términos de la astrología. Jámblico nota que reconociendo las emanaciones de las deidades planetarias en su integridad y no por ninguna clasificación bajo un título, benéfico o malevolente, el teurgista reconoce sus intelecciones colectivas y por tanto realiza los mismos patrones divinos en sí mismo¹⁹. Jámblico sostiene explícitamente que el teurgista adquiere una visión supra-racional del cosmos y sus realidades. La base para este máximo nivel de visión se potencia definitivamente mediante el ritual seguido de la adivinación:

En realidad queda claro de los ritos mismos que de lo que estamos hablando ahora es de un método de salvación del alma; ya que en la contemplación de las “visiones sagradas” el alma intercambia una vida por otra y ejerce una actividad diferente y se considera a sí misma no seguir siendo humana, y lo hace muy correctamente porque a menudo ha abandonado su propia vida, si ha ganado a cambio la actividad más bendecida de los dioses²⁰.

REFERENCIAS

- AUGUSTINE. (1984). *City of god*. Trads. John O' Meara, Harmondsworth, Middlesex, UK.
- ALDERSHOT., ASHGATE. (2001). *Iamblichus' de mysteries: a manifesto of the miraculous*. p. 201.
- BLUEMENTHAL, H. J. & CLARK, E. G. (1993). “Iamblichus on Inspiration: De Mysteries, 3.4-8”. En: *The divine iamblichus: philosopher and man of gods*. Bristol. p.140.
- DODDS, E. R. *Greeks and the irrational*. University of California press. 1051, p. 287.
- _____. (1963). *Proclus, in theologiam platonis*. California: University of California Press.
- SMITH, A. (1993). *Porphyrus philosophi fragmenta*. Leipzig, Teubner. Porphyrus, fr.310,fr.311, fr.312, fr.313 = Eusebius, PE.111.14.3-4; 111.14.5 ;111.14.6;111.14.7.
- SMITH, J. Z. *Map is not territory*. Leiden, Brill, 1078, p.160.
- ZEKE, M. (2004). *Unio Magica, Part 11, Plotinus, Theurgy and the Question of Ritual*, Dionysius 22. p. 42.

¹⁹ *Ibid.* 55.5-10.

²⁰ *Ibid.* 91.9-13.