



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

KHAOS
INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA DEL SENTIDO

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A

Julio Eduardo de Jesús Ramos Talavera



Asesor:
Dr. Crescenciano Grave Tirado

México D.F.

2009



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“Difícilmente abandona el lugar
lo que mora cerca del origen”

--Hölderlin--

“Las fases de la luna eran las mismas para el hombre del Paleolítico que hoy para nosotros; también eran idénticos los procesos propios del útero. Podría ser, pues, que la observación inicial que condujo al nacimiento, en la mente del hombre, de la mitología de un misterio que informa de los asuntos terrestres y celestiales, fuese el reconocimiento de una armonía entre estos dos órdenes articulados a partir del factor del tiempo: el orden celeste de la luna creciente y el terrestre del útero”

--Joseph Campbell—

DEDICATORIA

Para mi madre, Ma. Del Consuelo Talavera Sánchez.

Para mi madre, Ma. Elvira Talavera Sánchez.

Para Angélica Islas.

Y para *Ella*,...

Tú o todas.

Ella,...

...mi daimon.

AGRADECIMIENTOS

Sirva este espacio para agradecer a todos quienes directa e indirectamente, mediante sus críticas, recomendaciones y sugerencias, participaron en la elaboración de este trabajo. Particularmente, quisiera agradecer a quienes me brindaron su tiempo para leer y sancionar el presente esfuerzo: a la Dra. Leticia Flores Farfán, a la Dra. Ana Ma. Martínez de la Escalera, al Lic. Pedro Joel Reyes López y al Dr. Marco Antonio López Espinoza. Personalmente, espero que los resultados se encuentren a la altura de la formación y orientación que me brindaron a lo largo de estos años y durante los últimos meses. Muy especialmente, quisiera agradecer al Dr. Crescenciano Grave por la formación que me brindó, la orientación y el apoyo para precisar los objetivos del estudio y ahondar en el contenido de la investigación.

A todos ellos, mi más sincero agradecimiento.

Julio E. de J. Ramos Talavera

Marzo 2009

KHAOS

Χάος

Índice

| | |
|---|------------|
| Reflexión Preliminar | 8 |
| Mythos y Logos | 22 |
| (a) Mythos y Soberanía | 38 |
| (b) Musa y Poesía | 42 |
| (c) Mythos y Logos..... | 48 |
| (d) Lo Divino del <i>Logos</i> | 58 |
| (e) El <i>Pensar-Ser, lo “divino”</i> | 79 |
| Logos y Khaos | 85 |
| (a) ¡Dios ha Muerto! | 88 |
| (b) La Inflación Mítica | 95 |
| (c) Dionysos: bios y zoé..... | 103 |
| (d) Physis y Perséfone..... | 113 |
| (e) Khaos y Thagma | 123 |
| Bibliografía..... | 125 |

Reflexión Preliminar

“*Thauma y el Problema del Sentido*”

Es de suponer que tales potencias o entidades hayan sobrevivido... sobrevivido a un periodo inmensamente remoto cuando... cuando la conciencia se manifestó en seres y formas que hace mucho que se retiraron ante la marea de la humanidad en avance... formas de las que tan sólo la poesía y la mítica han podido captar un evanescente recuerdo, llamándolos dioses, monstruos, seres míticos de todas clases y formas...

ALGERNON BLACKWOOD

Propio del *Dasein* es la *poiesis*. Propio de lo ente existente es la “*creación*”. Empero, en tanto ente, no todo lo viviente tiene la forma de ser del *Dasein*, razón por la cual, no a todo lo ente le es dada la “*poiesis*” como forma de ser. Hablar de “*creación*” o “*acto creador*”, en este sentido, no tiene referencia alguna al continuo movimiento de entes que surgen y desaparecen sino al hecho de hacer emanar “*mundo*”, “*cosmos*”, “*orden*” como significado.

En otras palabras, la idea que nos guía para emprender el presente esfuerzo es: a todo ente le corresponde un cierto “*hacer*” y que para el *Dasein* significa “*creación*”. La misma entonces, la manera en que se manifieste como un acto existencial, dependerá de la relación que lo existente establezca consigo mismo en tanto ente y ese sentimiento del que nace la posibilidad de creación: sentido de(l) Ser.

En primer lugar, respecto de la posibilidad de “*creación*” como resultado de ese sentimiento de Ser, el ente existente puede pretender “*alejarse*” y entregarse a lo ya “*creado*”; o bien, asumirlo como la plena indeterminación que es y “*ex- traerlo*” de sí, arrojarlo y mostrarlo en su impropiedad: “*ex- ponerlo*” como “*forma*” ante “*los ojos*”; en una palabra, hacerlo “*forma*”. La forma como “*forma bella*” y “*belleza*” emerge, por lo tanto, de lo profundo de esa sensibilidad; ella misma es esa sensibilidad. La “*belleza*”, entonces, oculta un núcleo oscuro, terrible, desbordante; núcleo del cual “*emerge*” como Afrodita y que en ella permanece.

En segundo lugar, pero que en realidad antecede a lo anterior, lo que resulta en todo momento es el estudio de una relación que el ente existente establece consigo mismo y que en tanto existencia, de sí mismo emerge fragmentada en un “*exterior*” y un “*interior*”. Esto que se ha dicho, implica la posibilidad misma de creación y que a lo largo de la historia se

traduce de manera diversa en dos postulaciones simultáneas: la una hacia el sí mismo como “*sujeto-vida-orden-creatividad*”; la otra, hacia el sí mismo como “*objeto-mal-devenir-destrucción*”. La perspectiva de esta relación que en tanto historia, muestra la relación de lo existente consigo mismo como existencia. En tanto sentido, implica una problematicidad que habrá de exponerse en su devenir histórico antes de emprender el estudio de la sensibilidad de lo sublime y su exteriorización como belleza y creatividad.

Por lo anterior, el análisis que se propone implica tres momentos que se intitulan con tres palabras: *Khaos*, *Thauma* y *Poiesis*. Así, Khaos constituye el primer estudio, una introducción y por lo tanto una apertura a través de la cual, la reflexión de los principios elementales de Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger y el rastro que desde ellos se extiende hasta la más antigua experiencia griega de(l) Ser, nos permite remontarnos y salir al paso del propio ente que somos en la relación que establece consigo mismo; en tanto ente que *es* y existencia yecta, “*ahí*”, en el mundo.

Se trata de ofrecer la perspectiva de un devenir historia como mundo y mundo, específicamente, como el mundo Occidental.

1. El David y Thauma

A Miguel Ángel le interesa el hombre, pero no el hombre ondulante y diverso, sino el gigante de actitudes atormentadas que alcanza el límite de lo posible. Miguel Ángel toca el cuerpo humano como un instrumento musical del que extrae continuamente los sonidos más brillantes, más graves y estridentes, cuyos dramáticos sentimientos expresará en la escultura a través del cuerpo desnudo. Así, el David, a diferencia de Donatello o Verrocchio, se representa como un joven desnudo con la faz de perfil, probablemente inspirado en la estatuaria clásica, cuya actitud conjuga la tensión y la concentración, preparándose para lanzar la honda. El rostro lleno de rigor expresa la “*terribilitá*” de Miguel Ángel. La escultura congela el tiempo, justo el instante previo a la lucha con el gigante Goliat. La dignidad trágica parece fundirse y consumir por entero la escena bíblica mediante el estilo y la proporción de la figura, pues lo que David tiene frente a sí es “*lo inconmensurable*” y no obstante, su mirada penetrante aunada a la fuerza expresiva del rostro, permanecen fijas en el mudo horizonte.

Lejos aun del *Palazzo Vecchio* la estatua persiste llena de significado. De un lado, el David es “*el gigante*” que a la manera de “*hemitheoi*” se eleva entre la masa indistinta negándose a “*con-fundirse*” con ella. Por otro lado, el David abre una perspectiva: no se trata del terror y la emoción que se mezclan con el devenir de la contienda; ni tampoco del descanso posterior o la incertidumbre previa; se trata simplemente de un instante, el lapso justo en que David “*está ante*”. La actitud de la estatua cobra sentido a través de lo que “*mira*” y que no es lo simplemente “*ante los ojos*”; no se trata de la “*presencia*” de Goliat sino lo que ésta “*des-cubre*” con su ausencia. El David “*está ante*” lo “*indeterminado*”, el “*sin-sentido*” que emerge y se muestra en un instante como lo que en sí mismo “*Es*”.

La estatua en sí misma señala, apunta en dirección hacia aquello que mira y hace presente su vacío, su silencio: el David “*está ante*”. El David es, en ese instante, “*él mismo*” mientras recibe “*lo otro*”. El “*estar ante*” nos indica una distancia que se corresponde con la discontinuidad de lo Apolíneo y sin la cual, no habría propiamente mirada sino la “*inflexión*” dolorosa que huye ante el desasosiego o sucumbe entre la mezcla, el frenesí o el placer mismo de esa violencia, de ese combate, de esa lucha primordial.

La mirada del David “*está ante*” el abismo. *Ápeiron* y *Peras*, Dionysos y Apolo, la *Tierra* y el *Mundo* son a un tiempo lo Uno y su “*Ahí*”: lo Otro y el David.

2. Lo Sublime y Thaumata

Para Platón¹ y Aristóteles² el “*pensar*” tiene su origen en “*el asombro*” por el Ser de las cosas; sentimiento que muchos siglos después será definido por Burke³ como el efecto de “*lo sublime*” en su más alto grado. Para Burke, “*lo sublime*” produce la emoción más fuerte que la mente es capaz de sentir; es un “*estado del alma*” en el cual “*todos sus movimientos se suspenden con cierto grado de horror*”, quedando la mente “tan llena de su objeto, que no puede reparar en ninguno más, ni en consecuencia razonar sobre el objeto que la absorbe.

¹ Cf. Testero, 155d.

² Cf. Metafísica I.

³ La admiración, la reverencia y el respeto traducen sus “efectos menores”. Cf. Burke, Edmund., “La Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo Sublime y de lo Bello”, Tecnos, Madrid, 1987.

De ahí nace el gran poder de lo sublime que lejos de ser producido por nuestros razonamientos, los anticipa y nos arrebatada mediante una fuerza irresistible”⁴. Otras condiciones del efecto sublime, en general aquellas susceptibles de producir terror, resultan la “*oscuridad*” y el “*poder*”, y mediante éste último se detalla el tipo de ideas a las que deberíamos unir el sentimiento de “*lo sublime*”; esto es, las grandes “*privaciones generales*”: la Vacuidad, la Oscuridad, la Soledad y el Silencio. Frente al análisis de lo que denomina “*sublime cuantitativo*”, Burke determina a la “*profundidad*” y a “*la infinidad*” como fuentes de “*lo sublime*”.

Las referencias a lo “*inconmensurable*” y al “*horror*”, se advierten⁵ permanentemente vinculadas a la categoría de “*lo sublime*”. Así para Kant, lo sublime puede encontrarse en un “*objeto sin forma*”, en cuanto en él u ocasionada por él, se representa la “*ilimitación*”⁶. El mismo vínculo puede seguirse en Schiller a través de la “*dualidad Bello/Sublime*”, en Schelling a través del “*sentimiento de una contradicción infinita*” de las producciones estéticas y en Hegel, para quien en “*lo sublime*” la existencia externa, en la cual la sustancia es llevada a la intuición, queda degradada frente a la sustancia, en tanto esta disminución es la única manera mediante la cual puede intuirse por el arte el único Dios. Por último, para Schopenhauer, “*lo sublime*” se produce cuando los objetos cuyas formas simbólicas invitan a la contemplación, se presentan en una relación de hostilidad con el hombre, amenazándolo con su poder o su grandeza inconmensurables⁷.

Así dispuesto ante lo sublime, el hombre siente, se siente amenazado, él siente la amenaza y sin embargo, hay también un placer. Desde Aristóteles⁸, el placer que se vincula al horror implica la presencia de una distancia que “*salvaguarda*”. Para Joseph Addison: “*mirando objetos odiosos de esta clase nos complace no poco la consideración de que no estamos a peligro*”. Para Kant lo sublime dinámico, por ejemplo, se considera respecto de la fuerza de la naturaleza pero careciendo ésta de poder alguno sobre el sujeto. Y para Schopenhauer, lo sublime se experimenta ante la exposición a la acción destructora a la

⁴ Ibid, p. 42

⁵ Cf. Estudio Introductorio de Pedro Aullón de Haro a: Schiller, Friedrich., “Lo Sublime”, Editorial Librería Ágora, S.A., Málaga, 1992

⁶ Cf. Kant, I., “Crítica del Juicio”, Espasa-Calpe, Segunda Edición, Madrid, 1981, pp. 145 y ss.

⁷ Cf. Schopenhauer, Arthur., “El Mundo como Voluntad y Representación”, Porrúa, México, 1987, p. 164-165.

⁸ Así como lo señala Abbagnano: “sublime es el placer que resulta de la imitación (o contemplación) de una situación dolorosa. En este sentido la noción deriva del concepto aristotélico de tragedia, que debe suscitar ‘piedad y terror’; por lo que, como dice Aristóteles, el poeta trágico ‘debe buscar el placer que nace de la piedad y el terror a través de la imitación (Poet., 14, 1453 b10)”.

manera de un “mero espectador” que viéndola y reconociéndola se eleva sobre ella abandonándose a la contemplación⁹. Por consiguiente, “lo sublime” como fuente “de asombro”, exige la indispensable consideración de una “distancia” tal que brinde la “satisfacción que entusiasma” y abra la posibilidad de un pensamiento y una reflexión¹⁰.

Dicha tradición, si bien reivindica el lugar de la sensibilidad en el pensamiento filosófico, lo hace aún sobre la base de una relación que privilegia al entendimiento y la razón. Sin embargo, el hombre se aproxima de nueva cuenta con lo sensible y lo hace más allá de la cálida armonía que simplemente place. Lo sublime emerge como el sentimiento más abrumador, aquel que coloca a lo existente ante sí mismo, confrontándolo con su límite, con su limitación y en esta medida, paradójicamente, reuniéndolo consigo. Por ello es que lo sublime, en tanto el sentimiento que es, nos sugiere un principio de unidad esencial que nos recuerda la senda del pensamiento trágico y el curso que sigue la filosofía de la existencia.

Así por ejemplo, a partir de su fundamento en la tragedia griega, el pensamiento de Nietzsche podría considerarse una filosofía de “lo sublime” que asimila la “Vida” como “Physis” y a ésta como “Voluntad de Poder”. Nietzsche defiende una comprensión “estética” de la realidad donde priva el pensamiento de la “verdad de la apariencia” o la “verdad de la no verdad”, esto es: “las formas o las apariencias son la única verdad, y no porque –como dice Heidegger– vengan a sustituir en Nietzsche al antiguo ser-fundamento de la metafísica convirtiendo así su pensamiento en una inversión del platonismo, sino porque indican la verdad de una ausencia de fundamento, o sea, porque nos permiten acceder a la paradójica verdad de la no existencia de verdad”¹¹.

En su lugar, Nietzsche nos reúne con “algo”. El hombre ya no es un sujeto sin mundo, tampoco un artista, es una obra de arte: “el poder estético de la naturaleza entera, por la más alta beatitud y la más noble satisfacción de la unidad primordial, se revela aquí bajo el estremecimiento de la embriaguez”¹². Para el prusiano de Röcken, “lo sublime” responde al nombre de Dionysos: “Si a ese horror, le agregamos el agradable éxtasis que se eleva de lo

⁹ Cf. Schopenhauer, Arthur. Op. cit., p. 165.

¹⁰ Kant es más que claro a este respecto al establecer que quien es presa de temor propiamente dicho queda incapacitado para ejercer el juicio sobre lo sublime, del mismo modo que con quien es presa del apetito sucede otro tanto respecto de lo bello. Cf., Kant, Immanuel. Op. cit., p.164.

¹¹ Sánchez Meca, Diego., “Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo”, Tecnos, Madrid, 2005., p. 98

¹² Nietzsche, Friedrich., “El Nacimiento de la Tragedia”, Editorial Porrúa, México, 1999, p. 21.

más profundo del hombre y aun de la naturaleza al romperse el mismo *principium individuationis*, comenzamos entonces a entrevistar en qué consiste el ‘estado dionisiaco’”¹³. El arte, la naturaleza y la vida, son asimilados por Nietzsche en la forma dual del impulso de disolución de lo individual en lo universal (*Dionysos*), unido al impulso conservador o de individuación (*Apolo*) y que únicamente los griegos habrían sido capaces de conjugar de manera ejemplar, a través de la tragedia y el desarrollo de “*las efusiones desbordantes*” del coro dionisiaco en imágenes apolíneas. Lo anterior conducirá el pensamiento de Nietzsche en ruta de choque con la tradición socrático-apolínea (su trasmundo de plenitud a través de la salud del alma y el entendimiento *-eidético*), y la moral cristiana, ambos opuestos a la energía vital de la naturaleza.

Heidegger, por su parte, producirá un giro sustantivo en la especial relación humana con el Ser a partir del “*asombro*”, para lo cual, lo mismo que Nietzsche y su “*transvaloración*”, insta a un retorno a los orígenes de la época de “*logos*” en términos de una reapropiación de lo “*divino*” natural de la “*physis*” y su ambigüedad manifiesta en la palabra que dice la *Alêtheia*. Para Heidegger es en este pasado donde tuvo lugar tanto la concepción y experiencia más original del Ser como también su transformación fundamental, en virtud de la cual la historia de Occidente, marcada por aquella fisura indeleble, habría avanzado únicamente hacia su decadencia.

Específicamente, el desarrollo de Heidegger se relaciona principalmente con los términos de “*Logos*”, “*Physis*” y “*Alêtheia*”, donde *physis* aparece, en su opinión, como la más originaria comprensión del Ser; es la fuerza o el poder que impera sobre todas las cosas, una fuerza que deviene presencia, la fuerza dominante que se esencializa como ente y de esta manera surge, emerge, se “*des-oculta*” y da lugar al fenómeno de la verdad como *Alêtheia*; al acontecer del des-ocultamiento.

Para Heidegger es el pensamiento presocrático donde tal originariedad aparece por primera y última vez, y donde el término de “*Logos*” habría sido poseedor de una simetría esencial con los dos anteriores (*Physis* y *Alêtheia*) en cuanto a su significado (Heráclito). “*Logos*” en términos de su sentido primitivo de ἀπόφανσις (“*permitir ver los entes por sí mismos*”¹⁴), no agota su sentido en lo que resulta accesible al mero oír sino que evoca “*la totalidad reunida del ente mismo*”, siendo así requerido por la concepción de “*physis*”: la

¹³ Ibid, p. 20

¹⁴ Heidegger, Martin., Op.cit., p. 173 y ss.

fuerza imperante necesita la “*reunión constante*”; la “*totalidad reunida y en sí estante del ente*”. Por lo anterior, ese “pensamiento/habla” que es “*logos*” para Heidegger caracteriza al Ser y lo que es ente se halla reunido consigo mismo y se sostiene en semejante reunión¹⁵.

Sobre esta concepción de la experiencia originaria del Ser de los griegos, Heidegger establece que el ente cuyo asombro da origen a un “*pensar esencial*” —“*pensar-decir*” que es “*Logos*” —, no es un ente que se limite a ponerse delante de otros entes sino aquel a cuyo ser “*le va éste su ser*”. Por un lado, en tanto “*existente*”¹⁶ que es, a este ente el Ser mismo se le vuelve patente como sentimiento. Los sentimientos abren, “*des-cubren*” la actividad de lo que permanece oculto a lo simplemente “*ante los ojos*”. De esta manera es que para Heidegger el “*Dasein*” ostenta en su más peculiar ser el carácter de “*no cerrado*”: “El hecho de que los sentimientos puedan trastocarse y enturbiarse sólo dice que el ‘ser ahí’ es en cada caso ya siempre en un estado de ánimo. La ausencia de un estado de ánimo definido (...) dista tanto de ser una nada, que justamente en ella se torna el ‘ser ahí’ insufrible para sí mismo. El ser es vuelto patente como una carga. Por qué, no se sabe. Y el ‘ser ahí’ no puede saber cosa semejante, porque las posibilidades de ‘abrir’ de que dispone el conocimiento se quedan demasiado cortas frente al original ‘abrir’ que es particular a los sentimientos, en los cuales el ‘ser ahí’ es colocado ante su ser como ‘ahí’”¹⁷.

Para Heidegger, el estado de ánimo es la “*forma de ser*” original del “*Dasein*” en que éste es abierto para sí mismo antes de todo conocer, querer y muy por encima del alcance de lo que éstos son capaces de abrir. El estado de ánimo abre el “*ser en el mundo*” como un todo y hace por primera vez posible un “*dirigirse a*”; en el “*estado de ánimo*” radica el primario “*descubrimiento del mundo*”; un “*descubrir*” distinto al puro “*determinar*”, donde ni siquiera la más pura “*ē*” deja lejos de sí el estado de ánimo: “En el ‘encontrarse’ hay existencialmente un ‘estado de referido’, ‘abriendo’, al mundo, a base del cual ‘estado de referido’ puede hacer frente lo que hiere. Una pura intuición aunque penetrase hasta las últimas venas del ser de algo ‘ante los ojos’, no lograría jamás ‘descubrir’ nada parecido a lo amenazador”¹⁸.

¹⁵ Cf. Heidegger, Martin., “Introducción a la Metafísica”, p. 134-143. Asimismo la puntual exposición de lo dicho con respecto a Heidegger se encuentra en: Sáez Rueda, Luis., “Movimientos Filosóficos Actuales”, Editorial Trotta, Madrid, 2001, p. 142 y ss.

¹⁶ A la manera de Heidegger: “*ex-istē*” por “*ser (siendo / ha-siendo) fuera de sí*” o “*abi*”, en lo otro, entre formas, nombres, en lo llamado “*mundo*”

¹⁷ Cf. Heidegger, Martin., “Ser y Tiempo”, Fondo de Cultura Económica, Segunda Edición Revisada, México, 1971, pp. 151 y ss.

¹⁸ Ibid, p. 155. Algo similar, aún bajo la tradición del sujeto, ya había asentado Schopenhauer al definir al hombre como “*animal metaphysicum*”: “Lo que el mundo es en sí, su realidad independiente de las formas subjetivas, no es objeto para un sujeto; ella es

Para Heidegger, este “*abrir*” propio del ente que somos es en sí mismo “*comprensor*”. El *Dasein* “*habita*” en la facticidad en la medida en que se autocomprende en el seno de un horizonte simultáneamente dado y por hacer: “En cuando existencia yecta, el *Da-sein* está entregado a modos de comprensión y autocomprensión no fundados por él; en cuanto proyecto, esa existencia es, al mismo tiempo, abierta a posibilidades”¹⁹. De esta manera para Heidegger todo simple “*ver*” es en cada caso ya “*interpretativo-comprensor*” antes de toda proposición temática sobre el ser de los entes, que al ser “des-cubiertos” de esta manera se dice tienen “sentido”:

“Sentido es aquello que se apoya en el ‘estado de comprensible’ de algo. Lo articulable en el abrir comprensor es lo que llamamos sentido. El concepto de sentido abarca la armazón formal de aquello que es necesariamente inherente a lo que articula la interpretación comprensora. Sentido es el ‘sobre el fondo de que’, estructurado por el ‘tener’, el ‘ver’ y el ‘concebir previos’, de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo. Puesto que el comprender y la interpretación constituyen la estructura existencial del ser del ‘ahí’, tiene que concebirse el sentido como la armazón existencial-formal del ‘estado de abierto’ inherente al comprender. El sentido es un existencial del *Dasein*, no una peculiaridad que esté adherida a los entes, se halle ‘tras’ de ellos o flote como un ‘reino intermedio’ no se sabe dónde. Sentido sólo lo ‘tiene’ el *Dasein*, en tanto el ‘estado de abierto’ del ‘ser en el mundo’ puede ‘llenarse’ con los entes que cabe descubrir en este estado. Sólo el *Dasein* puede, por ende, tener sentido o carecer de él. Lo que quiere decir: su peculiar ser y los entes abiertos a una con él pueden ser apropiados en la comprensión o quedar rehusados a la incomprensión”²⁰.

En otras palabras, como lo propiamente “*visto*”, lo que aparece “*ante los ojos*” es ya “*sentido*” sobre el fondo de un horizonte simultáneamente dado y por hacer. Lo ente que hace frente dentro del mundo en una forma de ser distinta del *Dasein*, es como tal, “*carente de sentido*” o ajeno a todo sentido como determinación ontológica. Y al decir de Heidegger,

la condición de posibilidad que da origen a la presencia de todos los fenómenos espacio-temporales. La realidad en sí del mundo es la voluntad que permanece fuera de la forma general de la representación; en cambio, el mundo presente es el mundo abierto y dirigido a los sentidos y el entendimiento; es la realidad que se percibe en la experiencia y, desde ésta, se concibe en la ciencia”. Cf. Grave Tirado, Cresenciano, “Verdad y Belleza, un ensayo sobre ontología y estética”, UNAM, México, 2002, pp. 145-146.

¹⁹ Cf. Heidegger, Martín, “Ser y Tiempo”, Fondo de Cultura Económica, Segunda Edición, México 1971, pp. 160-172. La cita corresponde al análisis de Sáez Rueda en Op. cit., p. 120.

²⁰ Ibid, pp. 169-170.

“sólo lo carente sentido puede ser un contrasentido”²¹; en cuanto algo que hace frente en el *Dasein*, lo “ante los ojos” puede marchar contra el ser de éste. Sólo al *Dasein* le es propio este peculiar “ver” la ola, el huracán, la tormenta, la agonía y “ad-mirar”, “ad-mirar-se”, propiamente “sentir” aquello que simplemente *Es*.

En esta medida, “lo sublime” en tanto perteneciente a la tradición que privilegia lo ente intramundano en su “ser cosa”²², respondería en Heidegger a esa voz silenciosa que en tanto “fundamento” sustentante de los entes, sólo resulta accesible como “sentido”. Se trata de Ser como “sentido del Ser” y que subyace a la admirativa contemplación de los entes: “el asombro” ()²³ que da lugar a un “pensar esencial” en tanto que quiere abrirse al horizonte de la diferencia como “acontecer”; esto es, por un lado “dejar ser” al ente y por el otro “dejarse ser”. Se trata de una demanda que invita a la escucha, pero donde sólo el más atrevido que el fondo se atreve allí donde desaparece todo fondo: en el abismo²⁴.

En otras palabras, lo sublime desde Heidegger adquiriría su más precisa definición en términos de la “reunión” del ente consigo; un encuentro que si bien resulta amenazador, al mismo tiempo significa un “des-cubrimiento”: el “acontecer” de esa “totalidad en sí estante del ente”. A partir de lo anterior es que el “remontarse” común a Nietzsche y Heidegger ofrece la recuperación aquello que el sujeto moderno ha perdido; aquello de lo que se ha apartado luego de su desplazamiento hacia el trasmundo; aquello que no ha querido o no ha podido ser escuchado y que es, en última instancia, la recuperación de una sensibilidad que Occidente se ha rehusado y con ella, del principio de Unidad que implica.

El “olvido de la diferencia” –como olvido del lugar de la verdad ontológica en que se asienta la tradición metafísica occidental–, tendría como punto de partida el correlativo alejamiento de un ancestral sentimiento implícito en la piedad griega. El progresivo abandono de ese núcleo primordial se hace evidente a lo largo del desarrollo del olimpismo y se denota en Platón, para quien la *physis* pasa a concebirse inesencial, alegislada e inerte,

²¹ Ibid, p. 170.

²² Tradición para la cual: “la naturaleza es ella misma un ente que hace freno dentro del mundo y cabe descubrir por diversos caminos y en diversos grados”, Ibid, pp. 76 y ss.

²³ Al decir “*Thaumazein*” Heidegger tácitamente distingue “el asombro” de la “avidez de novedades” a la que podríamos asimilar la mera curiosidad: “La avidez de novedades no tiene nada que ver con la admirativa contemplación de los entes, con el (*thaumazein*); a la avidez de novedades no le importa ser llevada por la admiración a la incompreensión, sino que se cura de saber, pero simplemente para tener sabido”. Ibid, p. 192.

²⁴ Saez Rueda, Luis., Op. Cit., p. 149

reducida a la insignificancia de lo puramente accidental y contingente. Por consiguiente, el remontar hasta la más antigua experiencia griega de(l) Ser, nos implica recibir aquello que en tanto “*pensar/decir*” o “*Logos*” fuera también “*sentido*” por el griego arcaico y que es fundamentalmente “*sentimiento griego de lo divino*”. Ya sea en términos de *Physis*, *Voluntad*, *Dionysos* o *Tierra*, pero dicha Unidad nombra una sensibilidad: la sensibilidad del *endemoniado*²⁵; la “*inconmensurable*” maravilla y el “*abismal*” horror que nos supone el encuentro o la experiencia de “*Ser*” el ente que somos. La decadencia o el debilitamiento de Occidente sería en lo fundamental un alejamiento de este ente de “*sí mismo*” en tanto condena de la sensibilidad y específicamente, de lo sublime de esa sensibilidad.

Frente al tradicional anhelo metafísico de eternidad en lo bello, el retorno de la filosofía a lo sublime y con ello, a las fuentes más antiguas del pensamiento griego, implicaría “*re-unir*” al ente que somos consigo mismo; una reunión con su más íntima y terrible profundidad.

3. La Palabra y Thaumata

El “*pensar*” que nace del asombro es el pensar que “*en-frenta*”, lo que descarta la debilidad que huye y la fuerza que literalmente combate, en su lugar, se trata de un sentir que “*recibe*” aquello que “*acontece*”. A su vez, es un “*pensar-decir*” que es “*logos*” y “*época de logos*”. Como lo primero, para Heidegger, el fundamento ontológico-existencial del lenguaje es “*el habla*”, la cual es constitutiva del encontrarse y el comprender como ser del “*ahí*”. El habla constituye la articulación significativa de lo comprensible en general y no sólo de los entes intramundanos conocidos en una contemplación teórica y expresados en frases: “Lo articulable en la interpretación o más originalmente ya en el habla, lo llamamos sentido. Lo articulado en la articulación del habla lo llamamos en cuanto tal el todo de significación”²⁶.

En otras palabras, “la comprensibilidad ‘encontrándose’ del ‘ser en el mundo’ se expresa como habla”²⁷ y sólo donde es dada la posibilidad existencial de hablar y oír

²⁵ Nietzsche mismo se esfuerza en retratar la necesidad de un “*pensar*” que asalte la propia existencia vital. Cf., “Las Consideraciones Intempestivas”.

²⁶ Heidegger, M., Op.Cit, p. 179

²⁷ Ibid, p. 180.

puede alguien “*escuchar*”; habla y oír se fundan por igual en el comprender y sólo quien ya comprende puede “*estar pendiente*”²⁸. De esta manera, *λόγος* es la articulación significativa de la comprensibilidad y el encontrarse “*en el mundo*”. Desde esto “*sentido*” que es *λόγος*, nace la pregunta y la “*escucha*” que se dirige a la profundidad.

En tanto articulación significativa de la comprensibilidad y el encontrarse, “*logos*” es también “*época de logos*”. Lo articulado en ese “*pensar/decir*” al que Heidegger retrotrae, resulta fundamentalmente distinto del posterior “*logos*” monoteísta-cristiano. Coherente con lo anterior, lo dicho por Derrida en términos de la solidaridad sistemática entre el “*signo*” y “*la divinidad*” al interior de la tradición metafísica²⁹, ha de tener en cuenta aquello que respectivamente articulan el “*logos*” arcaico y el “*logos*” monoteísta-cristiano en relación con la divinidad y donde tiene lugar el alejamiento de la *physis*, cuyo lugar habría sido llenado por el poder de un solo principio: “proveniente de tradiciones semitas inicialmente diversas y de acuerdo con las cuales sólo había que admitirse Un Dios todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, padre de los hombres, y engendrador también de un Hijo *dios-hombre*, que más tarde habría de adoptar, a través de la cultura alejandrina, el nombre de *Logos*”³⁰.

El sentido arcaico se desvanece mediante el abandono de la Tierra que habría sido el núcleo de la piedad griega y lo hace a la sombra de un Dios Todopoderoso y su Promesa de una nueva Tierra ajena al dolor, al devenir y la muerte³¹. Lo anterior, sin pasar por alto la crítica de Derrida al pensamiento Heidegger³², nos obliga a reparar por ahora aquello que

²⁸ Ibid, p. 183.

²⁹ Al decir de Derrida: “La ‘ciencia’ semiológica o, más limitadamente lingüística, no puede mantener la diferencia entre significante y significado –la idea misma de signo– sin la diferencia entre lo sensible y lo aquí inteligible, por cierto, pero tampoco sin conservar al mismo tiempo, más profunda e implícitamente, la referencia a un significado que pudo ‘tener lugar’, en su inteligibilidad, antes de toda expulsión hacia la exterioridad del aquí abajo sensible. En tanto cara de inteligibilidad pura aquél remite a un logos absoluto al cual está inmediatamente unido. Ese logos absoluto era en la teología medieval una subjetividad creadora infinita: la cara inteligible del signo permanece dada vuelta hacia el lado del verbo y de la cara de Dios [...] “El signo y la divinidad tienen el mismo lugar y el mismo momento de nacimiento. La época del signo es esencialmente teológica. Tal vez nunca termine, sin embargo su clausura histórica está embozada””. Cf. Derrida, Jacques., “De la Gramatología”, Siglo XXI, Segunda Edición, México, 1978, p. 20.

³⁰ Oñate, Teresa., “El Retorno Griego de lo Divino en la Posmodernidad”, Aldebarán Ediciones, Madrid, 2000, p. 102.

³¹ Al decir de Teresa Oñate: “El contenido de la verdad se transforma ya, así, a través del *ecce homo*, en promesa escatológica futura: la liberación de la esclavitud; la liberación de la humanidad, más allá de la *physis*, del cosmos, de la *pólis*... y la ontología del límite. Pero tal transformación no viene sencillamente a des-plazar el lugar de la verdad sino que viene a situarla en un constante desplazamiento sin lugar, que no ha de cesar hasta que nada quede del espacio-tiempo trágico y los sentidos de su verdad”. Cf. Ibid, p. 103

³² A ese “*pensar-decir*” que es “*logos*” Derrida lo considera parte de un “*etnocentrismo*” manifiesto como “*fonocentrismo*”, en el cual se hace privilegio de la palabra en cuanto “*phonè*” sobre la escritura, considerándose a ésta sólo como un “*revestimiento*”. *Logocentrismo* sería para Derrida “*el alma de la metafísica*” desde Platón, pues quien dice *pensar (logos)* dice acceso a la presencia como plenitud, como coincidencia y la *palabra (logos)* corresponde perfectamente a este orden de la presencia. Ella es signo, pero un signo cuya

articulado en el “pensar/decir” arcaico hace básicamente irrepetible la antigua experiencia griega de(l) Ser. Ello mismo concibe, antes que propiamente una trasvaloración, una pretensión común a Nietzsche y Heidegger por reintegrar aquello que fuera desplazado y que en la medida en que se aleja, des-integra, des-articula la unidad misma de lo ente que somos, privándonos de la experiencia fundamental de(l) Ser.

Por lo anterior, en términos de esa “re-integración” es que Nietzsche, antes que oponer lo dionisiaco a lo apolíneo, articula nuevamente el contenido de lo dionisiaco a la experiencia del mundo. La oposición, de hecho, se configura en torno a la figura del Cristo. En este sentido, la época que hace anuncio de la clausura del pensamiento metafísico no puede ser otra que la que se inaugura con el anuncio de la muerte de Dios. Por su parte, Heidegger accede a esa recuperación por la vía del propio “*logos*”, en cuyo caso, la reunión de lo existente con aquello que “lo sostiene”, básicamente ahínca sus raíces dentro del abismal Tártaro: la voz silenciosa del Ser evoca fuertemente la presencia de *Aidós*, así como el divino hablar de la Musa que dice la *Alêtheia* y cuyo par lo constituye la inexorable sombra de *Lethé*, lo que manifiesta la ambigüedad más característica del pensamiento griego antiguo.

A partir de este punto conviene recapitular: hablar del asombro como origen del pensar no dice nada si no se tiene en cuenta al menos a quien se asombra y a aquello que causa el asombro; en lo relativo al primer punto, aquel que se asombra es el ente mismo que desde la expresión de Heidegger tiene la forma de ser del *Dasein* y cuyo sentimiento (*encontrarse*) se aúna con la comprensibilidad de lo que le hace frente dentro del mundo; en segundo lugar, el “*asombro*” nace de él como resultado del “*estar ante*” (o *encontrarse*) aquello que por estar más allá de los límites de la comprensión desborda la sensibilidad (*horror*). A partir de lo anterior, puede decirse que el “*asombro*”, sobre la base del encontrarse, responde por aquello que desde el horizonte de la propia comprensión, acomete contra la totalidad del sentido.

naturaleza consiste en abolir la distancia pues la esencia de la palabra (su *telos*) consiste en la manifestación de la inmediatez del sentido. Este *telos*, o esta *norma* de proximidad al *eidos* permiten tener como algo secundario a la escritura, e incluso al propio *signo* como tal pues quien dice "signo" dice oposición significante/significado, y por consiguiente *separación* (*écart*). Es precisamente para cubrir esta distancia, esta separación, para lo que trabaja el *telos* inherente al *logos*, proximidad a la plenitud de la presencia. Específicamente sobre Heidegger, Derrida señala: “...el pensamiento de Heidegger no trastornaría sino, al contrario, volvería a establecer la instancia del *logos* y de la verdad del ser como *primum signatum* (...). El *logos* del ser, ‘el pensamiento que obedece a la Voz del Ser’, es el primero y el último recurso del signo, de la diferencia entre el *signans* y el *signatum*”. Cf. Derrida, Jacques., Op.cit., p. 28 y ss.

Si se tiene que “*la palabra*” es la articulación del sentido, el “*asombro*” expone los horizontes mismos del “*sentido*” en “*la palabra*”; en otros términos, se está ante los límites de lo “*pensado-dicho*”. La necesidad de “*sentido*” hace emerger el “*pensar-decir*” sobre la base de la comprensibilidad y el encontrarse previos. A diferencia de la religión que se somete a lo límites de la comprensión por la vía del temor y la autoridad, o del arte, más propenso al impulso a la disolución inherente al “*encontrarse*”, el “*pensar*” impone una especial distancia: puede optar por mirar el abismo o escuchar su susurro demencial, pero ello siempre será por la necesidad que le impone el “*sentido*”.

Finalmente la antedicha articulación del “*sentido*” en “*la palabra*”, conlleva, como es sabido, la posibilidad de analizar aquel a través de ésta, lo que antes que cualquier pretensión por alcanzar el contenido de una “*verdad*” oculta en el pasado o la superación del contenido de una tradición en el presente, tratará de poner de manifiesto los horizontes generales que enfrenta el “*pensar*”, la “*comprensión*” y la “*sensibilidad*” desde los límites articulados en “*la palabra*”. De esta manera, aquello que Occidente ha desplazado se muestra en su propio devenir: transcurso que lleva desde la teogonía-cosmogonía griega donde impera la “*palabra-eficaz*” (*Mythos-Moûsa*), a la teología-cosmología racional de la “*physis*” bajo el predominio de la “*palabra-diálogo*” (*Logos*) y su subsiguiente articulación a la época del creacionismo y el infinitismo monoteísta-cristiano (*Logos-Ratio*).

4. Thaumata: lo ente “*ante el Abismo*”

El diálogo con la antigüedad en que nos instalan Nietzsche y Heidegger, nos obliga a ir en busca de aquello que fuera desplazado. El “*asombro*”, como experiencia que da origen a un pensar “*esencial*”, desde la perspectiva expuesta, acontece desde un mundo que es “*sentido articulado*” en “*la palabra*”, por lo que antes de abordar la categoría de lo sublime y su relación con el pensar, hemos de hacer una introducción que nos permita dar un primer paso y salir al encuentro de aquello que fuera *sentido*.

La palabra Khaos tiene la intención de hacernos evocar una específica “*apertura*”, a la manera de una desgarradura, un abrir del que brota “*algo*”; “*aquello*” indeterminado, indecible pero también ineludible y en cuanto tal, “*Archai*” que es también *Moîra*: origen que es también destino. Antes que el mero abrir, Khaos toma aquí el lugar de esa apertura

que une “*a fuerza*” con la fuente de la unidad; una suerte de corte basal del que brota lo *autoocultante*. En términos de esa desgarradura, Khaos da lugar a una lucha pero donde aquello que surge y hace frente es lo mismo que somos. Lo así abierto se presenta ante sí mismo, como lo ente que *Es* y se mira, se *ad-mira* y siente su amenaza; se siente como el devorarse que es y que lentamente se devora.

Así, aquello que la mirada del David nos advierte es el acontecer de sí mismo, como el sentimiento de la finitud que se confronta como la más absoluta posibilidad de lo que en sí mismo simplemente *Es*. Las hebras que así se confrontan constituyen en realidad un solo hilo. A la manera de *Dionysos Orphikoi*: “*bios-thanatos-bios*”.

El David está “*ante*” sí mismo: como “*origen-destino*”, como “*bios-thanatos*”, empero, como un solo hilo que *Es* y que puede nombrarse Phycis o Zoé.

El David nos hace evidente aquello que se ha perdido. ¿Cuántos pueden detener el paso y erguirse como el David, con la mirada fija en el horizonte y asombrarse? El temor crece empero el asombro disminuye y sin embargo, *Thauma* siempre acontecerá...

“...*ante el Abismo*”.

Mythos y Logos

*“Bienaventurados a quien los dioses, los benignos, ya antes del nacimiento amaban;
a quienes de niño Venus mecía en sus brazos... A él, antes de vivirla,
la vida entera es otorgada; antes de superar los trabajos obtuvo ya la gracia”.*

—SCHILLER, LA FELICIDAD—

Y en el principio era Khaos...

Khaos (Χάος, Χάεος)¹ nombra literalmente al “hueco”, la abertura que a la manera de un vacío, separa y “hace surgir” (*Protogenoi*). Así emergen Gaia, Tártaro y Eros, como también lo incorpóreo: Nyx y Erebos, Aither y Hémera; esto es, la “noche veloz” y la misteriosa niebla; el aire brillante que despeja la oscuridad y permite que el día vuelva a iluminar la tierra; y entre todo, aquello que los une y que los llena para constituir una totalidad inseparable. Del lado de su hija Nyx y sus nietas las Moiras, Khaos reviste cierta forma de Destino.

Tradicionalmente, a través del relato (*mythos*), su nombre sugiere “espacio”, “abismo” como “diferencia”, a la manera del silencio que llena al fonema o el espacio que hace molde a la grafía y de lo cual, aquello que emerge se mantiene unido por el nombre de Eros:

“Antes que nada nació Khaos, después Gaia (Tierra) de ancho seno, asiento firme de todas las cosas para siempre, Tártaro nebuloso en un rincón de la tierra de anchos caminos y Eros, que es el más hermoso entre los dioses inmortales, relajador de los miembros y que domeña, dentro de su pecho, la mente y el prudente consejo de todos los dioses y todos los hombres. De Khaos nacieron Erebo y Nyx; de ésta, a su vez, nacieron Aither y Hémera, a los que concibió y dio a luz, tras unirse en amor con Erebo. Gaia primeramente engendró, igual a sí misma, a Urano brillante para que la cubriera en derredor por todas partes y fuera un asiento seguro para los dioses felices por siempre. Alumbró a las grandes Montañas, moradas graciosas de las divinas ninfas que habitan en los sinuosos montes. Ella también, sin el deseado amor, dio a luz al mar estéril, al Ponto, hirviente con su oleaje; y después, tras haber yacido con Urano, alumbró a Océano de profundo vórtice, a Ceo, Crío, Hiparión y Japeto...”².

¹ La definición de Khaos no está exenta de problemas. Aunada a la referencia de Hesido, Ovidio lo describe como la masa confusa que contiene los elementos de todas las cosas. Otras referencias se refieren a Khaos en el sentido amplio de “boquete” o “hueco”, la atmósfera baja que circunda la tierra o el aire de los reinos de la oscuridad y el mundo inferior. Cf. Storm, Rachel, “The Endless Path: Greek Myth”, Flame Tree Publishin, UK, 2007.

² Hesiodo, Teogonía., 116, 126-132.

Gaia emerge de Khaos como la gran madre³ y ancestro primordial de los primeros dioses a quienes Urano obligó a ocultar en sus profundidades. Cronos, su hijo más joven, cumple mediante su rebelión el destino del padre al tiempo que da lugar al propio. De esta manera, la narración hesiódica ofrece el recuerdo de una ancestral divinidad, anterior aún a los primeros dioses y elemento común a todo lo ente. A ella misma, Homero le reconoce su carácter de venerable y alude a las reminiscencias de su culto: "*Gaia, madre de todo, la más antigua de los seres.*"⁴. Y también se lee: "*Él (Apolo) cantó la historia de los dioses inmortales (athanatous te theon), de la oscura Gaia y cómo al principio surgió*"⁵. Homero relata como las ovejas negras le eran sacrificadas⁶ y como los juramentos prestados en su nombre se consideraron entre los más sagrados⁷.

En la narración homérica a la tierra se le menciona cubierta por una semiesfera sólida cuya parte inferior del espacio existente entre ella y el cielo, hasta las nubes, contiene neblina; la parte superior es éter, el aire brillante que en ocasiones se concibe como ígneo. Bajo su superficie, la tierra se extiende ampliamente hacia abajo y ahínca sus raíces dentro del Tártaro o sobre él. Existe a su vez un río que la circunda (*Okéanos*) y que es origen de todas las cosas, entre ellas, de los dioses mismos. El sol cruza el cielo con sus caballos y su carro navega en un cuenco de oro en torno a la corriente de Océano, regresando al Este justo antes del alba.

De todo ello se destaca la presencia del Destino, quien determina el orden de los acontecimientos, incluido el hecho de que los dioses sean dioses y los seres humanos sean

³ Etimológicamente, Gaia es una palabra compuesta por dos elementos. "Ge", que significa "Tierra" y que es una palabra sustrato pregriega que algunos relacionan con la sumeria "Ki", que también significa "Tierra". En segundo lugar, "Aia" es un derivado de una raíz indoeuropea que significa 'abuela'. Por tanto, la etimología completa de "Gaia" parecería haber sido 'abuela Tierra'. Algunas fuentes, como Marijas Gimbutas y Barbara Walker, afirman que Gea como la Madre Tierra es una evolución de la Gran Madre del preindoeuropeo, una diosa de la vida y la muerte generosa pero pavorosa, que había sido venerada ya desde el Neolítico Oriente Próximo, Anatolia y la zona de influencia de la cultura egea, pero también más allá de Malta y las tierras etruscas. Esta teoría levanta controversia en la comunidad académica. Kerl Kerényi ("Los dioses de Grecia" Eudeba, Buenos Aires, 1973) Carl A. P. Ruck y Danny Staples ("The World of Classical Myth"), coinciden al interpretar que Démeter la «madre», Perséfone la «hija» y Hécate la «vieja», constituyen tres aspectos de una Gran Diosa anterior, que podría ser identificada con Rea o con la propia Gea. La llegada de los dioses del Olimpo con los inmigrantes al Egeo durante el II milenio a.C., y la (en ocasiones) violenta lucha por suplantarse a Gea, imbuye a la mitología griega de su característica tensión. Ecos de la fuerza de Gea persisten en la mitología de la Grecia clásica, donde sus papeles están divididos entre Hera, consorte de Zeus, Démeter, Artemisa, gemela y esposa de Apolo, y Atenea. En Roma la diosa frigia importada Cibele fue venerada como Magna Mater, la 'Gran Madre', e identificada con Ceres, la diosa romana de la agricultura que era aproximadamente equivalente a la griega Deméter, pero con diferentes aspectos y adorada con diferentes cultos. Al respecto, conviene consultar: Husain, Shahrukh., "La Diosa, creación, fertilidad, abundancia, mitos y arquetipos femeninos", Taschen, 2006, Graves, Robert., "Los Mitos Griegos 1", Editorial Alianza, Segunda Edición, Madrid, 2001 y Baring Anne & Cashford Jules., "El Mito de la Diosa", Siruela/FCE, 2005, 845pp.

⁴ Himno Homérico XXX a Gaia

⁵ Himno Homérico IV a Hermes, 427

⁶ Homero, "Iliada", Ed. Gredos, III. 104

⁷ Ibid, III. 278, XV. 36, XIX. 259 y Homero, "Odisea", V. 124.

tales con sus diferentes condiciones. Como parte de esta genealogía, los dioses olímpicos se señalan descendientes de Rea y Cronos⁸, hijos de Gaia. Dicho a la manera de Jean Pierre Vernant:

“la generación de aquellos a quienes los griegos rinden culto, los Olímpicos, vio la luz al mismo tiempo que el universo, diferenciándose y ordenándose, y tomó su forma definitiva de cosmos organizado. Este proceso de génesis se ha operado a partir de potencias primordiales, como el Caos y la Tierra (Gaia), de las que han salido, simultáneamente y en virtud del mismo movimiento, el mundo, los humanos –que habitando una parte de él pueden contemplarlo-, y los dioses que lo presiden invisibles desde su morada celeste”⁹.

El “*Kosmos*”, al emerger de “*Khaos*”, arroja “*la diferencia*” como principio de una genealogía y el subsecuente enfrentamiento de ésta como destino común a todos los hijos de la tierra. Para las teogonías y cosmogonías griegas, la génesis (“*diferenciación continua*”) y la lucha de esta divinidad consigo misma, explican la aparición progresiva del mundo en tanto “*Kosmos*” y destino. Los detalles presentes en la sucesión de relatos que integran la tradición, aunados a los pormenores del culto, ofrecen la perspectiva del cambio en los valores fundamentales de ese “*mundo griego*” en términos de “*devenir-destino*” de la divinidad, pudiéndose destacar dos grandes momentos en la historia de esta sensibilidad religiosa.

En primer lugar, Hesiodo abre la perspectiva de un orden ancestral cuya divinidad, no obstante venerable, no detenta ya la primacía. Una fe donde lo femenino y sus elementos afines (la tierra, la procreación, la sangre y la muerte), son las grandes realidades que la dominan y la distinguen de los que serán llamados “*nuevos dioses*” (los Olímpicos).

Para Walter F. Otto¹⁰:

“el mundo de los dioses antiguos no se ha olvidado con el correr del tiempo y mantiene todavía su poder y santidad. La religión olímpica lo desplazó del primer lugar, pero lo dejó permanecer en el

⁸ En Anatolia (la actual Turquía) Rea era conocida como Cibele. Los griegos nunca olvidaron que el antiguo hogar de la Madre Montaña era Creta, donde una figura en parte identificada con Gea había sido venerada como Potnia Theron (Πωτνια Θερων), la «Señora de los Animales», o simplemente Potnia, la ‘Señora’, un apelativo que podría ser aplicado en textos griegos anteriores a Deméter, Artemisa o Atenea.

⁹ Vernant, Jean-Pierre., “Mito y Religión en la Grecia Antigua”, *Introducción*, Editorial Ariel S.A., Barcelona, 2001, p. 8.

¹⁰ A continuación se sigue la exposición de Walter F. Otto, principalmente el Capítulo II, Religión y Mito en la Edad Primitiva. Cf., Otto, Walter, F., “Los dioses de Grecia”, Ediciones Siruela, Barcelona, 2003, p. 33 y ss.

fondo, con esa grandiosa liberalidad y verdad que le son peculiares. La fe griega no pasó por una devoción dogmática, como la israelita o la persa, por la cual el culto divino antiguo se hubiera convertido en superstición u ofensa contra la autocracia de los nuevos soberanos. Aun en Homero, el más puro testigo de la religión olímpica, los elementos retienen su viejísimo carácter de santidad, y los espíritus divinos, que actúan en ellos, aparecen de una manera trascendental”¹¹.

Para el sentimiento religioso más antiguo, la Deidad de la Tierra aparece como la madre de todo lo viviente, a cuya fertilidad se debe tanto la abundancia y obligaciones de la vida terrena como también el poder de la muerte. Ella misma engendra lo viviente y cuando llega la hora lo recibe de vuelta. A su profundidad, a su útero (el Tártaro), pertenecen las puertas de la noche y el día, y con ello, lo mismo la luz y las tinieblas, la vida y la muerte, la creación y la destrucción.

Las deidades masculinas comprenden un lugar secundario y terrible. Los Titanes revelan seres violentos y espectaculares, cuya fuerza es la artimaña y el ataque furtivo, y lo mismo se colocan como parte de un acontecer donde las individualidades ceden ante lo colosal de las imágenes que los comprenden. Para este momento, la *distancia* no impone todavía su valor específico, antes bien, predomina una mixtura; se trata de una imagen de la divinidad que no es tanto figura o persona como “*fuerza oscura*” y donde la idea de un dios en forma de animal no excluye el antropomorfismo, sino que es posible ser un hombre o superhombre y al mismo tiempo un animal o una planta.

Otto lo describe de la siguiente manera:

“El río divino es esta agua concreta que veo correr, de la que escucho su murmullo y puedo sacar con la mano; pero simultáneamente es un toro o un ser antropomorfo. Lo mismo acontece en una tribu primitiva donde los hombres pueden ser águilas o cosas parecidas. El arte plástico señala esta plenitud por formaciones mixtas”¹².

Y en el mismo sentido se afirma:

¹¹ Ibid, p. 35

¹² Otto señala respecto de la palabra “Titán”: “El nombre ‘Titán’ ha tenido, según la tradición, el significado de ‘Rey’ (...) ‘Titán’ no se refiere a una cierta clase de dioses, sino a los grandes, los verdaderos dioses, igual que *deus* entre los romanos, entre los griegos (...) se reconoce en el nombre ‘Titán’ un precursor ‘pelásgico’ de la palabra griega o latina para dioses, contenida en los nombres Zeus, Diespiter y otros, igual que el nombre etrusco de Júpiter; ‘Tinia’ sería un precursor similar en suelo itálico. Es probable que tengamos en ‘Titán’ el nombre con el cual se llamaban y reunieron los dioses preolímpicos. Entre los tracios parece que se conservó como nombre de los dioses”. Ibid, p. 46 y 49

“La antigua divinidad no sólo forma un conjunto con la creencia en la venerabilidad del orden natural, sino que es una misma con ella. El orden se representa en ella como voluntad sagrada del mundo elemental. De ninguna manera es mecánico, puede quebrantarse. Pero una y otra vez se levanta la sagrada voluntad amenazante y represora. También la vida humana está entrelazada con ese orden. Ahí es donde la arbitrariedad actualiza su sustancia y se manifiesta en la forma más clara: su poder se evoca desde la oscuridad por maldición y exorcismo”¹³.

En tanto orden o voluntad sagrada de la naturaleza, esta divinidad funde al hombre con su entorno. La venerabilidad de los elementos y su mixtura, descubren una sensibilidad que sigue el ritmo de las estaciones, las épocas de apareamiento y de migración. Los ciclos de la luna adquieren un significado, lo mismo que los signos celestes que marcan las fechas de la siembra y la cosecha. La vida y la muerte no constituyen opuestos contradictorios, ambas se experimentan como una sola unidad a través de la imagen de la “*gran madre*”¹⁴.

En segundo lugar, los “*nuevos Dioses*”, los Olímpicos, evidencian una nueva relación con la tierra, con los elementos y con la muerte¹⁵. Los dioses del *olimpismo* pertenecen enteramente a la vida y al presente. Para la época de Homero y posterior, el reino de la muerte se ha escindido y pedido su santidad. Los Titanes, arrojados a lo profundo por estos dioses, hacen de la antigua divinidad, casi sin excepción, dioses de averno y de muerte; y algo similar ocurre con todas aquellas figuras que según la creencia homérica no poseen la corona de la divinidad perfecta por tener en común encontrarse enraizadas en la realidad material. Así, por ejemplo:

“Poseidón está demasiado ligado a la materia como para poseer la verdadera grandeza de lo divino. De esta manera le ocurrió algo parecido a Deméter: la amplitud de su actividad, que conocemos por muchos testimonios además de Homero, se limitó enteramente al mar (...) el soberano del mar que mantenía la tierra en sus vigorosos brazos no toma parte en el verdadero esplendor de la divinidad, como se manifestó en la época homérica. Está demasiado enredado en la naturaleza material como para rivalizar con los genuinos olímpicos en libertad y envergadura”¹⁶.

¹³ Ibid, p. 40

¹⁴ Cf. Baring, Anne & Cashford Jules., “El Mito de la Diosa”, Siruela/FCE, México, p. 79 y ss.

¹⁵ Cf. Otto, Walter, F., “Los dioses de Grecia”, p. 35

¹⁶ Ibid, p. 163.

Lo anterior hace eco al desarrollo general de la Edad del Bronce y que según Baring y Cashford se caracteriza por la progresiva separación entre la sociedad y la naturaleza. El mayor cambio social de la época, señalan las autoras, será la transición que lleva de la aldea al poblado, del poblado a la ciudad, de ésta a la ciudad estado y, finalmente, de la ciudad estado al imperio. Por primera vez, además, los nombres de los individuos adquieren notoriedad. Se percibe no sólo la acción singular de hombres y mujeres, sino también la individualidad de Dioses y Diosas, cuyos caracteres son definidos y cuyos actos creativos son nombrados. De esta manera, las ancestrales cosmologías de los agricultores del Neolítico se verán progresivamente socavadas por estas nuevas sociedades guerreras en las cuales predominan los dioses del cielo y el orden social, así como la genealogía patriarcal. Baring y Cashford establecen, hacia mediados de la Edad del Bronce, el momento cuando los “*dioses padre*” comienzan a adquirir protagonismo¹⁷.

“Las imágenes de la Diosa comienzan a perder su capacidad de inspiración; gradualmente; el principio masculino asume un papel cada vez más dinámico. Es como si la energía liberada durante este tiempo de cambios tumultuosos condujera al descubrimiento de numerosos tipos de habilidades nuevas, que a su vez amplían la imagen de los ‘poderes’ de los que derivan. Cada aspecto del quehacer humano viene a estar bajo el gobierno de una diosa o de un dios particular; se invoca su ayuda a medida que se añaden actividades nuevas a las antiguas [...] Ya no se da importancia a la creación que surge de una diosa madre, sino a un dios que separa a sus padres y que inicia, por lo tanto, el ‘proceso’ de creación”¹⁸.

Luz, Espacio o Aire, en el transcurso que determina a las diferentes religiones de la época, aparecen como “*instigadores*” de la creación. La “*distancia*” que imponen estos elementos, produce el surgimiento paulatino de entidades que entran en conflicto y de lo cual, la separación del cielo y la tierra conduce a un “*Dios-Padre-Rey*” que ordena desde la *distancia* (reina “*sobre*” su conquista) antes que a una “*Diosa*” que actúa desde el interior

¹⁷ Mientras la moral del Neolítico parece ofrecer un principio de relación de lo manifiesto con lo no manifiesto, donde lo primero era la epifanía de lo segundo, la ética guerrera de la edad del Bronce ofrece el paradigma de la conquista y la oposición como parte de la masculinidad guerrera característica de las invasiones semítica y aria. En este sentido, el carácter general de la mitología cambiaría conforme las diosas y dioses se contagian de la ética guerrera. La vida y la naturaleza aparecen entonces como un “otro” a quien conquistar. Baring y Cashford ubican en torno al 2500 a.C. el surgimiento de esta nueva actitud religiosa y esta nueva actitud ante la muerte en términos de lo absoluto y opuesto a la vida. Cfr. Baring, Anne & Cashford, Jules., Op.cit., pp. 182 y ss.

¹⁸ Ibid, p. 183

de todas las cosas. El producto de esta disociación tiende a llamar a la “*Diosa*” (naturaleza) inferior y al “*Dios*” (espíritu) superior.

Coherente con lo anterior, para la Grecia antigua estos “*nuevos dioses*” que dirigen la vida como conductores e ideales, no pertenecen tanto a la sustancia terrestre como al éter; al mundo espiritual en donde domina la claridad y la forma; a pesar de su diversidad, una sola imagen es la que predomina. La figura antropomórfica característica de los dioses homéricos, hacen de la divinidad el sentido que une a todas las formaciones como manifestación de su espiritualidad y a la “*espiritualidad humana*” como la más alta.

Contrario a la revelación en forma de animal que muestra una deidad ligada a los elementos o “*fuera oscura*” ligada a la materia, la figura humana anuncia una naturaleza “*de rango superior o que se perfecciona en el espíritu*”. Así lo explica Walter Otto: “*Con esta espiritualidad el concepto nuevo se acerca, según se parece al nuestro. Pero se aparta lo más lejos posible de él por la consagración de la forma natural. Su clara definición la considera una genuina manifestación de lo divino, y por eso la deidad misma ha de representarse en la más noble de todas las formas naturales: la humana*”¹⁹.

En torno a esta “*nueva idea del hombre*”, Otto veía fundamentalmente una idea cuyo nacimiento, en Grecia, habría obedecido al espíritu de la poesía Homérica. Homero habría visto la “*imagen del hombre*” con semejante grandeza que, como imagen de la divinidad, podría erigirse en el espacio. Al respecto señala Kerényi:

*“Homero no sólo reconoció la imagen plena del hombre a plena luz y lleno de vida; la vio tan grande que, como imagen de la divinidad, podía erigirse en el impoluto espacio. El ser humano se reconoció a sí mismo en la imagen de dios, esto forma parte del significado histórico y universal de los dioses olímpicos”*²⁰.

En palabras de Goethe que cita el propio Kerényi: “*El sentido y afán de los griegos es divinizar al hombre, y no humanizar a la deidad; ¡es teomórfico y no antropomórfico!*”. De esta manera, dos polos de la vivencia divina de los griegos pasan a concebirse, a la par con Kerényi de la siguiente manera: “*lo divino se sugiere a través de lo no humano o era*

¹⁹ Otto, Walter, F., “Los dioses de Grecia”, p. 171.

²⁰ Kerényi, Karl., “En el Laberinto”, Ediciones Siruela, Madrid, 2006, p. 129

reconocido en lo humano, de forma que lo humano se mostraba en lo divino”²¹. Y ambos polos son para los griegos dos aspectos de lo divino:

“El aspecto antiguo, oscuro e inhumano, si a pesar de su fantasmagórica monstruosidad se compara con el nuevo, luminoso y humano, se nos aparece como monótono e indiferenciado. La nueva apariencia –con el fondo más arcaico– significa desarrollo y riqueza: una multiplicidad de tonos y variedad de colores”²².

Lo específicamente griego en este sentido, parecen coincidir tanto Otto como Kerényi, sólo aparece cuando todos los matices y colores del mundo natural reaparecen transfigurados; emergen como rasgos del semblante y formas del cuerpo, esto es, como perfectas figuras humanas. Ser un dios, en estos términos, quiere decir: *“llevar en sí todo el sentido de la existencia, estar como resplandor y grandeza en cada una de sus formaciones, manifestar en su lugar más notable toda la magnificencia y el rostro verdadero. El dios, al mostrar rasgos humanos, señala el lado más ingenioso del imperio cuyas formas se reflejan en él, de lo inanimado, a lo animal a lo humano”²³.*

Mediante ese vínculo, los dioses, los seres humanos y el resto de elementos en el mundo, manifiestan tanto un origen común como una diferencia fundamental que hace que los primeros se encuentren en una línea superior.

Las criaturas que son “mezcla” de animal y humano aún pertenecen a la esfera original y monstruosa. Aquellos, en cambio, los moradores del cielo, se constituyen de una sustancia más noble. De *Ellos* se dice que bajan a la tierra desde el éter celestial y por sus venas corre el fluido de un elemento celeste-eterno: *“Fluía la inmortal sangre de la diosa, el icor, que es lo que fluye por dentro de los felices dioses; pues no comen pan ni beben rutilante vino, y por eso no tienen sangre y se llaman inmortales”²⁴.* Así también lo revelan las palabras que dirige Apolo a Diomedes: *“¡Reflexiona, Tidida, y repliégate! No pretendas tener designios iguales a los dioses, nunca se parecerán la raza de los dioses inmortales y la de los hombres, que andan a ras de suelo”²⁵.* Homero denota claramente la distancia que separa los ancestrales valores del pasado de estos nuevos dioses; un vínculo preciso entre la

²¹ Ibidem.

²² Ibid, p. 130

²³ Otto, Walter F., Op. Cit., pp. 171-172

²⁴ Homero, Iliada, V-340.

²⁵ Ibid, V-440

mortalidad, la sangre y los elementos de carácter telúrico, tales como el pan y el vino, ligados a la Tierra primordial. Aunado a ello, la *distancia* eleva al presente como valor de la forma individual eterna frente al pasado mortal.

La franja así impuesta distingue entre mortales e inmortales como separación entre la vida y la muerte. De esta manera, el nuevo espíritu suministra un concepto de límite: los muertos, como la Tierra primordial, no están excluidos, mantienen su venerabilidad pero ahora ocupan otro espacio²⁶. Lo mismo que la Tierra, la muerte se aleja progresivamente — con ella. Y mientras los muertos se reducen a sombras, muy sobre este plano, a los dioses (*presente-presencia* como *forma*) pertenece la belleza y la más resplandeciente juventud aunada a la más suprema sabiduría: “*la belleza perfecta era para los griegos, en todos los tiempos, el signo de lo Divino*”. Así para Otto: “*era propio de lo griego unir lo bello con lo verdadero y lo bueno; no con lo bueno de la voluntad, sino con lo objetivamente bueno que se manifiesta en los eternos ordenes de la naturaleza de la existencia*”²⁷.

La sustancia “*celestes*”, en tanto presente y vida, triunfa y se privilegia contra la “*profundidad*” a la que se vincula la sombra de la muerte. Gaia, quien habría sido el símbolo de la ancestral divinidad femenina y de la antigua sabiduría (divinidad del Oráculo de Delfos), luego de su primera oposición contra Urano, cede la hegemonía de los cielos al gobierno de Zeus. Ella envía a sus hijos, los “*Gigantes*” y “*Typhon*”, a luchar contra el soberano del Olimpo pero son derrotados. El Oráculo délfico, símbolo del saber mántico al que algunas fuentes colocan también bajo el control de Poseidón y Témis, se consagra para la época homérica a la figura de Apolo mediante la derrota de *Python*, hijo de Gaia y símbolo del poder ctónico²⁸.

Para estos nuevos mitos patriarcales, cuanto es bueno y noble es atribuido a heroicos dioses, ahora convertidos en amos conquistadores eternamente libres de la enfermedad y la muerte. A los ancestrales poderes de la naturaleza se les reserva únicamente el carácter de oscuridad. La “*frontera del Hades*” hace ver a las murallas dispuestas contra las invasiones, como un reflejo de lo que sucede al propio ente que somos: de un lado emerge el mundo, orden y medida como anhelo de inmortalidad de esa naturaleza brillante y luminosa que es

²⁶ Otto, Waler F., “Los Dioses de Grecia”, pp. 143-147.

²⁷ Otto, Walter F., “Teofanía”, Ed. Sexto Piso, Madrid, 2007, pp. 76-77.

²⁸ La destrucción de Python por Apolo en Delfos, para Robert Graves, parece registrar la toma del templo de la diosa tierra cretense por parte de los aqueos. Cf. “Los Mitos Griegos, 1”, p. 20.

la “*forma bella*”; por otro lado, subsiste la sombra venerable y silenciosa de su más íntima sensibilidad y que lo vincula tanto al sentimiento de sus ancestros como a lo ente de la Tierra “*indómita*”.

En lugar de la antigua divinidad receptora de todo lo ente, hacia y desde la cual todo “*va y viene*”, el Hades se presenta como el reino del que “*nada regresa*”. Al escindirse la vida de la oscuridad de “*lo profundo*” los antiguos poderes comienzan a manifestarse en términos malignos y destructivos. Así, por ejemplo, el relato que hace Hesíodo de Hécate demuestra que había sido la triple diosa original, suprema en el Cielo, la Tierra y el Tártaro, pero a quien los helenos enfatizaron sus poderes destructivos sobre los creativos, hasta que al final se la invocaba solamente en los rituales clandestinos de magia negra, sobre todo en los lugares en que se cruzaban tres caminos²⁹.

Resulta de hecho interesante observar la forma como los sentimientos más cercanos a la cotidianeidad religiosa, aproximadamente desde la primera mitad del siglo IV y hasta los siglos IV y V d.C, remiten los temores populares y las prácticas de “*superstición*” a las divinidades de la tierra y sus tinieblas. Así por ejemplo, en los (“*ligadura, atadura mágica*”) como lo atestigua el mismo Platón, pueden leerse diferentes menciones a las divinidades telúricas³⁰.

*“Hermes retenedor y Perséfone, retened el cuerpo y el alma y lengua y pies y obras y decisiones de Mirina, la mujer de Hagóteo de El Pireo, hasta que descienda al Hades consumida
Hermes retenedor y Perséfone, retened al lengua y el alma y obras y pies y decisiones de Partenio y de Apolunio, los hijos de Hagnóteo.
Hermes retenedor y Perséfone, retened el alma y cuerpo y pies y manos y obras y decisiones y lengua de Euxeno, el pariente de Mirrina, hasta que descienda al Hades”.*

(DT 50). Atenas, siglo IV a.C. 20X16 cm

“Inscribo y deposito para los ángeles Subterráneos, Hermes Subterráneo y Hécate Subterránea, Plutón, Core, Perséfone, las Moiras Subterráneas y todos los dioses y Cerbero (...) el guardián (del Hades). Escalofrío y fiebre cotidiana cada día, para el que retiene y no devuelve”

**(DT 74). Ática, siglo II d.C. o posterior. Ziebarth, p. 1049
en Magika Hiera, p. 74. 17x12cm**

²⁹ Cf. Graves, Robert, “Los Mitos Griegos I”, p. 163.

³⁰ Cf. Textos Griegos Maléficos, Edición de Amor López Jimeno, Ed. Akal, Madrid, 2001

Ante la sombra inclemente de este reino sin retorno, la necesidad por alcanzar la inmortalidad se hace más urgente. La vida se torna en un combate por la inmortalidad individual. El heroísmo surge, desde este punto de vista, como una reacción en donde el héroe vence el poder de la muerte por la fama inmortal; así la épica comienza su existencia celebrando las heroicas proezas del gobernante guerrero.

Sin embargo y frente al desarrollo general de la Edad del Bronce, el particular sentimiento griego de la “*forma*” impide que las potencias escindidas se polaricen; el aspecto inhumano queda oculto pero no desaparece:

*“Existe otra posibilidad de que algo, probablemente sugerido por signos inhumanos, mostrase su escondida riqueza a través de la capacidad de expresión del rostro. Algo capacitaba a los griegos para percibir lo divino en cada uno de sus aspectos –divino en sí mismo-, cuando en su nuevo aspecto olímpico se mostraba humano al mismo tiempo”.*³¹

El más grande esplendor de esta cultura no habría sido posible sin esta característica que manifiesta los más íntimos deseos de eternidad del hombre griego y lo hace sobre el infinito trasfondo de la exuberante naturaleza. Así Eros emerge para restaurar la unidad primordial de lo existente por medio de la belleza. El culto a la “*forma*”, mediante el orden y la medida, reconfigura el aspecto general de lo ente como “*forma bella*” que es anhelo griego de eternidad y se traduce en *paideia* y “*areté*” guerrera. A lo bello, lo verdadero y lo bueno, se corresponden la gloria, el poder y el afán de justicia; la juventud, la virilidad, el poderío e ingenio se constituyen en ideales de primer orden. Así, mientras Áyax posee “*belleza y hazañas*”, Odiseo, a través de quien los oyentes del poema épico ven al muerto, además comprende y compadece:

“Solitaria y apartada permanecía el alma de Áyax, todavía colérica porque lo vencí en el juicio por las armas de Aquiles. [...] Desearía no haberlo vencido, porque a causa de ello la tierra cubrió tan noble cabeza: Áyax, el más hermoso de todos los griegos después de Aquiles y el mejor en los trabajos de la guerra”.

³¹ No obstante lo anterior, Kerényi advierte: Lo anterior, retomando el parafraseo que hace Kerényi de Cotta de Cicerón, mostraba a lo humano como forma de expresión de lo divino, cuya imagen polifacética igualaba lo divino concebido de un modo griego. Cf. Kerényi, Karl., Op. Cit, p. 130

En esta trama de fuerza física versus intelecto, la narración valoriza a ambas, empero la fuerza física y la impetuosa gloria enraizada en ella, aparece a través de una voz que la narración sugiere, de algún modo, superior. Odiseo sobrevive gracias a algo más que lo físico: por el “*pensar prudente*”. El mero investimento corporal lleva a la locura y locura en griego se denomina “*vagabundeo*”; estar loco es “*salirse del camino de la recta razón*”³². Lo interior y lo exterior, lo mental y lo físico se corresponden.

La mente es oscura, y la locura lo es, especialmente. Los demónicos enviados de la locura son “*hijos de la Noche de oscuros rostros*”: Lisa y las Erinias que surgen del negro Hades³³. La oscuridad de la mente viva y apasionada proyecta sobre la vida las raíces del mundo subterráneo; el mundo de los muertos. El negro es el color de la conciencia y de la pasión, y también de sus opuestos: la inconciencia y la muerte. Mente y día, mente como el día, dependen de los dioses³⁴.

De esta manera, la sociedad griega se desarrolló a partir de un específico temor a la vida en tanto vida “*no sometida*” (a la forma). Temor que a su vez, comporta la posibilidad de “*ser conquistado*”. Así, la dos postulaciones, telúrica y olímpica, conviven cada una por separado y recíprocamente al interior del mundo griego —como la singular ambigüedad de cada *Dios*—, respectivamente, como “*alejamiento*” y “*proximidad*”. Lo más propiamente “*divino*”, lo divino olímpico, en tanto eterno, está más comúnmente “*distanciado*”; vive por “*encima*” de este mundo en el nebuloso Olimpo, no obstante su orden gobierne en tanto “*forma*” sobre todas las cosas y fenómenos del mundo.

Zeus representa el poder soberano de estos dioses y Apolo el principal reflejo de su espíritu. En la música de éste resuena toda formación viva, la cual aparece ahora extraña y contraria a todos los seres desmesurados y monstruosos del pasado arcaico. Armonía y belleza son la esencia de esta música. Ella domina todo lo salvaje³⁵. La canción del dios no se levanta como un sueño de la embriaguez sino que vuela hacia la verdad como su destino claramente visible. De la música de Apolo emerge una intuición divina. La nitidez de Apolo, de hecho, se confronta con los dioses que hacen eco del pasado titánico.

³² Od., XI, 543-551. La nota y el análisis pertenecen a Ruth Padel en Op.cit., p. 112

³³ Padel, Ruth., “A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica”, Ed. Sexto Piso, México, 2005, p. 84

³⁴ Ibid, p. 116

³⁵ Otto, Walter F., “Los Dioses de Grecia” p. 85

El más griego de todos los dioses, como lo refiere Otto³⁶, enfrenta mediante el ideal de distancia la exaltación dionisiaca más propia de la mixtura del pasado *pre-homérico*. Así como el carácter dionisiaco quiere el éxtasis y por lo tanto la proximidad, el apolíneo implica la claridad, la forma y en consecuencia, la distancia³⁷. Para Otto, el sentido de su revelación indica a los seres no la dignidad de su individualidad y la profunda intimidad de su alma personal, sino lo que está por encima de la persona: “*lo inalterable, las formas eternas*”³⁸; en otras palabras, muy a la manera de Platón: la verdad que en tanto estable y perenne resplandece al amparo de la forma bella.

El arco, que es símbolo de lejanía, unido a Apolo y a su lira, revelan una identidad que será símbolo de la unidad de lo separado³⁹. Y así como Apolo es también símbolo de esa masculinidad superior que repliega la antigua divinidad femenina, el renovado privilegio de la naturaleza recae ahora en divinidades como Deméter y Ártemis. A la primera corresponde el florecimiento de la vida y principalmente el nacimiento del trigo. A la danza y belleza de la “*Doncella*”⁴⁰ Ártemis, por su parte, pertenecen al encanto de la naturaleza libre, vinculada íntimamente con todo lo que en ella vive, con animales y árboles; es la vida brillante, resplandeciente y ágil. La hegemonía de la masculinidad y los valores de la forma y lo mesurable por encima de la pulsión inconmensurable de “*lo monstruoso*” proveniente pasado arcaico, distinguen consecuentes valores asociados para el hombre y la mujer que se reflejan claramente en la figura de Atenea como diosa-guerrera proveniente solamente del padre; de su cabeza:

*“...un mito más asombroso todavía nos habla de una diosa Metis, como si realmente fuera su madre y Zeus la hubiera engendrado con esta maestra de la mente y del consejo. Pero habría devorado a la madre embarazada antes del nacimiento para tenerla siempre en su interior como consejera. Cuando se acercó el momento dio a la luz del mundo su hija a través del vértice de su cabeza”*⁴¹.

³⁶ Walter F. Otto señala: “Si el espíritu griego encontró su primer cuño en la religión olímpica, es Apolo quien lo manifiesta de forma más clara. Aunque el entusiasmo dionisiaco fue un poder importante, no cabe duda de que el destino del helenismo era superar esta y todas las desmesuras, y sus grandes representantes profesan el espíritu y la esencia apolínea con toda decisión”. Cf. *Ibid*, p. 89

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibid*, p. 90

³⁹ En este punto, el autor hace alusión a Heráclito, en cuyo fragmento 51 establece: “No comprenden que lo distendido concuerda consigo mismo según multitenso coajuste, como el del arco, como el de la lira”. Como se verá después, las reflexiones y alusiones en torno a Heráclito nos resultan de muy especial importancia.

⁴⁰ De acuerdo con Otto: “En esta palabra se confunden los elementos íntegros de la naturaleza. Además de Ártemis, Homero distingue con ese título solamente a Perséfone, la augusta reina de los muertos”. Cf. *Ibid*, p. 94

⁴¹ La palabra como lo aclara Otto más adelante en el texto, alude siempre a la comprensión y el pensamiento “práctico”,

Y así como Apolo es el dios de la “*lejanía*”, la deidad de la pureza y del conocimiento, la historia consagra mediante este origen a Atenea como diosa de la proximidad que acompaña a sus favoritos a través de la saga. Si bien su naturaleza femenina se denota mediante dicha *proximidad*, ésta se encuentra enteramente del lado masculino; como superación de la pesadez y la barbarie por la nobleza de lo hermoso, sin que por ello tenga cabida la blandura y suavidad. Como su opuesto, el miedo y el terror, así como el rango inferior que ahora ocupan los antiguos elementos, se refleja en la naturaleza “*titánica*” del brutal Ares, a quien no sólo es afín el ancestral elemento de la sangre sino también el éxtasis que se sobrepone a la claridad espiritual. Ares mismo es, a diferencia de Atena, más próximo a su madre. Así lo describe Homero en la épica:

“¡No me vengas, veleidoso, a gimotear sentándote a mi lado! Eres para mí el más odioso de los dioses dueños del Olimpo, pues siempre te gustan la disputa, los combates y las luchas. Tienes el furor incontenible e irreprimible de tu madre, de Hera, a la que yo sólo a duras penas doblego con palabras. Por eso creo que eso que sufres se lo debes a sus indicaciones [...] Más si hubieras nacido de otro dios, siendo así de destructor, estarías hace tiempo en sima más honda que los hijos de Urano”⁴².

Aún la divinidad de Afrodita se distinguirá claramente del pasado pre-homérico. Allende el divino anhelo y la fuerza de engendrar, la idea de Afrodita dispone el carácter y poder divino del sujeto que es amado. No se trata solamente del deseo que posesiona y eternamente insatisfecho vuelve una y otra vez sobre sí mismo sin jamás poder alcanzar su culmen, sino el sentimiento que se consagra en su realización. Afrodita no es la amante sino lo amado; la hermosura y gracia que arrebató hasta el éxtasis, diferencia que, como señala el mismo Walter Otto, es claramente discernible en el Simposio de Platón (204c). Diosa que señala un sendero donde, tras el subsecuente devenir de Eros como *daimón*, “*la belleza*” metafísica adquirirá el estatus de unidad ontológica a la realidad:

“Este deleite divino con el que el ser separado se busca y une amorosamente, se convierte, después de que el viejo mito del mundo haya desaparecido, en el poder armonioso de una nueva imagen del cosmos. Para Empédocles, Afrodita es la misma diosa que pone el amor en los corazones humanos y que produce la perfecta armonía y unidad en los grandes periodos mundiales”⁴³.

que vale más en la vida de quien desea vencer y luchar que la fuerza física. Ibid, p. 64 y 66.

⁴² Homero, Iliada, V-890

⁴³ Otto, Walter F., Op.cit., p. 113

Tan particular sentimiento del griego hace posible que estos moradores del cielo no sean habitantes de un más allá que esté enteramente separado del mundo terrenal. Los antiguos poderes han sido sometidos más no eliminados; *“las formas de su existencia son iguales a las de la tierra”*. Por un lado y en tanto descendientes de la Tierra, las deidades de la cosmovisión olímpica se encuentran íntimamente ligados con los objetos de ésta aunque nunca significan algo particular, sino una eterna forma del ser en el círculo total de la creación. Y por otra parte, ellos mismos traen consigo parte de su *“oscuridad”*. La tradición donde los opuestos se disolvían en el mismo flujo sin jamás llegar a constituir entidades opuestas reaparece ahora, transfigurada, mediante la dúplice característica de estos dioses; su carácter ambiguo, bifronte, así lo denota:

“la antiquísima santidad de la naturaleza volvió a aparecer en una realidad transfigurada. El espíritu griego acordó su primera y máxima veneración a esta elevada realidad en la hora del nacimiento de su antigua religión. Veía y sabía: todo lo individual es imperfecto y caduco, pero la forma permanece. En ella está el sentido de todo ser y acontecer, es la verdadera realidad, lo divino, lo omnipresente, es idéntica a todas las manifestaciones del círculo vital que domina. Pero como esencia suprema y eterno ser se encuentra sola en el esplendor etéreo, muy por encima de lo terrenal”⁴⁴.

Tomando palabras de Vernant, *“hay divinidad en el mundo como hay mundanidad en las divinidades”*. De hecho, esta unidad primordial de la tierra hace de suyo evidente que el culto no haya podido dirigirse a un ser radicalmente extrahumano, cuya existencia no tuviera nada que ver con el orden natural en el universo físico, en la vida humana y en la existencia social. Esto mismo hace posible que el culto pudiera dirigirse propiamente a ciertos astros como a fenómenos y entes naturales, así como también a sentimientos, pasiones, nociones morales o sociales, cada uno de los cuales es manifestación de *“lo divino”* en el registro que le es propio, sin distingo de lo natural y lo sobrenatural como ámbitos opuestos.

De igual manera y frente a ciertos aspectos del mundo, señala Vernant, el griego experimenta el mismo sentimiento de sacralidad que en las ceremonias que establecen contacto con los dioses. Este politeísmo⁴⁵ no descansa en el contenido de ninguna

⁴⁴ Ibid, p. 169

⁴⁵ Al respecto Vernant advierte que no se trata de una religión de la naturaleza y que los dioses sean personificaciones de fuerzas o fenómenos naturales. Antes bien, lo que hace de una potencia una divinidad es que reúne bajo su autoridad una “pluralidad de efectos complementariamente arbitrarios para nosotros, pero que el griego acepta porque ve en ellos la expresión de un mismo

revelación sino en la propia evidencia que el griego recoge del mundo en tanto forma bella y adhesión a las costumbres ancestrales (*nomoi*)⁴⁶, y no necesita otra justificación que su propia existencia.

El mundo olímpico es, en última instancia, el mundo griego, por lo que apartarse de él equivaldría lo mismo que dejar de ser “ellos”. La distancia escinde lo existente en un “afuera” y un “adentro”. Como se ha visto con anterioridad, ya en Homero las reacciones ante el que carece de hogar expresan temores al contacto con la desgracia moral, la enfermedad, el odio y el hambre, ésta última (*boúbrostis*) que también puede interpretarse como “locura”; dolor emocional más que físico. En la Odisea, advierte Ruth Padel, se usa la palabra *alétes*, “vagabundo” para referirse a los mendigos. Palabra que la tragedia también la emplea para los exiliados. La peor pesadilla griega es “no tener casa”. Y así, la misma falta de oposición entre lo natural y lo “sobrenatural”⁴⁷ prevalece entre lo religioso y lo social, lo doméstico y lo cívico, lo que, desde su propio punto de vista, permite a Vernant afirmar:

*“La religión griega no constituye un sector aparte, encerrado en sus límites, y que se superpondría a la vida familiar, profesional, política o de ocio sin confundirse con ella. Si podemos hablar de una ‘religión cívica’ para la Grecia arcaica y clásica, esto significa que lo religioso queda incluido en lo social y que, recíprocamente, lo social, en todos sus niveles y en la totalidad de sus aspectos, está penetrada de lado a lado por lo religioso”*⁴⁸.

Y de forma similar, señala Walter F. Otto:

“[los dioses griegos] no necesitan ninguna revelación autoritativa como aquella en que se apoyan otras religiones. Se manifiestan en todo ser y acontecer, y con tal evidencia, que en los siglos de grandeza, haciendo excepción de contados casos, la incredulidad no existe siquiera [...] Homero, a quien podemos llamar el más realista de todos los grandes poetas, por lo que sigue siendo actual aún después de milenios, sabe decirnos de cada acontecimiento importante qué Dios se da a conocer, y los hombres de quienes habla, por lo menos saben decir con certeza que, según se expresan, ‘Dios’ o ‘un

poder actuando en los dominios más diversos”. Cfr. Vernant, Jean-Pierre., Op.Cit., p. 9

⁴⁶ Al decir de Vernant : “nada hay que fundamente, desde lo divino y por él, la apremiante verdad. La adhesión se apoya en el uso: las costumbres humanas ancestrales, los *nomoi*”. Cf. Ibidem.

⁴⁷ La palabra debe ser empleada con cautela, pues su sentido vigente implica una acción que viola o interviene el orden de los acontecimientos según sus causas, lo que en el caso de la religión griega no parece responder de la misma forma. No sólo los “milagros” no son la regla sino que además los dioses mismos suelen enfrentar castigo por violentar el rumbo de la naturaleza. Antes bien, los dioses aparecen como representación de las propias fuerzas, fenómenos y ciclos de la naturaleza.

⁴⁸ Ibid, p. 12

dios' era el causante secreto. Porque en el mundo homérico no sucede nada sin que los dioses intervengan, más aún, sin que sean ellos los actores y ejecutores propiamente dichos,⁴⁹.

La doble consecuencia que para Vernant tiene lo anterior es, en primer lugar, que el individuo no ocupa, como tal, un lugar central (a título de una relación personal con la divinidad) sino que desempeña el papel que le asigna su posición social dentro del orden de la ciudad; y en segundo lugar, la religión misma aparece también ligada a lo político, donde toda magistratura tiene un carácter sagrado pero también todo sacerdocio depende de la autoridad pública; en otras palabras: *“porque no hay ciudad sin dioses, los dioses cívicos requieren, como contrapartida, ciudades que los reconozcan, los adopten y los hagan suyos”*,⁵⁰.

Es así como la religión griega de los siglos VIII a IV antes de la era Cristiana, a partir de responder por un origen (*arché*) del orden (*Kosmos*) ajeno a cualquier carácter dogmático, hace que las certezas se instalen en el reconocimiento de la tradición misma como *“el mundo”* que define al conjunto social y viceversa. Rechazar este fondo de creencias comunes sería lo mismo que no hablar griego, no vivir a la manera griega, dejar de ser uno mismo y por lo tanto perderse, de-venir, constituirse en eterno peregrino, loco y desarraigado de sí mismo.

Bajo este entendido, los dioses son ellos mismos *“el mundo”* en tanto *“mundo griego”* y transfiguran, supeditándolo, los valores de la antigua divinidad. La articulación de este *“mundo”* en *“la palabra”*, es decir, a la manera de un saber tradicional en tanto *“Mythos”* y en *“Moûsa”*, por un lado mantiene la autoridad de ese mundo fundado en su estricta jerarquía y por otro, transporta su doble valor esencial: a la palabra se integran la *“forma”* y lo *“monstruoso”*, el *“recuerdo”* y el *“olvido”*; lo *“bello”* de la claridad y luminosidad de la forma y lo *“sublime”* de la energía vital oculta allende las profundidades.

(a) Mythos y Soberanía

En tanto *“mythos-mythoi”*, la *“palabra”* es relato, narración que refiere la actuación memorable y ejemplar de unos personajes extraordinarios en un tiempo prestigioso y

⁴⁹ Otto, Walter F., “Teofanía”, pp. 38 y 39

⁵⁰ Vernant, Jean Pierre, Ibid, p. 12.

lejano⁵¹; cuentos de nodrizas, fábulas de abuelas que suministran la primera interpretación del mundo y valga también decir, el primer “sentido” en tanto puesta “en forma” de la sensibilidad. “Mythos”⁵² es “el mundo” en términos de comunidad de sentido, hecho que en tanto creencia colectiva implica el conjunto de relatos que vinculan a una comunidad en el tiempo —con su tradición. El “mundo” se constituye, de esta manera, mediante la suma de creencias.

Para Vernant lo mismo que para García Gual, “...frente a los símbolos o a las imágenes de carácter puntual, [el mito] se caracteriza por presentar una historia. Este relato viene de tiempo atrás y es conocido de muchos, y aceptado y transmitido de generación en generación”⁵³. La función que manifiesta consiste en explicar una específica circunstancia que viven los seres humanos integrantes de una comunidad y al hacerlo, funda el orden presente, constituyéndose, si bien de manera no dogmática, sí como un relato de autoridad y soberanía.

Y el mundo es, para el caso de la religión olímpica en particular, el producto de la victoria de un dios soberano, su nacimiento, sus luchas y su triunfo: “Si el mundo ya no está librado a la inestabilidad y a la confusión, es porque al término de los combates que el dios ha tenido que sostener contra rivales y monstruos, su supremacía aparece definitivamente asegurada, sin que nada pueda en adelante ponerla en cuestión. La Teogonía de Hesiodo se presenta así como un himno a la gloria de Zeus rey”⁵⁴.

Tanto en “Los Orígenes del Pensamiento Griego” como en “Mito y Religión en la Grecia Arcaica”, Vernant subraya este carácter de soberanía del mito. En primer lugar, a partir de Hesiodo y de las semejanzas entre la teogonía griega y el mito babilónico de la creación, Vernant advierte tanto en estas teogonías orientales como en las de Grecia, a las

⁵¹ García Gual, Carlos., «La Mitología. Interpretaciones del Pensamiento Mítico», p. 16

⁵² El criterio que nos forjamos exige hablar del mito desde un punto de referencia preciso y no de manera amplia, pues precisamente, desde que éste como narración se constituye y es constituido por un “mundo” no puede apartarse arbitrariamente de éste sin dejar de pertenecer a él. Con la palabra “mythos” trata de abrirse un espacio de significación que no es otro sino el griego; hablar, en cambio, del “mito” en general, supone ya una ruptura o distancia tal que indeterminada puede confundir las fronteras de ese “mundo”; esto es, también a la manera de Vernant, “cristianizar” el mundo griego o violentar su espacio respectivo. Esta reserva también parece encontrarse en Detienne, Cfr. “Los Maestros De Verdad en la Grecia Arcaica”, cita 9, pag. 51: “Gracia es pobre en pensamiento mítico (...) El pensamiento hesiódico como a menudo se ha afirmado, representa, antes bien, un nivel de pensamiento mítico, nivel intermedio entre la religión y la filosofía (...). Hablar de pensamiento mítico en tales condiciones, comporta el riesgo de extrapolar. No obstante, Hesiodo es el principal testigo de determinados modos de organización, de un determinado tipo de lógica que parece caracterizar al pensamiento religioso, diferenciándolo de las nuevas formas de pensamiento que hacen su aparición en el transcurso del siglo VI”.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Vernant, Jean-Pierre, « Los Orígenes del Pensamiento Griego», Capítulo VII: Cosmogonía y Mitos de Soberanía.

cuales pudieron servir de modelo, la forma como los temas de génesis quedaron integrados en una vasta epopeya real que hace a las generaciones sucesivas de los dioses y de las diferentes potencias sagradas, enfrentarse en una lucha por la dominación. El establecimiento de este poder soberano y la fundación del orden subsecuente, aparecen como los dos aspectos inseparables de un mismo drama divino; como el trofeo de una misma lucha, como el fruto de una misma victoria⁵⁵. La naturaleza titánica es el elemento indómito que Zeus gobernó tras someter su irrefrenable y terrible poder al oscuro Tártaro; en las profundidades de la Tierra.

De este modo, el relato de la batalla entre Olímpicos y Titanes evoca la conquista de un elemento salvaje y hostil, vital pero indeterminado, y lo hace ofreciéndole claridad, orden y certeza plena. La amenaza constante de los Titanes implica el potencial retorno del universo a un estado de indistinción donde las potencias primordiales emanadas de *Khaos – Gaia, Ouranós, Pontos, Okéanos, Tártaros*– pudieran volver a tomar su espacio primitivo. La victoria y reinado de Zeus, en cambio, mantiene todo en su lugar; levanta la muralla en torno a la cual crece una comunidad.

La superficie de la tierra emerge como esa muralla que distingue un doble “*Olimpo*”: la vida como presente y eternidad; y otra vida, física, intempestiva, como potencia de pasado y oscuridad. Señala Vernant: “*no hay peligro ya de que Khaos resurja a la luz para sumergir al mundo visible*” y subraya, de una manera que recuerda la forma como Nietzsche responde por el origen del bien y el mal: “*el mito no se pregunta cómo del caos ha surgido un mundo ordenado; responde a esta cuestión: ¿quién es el dios soberano?*”⁵⁶.

El nombre Zeus encarna la autoridad del padre y del rey. Tal y cual, respectivamente, ya no porque haya engendrado o creado a todos los seres (*Gaia-Rea*) sino porque ejerce la autoridad absoluta sobre cada uno de ellos y como soberano, frente a la totalidad de los dioses, encarna el poder supremo.

En este orden de ideas, al Zeus que prevalece frente a los Titanes pertenece la justicia empero, también, cuando entra en la composición de una tríada con Poseidón y Hades, lo hace para delimitar el reparto de los niveles o dominios cósmicos y cuando se asocia en pareja, la díada traduce los aspectos diferentes del dios soberano: con *Gaia*, príncipe celeste, macho y generador; con Hera da fundamento a toda la organización social (rey y

⁵⁵ Cfr. *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

reina); con *Metis*, representa la inteligencia astuta necesaria para conquistar y mantener el poder; con *Temis*, el orden de las estaciones, el equilibrio de los grupos humanos (*Horai*) y el curso ineluctable de los elementos (*Moirai*)⁵⁷.

Zeus se encuentra en el centro del reparto exacto de honores y funciones; la puesta “*en orden*” de las cosas y con respecto a los seres humanos, señalan tanto Hesiodo como Calímaco, todos los reyes vienen de Zeus; lo que implica la concreta relación de los hombres con la divinidad que los patrocina. Los distintos calificativos de Zeus, dibujan el contorno de la soberanía divina; los aspectos variados de la potencia del dios-rey y las diversas modalidades de su ejercicio en relación con otros dioses. Para Robert Graves, en la introducción a su obra “*Los Mitos Griegos*”, esta característica del “*mythos*” como relato de soberanía, señala el devenir de una historia “*político-religiosa*”.

El nombre Perseo, por ejemplo, antes que una figura arquetípica de la muerte, probablemente representaba a los patriarcales helenos que invadieron Grecia y el Asia Menor a comienzos del segundo milenio a.C., y desafiaron el poder de la “*Triple Diosa*”. Igualmente, la destrucción de Python por Apolo en Delfos parece registrar, desde su opinión, la toma del templo de la “*Diosa Tierra*” cretense por parte de los aqueos.

Igualmente, para Graves, el ascenso del rey Zeus y el “*olimpismo*”, implica la conquista y convivencia de la aristocracia militar masculina con la teocracia femenina tanto en Grecia como en Creta. Algo similar puede seguirse de la obra de Anne Baring y Jules Cashford, quienes registran desde fines del neolítico una serie de invasiones que cambiaron el rostro religioso y los valores político-sociales de la antigua Europa. Así, la Isla de Creta, que a diferencia de muchas culturas de su entorno no había sido tocada por la invasión en los mil quinientos años que van del 3000 al 1500 a.C., presenta entre el 1600 y el 1450 a.C. el establecimiento de relaciones con los pueblos arios o indoeuropeos que construyeron Micenas en la Grecia continental. Estos pueblos absorbieron y adaptaron la cultura minoica y su motivo central (la divinidad de la Diosa) como propias, antes de asentarse ahí definitivamente pasado el 1450 a.C., hasta que una serie de terremotos y maremotos provocó el derrumbamiento de los templos. Finalmente, la llegada de otra oleada de invasores, los dorios, en el 1150 a.C., acabó con esta civilización⁵⁸.

Tomando en cuenta tales acontecimientos, el orden impuesto por el Olimpo sería un

⁵⁷ Cfr. Vernant, Jean-Pierre., “Mito y Religión en la Grecia Arcaica”, *El mundo de los dioses*, pp. 29 y ss.

⁵⁸ Baring Anne & Cashford Jules., “El Mito de la Diosa”, pp. 133 y ss.

sincretismo que tiene como fuentes Asia Menor y Creta, siendo ésta última, también, base para la influencia de la cultura Egipcia. El enfrentamiento de estos dioses, a su vez, explica el desarrollo progresivo del orden social impuesto por la aristocracia militar y su conquista “político-religiosa” durante la Edad del Bronce. Por consiguiente, tanto filosófico-religiosa como político-religiosamente, el “*mythos*” es relato de soberanía en tanto refiere la “*creación del mundo*”; origen en tanto génesis del “*orden*” presente. En este sentido, el “*mythos*” es “*poiesis*”, pero además, como lo asimila Vernant, será por la voz de los poetas que el mundo de los dioses, en su distancia y su rareza, se torna presente a los humanos:

“A través de los relatos que los ponen en escena, las potencias del más allá asumen una forma familiar, accesible a la inteligencia. El canto de los poetas, acompañado por la música de un instrumento, no sólo se escucha en privado, en un ambiente íntimo, sino también en público, durante los banquetes, las fiestas oficiales, los grandes concursos y los juegos”⁵⁹; se trata de una verdadera institución que hace las veces de memoria social, instrumento de conservación y comunicación cuyo papel es decisivo.

(b) Musa y Poesía

Tras la castración de Urano se dice que Gaia engendró con Tártaro a Echidna y a Typhon; y con Ponto a las divinidades marinas⁶⁰: Nereo, Phorcys, Ceto, Eurybia y Thaumás (Θαυμάς)⁶¹. Nereo “*el viejo del mar*”, la “*maravilla*” o el “*asombro*” (*Thaumás*), así como el aliento divino de las Ninfas que se dice capaz de producir tanto la demencia como el “*entusiasmo*” poético en el alma, revelan al agua como la sustancia común que conmueve y a la cual se asocian el espíritu de la verdad y el poder de la profecía.

Los árboles, prados y grutas que señalan el milagro de la humedad hacen a ésta el elemento propio de las ninfas: “*conmoción del corazón y melodía de la vida de la naturaleza*”⁶². La naturaleza susurra con una voz inaudible y su “*flujo*” es fuente de posesión: *Peithô*, que entre los seres humanos se manifiesta como devenir creador (*poiético*); palabra cantada, ritmada, palabra laudatoria. Para la Grecia arcaica, aedo, vidente y rey de justicia comparten este mismo tipo de voz “*seductora*”: la “*palabra-canto*”

⁵⁹ Vernant, Jean-Pierre., « Mito y Religión en la Grecia Arcaica », p. 16

⁶⁰ Hesíodo, “Teogonía”, 132, 233

⁶¹ Dios marino quien junto a su esposa Elektra se considera padre de las Harpyiai e Iris.

⁶² Cf. Walter F. Otto., “Las Musas”, pp. 13-14 y Platón, Fedro en “Diálogos”, Ed. Gredos, (230b-279b).

que bajo el privilegio de “*Mnemosyné*” (potencia divina vinculada a Zeus bajo el nombre de “*Métis*”, más tarde “*Thémis*” y finalmente “*Hera*”) enuncia “*lo que ha sido, lo que es y lo que será*” y en cuyo seno se encuentra “*Alétheia*”; de ésta última, señala Detienne⁶³: potencia común a una serie de divinidades que a la vez se le asocian y se le oponen:

*“Próxima a la Justicia, Dikè, Alétheia se halla emparejada con la Palabra Cantada, Moûsa, con la Luz y la Alabanza. Por otra parte, Alétheia enfrenta al Olvido, es decir a Lethé, cómplice del Silencio, del Reproche y de la Oscuridad. En medio de esta configuración de orden mítico-religioso, Alétheia constituye una verdad asertórica; es una potencia de eficacia creadora de ser. El discurso verdadero es el ‘discurso pronunciado por aquel que actúa de derecho y según lo exige el ritual’, como dirá Michel Foucault. En este pensamiento, Alétheia y Lethé no se excluyen ni se contradicen; son los polos de una sola y misma potencia religiosa. La negatividad del Silencio y el Olvido forman la sombra inseparable de la Memoria y Alétheia”*⁶⁴.

Para el análisis de Marcel Detienne, la palabra del poeta es solidaria de dos nociones complementarias: *Moûsa* y Memoria (*Mνήμη*); nombre común (palabra cantada, ritmada, palabra laudatoria) y fuerza divina afín de aquellas potencias que llevan el nombre de sentimientos, actitudes mentales y cualidades intelectuales. Lo que hace notar Detienne es una estrecha solidaridad entre las musas y la palabra cantada que es palabra de alabanza, por lo que a través de los nombres que portan las hijas de *Mνήμη* se desarrolla toda una “*teología de la palabra cantada*”⁶⁵: Clío connota la gloria (*χλέος*); Talía hace alusión a la fiesta (*θάλλειν*), condición social de creación poética; Melpómene y Terpsícore, las imágenes de la música y la danza; Polimnia y Calíope, expresan la rica diversidad de la palabra cantada y de la voz que da vida a los poemas.

Aún mucho tiempo antes que Hesiodo, refiere Detienne, las musas existían en número de tres (*Meleté*, *Mnemé* y *Aoidé*)⁶⁶; y Cicerón las refiere en número de cuatro (*Arché*, *Meleté*, *Aoidé* y *Thelxinoé*) destacándose entre ellas el principio (*Arché*), el origen, la realidad primordial que el poeta busca descubrir; y la seducción espiritual, el efecto que la palabra cantada ejerce sobre el otro (*Thelxinoé*)⁶⁷. Los epítetos de la Musa dan testimonio

⁶³ Detienne, Marcel., “Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica”, Editorial Sexto Piso, México, 2004.

⁶⁴ Ibid, p. 10

⁶⁵ Ibid, pp. 57-58

⁶⁶ Respectivamente disciplina para el aprendizaje (*Meleté*), la función psicológica que permite la recitación y la improvisación (*Mnemé*) y el producto final, el canto épico terminado (*Aoidé*). Cfr. Ibidem.

⁶⁷ Ibid, p. 59

de la importancia en los medios aedos de la equivalencia entre ella y la noción de “*palabra cantada*”, la cual, a su vez funge inseparable de la memoria: “*en la tradición Hesiodica las musas son hijas de Mnemosyné; en Chíos portan el nombre de ‘remembranzas’ (μνῆϊαι) y también son ellas quienes hacen que el poeta se ‘acuerde’*”.⁶⁸ Lo anterior gracias a que del siglo XII al siglo IX, la civilización griega no va a fundirse en la tradición escrita, por lo que se exige del desarrollo de la memoria y una “*mnemotécnia*” muy precisa.

En este punto, Detienne coincide con J. P. Vernant en señalar para esta función una “*memoria divinizada*” que no responde a los mismos fines que los nuestros⁶⁹. La “*memoria sacralizada*” es privilegio de determinados grupos de hombres constituidos en hermandades y lo mismo es una omnisciencia de carácter adivinatorio o saber mántico, mediante la cual el poeta accede, a través de una visión personal, a los acontecimientos que evoca. Señala Detienne: “*La memoria no es solamente, pues, el soporte material de la palabra cantada, la función psicológica en que se apoya la técnica formularia, es también, y sobre todo, la potencia religiosa que confiere al verbo poético el estatuto de palabra mágico-religiosa*”⁷⁰. La “*palabra cantada*” es entonces una “*palabra eficaz*”⁷¹ cuyo privilegio pertenece a aquel que cuenta con el don de videncia, por cuya virtud se instituye un mundo simbólico-religioso que es lo “*real mismo*”.

El mundo guerrero queda instituido en la palabra y su privilegio⁷², aporta al individuo que la detenta la doble función de “*celebrar a los inmortales y las hazañas de los hombres intrépidos*”⁷³, lo que hace del poeta un “*funcionario de soberanía*”. Por un lado, en él recae, literalmente, la instauración y legitimación del orden social mediante la “*narrativa*” (*Mythos*) que sitúa el papel determinante de un rey divino que triunfa e instaura el orden⁷⁴.

⁶⁸ Ibid, pp. 59-60

⁶⁹ Esto es: no tiende a reconstruir el pasado según una perspectiva temporal. Cfr. Detienne Marcel, Op. Cit., pp. 61-62

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ La “*palabra poética*” como “*palabra eficaz*” da al término “*poiesis*” un específico carácter “*creador*”. El poeta es creador a un tiempo que abre o “*revela*” (*Alethés*) el mundo y participa de su ordenación.

⁷² El doble registro de la “*palabra cantada*” queda en relación con un rasgo fundamental de la sociedad micénica que señala Detienne: el sistema palatino dominado por un personaje real, encargado de funciones religiosas, económicas y políticas, y que, junto al rey todopoderoso, había un ‘jefe de Laos’, que mandaba sobre los hombres especializados en el oficio de las armas. En este Estado centralizado, el grupo de los guerreros constituía una casta privilegiada con un estatuto particular”. Ibid, p. 63.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Aquí toma lugar una importante precisión de Detienne: “Sin duda, el poema de Hesiodo, principal testigo en Grecia de este tipo de relato, señala precisamente su decadencia, pues se trata de una obra escrita o, al menos, dictada, y no ya de un relato oral, pronunciado con ocasión de una fiesta ritual. No obstante, tendríamos en la persona de Hesiodo al único y último testigo de una palabra cantada consagrada a la alabanza del personaje real, en una sociedad centrada en la soberanía, tal y como de ello parece ofrecernos un ejemplo la civilización micénica. De nuevo, este personaje real no es sino Zeus”. Ibid, pp. 64-65.

Y por otro lado, la *Moûsa* colabora directamente en la ordenación del mundo⁷⁵, pues son las palabras de la Memoria las que cantan la gloria de los inmortales Dioses y los inmortales hombres. “*la corona de la vida es la memoria de sus virtudes*” (Nem. 6,1 y ss).

Las Musas reivindican así su privilegio de “*decir la verdad*” (*Alétheia*), la cual cobra sentido en relación con la Musa y la Memoria. Para una sociedad agonística como la espartana, este segundo punto, la alabanza de hazañas guerreras, hace del poeta el arbitro supremo al servicio de los “*homoioi*” que tienen en común el privilegio de ejercer el oficio de las armas; su *Moûsa* confiere Ser y Realidad por la vía de la alabanza que connota la gloria (*Kudos* y *Kléos*) tanto como el rostro de *Mômos*⁷⁶, aspecto negativo de la alabanza – la desaprobación–, *Lethé* como el Silencio; Olvido como potencia de muerte.

Por la *Moûsa* del poeta, la vida del guerrero se juega entre la tensión de Mnemosyné y *Lethé*: Luz, Alabanza y Memoria por un lado; Noche, Silencio y Olvido por el otro. Tan sólo la palabra del cantor permite escapar del Silencio y de la Muerte. El poeta canta *Alétheia* y concede al hombre el privilegio de aquello de lo cual carece por naturaleza: memoria. La memoria es “*el eterno monumento de las Musas*”.

En resumen, la Memoria posee un doble valor: don de videncia y palabra eficaz por una parte; por otra, palabra que se identifica con el Ser del hombre cantado⁷⁷. Para ambos casos, la *Moûsa* del poeta se pronuncia en nombre de *Alêtheia*⁷⁸, su *Moûsa* es *alethés* como su espíritu (voûç): el poeta es capaz de ver la *Alêtheia*⁷⁹. Lo que en este pasado griego se impone es la *Moûsa*, palabra que una vez articulada se convierte en potencia, fuerza, acción, como también, cosa viva, realidad natural que brota, que se agranda (*physis*).

Al decir de Detienne:

“Para el pensamiento griego, es el himno mismo lo que brota y se hace grande. La Musa es la que ‘da libre curso’ a la palabra poética; la musa es la divinidad ‘que hace crecer a la gloria amable’. La palabra, la alabanza, la gloria son un brote, un surtidor que se eleva hacia la luz (...). La palabra es concebida verdaderamente como una realidad natural, como una parte de la physis. El logos de un hombre puede crecer tanto como decrecer, marchitarse; las Erinias se jactan, al igual que Mômos de

⁷⁵ “Función que desaparece con la soberanía, de la que Hesiodo ya no conserva el recuerdo”. Cfr., *Ibidem*.

⁷⁶ Uno de los hijos de Noche, hermano de *Lethé*.

⁷⁷ “Un hombre vale lo que vale su logos”. Sobre lo correspondiente a la alabanza guerrera, Cfr. Detienne, M., *Op.cit.*, pp. 66-73.

⁷⁸ Detienne advierte sobre dos aspectos reunidos bajo la misma palabra: por un lado la *Alêtheia* de las Musas, la que el poeta pronuncia; y por el otro la *Alêtheia* que se define explícitamente por el “no olvido” de los preceptos del poeta. *Ibid.*, pp. 74-75.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 72

*disminuir las glorias... ”*⁸⁰.

El hecho que la palabra mágico-religiosa sea eficaz la hace carecer de distingo entre la palabra y el acto, pero es además atemporal, lejana de *kairós* y privilegio de una función socioreligiosa (poeta-vidente-rey⁸¹). La palabra provista de eficacia no está separada de su realización; “*de entrada es realidad, realización, acción*”⁸² y en la medida en que trasciende el tiempo de los hombres, trasciende también a éstos; no es la manifestación del pensamiento individual sino que desborda al hombre por doquiera: *es el atributo de una función social*”⁸³. De esta manera, todas las palabras del hombre que poseen el privilegio de “Verdad”, se definen por la misma “*eficacia*” (*χπραίνειν*); esta “*Verdad instituida*” en el despliegue de la palabra mágico-religiosa, compromete a otras potencias que contribuyen a definirla: *Dikè*, *Pistis* (potencia aristocrática, la confianza entre el hombre y un dios o la palabra de un dios, la confianza en las musas), *Peithô* (la potencia de la palabra, su magia, seducción, tal y como el otro la experimenta).

El sistema de pensamiento donde triunfa la “*palabra eficaz*” no presenta distancia entre la verdad y la justicia: “*este tipo de palabra está siempre conforme con el orden cósmico*”⁸⁴, asimismo, *Peithô* y *Pistis* son aspectos necesarios de la *Alétheia*. Casandra es el ejemplo de quien privada de *Peithô* y *Pistis* su voz sólo puede proferir palabras vanas o incluso “*no fiables*”.

Para este pensamiento, la retórica y la seducción amorosa no están diferenciadas: son las “*palabras de miel*” (mujeres-abeja de Apolo). Como tal, la palabra se alza ambivalente: benéfica y maléfica; palabra de los Reyes sabios como también instrumento del engaño (*Apaté*); tan estrechamente vinculada a *Alétheia* que se relaciona con las potencias que pertenecen también a la especie de *Lethé*; tanto del lado de Afrodita como de Hermes el nocturno. En tanto *Peithô* o *Apaté*, la palabra es en el pensamiento mítico una potencia doble: palabra poética que se expresa mediante los placeres del canto y es análoga a la seducción de una mujer (*Alétheia* y *Apaté*); potencia que confiere a la palabra del rey su

⁸⁰ Ibid, pp. 106-107.

⁸¹ No se ha hecho énfasis aquí de la figura del Rey que puede consultarse, principalmente, en el Capítulo III de la obra de Detienne: “El Anciano del Mar”, donde se pone de manifiesto la relación “*Diké-Alétheia*” en la figura del Rey de Justicia.

⁸² Ibid, p. 111. Sobre este punto, Detienne advierte la sustitución de *πράττειν* y de *πράξις* por el verbo de eficacia, *πραίνειν*. “El empleo de *πράττειν* está, en efecto, reservado a una acción natural cuyo efecto no es un objeto exterior y extraño al acto que la ha producido, sino esta misma acción en su realización”. Cf. Ibid, p. 111.

⁸³ Ibid, p. 112.

⁸⁴ Ibid, p. 114.

fuerza de seducción (*Alétheia* y *Pseudés*). No hay *Alétheia* sin una parte de *Lethé*: lo que para el poeta es memoria para otro es olvido.

Las potencias antitéticas no son contradictorias sino que tienden la una hacia la otra: lo positivo tiende hacia lo negativo, que, en cierto modo, le “niega”, aunque no pueda sostenerse de él⁸⁵. Rey de Justicia y poeta, *intermezzo* de su palabra, son “Maestros de Verdad”, no obstante su *Alétheia* está siempre franjeada por *Lethé*, doblada por *Apaté*. El mundo divino es fundamentalmente ambiguo pues mantiene su vínculo con lo terrenal; su ambigüedad telúrica matiza a los dioses más positivos. Allende la claridad de la forma y la distancia que se impone dentro del mundo Olímpico, subyace la mixtura más propia, aunque ya no exclusiva, del pasado telúrico.

Apolo es tanto el brillante como el oscuro (Píndaro); los dioses conocen “*la Verdad*” pero también saben engañar; para Hesiodo, las Musas hacen la más destacada profesión de ambigüedad:

*“Las Musas saben decir la Alétheia y la Apaté, que se asemeja, hasta el punto de confundirse, a la Alétheia. La fórmula es notable, en primer lugar porque representa un estadio intermedio entre el plano mítico, el de la doble Apaté, y el plano racional, el de alethés y pseudés; en segundo lugar porque traduce igual de bien la ambigüedad del engaño como el engaño de la ambigüedad. En el fenómeno de Apaté hay la idea fundamental de una presencia en la ausencia y complementariamente, la de una ausencia en la presencia”*⁸⁶.

La Musa no sólo pone de manifiesto los valores propios de la sociedad guerrera, sino los lazos que mantienen vivo su pasado: a la manera de un vacío, un silencio divino (*Aidós*) y una humedad que recuerda las profundidades del Tártaro (del útero). La “*belleza*” mantiene una “*sombra*” que constantemente atenta contra su límite; la “*forma bella*”, las “*palabras bellas*”, liberan un efluvio desbordante. Presencia en la ausencia y ausencia en la presencia que puede llamarse también “*zoé*” o “*physis*”, pero que en tanto “*palabra*”, implica lo mismo apertura y ocultamiento (*A-léthe-ia*). La “*palabra*”, en otros términos, es “*vida*”, es la “*vida misma*”; la “*palabra está viva*”.

Pero, “*¿Qué es, en efecto, una retórica separada de la poesía?*”, se pregunta Gianni Carchia: “*Es como una palabra sin alma, un logos completamente exteriorizado; se*

⁸⁵ Ibid, p. 127

⁸⁶ Ibid, p. 131

conservan e incluso se consolidan las estructuras de comunicación, sin que exista, sin embargo, nada que comunicar”⁸⁷. El desencanto racional del universo arcaico, al romper la unidad originaria entre poesía y persuasión, conducirá a una visión instrumental del espacio retórico; hecho que emerge mediante el proceso de desmitificación al que se dirige la *Peithô*. La tendencia será disociar *Alêtheia* y *Lethé*.

Los “*opuestos complementarios*” se verán convertidos en “*opuestos contradictorios*” desde el núcleo mismo de esta sociedad guerrera; mediante el privilegio de un “*pensar-actuar*” que es “*pensar-decir*” o “*logos*”. De todo ello, la distancia entre el cielo y la tierra como entre la vida y la muerte, se irá acentuando.

(c) *Mythos* y *Logos*

Para la época clásica, el sistema de pensamiento que consagraba la primacía de la palabra cantada como potencia religiosa no es más que un anacronismo; “*el poeta no es más que un parásito, encargado de devolver su imagen a la élite que le sustenta*”⁸⁸. No obstante, aún durante su predominio, por absoluto que fuera el impero de la palabra mágico-religiosa, determinados medios sociales estuvieron en posesión de otro tipo de palabra: la “*palabra-diálogo*”.

La primera es eficaz pues coincide con la acción que instituye un mundo de fuerzas y potencias; es intemporal e inseparable de conductas y de valores simbólicos; privilegio de un tipo de hombre excepcional. Por su parte, la palabra-diálogo está secularizada, se inscribe en el tiempo de los hombres y es complementaria de la acción humana; provista de una autonomía propia y ampliada a las dimensiones de un grupo social; precisamente, el grupo de los guerreros (*ὄμοιοι*)⁸⁹. La palabra ya no es aquí privilegio de un hombre excepcional, sino uno de los privilegios del hombre de guerra (el derecho de palabra); las asambleas están abiertas a todos los que ejercen el oficio de las armas. En las asambleas guerreras, la palabra es un bien común, un *χοινόν* depositado “*en el centro*”⁹⁰.

⁸⁷ Carchia, Gianni., “Retórica de lo Sublime”, Ed. Tecnos, Madrid, 1994, p. 21

⁸⁸ Detienne, M., Op.cit., p. 75.

⁸⁹ Ibid, p. 137 y ss.

⁹⁰ En el capítulo V de su obra, Detienne hace un análisis puntual del “mesón” (*μέσον*), el “punto central” y su desarrollo en el medio de las armas. Para toda una tradición, poner *ἐς μέσον*, es “poner en común”. El “mesón” es el lugar público por excelencia (por su situación geográfica, es sinónimo de publicidad). La palabra inicial dicha *ἐς μέσον* concierne a los intereses del grupo y se dirige necesariamente a todos los miembros de la asamblea. También el reparto del botín exige publicidad. “En todos los planos, en los juegos, en el reparto del botín, en la asamblea, el centro es siempre a la vez lo que está sometido a la

“Instrumento de diálogo, este tipo de palabra no obtiene ya su eficacia de la puesta en juego de fuerzas religiosas que trascienden a los hombres. Se funda esencialmente en el acuerdo del grupo social que se manifiesta mediante la aprobación y la desaprobación. Será en las asambleas militares donde, por primera vez, la participación del grupo militar funde el valor de una palabra. Será allí donde se prepare el futuro estatuto de la palabra jurídica o de la palabra filosófica, de la palabra que se somete a la ‘publicidad’ y que obtiene su fuerza del asentimiento del grupo social”⁹¹.

En las asambleas militares, la palabra es un instrumento de dominación: *Peithô* como una primera forma de la “retórica”; palabra concerniente al hombre, a sus problemas, sus actividades y relaciones; “palabra” que sostendrá la institución más decisiva de la sociedad guerrera: la ciudad, como sistema de instituciones y arquitectura cultural⁹², “forma” que habrá de imponer su propia “distancia”. En las asambleas “igualitarias” de los ὅμοιοι se preparan las futuras asambleas políticas de Grecia, elaborándose la pareja “palabra-acción” que permitirá distinguir el plano del discurso y el plano de “lo real”.

Hacia el grupo de los guerreros profesionales, la palabra-diálogo continuará siendo privilegio de los mejores, los ἀριστοὶ del *laos*; élite a la cual se opone “el *demos*” que designa la circunscripción territorial y el conjunto de gente que la habita. Dicha frontera desaparecerá cuando los privilegios del guerrero se extiendan a todos los miembros de un grupo social más amplio; será el tiempo de la falange, la formación hoplita en la que cada combatiente ocupa un lugar en la fila y cada ciudadano-soldado pasa a concebirse como una unidad intercambiable; época de la democratización de la función guerrera y solidariamente, de la adquisición de un mayor número de privilegios políticos hasta entonces reservados a la aristocracia⁹³. Así como Detienne, para Vernant el sistema de la polis –cuyo advenimiento se sitúa entre los siglos VIII y VII–, implicará, ante todo, una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre todos los otros instrumentos del poder:

“(La palabra) Llega a ser la herramienta política por excelencia, la llave de toda autoridad en el Estado, el medio de mando y de dominación sobre los demás (...) entre política y logos hay, así una relación estrecha, una trabazón recíproca. El arte político es, en lo esencial, un ejercicio del lenguaje; y el logos, en su origen, adquiere conciencia de sí mismo, de sus reglas, de su eficacia, a través de la

mirada de todos y lo que pertenece a todos en común. Publicidad y puesta en común son los aspectos complementarios de la centralidad”. Cf. Ibid, pp. 137-163

⁹¹ Ibid, p. 152.

⁹² Ibid, p. 153.

⁹³ Cf. Ibid, pp. 157-160

función política”⁹⁴.

Estas nuevas condiciones imponen un cambio en las creencias y una mayor distancia con los elementos de valor del pasado. Ahora, las manifestaciones más importantes de la vida social adquieren un carácter de “*plena publicidad*”. La *polis* existe únicamente en la medida que se separa un “dominio público”, entendido tanto como el sector de interés común, en contraposición con los asuntos privados, como también, en la forma de prácticas abiertas, establecidas a plena luz del día, en contraposición a los procedimientos secretos⁹⁵. Para Vernant: “*Esta exigencia de publicidad lleva a confiscar progresivamente en beneficio del grupo y a colocar ante la mirada de todos, el conjunto de las conductas, de los procedimientos, de los conocimientos, que constituían originariamente el privilegio exclusivo del basiléus, o de los gene detentadores de la arché*”⁹⁶.

Asimismo, para Detienne:

*“Reforma hoplita y nacimiento de la ciudad griega, ambas en sí mismas, en su solidaridad, no pueden separarse de la más decisiva mutación intelectual para el pensamiento griego: la construcción de un sistema de pensamiento racional que señala la manifiesta ruptura con el antiguo pensamiento religioso, de carácter general, en el que una misma forma de expresión abarcaba diferentes tipos de experiencia”*⁹⁷.

Para Detienne, este proceso de “*secularización de la palabra*” –en el curso de los siglos VII y VI–, se efectúa a diferentes niveles: “*a través de la elaboración de la retórica y la filosofía, y también a través de la del derecho y la historia*”⁹⁸. La doble consecuencia de este proceso: “*por un parte, consagra el deterioro de la palabra mágico-religiosa, solidaria del antiguo sistema de pensamiento; por otra, determina el advenimiento de un mundo autónomo de la palabra y de una reflexión sobre el lenguaje como instrumento*”⁹⁹.

El estado de pensamiento donde las palabras, los gestos eficaces y procedimientos ordálicos dirigen el desarrollo de todas las operaciones y determinan “*lo verdadero*”, cede

⁹⁴ Cf. Vernant, Jean-Pierre., “Los Orígenes del Pensamiento Griego”, *Capítulo V, El Universo Espiritual de la Polis.*, p. 21.

⁹⁵ Detienne hace una revisión puntual de la palabra mágico-religiosa y los procedimientos ordálicos de mánica incubatoria. Cf. Detienne, Marcel., *Ibid*, pp. 77-101.

⁹⁶ Vernant, Jean-Pierre., *Op.cit.*, p. 22.

⁹⁷ Detienne, Marcel., *Op.cit.*, p. 158.

⁹⁸ *Ibid*, p. 159.

⁹⁹ *Ibidem*.

su lugar a la discusión que permite “*dar razones*”; el diálogo triunfa y la antigua palabra deja de tener importancia. *Peithô* era la divinidad que presidía el desplegarse de un universo simbólico-lingüístico que no conocía la separación entre *logos* racional y palabra del alma. La lengua, en aquella antigua unidad mítica, no estaba racionalmente dirigida a persuadir emotivamente; es decir, a entrar en contradicción consigo misma como sistema exteriorizado de signos, sino que medios y fines se reflejaban recíprocamente y la palabra no tenía como fin, estructuralmente, transmitir un significado distinto de ella misma¹⁰⁰. El rey ahora recurre a la *Peithô* que cede su lugar como potencia religiosa (*Thelxinoé*) y antiguo privilegio, para transformarse en instrumento para alcanzar las decisiones colectivas. Según Gianni Carchia, dos son las características que distinguen la *Peithô*, en cuanto persuasión originaria, del espacio teórico que ha usurpado su herencia. Se trata, en primer lugar, de una ausencia de violencia:

*“Peithô es la fuerza de la palabra que vence sin constreñir; por algo su antítesis es Ananke. Peithô es la palabra que obliga sin necesitar. Por algo, tal y como lo atestiguan la mitología y el arte figurativo, es sobre todo compañera de Afrodita. Hesíodo le hace formar parte de las Océanides, divinidades preolímpicas cuyo poder no ha sido todavía quebrantado por la racionalización antropológica. Peithô encarna una fuerza primordial que actúa sin esfuerzo y sin esforzarse; su irresistibilidad es la de una fuerza que vence cediendo, abandonándose; la fuerza del amor. En la persuasión existe por lo tanto el vínculo entre Eros y Logos que está totalmente ausente en la retórica logicizada, en la que incluso la persuasión se convierte en instrumento de la violencia guerrera, obligada a la necesidad de la evidencia racional, y no es ya encanto espontáneo de la palabra, no es ya poesía, sino más bien encanto mágico conscientemente activado por la ratio”.*¹⁰¹

En segundo lugar, se encuentra la constante aparición de la *Peithô* del lado de las Cárites, vinculada con ellas hasta el punto de hacerse intercambiable:

*“Se trata del carácter de don, de esa gratuidad y falta de finalidad que están inscritas en la Peithô mítica, aquella misma falta de intencionalidad que hace del poeta el cantor de las Musas. No violencia ni falta de voluntad, sino dulzura que pacífica y redime: la Peithô de la retórica originaria es indistinguible tanto en la acción como en los efectos de las artes de Orfeo”.*¹⁰²

¹⁰⁰ Carchia, Gianni., Op.cit., p. 21

¹⁰¹ Ibid, pp. 21-22.

¹⁰² Ibidem.

En estos términos la eficacia mágico-religiosa cede paulatinamente a la ratificación del grupo social y a la sociedad misma que al alejarse del olimpismo, también lo hace de su sustrato preolímpico; la comunicación entre sociedad y naturaleza declinará ante la “*muralla*” impuesta por el nuevo cosmos “*logigizado*”.

Ya para el 557-556 a.C., Simónides de Céos representa el giro mismo de la tradición poética. Simónides será el primero en hacer de la poesía un oficio: compone poemas por una suma de dinero¹⁰³ al tiempo que enfoca de una nueva forma la función poética; la poesía como una “*Métis*”, destreza de oficio o mágica habilidad, e incluso una forma de “*arte de engaño*”, expresión en la que ἀπάτη acentúa su valor positivo¹⁰⁴. La palabra se vuelve en voz de Simónides “*imagen (εἶχόν) de la realidad*”¹⁰⁵, con lo que se pone de manifiesto la forma en que se alteran las relaciones tradicionales del artista y la obra de arte.

*“Desde finales del siglo VII, la estatua deja de ser un signo religioso, pasa a ser una ‘imagen’, un signo figurado que intenta evocar en el espíritu del hombre una realidad exterior. Uno de los aspectos de esta mutación es la aparición de una firma en la base de la estatua o en el plano de la pintura; en la relación que el artista instituye con la obra figurada, se revela como agente, como creador, a mitad del camino entre la realidad y la imagen”*¹⁰⁶.

Queda de manifiesto la ruptura hacia el poeta inspirado que dice la *Alétheia*; ahora ésta se opone al *δοχεῖν*, a la *doxa*. La memoria, que constituía el útil fundamental que dentro de la función religiosa permitía conocer el presente, el pasado y el futuro, dando acceso al poeta a lo invisible, pasa a convertirse en una técnica secularizada. Ya no es una forma de conocimiento privilegiada sino un ejercicio saludable, un instrumento que concurre en el aprendizaje de un oficio. La tradición atribuye a Simónides tanto los procedimientos de memorización como la invención de las letras del alfabeto que permitirán una mejor notación escrita. En palabras de Detienne: “*Desde el siglo VII, la escritura es la forma necesaria de publicación: ha dejado de estar, como en el mundo micénico, unida a estructuras económico-sociales de acumulación; ya no apunta*

¹⁰³ Detienne, Marcel., Op.cit., p. 166.

¹⁰⁴ Cf. Anécdota atribuida a Gorgias de Leontini, Ibid, p. 168.

¹⁰⁵ Εἶχόν, señala Detienne, es el término técnico para designar la representación figurada, pintada o esculpida; es la “imagen” creada por el pintor o el escultor. Cf. Ibidem.

¹⁰⁶ Ibid, p. 169

*esencialmente a consolidar el poder de los que dirigen: es un instrumento de publicidad*¹⁰⁷.

Y para Vernant:

*“La palabra constituía, dentro del cuadro de la ciudad, el instrumento de la vida política; la escritura suministrará, en el plano propiamente intelectual, el medio de una cultura común y permitirá una divulgación completa de los conocimientos anteriormente reservados o prohibidos. Tomada de los fenicios y modificada para una transcripción más precisa de los fonemas griegos, la escritura podrá cumplir con esta función de publicidad porque ha llegado a ser, casi con el mismo derecho que la lengua hablada, el bien común de todos los ciudadanos”*¹⁰⁸.

El tiempo, por su parte, pasará de “*potencia de olvido*” a ser el lapso para aprender y memorizar. La *Alétheia* se ve a sí misma desvalorizada y rechazada por Simónides como símbolo de la antigua poética y en su lugar se reivindica la *doxa* perteneciente al orden de *Apaté*. Y sin embargo, una *Alétheia* renovada se opondrá a la *doxa* en un conflicto que marcará el curso de la historia de la filosofía griega. Por lo pronto, para Carchia, la retórica es el intento de conservar la magia de la palabra, su significado sagrado en el espacio ya desmitificado de la discusión pública: “*residuo de una potencia aristocrática en el seno de la democracia*”. En la cita que él mismo destaca de Octave Navarre, el rasgo distintivo de la retórica gorgiana consiste en un intento de transferir a la palabra profana, a la prosa, los mismos poderes de la lírica y de la tragedia, empero, ahora esos poderes son sobre todo defensivos:

*“La retórica surge como arma defensiva ante las potencias profanas de la vida [...] La magia que la palabra adquiere no es suficiente para conferirle un delirio de omnipotencia, como afirman las interpretaciones estereotipadas, sino más bien una vía de escape, no violenta y por ello mágica, del orden de lo profano. Hay que mencionar que este reforzamiento de la palabra cotidiana llevado a cabo por la retórica tiene lugar antes de cualquier codificación del logos, antes de la separación misma entre lo verdadero y lo falso”*¹⁰⁹.

La palabra retórica de hecho, señala Carchia, aparece como un intento de distanciamiento de la realidad declarada remota e indiferente. Y sin embargo, no menos que de su herencia *mítico-mágica*, la eficacia de la retórica depende de su capacidad de

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ Vernant, Jeran-Pierre., Op.cit., p.23

¹⁰⁹ Carchia, Gianni., Op.cit., p. 42

encarnarse puntualmente en el orden de lo profano.

La herencia del *logos* retórico puede perfilarse sólo en la concreción y en especificidad con que se determina el nuevo espacio de la palabra, que es siempre y exclusivamente palabra en situación.

Así para Gorgias, funcionalmente la *doxa* está sometida a la *Peithô* que sustituye una *doxa* por otra *doxa*, lo que hace a ésta del todo frágil, inestable y distante al orden de la *Episteme*. A diferencia de la palabra “*atemporal*” (Musa), la *doxa* pertenece a “*kairos*”; el “*tiempo de la acción humana posible*” Para Detienne, la *doxa* transmite dos ideas solidarias: una elección y una elección que varía en función de la situación. En última instancia, lo que se revela a partir de Simónides, es el momento en que lo “*ambiguo*” se refugia en la *doxa* separándose de *Alétheia* en pos de un predominio de la una frente a la otra¹¹⁰. Eso “*ambiguo*” de *Alétheia* es su vínculo con *Peithô* y *Apaté*, los cuales serán asumidos por la “*doxa*” bajo el privilegio de la segunda. Una larga cita de Detienne nos ayuda a precisar este aspecto:

“...por una parte la doxa no es aquí la opinión sentido filosófico, se conserva ‘pura de toda problemática del Ser y del Parecer’; no tiene el carácter peyorativo de un conocimiento incierto, que le otorgará al pensamiento filosófico en el siglo V, oponiéndola a la Episteme, a la certeza. Por otra parte, la oposición entre Alétheia y doxa nos remite a una problemática interna del pensamiento poético: la Alétheia que Simónides condena no es la de los filósofos, sino la de los poetas. Podríamos incluso decir que no hay para Simónides una verdadera elección entre la Alétheia y la doxa, pues, al término del proceso de secularización de la poesía, la ‘revelación poética’ ha cedido su lugar a la técnica de fascinación. Haciendo de la memoria una técnica secularizada, Simónides condena la Alétheia; se consagra a la Apaté. Simónides no es, pues, solamente el testigo del declinar de Alétheia, lo es antes bien de una corriente de pensamiento que concede privilegios a la Apaté. Cuando define el arte del poeta como un arte de ilusión cuya función es seducir, engañar suscitando ‘imágenes’ a los seres huidizos que son ellos mismo y algo más que ellos mismos, Simónides prefigura uno de los grandes caminos que dividen la historia de la problemática de la palabra”¹¹¹.

Sofistas y políticos son hombres que tienen en común el mismo campo de acción: los asuntos humanos donde nada es estable. En un mundo en que las relaciones sociales están dominadas por la palabra, el sofista y el retórico son ambos técnicos del *logos*. Para el

¹¹⁰ Cf. Detienne, Marcel., Op.cit., p. 170-180.

¹¹¹ Ibid, p. 180

sofista, el campo de la palabra está delimitado por la tensión de dos discursos sobre cada cosa. El fin de la Sofística como el de la Retórica es la persuasión (*Peithô*) y el engaño (*Apaté*); la *Alétheia* en tanto realidad no es su objeto. De ahí su falta de omnipotencia. La palabra adquiere autonomía “*distanciándose*” de la realidad en términos de verdad; será Platón, tal vez, el más agudo crítico de este perfil. Para el Sofista el *logos* es una realidad en sí, un instrumento que a la manera de Gorgias, no solamente no revela las cosas en las que se apoya sino que no tiene nada que comunicar¹¹²; no hay verdad subyacente.

Gorgias de Leontini, parte de tres juicios fundamentales implicados entre sí: que nada existe; que si algo existiera sería el ente o el no ente, o el ente y el no ente conjuntamente; pero no existe el ente ni el no ente, ni el ente y el no ente conjuntamente; luego, nada existe. El “no ente” no existe puesto que si existiera, existiría y no existiría al mismo tiempo, por lo tanto no existe. Y de otra manera si el “no ente” existiera, el ente no existiría, ya que uno y otro son contradictorios entre sí; esto es, que si al primero se le ha atribuido existencia, al ente se le ha de atribuir inexistencia. Puesto que no es admisible que el ente no exista, luego se sigue la inexistencia del no ente. Por otro lado, el “ente” tampoco existe pues para que existiera debería ser eterno, o generado, o *eterno* y *generado* al mismo tiempo:

- Si el ente fuera *eterno* no tendría principio, si algo no tiene principio es infinito, pero si lo es no está en ningún lugar, ya que si lo estuviera el continente sería distinto de él y por lo tanto ya no sería infinito. Tampoco puede estar contenido en sí mismo ya que se identificarían ambos elementos (contenido y continente) y el “ente” se escindiría en dos, respectivamente la materia y el espacio. Gorgias descarta lo anterior como absurdo y concluye por lo tanto que si el ente es eterno, no existe.
- Por lo tanto, si el “ente” es eterno, es infinito; si es infinito, no está en ningún lugar; si no está en ningún lugar, no existe.
- Asimismo, tampoco el “ente” sería generado, pues, si lo fuera, sería generado a partir del “ente” o del “no ente”. El “no ente” no puede generarlo puesto que para hacerlo necesita participar de alguna existencia y el “ente” no puede tampoco generarlo pues, si existe, no es generado sino que ya existe. Luego, el ente no puede ser generado y por iguales razones se excluye que el ente pueda ser ambas cosas: eterno y generado. En resumen, si no es eterno, ni generado, ni ambas cosas, no existe.

Por otra parte, si el ente existiera sería uno o múltiple, pero no puede ser lo uno ni lo otro:

¹¹² Cf. Sexto Empírico “Sobre los Profesores Matemáticos”.

- Si fuese uno sería cantidad discreta, o cantidad continua o magnitud o cuerpo, pero cualquiera que sea el caso no será uno: si es cantidad discreta, será separable; si es cantidad continua, será divisible; si es considerado como magnitud, igualmente será separable; si es cuerpo será tridimensional. Luego el ente no es uno.
- Si no es uno tampoco puede ser múltiple, ya que la multiplicidad es la síntesis de varios en uno, por lo que al negar lo uno también se niega la multiplicidad.
- Si el “ente” y el “no ente” existieran, se identificarían el uno con el otro en cuanto a la existencia, por ello no pueden existir ninguno de los dos. La no existencia del “no ente” es aceptada y se ha demostrado que el ente tiene identidad en la existencia con el “no ente”, luego el “ente” no existirá. Por lo tanto, si el ente se identifica con el no ente, ninguno de los dos puede existir. Si existen los dos no se pueden identificar; si se identifican, no existe ninguno.

De lo anterior Gorgias demuestra que ni el ente ni el no ente existen, ni tampoco al mismo tiempo uno y otro. Por lo tanto, nada existe. Pero Gorgias continúa y añade que aunque algo existiera sería incognoscible e ininteligible para el hombre: Si lo pensado no es existente, lo existente no puede ser pensado; de lo cual se sigue: “si lo pensado no existe, lo existente no es pensado”. Pero lo pensado no es existente:

- Es evidente que lo pensado no es existente pues si lo fuera, todo lo pensado existiría.
- Si lo pensado fuera existente, lo no existente no podría ser pensado, pues de lo contrario se predica lo contrario, y lo contrario de lo existente es lo no existente. En consecuencia a lo inexistente hay que atribuir ininteligibilidad, lo cual es absurdo y por lo tanto, lo existente no puede ser pensado.
- Así como lo que se ve se llama visible, porque es visto; así como lo que se oye se llama audible porque es oído, y no negamos lo visible porque no se oiga, ni lo audible porque no se vea (pues cada uno debe ser juzgado conforme a la sensación adecuada y no según otra distinta), así también lo pensado, aunque no se vea con la vista ni se oiga con el oído, existirá, ya que es captado con su criterio adecuado. Por lo tanto, si alguien piensa que unos carros se desplazan sobre el mar, aunque no los vea, debe creer que existen unos carros desplazándose sobre el mar. Pero esto es absurdo, luego lo existente no puede ser pensado ni captado.

Y si pudiera ser captado sería incomunicable a los demás:

- Si lo existente, que tiene su realidad fuera de nosotros, es visible y audible y, en general, sensible, y de ello lo visible es aprehendido con la vista y lo audible con el oído y no a la inversa, ¿cómo podría ser comunicado a otro? La palabra es aquello con lo que nos comunicamos, no es lo real existente. Por lo tanto, nosotros comunicamos a los demás, no lo existente, sino la palabra, que es distinta de lo real.

- La palabra se origina a partir de las cosas del mundo exterior en cuanto se presentan a nosotros. Si esto sucede así, la palabra no es representativa del mundo exterior, sino que es el mundo exterior el que vuelve representativa la palabra.
- Y no es posible afirmar que la palabra es real al igual que el resto de lo visible y audible, de forma que pueda comunicar lo real existente basándose en su realidad existente. Aunque la palabra tenga realidad, difiere del resto de lo real, y en especial los cuerpos visibles son diferentes de las palabras, ya que lo visible es captado por un órgano y las palabras por otro distinto.
- Así pues, la palabra no capta la mayor parte de las cosas reales, del mismo modo que éstas no manifiestan su recíproca naturaleza.

La palabra, al adquirir autonomía, se separa de la “*antigua magia*”, deja de ser “*apertura*”, pierde su carácter de “*epifanía*” y con ella, la “*fuerza vital*” que antaño comportara, cede ante el pleno carácter instrumental. Su autonomía vuelve a la palabra “*imagen de las cosas*” pero a la manera de obra figurada ya no poesía (*poiesis*). “*Magia*” era la consecuencia de una libre y gratuita superabundancia de energía. En tanto comportamiento protorracional, esta “*nueva magia*” implica ahora un uso consciente de la racionalidad, un aprovechamiento racional de las pasiones y la afectividad; de este modo, la *Peithô* pierde en su valor originario y emerge una persuasión dictada por el cálculo.

Sofistas y retóricos son plenamente hombres para los cuales la potencia del *logos* trae placer, se lleva las preocupaciones, fascina, persuade (*Peithô*), transforma mediante el encantamiento, pero no pretende jamás decir la *Alétheia*. *Peithô* y *Apathé*, son escindidos de ella. Sofística y Retórica delimitan un plano de pensamiento exterior a la *Alétheia* mítica. El pensamiento griego, en una casi perfecta correlación entre la secularización de la memoria y la desvalorización de la *Alétheia*, aísla una zona específica de lo ambiguo; un plano de lo real perteneciente al orden exclusivo de *Apaté*, de la *Doxa*; y un plano donde lo ambiguo ya no es aspecto de *Alétheia* y por lo tanto, excluye a ésta de alguna manera (la *Alétheia* mítica)¹¹³.

A lo largo de este proceso de “*secularización*” que lleva del predominio de la “*palabra eficaz*” al de la “*palabra diálogo*”, el núcleo de soberanía se desplaza pero también y paulatinamente con ella lo hará el elemento “*sagrado*”. La sofística y la retórica se desarrollan en torno a un “*núcleo*” secularizado que es espacio de “*lo público*” y “*forma lingüística*” no divinizada como instrumento para tratar los asuntos humanos.

¹¹³ Detiene, Marcel., Op.cit., p. 186

Frente a ellos, la crítica que se constituye y que será la misma que enfrente el antiguo privilegio de los dioses olímpicos, hará emerger una específica “*piEDAD griega*” bajo la pretensión de eximir al *logos* de cualquier resabio de ambigüedad que por acción de la retórica le fueran atribuidos.

La religión de la “*forma*”, como había sido hasta ese momento, enfrentará, de un lado, ese cosmos secularizado propuesto por la Sofística y del otro, un específico anhelo de eternidad que exige pureza a la “*forma*” e impone una relación a título personal con la divinidad. Al margen de ambos, queda la figura de los Dioses olímpicos y su estricta jerarquía divina y social. La senda resultante, participará de manera decisiva en el tránsito que Occidente emprenderá desde el politeísmo fundado en la “*forma bella*” hasta el monoteísmo de la “*conciencia*”, la “*forma pura*” y el “*logos divinizado*”; este último, el más acabado reflejo de una sensibilidad que añora la inmortalidad.

(d) Lo Divino del *Logos*

La cultura Occidental se integra a partir de tres elementos fundamentales: las fuentes del pensamiento griego, la justicia romana y la moral cristiana. En torno al primero, lo que aquí se muestra es, en términos generales, la manera particular en la que el griego recoge el acaecer del “*individuo*” como factor común a la cultura de Europa y Asia Menor durante la Edad del Bronce. En un primer momento, para el mundo Homérico, ese individuo se constituye en acontecer de la “*forma*” como acontecer de lo “*divino*”.

En tales términos, hacia el núcleo de la “*formatividad*” individual y colectiva, ese acontecer en tanto “*forma bella*” se erige como “*metron*”: orden y medida *im-puestos* pero donde participan de mutuamente interioridad y exterioridad, naturaleza y espíritu. La “*distancia*” (*metron*) que el griego establece hacia la naturaleza primordial lo mantiene profundamente unido con ella. La “*forma bella*”, de hecho, emerge como el específico ideal griego de eternidad. Ya en la época clásica, la estructura del Partenón denota la manera en que *esa distancia* permite “*des-cubrir*” la proporción ideal donde se integran interioridad y exterioridad: su apariencia deriva de la manera en que se conjugan el relieve del entorno y la curvatura de sus partes; pero también, las proporciones son medidas del cuerpo, formas asociadas a la forma humana.

Lo que a primera vista podría sugerir la evidencia de una fragmentación y acción instrumental, no lo es, sin embargo, de la misma manera en que Occidente las conocerá en épocas posteriores; y es así, principalmente, porque la tierra se mantiene venerable. La antigua voluntad aún emerge amenazante. La Erinia todavía acecha las entrañas y reclama el pago por la injusticia que pudiera cometerse contra *“la madre”* de todas las criaturas. Las divinidades Olímpicas sometieron esa naturaleza primordial pero elevándola al reino de la claridad y nitidez de *“forma”*. A eso se refiere Otto cuando afirma: *“naturaleza que se perfecciona en el espíritu”*; la forma natural es la fuente pero mediante el orden, la medida y la inspiración humanas, alcanza, para la cultura griega, su más alto grado de perfección y poderío.

Por lo anterior, como parte de la jerarquía que une al tiempo que separa a Dioses y hombres, también aparecen los animales y las plantas. Frente al común de los hombres, los Dioses aparecen distantes en el nebuloso Olimpo, como la mayor expresión de la *“forma”* que rige sobre todos los demás elementos. Específicamente, así lo refiere Píndaro: *“Una cosa es el género de los hombres, otra el de los dioses. Una sola madre engendró ambos. Pero son tan desiguales en todas sus fuerzas que el hombre no es nada; y el castillo del cielo de bronce queda firme”* (Nem. 6,1 y ss). Entre dioses y seres humanos los unos son los llamados *“inmortales”* y *“bienaventurados”*, los eternamente jóvenes y bellos, cuya mansión nunca se ve amenazada por la inclemencia, no obstante tengan un carácter semejante al humano y compartan sus afectos, pasiones, incluso dolor y pena; los otros, en cambio, son pobres criaturas que tras un corto florecimiento marchitan y mueren.

Como señala Otto, lo que Píndaro, bajo el espíritu de Apolo inculca a sus oyentes no es la doctrina mística de un *“más allá bienaventurado”*, sino lo que distingue a dioses y hombres por igual. Ante aquellos, el hombre sólo es *“el sueño de una sombra”*, por lo cual: la corona de la vida es la memoria de sus virtudes, *“no la persona, sino lo que es más, el espíritu de las perfecciones y creaciones vence a la muerte, y eternamente joven flota, llevado por el canto, de generación en generación”*¹¹⁴. No es sino mediante la gloria, única aspiración de inmortalidad que la figura humana puede participar de la dignidad de lo divino —gracias el canto que recuerda la manera en que fue sometida la brutalidad y la barbarie. Lo que el texto de Píndaro deja en claro es la diferencia misma entre eso divino

¹¹⁴ Otto, Walter F., *“Teogonía”*, p. 121

(*forma*) y la figura humana como diferencia entre *lo existente-viviente* y *lo ente viviente* en general; siendo los dioses la mayor expresión de lo existente en tales términos. De ahí que también, para Vernant, la sentencia del Oráculo de Delfos –“*Conócete a ti mismo*” – significó: “*Sabe que tú no eres Dios y no cometas la falta de pretender serlo*”¹¹⁵.

Lo humano se concibe parte de una estricta jerarquía que reúne a dioses, hombres, animales, plantas y el resto de los fenómenos físicos en torno del “*Dios-Rey*”, lo mismo que a los diferentes seres humanos en torno a la autoridad y el conjunto social que los define. Por lo anterior, pese a la fragmentación impuesta por la “*forma*” y la acción instrumental que supone el privilegio del orden como jerarquía, lo sagrado y lo profano no constituyen dos categorías radicalmente opuestas ni mutuamente excluyentes entre sí. La *distancia* se ha impuesto, efectivamente, pero mantiene vivo un origen que vincula a lo existente con el resto de los elementos presentes en el mundo:

*“Entre lo sagrado totalmente prohibido y lo sagrado plenamente utilizable, se encuentra una multiplicidad de formas y de grados. Además de las realidades consagradas a los dioses, reservadas para su uso, hay sacralidad en los objetos, los seres vivientes, los fenómenos de la naturaleza, como la hay en los actos corrientes de la vida privada y en los más solemnes de la vida pública”*¹¹⁶.

Eso mismo hace que ni siquiera las corrientes que traducen aspiraciones religiosas diferentes, tales como el orfismo o los Eleusis, conocerán propiamente la figura del “*renunciante*”. Antes bien, según Vernant, será la filosofía la que trasponga “*a su propio registro*” los temas de la ascesis, la purificación del alma y la inmortalidad¹¹⁷. Todo ello, al parecer, desde una peculiar apropiación de la religiosidad antigua. Hacia fines del siglo VI, este pensamiento filosófico y religioso emergerá replegado en sí mismo; como antípoda de los sofistas y de alguna forma, como señala Detienne, anhelante de salvación individual:

*“Si los sofistas, como tipo de hombre y como representantes de una forma de pensamiento, son los hijos de la ciudad, y si pretenden esencialmente actuar sobre el otro en un marco político, los magos y los iniciados viven al margen de la ciudad sin aspirar más que a una transformación completamente interior”*¹¹⁸.

¹¹⁵ Vernant, Jean-Pierre., “Mito y Religión en la Grecia Arcaica”, p. 79

¹¹⁶ Vernant, Jean-Pierre., Ibid, p. 54

¹¹⁷ Ibidem.

¹¹⁸ Detienne, Marcel., Op.cit., p. 187.

Si las técnicas de la Sofística y la Retórica señalan una manifiesta ruptura con las formas de pensamiento religioso que preceden al advenimiento de la razón griega, las sectas filosófico-religiosas se inscriben directamente como una prolongación de éste: *“Entre los valores que, en este plano de pensamiento, continúan desempeñando, a través de los cambios de significación, el importante papel que ya tenían en el pensamiento anterior, hay que poner en exergo a la Memoria y a la Alétheia”*¹¹⁹.

Frente a la Retórica y la Sofística que asumen para sí la naturaleza de la *Apaté* y el uso de *“la palabra”* como instrumento, este pensamiento filosófico-religioso tenderá a concebir *“lo humano”* en términos de su relación individual con *“lo divino”* y lo hará recuperando para sí aquello que los sofistas habían hecho de lado.

*“La ruptura es clara, y el *theiros aner* es la prueba de ello: toda su ‘ascesis’ constituye un esfuerzo por pasar del plano de *Lethé* al plano de *Alétheia*. El universo espiritual de las sectas filosófico-religiosas es un mundo dicotómico en el que la ambigüedad ha cedido su lugar a la contradicción. Si el par *Alétheia-Lethé* indica, a través de las mutaciones de valores, una continuidad real con el pensamiento mítico, la articulación de las dos potencias es radicalmente diferente: se pasa de una lógica a la otra”*¹²⁰.

Todo este pensamiento, en tanto dicotómico, constituye, en general, un pensamiento de alternativa¹²¹. El hombre es lanzado a un universo dualista que impone la necesidad de una elección. La *Alétheia* se vuelve una potencia más estrictamente definida, adquiere la forma de una realidad atemporal —como el ser inmutable y estable—, al tiempo que se opone a otro plano de la realidad: el del Tiempo, la Muerte y *Lethé*¹²². Señala Detienne:

*“...en la medida en que *Alétheia* es apreciada como un valor radicalmente separado de los demás planos de lo real, en la medida en que se define como el Ser en su oposición al mundo turbio y ambiguo de la *Doxa*, el ‘maestro de verdad’ de las sectas filosófico-religiosas toma más conciencia de la distancia que le separa, a él que sabe, a él que ve y dice la *Alétheia*, de los demás, los hombres que nada saben, los desgraciados que se bambolean en el incesante deslizamiento de las cosas”*¹²³.

¹¹⁹ Ibid, p. 188.

¹²⁰ Ibid, p. 196

¹²¹ Ibid, p. 198. Teresa Oñate cita de F. Martínez Marzoa como la “Y” era tanto el símbolo órfico de la bifurcación de los caminos como es también una bifurcación del camino a donde ha sido llevado el poeta (Parménides). Cf. Oñate, Teresa., “El Retorno Griego de lo Divino en la Posmodernidad”, Aldebarán Ediciones, Madrid, 2000, pp. 96-97 y F. Martínez Marzoa, “Historia de la Filosofía”, Istmo, Segunda Edición, Madrid, 1994, Vol. 1, p. 32

¹²² Ibid, p. 200

¹²³ Ibid, p. 201

Al distinguirse, el hombre que busca la “Verdad” se separa del plano de soberanía al que se “someten” la mayoría de los hombres; “separación” que implica un “pólemos” específico contra el “pensar-decir” común a los “mythoi-doxai” de los sofistas. Para Teresa Oñate, ya sea en Jenófanes de Colofón, en Parménides de Elea o en Heráclito de Éfeso, cuando la filosofía explicita su “pólemos” constitutivo contra los mitologemas convencionales (*doxai*), sólo pertenecientes al poder e indiferentes al pensar, establece la lucidez de la vigilia en torno a “no antropologizar”:

“ni diseñar lo divino a imagen y semejanza del hombre, ni divinizar al hombre, ni, en cualquiera de sus vertientes, con-fundir (cerrar) la diferencia entre lo efímero –los fenómenos, los juicios, las creencias– y lo eterno que hay en ellos: las leyes que el pensar des-cubre porque como constancia y unitariedad de lo diverso en las mismas condiciones”¹²⁴.

Ello en sí mismo implica un cuestionamiento al “metron” griego como medida del hombre *im-puesta* a la realidad y de la cual, lo mismo participa la secularización sofista que la piedad griega olímpica. La propia crítica de Jenófanes de Colofón pone de relieve lo que para Teresa Oñate significa esa “impiedad” implícita en la “piedad griega” olímpica, a la manera de un “proyectar” la condición humana-mortal sobre lo divino.

| |
|---|
| I.2¹²⁵ |
| <p>Mas los mortales piensan que, cual ellos, los dioses se engendraron; que los dioses, cual ellos, voz y traza y sentidos poseen. Pero si bueyes o leones manos tuvieran y pintar con ellas, y hacer las obras que los hombres hacen, caballos a caballos, bueyes a bueyes, pintaran parecidas ideas de los dioses; y darían a cuerpos de dioses formas tales que a las de ellos cobrarán semejanza.</p> |

Y lo mismo queda de manifiesto a través de sus intérpretes:

167 Fr. 14, Clemente, Strom. VI09, 2

*Pero los mortales se imaginan que los dioses han nacido y que tienen vestidos, voz y figura humana como ellos.*¹²⁶

¹²⁴ Oñate, Teresa., Op.cit., pp. 88 y 89. El “pólemos” contra “doxai” y “mythos” los coloca como fuentes de soberanía.

¹²⁵ Kirk, G.S., Raven, J.E. y Schofield, M., Op. cit., p. 248.

¹²⁶ De acuerdo con la traducción de García Bacca, Cf. Ibid, pp. 21-22

168 Fr. 16, Clemente, Strom. VII 22, 1

Los Etiopes dicen que sus dioses son chatos y negros y los tracios que tienen los ojos azules y el pelo rubio.

169 Fr. 15, Clemente, Strom. V 109, 3

*Si los bueyes, los caballos o los leones tuvieran manos y fueran capaces de pintar con ellas y de hacer figuras como los hombres, los caballos dibujarían las imágenes de los dioses semejantes a las de los caballos y los bueyes semejantes a las de los bueyes y harían sus cuerpos tal como cada uno tiene el suyo.*¹²⁷

Dicho “*pólemos*” así constituido y la “*piEDAD religiosa*” que manifiesta, comportan una búsqueda de eternidad tendiente a despojar de “*mundaneidad*” a lo divino y donde lo mismo se encuentra el cuerpo humano que la propia naturaleza. De esta manera, en el punto donde Detienne advierte el abandono de una “*lógica del mito*” —con base en la configuración del par *Alétheia-Lethé*—, Teresa Oñate, establece el paso decisivo de la teogonía (Hesiodo) a la teología (Heráclito y Parménides) como denegación de la “*forma fundamental del mito*”; hecho que sin embargo, no conlleva su abandono, sino más bien su re-configuración a partir de la misma matriz antropocéntrica subyacente y que necesita *proyectar (se)* sobre todo lo otro en general y también, sobre todo lo otro de lo humano¹²⁸.

De esta manera, la filosofía, al constituirse frente a los “*relatos de soberanía*” —ya sean éstos provenientes de una “*técnica del logos*”, ya sean a la manera de W. Jaeger, como cuestionamiento de las creencias generales o mitos¹²⁹—, lo hace mediante un desplazamiento de lo divino¹³⁰ que tiene como base el esclarecimiento de los “*archái*” en una doble acepción: de origen a *principio* y de origen a *ley-relación*. Visto así, el rechazo ante la “*irracionalidad*” del mito como lazo social y fuente de *paideia*, responde a la aparente “*impiedad*” que manifiesta la semántica de los dioses antropomórficos en tanto proyección de la condición mortal del hombre sobre los mismos dioses, pretendiendo así que hasta lo “*theïon*” pueda tener un origen de acuerdo con una serie de procreaciones sucesivas y mediante las cuales, pueden vincularse entre sí todos los “*inmortales*”¹³¹.

¹²⁷ Kirk, G.S., Raven, J.E. y Schofield, M, Op.cit., pp. 248-249.

¹²⁸ Para Teresa Oñate, la forma mental del mito se define como “*la asimilación de causa a origen, a la confusión cinetista, cronológica o narratológica del arché –ley, con algún fundamento (sujeto) originario, situado antes, sólo en el tiempo del devenir, no diferenciado, entonces, de la eternidad-necesidad legislante del ser. Sujeto, Génesis y Tecnología constituyen la estructura misma de todo lenguaje mitológico o narratológico, cuya matriz antropocéntrica necesita proyectar (se) sobre todo lo otro en general, y también sobre todo lo otro de lo humano: lo divino y la physis, dando lugar a teogonías y cosmogonías*” Op.cit., p. 89

¹²⁹ Coincidentes en el caso griego con la *paideia* basada en Homero y en Hesiodo. Cfr. Jaeger, Werner., “La Teología en los Primeros Filósofos Griegos”, F.C.E., México, 1952, pp. 23 y ss.

¹³⁰ De las “teodoxias míticas” a la “teología racional o natural”. Cfr. Oñate, Teresa, Ibid, p. 90

¹³¹ Ibid, p. 92.

El rechazo a la irracionalidad o contingencia de ese vínculo que por “*in-necesario*” es obligadamente “*im-puesto*”, exaltaría, en opinión de Teresa Oñate, una “*piedad*” de la Filosofía como “*teología racional de la physis*”, fiel a dos condiciones de la helenidad ya destacadas por Jaeger y que aquí se revisaron desde la óptica de los filólogos franceses: “*que lo divino griego está dentro del mundo y sujeto a la ley de Moîra*”, por lo que su inmanencia y necesidad, ahora contrastados fuertemente por la desarticulación de la *Alétheia*, han menester de un discurso de vínculos intrínsecos (condiciones, causas, principios), cuyas implicaciones se distribuyen en un orden que no depende de condiciones exteriores a la propia lingüística ni requiere de autoridad o coacción¹³².

En este sentido, la primer condición —*que lo divino está dentro del mundo*—, “*archái*” en tanto “*origen-principio*”, de suyo recupera aquello que el rostro olímpico había transfigurado: los ancestrales elementos de una divinidad asociada a lo femenino y su profundidad, desde la cual todas las cosas emergen y hacia la cual todo retorna. Aspecto, este último, que enlaza fuertemente la segunda acepción de *archái* y condición de la helenidad religiosa: la *Moîra* (Destino-Ley)¹³³ y *Dikè* (Justicia-Ley) como voluntad sagrada y elemental hacia la cual los mismos Dioses estaban sometidos, y que ahora se traduce en términos de “*relación-proporción*” constante que rige las condiciones del cambio.

A partir de este núcleo dual de condiciones-principios, los poderes ancestrales se verán nuevamente transfigurados: ya no como “*forma bella*” inmortal sino en tanto un “*logos*” que del lado de una *Alétheia* desarticulada, tiende al progresivo abandono de todo aquello que en tanto *in-estable* deviene también *in-necesario*. De esta manera, no sólo se atribuye a Tales decir que “*todo está lleno de dioses*”, sino, según el texto de Diógenes Laercio, postular el “*agua*” como “*primer principio de las cosas*”.

*“Tales explica que el agua es origen de todos los seres y cosas, y Aristóteles supone que de la observación cabe deducir que todo lo nutricio es húmedo, que de lo húmedo surge el calor, y que las semillas de todas las criaturas vivas tienen una naturaleza húmeda; también opinan algunas que éste sería precisamente el sentido profundo de aquellas famosas frases de Homero”*¹³⁴.

¹³² Ibidem

¹³³ La *Moira* era un dominio del destino y de la muerte. El nombre significa, adjudicación o parte. Según Otto, es una forma femenina del nombre *Móros*, que significa destino y muerte y que en Hesíodo (*Teog.* 211) aparece como nombre propio de un ser divino que, como la *Moira* misma, tiene a la noche por madre. Comienzo y fin, nacimiento y muerte son los grandes tiempos de estas *Moiras* y como tercero el matrimonio. Cfr. Otto, Walter., “Los Dioses de Grecia”, pp. 258 y 259.

¹³⁴ Otto, Walter F., “Dioniso”, p. 119

De Aristóteles y Simplicio se obtiene lo siguiente:

18 (11 a 12) Aristóteles, Metafísica, I 3, 983b: *La mayoría de los que filosofaron por primera vez consideraron que los únicos principios de todas las cosas son de especie material (...) Debe de haber, pues, alguna naturaleza única o múltiple a partir de la cual se generan las demás cosas, conservándose ella... Tales, quien inició semejante filosofía, sostiene que es el agua (y por ello también manifestó que la tierra está sobre el agua).*¹³⁵

19 (11 a 13) Simplicio, Física, 23, 21-29: *De los que mencionaron un principio único y en movimiento –a quienes con propiedad Aristóteles llama físicos–, unos dicen que el mismo es limitado, como el milesio Tales...*¹³⁶

En cuanto al carácter animado de todo lo que existe, Aristóteles coloca en boca de “algunos” el decir que “*el alma está mezclada en el todo*”, de lo cual el estagirita deriva que quizá Tales haya pensado que todo está “*lleno de dioses*” o bien de “*lo divino*” si se le vincula al elemento propuesto (agua). Asimismo Aecio señala a Tales como el primero en manifestar que “*el alma es una naturaleza siempre en movimiento o que se mueve a sí misma*” y en sostener que “*... la inteligencia del cosmos es dios, que el todo está animado y lleno de divinidades y que a través de la humedad elemental se difunde una fuerza divina que la mueve*”.¹³⁷ El agua, para el filósofo de Mileto, es el “*arché*” de todo lo que existe y en ella habita la “*fuerza*” divina unitaria (*physis*) que mantiene y da origen a la totalidad de las cosas que emergen y desaparecen.

Anaximandro, por su parte, al establecer la relación de lo ilimitado (*ápeiron*)¹³⁸ y el límite (*péras*)¹³⁹ ahonda en la segunda acepción de *archái* —la de “*principio*” a “*Ley*”—, y

¹³⁵ “Los Filósofos Presocráticos, Ed. Gredos, p 67

¹³⁶ Ibid, p. 69

¹³⁷ Ibid, p. 70 y 71

¹³⁸ Lo infinito (tó *ápeiron*), del cual se dice: i) en sentido temporal (o mas bien cuantitativo) es posterior a Parménides; ii) aplicada a la multiplicidad de “elementos” o al carácter múltiple del “elemento” es un anacronismo de Aristóteles y Teofrasto, que lo aplican a Anaximandro a partir de la visión que se forjan de Anaxágoras y de los atomistas (“lo espacialmente infinito”); y finalmente, iii) en el lenguaje arcaico de Anaximandro, la sustantivación del adjetivo *ápeiron*, aplicado por Homero a la tierra y el mar para sugerir la imposibilidad de recorrerlos por entero y acaso también su profundo misterio, parecería indicar algo total, omniabarcante y por ende innombrable (indefinido), por lo que se recurre a sustantivar dicho adjetivo, como si fuera lo más profundo, inescrutable, inabarcable (“lo espacialmente indefinido”). En este sentido, podría entenderse *ápeiron* en el sentido de “inexplorable” o bien “indefinido”. En este último sentido, el *ápeiron* de Anaximandro antes que un *arché* interminable, sería un origen o elemento primero inagotable o ajeno a cualquier determinación fija. Cf. Kirk, G.S., Raven, J.E. y Schofield, M. “Los filósofos presocráticos. Historia Crítica con Selección de Textos”. Madrid, Gredos, 2ª. Edición, cita 39, pp. 88-89

¹³⁹ “*Péras*” o “*peinar*”, en el jonio homérico, traducido habitualmente como límite, o también confines y fin, aparece como el contrapuesto de “*ápeiron*”. De esta forma, el *ápeiron* sería el origen de todas las cosas sensibles, “definidas” o “limitadas”, tras lo cual, allende el cambio, los accidentes o la muerte, subsistiría el elemento esencial. Las cosas tienen un origen, punto de partida, pero también un elemento común y permanente que no es algo “definido” o “limitado”. En otro sentido, existe un devenir de *ápeiron* a *peras* que genera una deuda recíproca de uno a otro; al tornar algo de lo indefinido a lo definido hay una merma y deuda que se paga cuando algo pasa de lo definido a lo indefinido y viceversa. *Ápeiron-Peras-Ápeiron*, parece representar la compensación de la pleonexia de las cosas (cuando *ápeiron* ha cedido demasiado a “*peras*” ésta regresa el “excedente” para mantener la “armonía”). Una compensación eterna (o “legalidad” universal de la naturaleza) que se realiza

establece a *Dikè* en el centro de una relación entre opuestos a la manera de una “*ley-relación*” que media la tensión impuesta por el cambio. En este sentido afirma: “*han de pagarse mutuamente la pena de su injusticia según el orden del tiempo*”.

Al tratar de comprender el sentido de la muerte de lo que aparece (*devenir*), Anaximandro despierta una vez más el sentido de aquella “*fuentes primordial*” que fuera “*origen-destino*” de la totalidad de lo ente. Lo mismo que el “*agua*” para Tales, el sustrato preolímpico se denota, no sólo por la alusión directa al elemento o evocación a la profundidad, respectivamente, sino como voluntad sagrada y que para Anaximandro se presenta como “*ley-relación*” que media entre *ápeiron* y *peras*.

*“La filosofía, heredera del mito, ya expresó en sus comienzos la idea de que la muerte se justifica y está contenida en la propia esencia del Ser. En la frase más antigua que se conserva se designa el carácter perecedero de las cosas que son como una penitencia que han de pagar unas a otras”*¹⁴⁰.

También Heráclito hará resonar esa inconfundible marca del pasado telúrico en los orígenes del pensamiento filosófico:

Fr. 15 “*Si la procesión no fuese en honor de Dionysos y en honor suyo el canto fálico, serían tales actos una vergüenza; más uno y el mismo son Hades y Dionysos, y por él enloquecen y a él festejan en los lagares*”.

Para el pensador de Éfeso, todas las almas (vida) huelen a Hades (muerte). Los opuestos que aparecen no se contrastan sino que se vinculan al interior de un solo y turbulento flujo:

Fr. 30 “*Este Mundo, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni ninguno de los hombres, sino que fue desde siempre, es y será, Fuego simprevivo que se enciende mesuradamente y mesuradamente se apaga*” (Fr. 30).

Fr. 48 “*Nombre del arco: vida. Obra del arco: muerte*” (Fr. 48).

En términos del acontecer de este nuevo pensamiento “*filosófico-religioso*”, el “*logos*” de Heráclito se muestra de sobremanera singular. A partir del doble sentido de

en la totalidad de los seres. El mundo, siguiendo nuevamente la interpretación de Jaeger, parece revelarse como un cosmos, como una comunidad de cosas sujeta a orden y justicia; un acontecer natural gobernado por la eterna “*Diké*”. Cf. *Ibidem*.

¹⁴⁰ Otto, Walter F., “*Dionisos*”, p. 104.

archái, el pensador de Éfeso no sólo reúne los contradictorios al interior de un solo “*flujo*”, pletórico de fuertes resonancias telúricas sino que, además, sus fragmentos exponen una pítica exposición donde él mismo comporta una personalidad misteriosa y oracular. Los enunciados de Heráclito antes que ilustrar la desarticulación de la *Alétheia mítica* parecieran reintegrarla en su plenitud.

Fr. 50. *Si se escucha no a mí, sino a Logos, habrá que convenir, como puesto en razón, que todas las cosas son una.*

Fr. 58. *Y uno son bien y mal.*

Fr. 60. *Camino hacia arriba, camino hacia abajo; uno y el mismo camino.*

Fr. 88. *Una y la misma cosa son: viviente y muerto, despierto y dormido, joven y viejo; solo que, al invertirse unas cosas, resultan las otras, y a su vez al invertirse esotras resultan las otras.*

En este sentido y para el pensador de Éfeso, lo que *Es* se presenta/oculta en “*Logos*”. Para Heráclito, a lo divino (*physis*) le place ocultarse, de lo cual, “*Logos*” resulta tanto “*ley fundamental*” de la *physis* como “*pensar-decir*” humano de la *physis*.

Lo que estos pensadores recuperan, cada uno a su manera, es un núcleo ancestral, preolímpico y que integra lo diverso como manifestación de lo mismo, siempre oculto, pero cuya evidencia es el ir y venir de todo lo ente. Sobre este punto, la voluntad ancestral más arcaica pareciera emerger en tanto *physis* y sin embargo, esta unidad resurgente tras el rostro del olimpismo se antoja ahora incapaz de erosionar la frontera que estos mismos dioses impusieron como base de su jerarquía.

El doble sentido de “*archái*”, con todas sus implicaciones antes descritas, evidencia que el filósofo antiguo no puede ya concebir la idea de la vida sino como contraposición a la muerte y que por estar tan ligada a su polo opuesto sólo puede estar presente en ausencia de la otra. Para Kerényi, ello mismo se muestra en Heráclito, para quien semejante unión equivale a una identidad profunda pero ya evidentemente contrastada: “*el nombre del arco es vida aunque su obra sea muerte, o si se expresa mitológicamente: lo mismo son Hades y Dionysos*”¹⁴¹. La completa separación de vida y muerte, corresponde a la distinción que separa de un modo absoluto los vivos y los muertos y que mitológicamente se expresa con la idea de la frontera del Hades.

A diferencia de ello:

¹⁴¹ Kerényi, Karl., “En el Laberinto”, Ed. Siruela, Madrid, 2006, p. 59

*“La religión antigua no se cierra ante la realidad de la muerte como un no-ser: también Perséfone, como soberana del otro mundo, pertenece al reino del no-ser. En cambio, aquella idea mitológica que es la base de los mitologemas cerámicos de la Core hace justicia al mismo tiempo a la realidad de la vida y la muerte”*¹⁴²

Por ello mismo, antes que el reencuentro con aquella unidad arcaica, la *physis* resultante aparece también desprovista de aquello que el rostro de los olímpicos habría sabido preservar: lo “*divino de la naturaleza*”. La desarticulación en el seno de la *Alétheia*, manifiesta en el enfrentamiento entre “*doxa*” y “*logos*”, de suyo muestra la desarticulación de la antigua unidad mítica. La frontera entre vivos y muertos se impone ahora entre *lo accidental y lo necesario*, y de lo cual, “*lo divino*” habrá exigir liberarse toda relación con lo “*mundano*”. Sobre esta senda, Parménides parece dar un paso decisivo. El poema que se le atribuye, se integra de tres partes: la primera describe su viaje rumbo a la Diosa que no tiene nombre, pero se hace notar, de una vez, el hecho que se trata de una Diosa; en segundo lugar, se encuentra lo que se conoce como “*poema ontológico*”; y en tercer lugar, el “*poema fenomenológico*”. El universo que describe Parménides en la primera parte es femenino y de hecho, lo es completamente; como femenino es también el elemento de Tales y la *Diké* en Anaximandro. Por otra parte, el viaje que describe es mítico:

II.

Doncellas,
Doncellas solares,
Abandonados de la Noche los palacios,
Con sus manos el velo a sus cabezas hurtando,
Mostraban el camino hacia la Luz.

IV

Ahí están las puertas de la Noche;
Allí también las puertas de las sendas del Día;
Y, enmarcándolas,
Pétreo dintel, pétreo umbral;
Y se cierran, etéreas, con las ingentes hojas;
Sólo la Justicia,
La de los múltiples castigos,

¹⁴² Cfr. Ibidem.

Guarda las llaves de uso ambiguo

V

Con blandas palabras

Dirigiéndose a ella las doncellas

La persuadieron con sabiduría

De que, para ellas, apartase de las puertas,

Volando,

De férrea piña el travesaño.

A partir de este viaje Parménides se coloca a sí mismo ante la Diosa quien le revela una dicotomía; en tanto “*logos*”, que es “*pensar-decir*”, él mismo es puesto por la Diosa “*ante*” lo que “*Es*” y lo que “*Aparece*”. De lo cual, establece que “*No hay*” No Ser Absoluto y con ello, que “*lo divino*” como “*lo Ser*” (*eînai*) se manifiesta sólo al pensar del *noeîn* (de lo necesario): la “*Verdad*” o “*Vía de la Verdad*” opuesta al camino de la “*Doxa*”. Las palabras de Parménides –“*pues lo mismo (tò autò) es pensar (noeîn) y ser (eînai)*”– dicen una “*Alétheia*” desprovista de ambigüedad, lo que sitúa la revelación de la Diosa justo en el límite desde el que se ven simultáneamente el ámbito de lo eterno y el ámbito de las opiniones y relatos de los mortales.

Así Parménides, señala Detienne¹⁴³, se presenta bajo la máscara del elegido que detrás de las puertas que guarda “*Dikè*”¹⁴⁴ alcanza una visión directa. La “*Pistis*” le acompaña y la “*Apatê*” le hace frente: el camino de las “*Doxai*” se extiende frente al camino de la “*Verdad*”¹⁴⁵. La fuente vuelve a ser única. No hay “*No-Ser*” efectivamente, salvo en la esfera de la discursividad. El devenir “*vida Y muerte*” en tanto frontera del Hades se presentan a Parménides como dos caminos que se extienden ante el individuo y sólo ante él; en tanto “*logoi*” y “*doxai*”, lo que manifiesta la específica “*relación*” que establece lo “*existente*” con la unidad “*vida-muerte-vida*”. Lo más sintomático en este punto, es la divinidad que le habla a Parménides, pues en todo momento se trata de un viaje de lo divino con ayuda de lo divino. El análisis de Peter Kingsley¹⁴⁶, es revelador para este punto.

¹⁴³ Detienne, Marcel, Op.cit., pp. 203 y ss.

¹⁴⁴ Aquí la “*Justicia*” aparece no solamente como “*orden*” del mundo, sino el rigor del pensamiento. Cf. Ibid, p. 203

¹⁴⁵ Ibidem.

¹⁴⁶ Kingsley, Peter., “En los Oscuros Rincones del Saber”, Editorial Atalanta, España, 2006, pp. 51 y ss.

En principio, establece Kingsley, las puertas están en las profundidades, en los confines de la existencia, allí donde el cielo y la tierra tienen sus raíces; están en el Tártaro. Parménides viaja a su propia muerte de manera consciente y voluntaria. Lo que Parménides ha hecho es recorrer la vía de la muerte mientras todavía está vivo; ha ido hasta donde van los muertos sin morir, para lo cual, tenía que haber sido iniciado en los misterios del inframundo. Estas enormes puertas están guardadas por la Justicia y en el Sur de Italia se han encontrado todo tipo de vasijas pintadas con figuras del inframundo donde aparecen la Justicia junto con la reina de los muertos y el héroe que puede llegar hasta ella. Algunas veces el héroe es Hércules, en otras Orfeo, y Elea era un centro de las tradiciones poéticas y místicas relacionadas con éste. Por otro lado, la forma como la diosa recibe a Parménides (la mano derecha) indica aceptación lo que también lo identifica como un iniciado. Esto último y las palabras que emplea Parménides, indican a Kingsley palabras y formas rituales vinculadas con el orfismo, para el cual, todo consistía en encontrar un vínculo individual con lo divino.

“Para la sabiduría, es una combinación perfecta ocultarse en la muerte. Todo el mundo huye de la muerte, de manera que todo el mundo huye de la sabiduría, excepto quienes están dispuestos a pagar el precio e ir contracorriente. El viaje de Parménides lo lleva justo en dirección contraria a todo lo que valoramos, lo aleja de la vida tal como la conocemos y lo conduce directamente hacia lo que más tememos. Lo aparta de la experiencia ordinaria, ‘el transitado sendero de los hombres [...]’. Morir antes de morir, dejar de vivir en la superficie de uno mismo: a eso se refiere Parménides’”¹⁴⁷.

Vida y Muerte, como Luz y Oscuridad, fundidos en la morada del Tártaro son el elemento más antiguo de la sensibilidad religiosa y que ya hemos visto de qué manera se presentan dentro del universo olímpico. Ahora, ante Parménides, se encuentra no solamente una Diosa sino la Diosa de “*los misterios*”, cuyo rapto por Hades le hizo ir y volver al inframundo como el eterno recorrido de todas las cosas; en otra versión, ella es la madre de Zagreos —de quien se narra que luego de ser destrozado por los Titanes, su corazón es dado a beber por su padre Zeus a la mortal Seméle para volver al mundo como Dionysos. La Diosa, en todo momento, es ella misma lo vivo-renaciente. La Diosa que recibe a Parménides era además una divinidad importante en Elea: “*Perséfone*”.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Ibid, pp. 64-65

¹⁴⁸ Ibid, p. 95

Así como Orfeo y Hércules, Parménides es un individuo especial, el nuevo héroe que busca la inmortalidad pero ya no mediante la gloria sino mediante el conocimiento de lo que *sub-yace* al devenir y la Diosa, “*doncella-madre*”, no le revela a Parménides una sustancia escindida en “*vida-muerte*”, sino dos caminos. En primer lugar, la revelación muestra a Parménides la forma en que es vista por el individuo común:

I.1

Atención, pues;
que Yo seré quien hable;
Pon atención tú, por tu parte, en escuchar el mito:
cuáles serán las únicas sendas investigables del Pensar.

I.2

Ésta:
del Ente es ser; del Ente no es no ser.
Es senda de confianza,
pues la Verdad la sigue.

I.3

Estrotra:
Del Ente no es ser; y del Ente es no ser, por necesidad,
te he de decir que es senda impracticable
y del todo insegura,
porque ni el propiamente no-ente conocieras,
que a él no hay cosa que tienda,
ni nada de él dirías;
que es una misma cosa el Pensar con el Ser,
Así que no me importa por qué lugar comience,
ya que una vez y otra
deberé arribar a lo mismo.

I.4

Menester es
al decir, y al Pensar, y al Ente ser;
porque del Ente es ser,
y no ser del no-ente.
Y todas estas cosas
en ti te mando descubrir.

I.5

Ante todo:
al Pensamiento fuerza a que por tal camino no investigue;
pero, después,
le forzarás también a que se aleje, en su investigación
de aquel otro camino por donde los mortales
de nada sabidores,
bicéfalos,
yerran perdidos;
que el desconcierto en sus pechos dirige la mente erradiza
mientras que ellos,
sordos, ciegos, estupefactos,
raza demente,
son de acá para allá llevados.
Para ellos
la misma cosa y no la misma cosa parece el ser y el no ser.
Mas éste es, entre todos los senderos,
como ninguno retorcido y revertiente

I.6

Nunca jamás en esto domarás al no-ente: a ser.
Fuerza más bien al pensamiento
a que por tal camino no investigue;
ni te fuerce a seguirlo
la costumbre hartas veces intentada
y a mover los ojos sin tino
y a tener en mil ecos resonantes
lengua y oídos.
Discierne, al contrario, con inteligencia
la argucia que propongo, múltiplemente discutible.

I.7

Un solo mito queda cual camino: el Ente es.
Y en este camino,
hay muchos, múltiples indicios
de que es el Ente ingénito y es imperecedero,
de la raza de los “todo y solo”,
imperturbable e infinito;
ni fue ni será
que de vez es ahora todo, uno y continuo.

Tras lo anterior, el poema pasa a describir lo absoluto continuo, lo ingénito e imperecedero del Ente. De forma similar, la segunda vía (la de las opiniones humanas), parece quedar descrita como sigue:

II.1

A dar se decidieron los mortales
nombre de formas de conocimiento
a dos
–que con una no basta
(que en esto se extraviaron
los que pusieron una sola)–;
opuestamente construidas las juzgaron
y atribuyeron signos a las dos
en cada cual diversos.

II.2

La una:
Fuego es, etéreo de llama,
ente benigno,
sutil en grado sumo,
por todo modo idéntico consigo;
con la otra, por ninguno.

II.3

La otra, por el contrario,
es, como tal, lo opuesto;
Noche oscura,
pesada y densa textura.

II.4

De su desarrollo ordenado
te diré todas las apariciones;
así de los mortales ningún conocimiento
te pasará de largo

Pasan a enumerarse el cúmulo de elementos que constituyen el conocimiento de los mortales a partir de estos dos puntos (noche y día), para terminar en el verso 12 advirtiendo que según la opinión “*estas cosas así fueron y así son*” y a todas ellas (que a madurez llegada tocará perecer), “*...nombre, como insignia impusieron los hombres*”. Proveniente de la tradición, una sola fuente se concibe como “*lo divino*”, pero es la relación hacia esto “*divino*” lo que se muestra irrecuperable: la frontera del Hades ahora virtualmente se interpone entre Verdad y Apariencia; hay palabras que dicen la *Alétheia*, que descubren el “*Ser-Uno*”; hay palabras que ocultan la *Alétheia* que nos alejan del “*Ser-Uno*”:

*“En Parménides el problema del Ser surge de la problemática de las relaciones entre la palabra y la realidad, problemática planteada en términos de Alétheia y de Apaté: en el momento en que se insinúa la distancia entre las palabras y las cosas, el filósofo que está pendiente del Ser trata de distinguir en el lenguaje lo estable de lo no-estable, lo permanente de lo que fluye, lo ‘verdadero’ de lo ‘engañoso’”*¹⁴⁹.

En estos términos, para Parménides, el “Es”, o bien, el “Ser es” posee una significación única: *“Siendo nombre Uno, significa necesariamente una cosa Una. Su unicidad suprime la diversidad de las significaciones, la pluralidad de los predicados”*¹⁵⁰. De esta manera, el monismo “pensar-ser” de Parménides pretende alejarse del engaño (Apaté) o apariencia que ofrecen el común de las palabras y nombres (ὀνόματα), las cuales son como el incesante deslizamiento en el plano del lenguaje¹⁵¹. La unidad resurgente del Tártaro con Parménides, no le permite a éste concebir el devenir como algo más que una apariencia. El “logos” ahora tiende a escindir aquello que el rostro del olimpismo había podido mantener en su profundidad: el vínculo entre “forma” y “naturaleza” como unidad entre lo eterno y lo efímero.

No obstante lo anterior, será Platón quien concederá a los Sofistas que la *physis* es el reino de lo accidental¹⁵². Su filosofía recoge “lo divino” vía el alma, que ya para el

¹⁴⁹ Ibid, p. 204.

¹⁵⁰ Ibid, p. 205.

¹⁵¹ Para Teresa Oñate, Aristóteles sería el mejor deudor de esta tradición; específicamente quien mejor desarrolló todas las implicaciones del “logos” heraclíteo y de la “noética” parmenídea: “En efecto, la topología categorial no hace sino desarrollar los ámbitos del movimiento entre los contrarios enlazados, tal y cómo se manifiestan al análisis del lenguaje que explora la cópula ‘es’ como síntesis diferencial. El principio ontológico de ‘no contradicción’ recoge también la indagación de Anaximandro que Heráclito y Parménides proseguían: es la ley del tiempo-espacio (aquí-ahora), que rige sobre lo contingente-móvil, lo que impide que los contrarios se den simultáneamente, delimitando su alternancia. Y es el logos como diferencia entre lo eterno y lo efímero (diferencia ontológica) lo que exige al pensar preguntarse por el principio a-sintético de las síntesis. En efecto, que el no-ser absoluto no es, implica necesariamente que el no-ser relativo o referencial es precisamente la diferencia que separa a las diferencias simples entre sí (...). La condición de posibilidad ontológica del principio de no-contradicción y su vigencia en el ámbito del cambio, es la pluralidad ontológica de las diferencias sin contrario, simples e indivisibles. Parménides se equivocaba sólo en cuanto al monismo, pues si ser no significa ciertamente sino inmutabilidad o necesidad-eternidad, sólo puede ser pensado como diferencia y ésta es inmediatamente plural”. De esta forma, sólo la diferencia es indivisible o simple (una-límite) pero exige ser pensada en plural numérico: “Los derechos de katáphasis atributiva (decir algo de algo, ti katá tinós) frente a la sola phásis que deslumbrara a Parménides, haciéndole ver en el ámbito de la pluralidad y el devenir meros modos del no-ser, reclaman precisamente que el logos enlace también entre sí lo uno y lo múltiple como dos dimensiones inseparables de lo mismo, en cuanto se supedita el punto de vista de la extensión divisible al de la intención-comprensión diferencial” Oñate, Teresa. Op.cit, pp. 98-99. La autora remite a su vez a: Aristóteles, “Física”, I, 2-3, Metafísica, N, 2 y N, 1, 1087 b33 – 1088 a4, 1088 b14-28, 1089 b36-37.

¹⁵² La realidad del lugar supraceléstese describe incolora, informe, intangible; esencia cuyo ser es realmente ser y solo es vista por el entendimiento, piloto del alma, alrededor de la que crece el verdadero saber. “Noús” que no necesita, para penetrar en la realidad, del conocimiento sensible. Cfr. “Fedro” 247c y 247d, Ed. Gredos, p. 348 y cita 59.

“*orfismo*”, como forma doctrinaria opuesta a los *Eleusis* y al *dionisismo*, se presenta a través de la figura de “*hombres divinos*” quienes al contrario del “*thiase dionisiaco*” –en donde el dios desciende y los posesos “*aquí en la tierra*” se vuelven otros por el poder que los habita–, establecen su propia iniciativa de acción, son capaces de abandonar su cuerpo, viajar libremente por el otro mundo y volver conservando el recuerdo de todo cuanto fue visto en el más allá. Se trata una “*especie de hombre*” venido de otra parte y exiliado a este mundo, un alma, “*psyche*”, que a diferencia de Homero ya no será una sombra sin fuerza sino un “*daimon*”¹⁵³ que es enlace, síntesis diferencial de lo escindido. El “*logos*” en tanto síntesis diferencial que es enlace entre lo eterno y lo efímero, ahora tiende a la transfiguración definitiva de la frontera del Hades. La “*vida-muerte-vida*” en tanto “*ida-vuelta*” al inframundo telúrico se recupera en un momento cuando la “*physis*” se ha devaluado y la verdad, ahora, no puede permanecer en contacto con lo “*in-estable*”. Antes que sensible la verdad se vuelve “*recuerdo*” (*A-léthe-ia*) de un tras-mundo de eternidad.

Lo que emerge ahora, por primera vez en Grecia, es el síntoma de un fenómeno general que desde la Edad del Bronce había predominado en Europa y al cual Joseph Campbell distingue como la “*gran inversión*”: hacer bienvenida la muerte como rescate ante las amenazas y miserias de la vida. La esclavitud, la enfermedad, el hambre y el espectro de la derrota como esclavitud, consecuencias todas del afán guerrero de conquista, presentan un de la vida diferente al de cualquier otro momento de la historia y precisamente Platón, pareciera manifestar una forma específicamente griega de esa “*gran inversión*”; como si la doble amenaza de Persia y Esparta emergieran de él en la forma de un profundo debilitamiento, el infra-mundo arcaico abandona las entrañas de la tierra y se proyecta progresivamente hacia el cielo y más allá: hacia un “*topos supra-uranos*”.

Así, el Sócrates platónico hablará de algo “*divino y demoníaco*” (*Apología 31d*); de un alma inmortal que recibe la consecuencia de sus actos y posee todo el conocimiento de la verdad; del saber como recuerdo, *Alétheia*, pero en términos de reminiscencia en el alma inmortal, la cual, renaciendo muchas veces y habiendo contemplado todas las cosas, no hay nada que no haya aprendido (Cfr. *Menón*). En este punto, su filosofía apunta a una liberación a través de la muerte, mediante la cual el alma accede a la vida plena y al

¹⁵³ Cf Vernan, Jean-Pierra., Op.cit., pp. 78 -79. Cabe recordar en este punto lo visto por Detienne al respecto del vínculo entre *Alétheia* y *Mnemé*, aunado a los procedimientos de la mántica incubatoria que detalla en su libro al describir las propiedades de la “palabra eficaz”.

conocimiento de la verdad que se encuentra en la contemplación de las ideas (Cfr. *Fedón*). Asimismo Platón colocará en palabras de Sócrates tres pruebas de la existencia del alma¹⁵⁴ y una constitución “*tripartita*” de la misma, donde se pretende intuir la verdad sobre su naturaleza divina y humana:

“Toda alma es inmortal, puesto que todo lo que se mueve siempre es inmortal. Sin embargo, para lo que mueve a otro, o es movido por otro, dejar de moverse es dejar de vivir. Solo lo que se mueve a sí mismo, como no puede perder su propio ser por sí mismo, nunca deja de moverse sino que, para las otras cosas que se mueven, es la fuente y el origen del movimiento. Y ese principio es ingénito. Porque, necesariamente, del principio se origina todo lo que se origina; pero él mismo no procede de nada, porque si de algo procediera, no sería ya principio original. Como, además, es también ingénito, tiene, por necesidad, que ser imperecedero. Porque si el principio pereciera, ni él mismo se originaría de nada, ni ninguna otra cosa de él; pues todo tiene que originarse del principio. Así pues, es principio del movimiento lo que se mueve a sí mismo”.¹⁵⁵

Una vez que aparece como inmortal lo que por sí mismo se mueve, Platón afirma que esto mismo es lo que constituye al ser del alma y su propio concepto, por lo que necesariamente tendría que ser ingénita e inmortal. De lo anterior, pasa a decir “*a qué se parece*”¹⁵⁶ el alma:

“...se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga. Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tronco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues nos resultará difícil y dura su manejo”.¹⁵⁷

El principio es ingénito, imperecedero, se mueve a sí mismo, constituye al ser del alma y su propio concepto. El alma inmortal para Platón es así principio del movimiento. En el mismo diálogo, “*las manías*”, como dones de los dioses, otorgan grandes bienes a sus poseídos. En este punto, la “gran inversión” platónica se hace sentir con especial énfasis.

¹⁵⁴ Nos referimos a: (a) La naturaleza circular del contradictorio; (b) el conocimiento-ciencia, como la reminiscencia de la esencia de las cosas; y (c) las cosas son por su participación en la cosa en sí (por su participación en la idea) (Cfr. *Ibid*)

¹⁵⁵ Cf. *Fedro*, 245c-245d.

¹⁵⁶ Dado que explica que requeriría toda una larga y divina explicación decir cómo es. Cfr. 246a.

¹⁵⁷ *Ibidem*, 245b.

Platón literalmente desarticula la locura de una manera que sólo puede compararse con la misma desarticulación de la Alétheia y mediante ambas, de la tradición telúrica por entero.

Para Ruth Padel, nadie en la tragedia quiere ver *dáimones* como las Erinias, o a Dionysos con apariencia de toro:

*“La idea de que la locura produce algo tan positivo como ‘bendiciones’ aparece por primera vez en el Fedro de Platón. Es griega, dado que fue escrita por un griego, pero no representa las creencias de su cultura. No es algo propio del siglo V; los espectadores de la tragedia y los poetas no se hubieran identificado con ella”*¹⁵⁸.

Platón señalará dos formas de “*locura divina*”¹⁵⁹, una debida a las enfermedades humanas y otra que tiene lugar por un cambio que hace la divinidad de los usos establecidos. De la “*locura divina*” se distinguen cuatro tipos: el profético (Apolo), el místico (Dionisos), el de las Musas (la obra poética inspirada por el sano juicio quedará opacada por la de los inspirados y posesos) y finalmente el erótico. A esta última “*manía*” (o forma de entusiasmo) Platón la llama “*la mejor de las mejores*” tanto para el que la posee, como para el que con ella se comunica, puesto se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo y, recordando la verdadera, “*...le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado de las de aquí abajo, y dando ocasión a que se le tenga por loco*”¹⁶⁰.

Respecto a la “*locura profética*”, Ruth Padel asienta:

*“Profecía en estado de locura: no es una idea nueva del todo. Heráclito ha dicho que la sibila profetizaba ‘con boca enloquecida’. Pero no sabemos cuán lietalmente se interpretaba esto en su época. Sócrates está coqueteando con un juego de palabras al que ya había apelado otro autor paradójico (quien tampoco es un testimonio confiable de lo que la cultura por lo general creía). El lenguaje moderno ‘pone una letra más’ y llama mántica (mantiké) a la profecía. Primero, realmente, fue ‘mánica’ (maniké). La manía proveniente de un dios es mejor que la cordura humana (sophrosýne), el estado mental en el cual las personas interpretan los signos. La verdadera profecía, en estado de locura, es mejor que el augurio, en el cual las personas cuerdas, émphrones, conocen el futuro a través de la observación de las aves”*¹⁶¹.

¹⁵⁸ Padel, Ruth., Op.cit., p. 133.

¹⁵⁹ Cfr. Platón, Fedro, 244b-245c, pp. 340-343.

¹⁶⁰ Ibid, p. 352, 249d.

¹⁶¹ Ibid, p. 135.

Lo dionisiaco y lo apolíneo conducen por distintas fuentes a la revelación profética. Lo divino olímpico y lo divino telúrico, ambos, de hecho, se considera que llegaron a asentar su respectiva soberanía sobre el Oráculo délfico. Empero, sobre este punto, Platón no solo pone en perspectiva este carácter dual de la profecía para la cultura griega de su época, sino que lo hace desde una relativa ambigüedad que hace para el ser arrastrado “*fuera de sí*”, dirigirse, antes que a las profundidades de la “*entraña*” a la elevación “*ourania*” con toda la diferencia de significado que uno y otro tienen aún para su época.

Platón, en otras palabras, no escinde los males (244 d-e), pero su elaboración, de alguna manera, los hace los desplaza en relación con los bienes que el alma recibe. Las antiguas “*menímata*” implican relaciones entre los muertos y los vivos, lo que hace pensar en las familias trágicas, especialmente las tebanas, pero igual que destaca Padel, después de mencionar estos efectos, Sócrates dice que la manía las ha ayudado. La oración del Fedro presenta, desde Padel, una dificultad: “*¿Es la locura una de las enfermedades o su medio de cura?*”¹⁶². Platón asienta ambos como, de hecho, se conectan desde la tradición pero su énfasis se dirige a lo segundo. Se trata de una antigua idea que, como bien distingue Padel, compromete profundamente a Platón: “*la poesía no se debe a nosotros sino a una Musa que está en nuestro interior*”. Lo dicho para el devenir de los poetas aplica en este momento. Platón se separa de quienes se distancian de la *Alêtheia* mítica y sólo a los sabios les es dado ahora este canto, esa palabra que surge desde “*el alma*”; eso es lo que oculta la entraña —lo profundo—, pero el alma está presa de esa profundidad, su despertar más que a sumergirse la conduce a elevarse. Aquí a “*la Musa*” cede en importancia, según el orden mismo de los elementos —tal y como son dispuestos en el diálogo—, a la locura “*erótica*”: “*el mejor de todos los frenesíes*”.

*“Un punto importante para los lectores posteriores es que las alas que brotan, lo que ha nacido al alma a través del amor loco, están unidas a la visión de la verdad. Si los mayores bienes nos llegan a través de la locura, su clímax es la visión de la verdad”*¹⁶³

Y como bien señala Padel, el amor loco es sólo la cuarta locura y no toda la locura es amor. Platón expone así un pensamiento profundamente ambiguo y original, rico en aspectos religiosos que desbordan el núcleo mismo de su filosofía. Para Platón, ahora, lo

¹⁶² Ibidem.

¹⁶³ Ibid, p. 137.

“divino” habita lo profundo pero en tanto yace presa de la Tierra y como tal, del cuerpo — la figura humana propia también de los dioses olímpicos—; su origen se encuentra “*al otro lado del cielo*” y ha menester re-sugrir de su caída y remontar los “*cielos*” tras el despertar de la “*reminiscencia*”.

Platón, literalmente, aleja lo divino mucho más allá del Olimpo, despojándole del vínculo que todavía le une con la venerabilidad de la Tierra. La muerte ya no es un sitio de sombras, antes bien, es el momento cuando el alma puede alcanzar su liberación; la muerte, entonces, puede aceptarse y sin embargo, no se trata del ir y venir hacia ese útero, sino como la fuga del mismo en tanto nos encadena al devenir. La condena platónica a la Tierra se lleva a cabo en términos del devenir de lo mundano. La frontera sigue impuesta, pero es el Hades mismo el que se transfigura: las sombras ahora habitan la tierra; como de hecho, se manifiesta en la República. Aquello que se suele llamar vida, en Platón resulta muerte y viceversa. Así lo ente que somos aparece encadenado a la “*caverna*”, inmerso en lo que se propone como el devenir de las ideas puras.

La opción platónica recae, por lo tanto, en poner fin a ese devenir. Pero más aún, la “*gran inversión*” del platonismo también asimila, mediante el principio del alma, lo humano con “*lo divino*”. Al respecto dirá Vernant: para el Sócrates de Platón el “*Conócete a ti mismo*” (*gnothi seauton*) querrá decir: “*Conoce al dios que, en ti, es tú mismo. Esfuérzate en asemejarte lo posible al dios*”¹⁶⁴.

El alma que sigue a los dioses “*más allá del cielo*” (más allá del nebuloso Olimpo) posee un auriga que le propende a mirar y precipitarse hacia el abismo de la tierra y dejar atrás la contemplación de lo absoluto. De esta manera, el despertar de la reminiscencia ha menester desarrollarse y mediante el volver la vista al cielo, elevar los sentidos allende el nebuloso Tártaro para alcanzar nuevamente la luz de lo eterno.

Algo similar aparece desde Michel Foucault: “*Cualquiera sea, en realidad, el sentido que haya dado y atribuido en el culto de Apolo al precepto délfico ‘conócete a ti mismo’, es un hecho, me parece, que cuando ese precepto aparece en la filosofía, en el pensamiento filosófico (...) aparece, se lo acopla, se lo hermana, con el principio del ‘preocúpate por ti mismo’*”¹⁶⁵. A partir de lo cual, en su desarrollo, Foucault alcanza lo siguiente respecto de la obra de Platón:

¹⁶⁴ Vernant, Jean-Pierre., Op.cit., p. 79.

¹⁶⁵ Foucault, Michel., “Hermenéutica del Sujeto”, Fondo de Cultura Económica, Segunda Edición, México, 2002, p. 19

“...hay que reconocer lo divino para reconocerse a sí mismo (...). Al dar acceso a ese conocimiento de lo divino, el movimiento mediante el cual nos conocemos a nosotros mismos, en la gran inquietud que tenemos por nosotros mismos, va a permitir, por lo tanto, que el alma alcance la sabiduría. Una vez que esté en contacto con lo divino, una vez que lo haya captado, que haya podido pensar y conocer ese principio de pensamiento y conocimiento que es lo divino, el alma estará dotada de sabiduría (*sophrosyne*). Y una vez dotada de *sophrosyne*, podrá volver al mundo de aquí abajo. Sabrá distinguir el bien del mal, lo verdadero de lo falso. El alma sabrá, en ese momento, comportarse como corresponde y, al saber comportarse como corresponde, sabrá gobernar la ciudad”¹⁶⁶.

Tras lo anterior, cabe recordar ahora la perspectiva de esa misma sentencia delfica expuesta desde el punto de vista de Walter Otto: “Y tal como, dirigiéndose a Hierón, exclama la célebre sentencia: ‘Llega a ser quien eres’ (*Pit., II, 72*), así Apolo saluda al visitante de su templo de Delfos con su ‘Conócete a ti mismo’. Esto significa: conoce lo que es el hombre, ten presente los límites de la humanidad y los tuyos; o en otras palabras, *sabe bien que no eres Dios y no pretendas serlo*”.

La inmortalidad que fuera la “*memoria*” de las virtudes, eternamente viva por el canto de la Musa, ahora lo es la reminiscencia que en su despertar conduce de vuelta a la contemplación de las “*ideas*”. Lo que de inmortal hay en el hombre está resulta desprovisto de de todo vínculo con lo terrenal; aún del que suponen los dioses olímpicos y precisamente por el cual, dejan de ser vistos como dioses por Platón. Ahora, lo divino de la forma pertenece a “*logos*” en tanto “*pensar-decir*” que es “*alma*” y “*forma pura*”.

(e) El *Pensar-Ser*, lo “*divino*”

Por sobre la heredad presocrática fundada en lo “*divino*” de la *Physis* y su pensar del *archái*, como *archái-principio* y *archái-enlace* (éste último con dos nombres precisos: “*logos*” y “*lo mismo*” –*tò autò*)¹⁶⁷, Platón desarrolló lo que será la interpretación predominante en la historia de Occidente: la “*idea*” (*eidos*) que consagra el aspecto fijo, permanente y eterno como rasgo esencial del ser de lo ente en tanto. Lo divino ya no será asimilado, desde esta perspectiva, con el “*devenir*” de lo que “*aparece*”, sino con lo inmutable más allá de lo mundano.

¹⁶⁶ Ibid, p. 81

¹⁶⁷ Por un lado “*síntesis*” expresa en la cópula “*es*” y por otro “*límite*” que reúne y separa deslindando el campo de las variaciones posibles para cada instancia, pues en cuanto “*límite*” es además “*diferencia*”. Cf. Teresa Oñate., Op.cit., p. 95

Coherente también con la forma de pensar que se inaugura bajo el predominio de la “palabra diálogo” y su énfasis en la “contradicción” de los opuestos, la desarticulación de *Alétheia* conlleva la disolución de toda la mixtura proveniente del pasado telúrico. La “verdad” pasa a ser tal, únicamente en tanto “adecuación de la mirada” en justeza con “logos”. A partir de lo cual, en términos de la completa identidad del pensar con el Ser, el “lenguaje” se verá asimilado como instrumento.

Así entonces, para el sistema platónico, la reminiscencia aparece como la específica “participación” humana con lo imperecedero, es decir, con la forma en su carácter “extra” antes que “intra” mundano; como ese trasmundo de la certeza plena donde “habitan” las “formas en Sí”: lo bello en sí, lo bueno en sí; en una palabra, con el universo sustancial. El conocimiento, sea dicho de una manera muy laxa, adquiere la forma del despertar de esta reminiscencia; traza o huella que antes de llegar a ser con lo que es “en sí”, marca una vocación y un camino de retorno a la contemplación. En este sentido, para el sistema platónico, la verdad reside en la “correspondencia”; la verdad sólo se concibe en la diversa medida en que el mundo participa de la “realidad transmundana”.

Por lo anterior, la confusión impuesta por el devenir de lo que acontece (*physis*) sólo se despeja con el adecuado método de reflexión sobre las cosas, copias de aquella verdad luminosa y elevada. Siguiendo la exposición de Cassirer, la posición platónica respecto al “lenguaje” tendría su raíz en el presupuesto socrático de que tras la fluida e indeterminada forma de la palabra debe mostrarse la forma conceptual idéntica y duradera como el auténtico “eidos” fundante de la posibilidad del habla y el pensamiento¹⁶⁸. De este modo, señala Cassirer, Cratilo representa el aspecto positivo del pensamiento de Heráclito, puesto que ve en las palabras los auténticos medios del conocimiento que expresan y retienen la esencia de las cosas:

“La identidad que Heráclito había afirmado entre el todo del lenguaje y el todo de la razón es transferida aquí a la relación de la palabra aislada con su contenido eidético. Pero con esta transferencia, con esta conversión del contenido metafísico del logos-concepto heracliteano en una pedante y abstrusa Etimología y Filología, estaba ya francamente dada aquella reductio ad absurdum que lleva a cabo el diálogo de Platón, “Cratilo”, con gran maestría dialéctica y estilística”¹⁶⁹.

¹⁶⁸ Cassirer, Ernst, “Filosofía de las Formas Simbólicas”, Tomo I, pag. 70.

¹⁶⁹ Ibidem.

No es extraño entonces que en el Cratilo se aprecie, por sobre la reflexión del carácter instrumental del lenguaje para el conocimiento, una verdadera sospecha sobre éste. ¿El lenguaje puede ayudar al alma a encontrar su sendero o más bien, puede ser capaz de entorpecerlo? La tesis de que para cada ser hay una designación natural exacta se discute con ironía. No obstante, para Platón, la relación entre palabra y conocimiento no se destruye con esta concepción sino que en lugar de la inmediata relación de semejanza aparece una más profunda relación mediata: *“Los fluidos límites y la cada vez más relativa fijeza del contenido de la palabra se convierten para el dialéctico en un estímulo para elevarse en oposición y lucha contra ellos, hasta el postulado de la fijeza absoluta del contenido significativo del concepto puro del reino de las ideas”*¹⁷⁰.

El contenido de la Carta VII de Platón presenta, en opinión de Cassirer, la claridad metódica y la fundamentación sistemática de las conclusiones del Cratilo. Platón distingue aquí cuatro niveles de conocimiento que solo en su conjunto conducen a la intuición del verdadero ser, del objeto del conocimiento. En este sentido los niveles inferiores (los nombres, la definición lingüística del objeto, su reproducción sensible), pertenecen al reino del devenir sin captar la verdadera esencia, pero sólo a través de los cuales, los niveles subsecuentes alcanzan el conocimiento y su objeto. Nombre e imagen quedan así divorciados de la *“visión racional”* pero constituyen sus presupuestos.

El lenguaje puede traer consigo la presencia de las cosas, pero no por ello contiene *“la presencia”* imperecedera que yace por encima de todo y de la cual simplemente *“participa”* en determinada manera. El lenguaje es un punto de partida pero tampoco algo más que un punto de partida. Las cosas mismas, en este sentido, pueden contener un sendero más firme que las palabras o la escritura, dada su existencia aún más efímera y mutable que la de la representación sensible:

*“la forma fonética de la palabra o la oración construida capta el contenido propiamente dicho de la idea menos aún de lo que lo hace el modelo o la imagen sensible. Pero, por otra parte, se preserva aún una determinada conexión entre palabra e idea: así como se dice de los contenidos sensibles que ‘aspiran’ a las ideas, hay que reconocer también en los productos del lenguaje una referencia semejante y, por así decirlo, una tendencia espiritual hacia ellas”*¹⁷¹.

¹⁷⁰ Ibidem.

¹⁷¹ Ibid, p. 72. Aquí se hace evidente el nexo al que se ha hecho mención con Derrida entre “logocentrismo” y “fonocentrismo” en la base de la tradición metafísica Occidental.: “El privilegio de la *phoné*” –señala– “no depende de una elección que habría

La huella o reminiscencia platónica reconoce así al lenguaje como “*representación*”; exposición de una determinada significación mediante un signo sensible. Las palabras pueden ser un instrumento en cuanto “*transportan*” un contenido, pero ello mismo implica, con su devenir, la degradación de ese contenido. Se aprecia desde este punto el pleno carácter negativo que adquiere el devenir en la obra platónica y por lo cual, el camino descrito no es de las “*pragmata*” a los “*logoi*” sino de los “*logoi*” a las “*pragmata*”, puesto que sólo en los conceptos se puede aprehender lo que de verdadero tienen las cosas. La palabra clave para seguir el sistema platónico es “*participación*” con las “*ideas*”. Lenguaje y palabra aspiran a la expresión del ser pero nunca la alcanzan porque en la designación del ser puro se ve mezclada la designación de otra propiedad contingente del objeto.

Para el sistema platónico parece quedar claro que no todas las cosas participan de igual manera con el Ser y que dicha participación decrece en relación con la escala en que lo ente es “*derivado*”. Por su parte, Heidegger caracterizará “*el viraje platónico*” desde dos puntos de vista generales: el Ser entendido como “*presencia constante*” y una alteración sustantiva de la relación entre *physis* y *logos*: mientras que Parménides pone de manifiesto que la percepción es en virtud del Ser, en adelante el *Logos* prevalece sobre aquélla; el pensar se convierte en la medida del Ser:

“En todo caso, lo acontecido en este fundamental giro histórico es lo que Heidegger llama ‘olvido del ser’. Su sentido original como physis conservaba su diferencia, también original, con respecto al ente: el ser, como lo que patentiza a los entes, abriéndolo a la presencia, no es, él mismo, un ente. Aquella fuerza imperante ‘es la subyugante pre-sencia, todavía no vencida por el pensar, en la cual lo presente esencializa como ente’. Sin embargo, en la nueva interpretación del ‘originario y emergente erguirse’ se convierte en ‘visibilidad mostrable de cosas que existen a la mano’, por lo que la filosofía griega dio el paso para el abandono del fundamento del ser y se atuvo al primer plano de lo que está presente: el ente. La ‘idea’ platónica es, como ‘modelo eterno’ de toda apariencia, lo entitativo en

podido evitarse. Responde a un momento de la economía (digamos de la “vida”, de la “historia”, o del “ser” como “relación consigo”). El sistema del “oírse-hablar” a través de la sustancia fónica –que se ofrece como significante no-externo, no-mundano, por lo tanto no-empírico, o no-contingente– ha debido dominar durante toda una época la historia del mundo, ha producido incluso la idea de mundo, la idea de origen del mundo a partir de la diferencia entre lo mundano y lo no-mundano, el afuera y el adentro, la idealidad y la no idealidad, lo universal y lo no-universal, lo trascendental y lo empírico, etcétera”¹⁷¹. Lo visto se hace más evidente cuando al hablar de las significaciones que tienen su fuente en este “*logos*”, Derrida menciona la significación de “*verdad*”: “Todas las determinaciones metafísicas de la *verdad* e incluso aquella que nos recuerda Heidegger, por sobre la onto-teología metafísica, son más o menos inmediatamente inseparables de la instancia del *logos* o de una razón pensada en la descendencia del *logos*, en cualquier sentido que se lo entienda: en el sentido presocrático o en el sentido filosófico, en el sentido del entendimiento infinito de Dios o en el sentido antropológico, en el sentido pre-hegeliano o en el sentido post-hegeliano”. Cf. Derrida, Jacques., “De la Gramatología”, Siglo XXI Editores, Segunda Edición, México, 1978, p. 13

sentido propio”¹⁷².

A partir de lo anterior, el sistema de pensamiento que se desarrolla luego del predominio de la “*palabra diálogo*” preludia una re-configuración que abre un espacio para “*lo divino*” y otro para “*lo terrenal*” como lo accidental subsidiario del poder (*doxai*), hacia lo cual se vinculan tanto los poetas como los sofistas, la retórica y el arte (devenido en simple “*imitación*”), cuya creación (*poiesis*) se presenta en términos de engaño y seducción (*Peithô-Apaté*). Como parte de ella, la “*palabra*” (como lenguaje) resulta “*instrumento*” del pensar.

El “*logos*” que rechaza la reunión *Peithô-Apaté*, no requiere del poeta de cuyo sentimiento se entrega la *Alêtheia* mítica en términos de reunión entre los opuestos contradictorios. En resumen, el sistema de pensamiento a que da origen la “*palabra diálogo*” mediante una oposición progresiva de los contradictorios, hará progresivamente insostenible la ambigüedad del pensamiento previo y su vínculo con la ancestral divinidad de la Tierra, aún en términos de *physis*, y se verá progresivamente reconfigurado a partir de la identidad “*Ser-Pensar*” en términos de orden y la medida como determinación racional de lo real: “*logos*” creador como *episteme*.

De este “*logos*” como “*medida*” de todas las cosas (“*cálculo*”, dirá Descartes) emergerá una nueva relación en términos de “*sujeto*” y la “*naturaleza*”, “*Dios*” y “*Máquina*”; una estructura “*común*” para la determinación de la realidad —que lo mismo es su verdad revelada— y el sometimiento de lo “*otro*”: “*adecuaetio intellectus et rei*”.

En palabras de Heidegger, según la doctrina antigua de la metafísica el hombre es el “*animal racional*”, interpretación que llevaría el sello romano y “*no corresponde a la esencia de lo que lo los griegos entendían bajo la expresión ζῶον λόγον ἔχον*. Según la acepción griega, el hombre es ‘*aquel ser presente que, abriéndose, puede hacer que aparezca lo que se hace presente*’. Para la posterior manera de representar occidental el hombre pasa a ser una singular conjunción compuesta de animalidad y racionalidad”¹⁷³.

Animal indica la radicalización del hombre en el reino de los animales y a través de la razón, según Heidegger, el hombre se eleva sobre lo animal; es lo físico en su rebasarse.

¹⁷² Respecto a lo precedente desde el punto de vista Heideggeriano, Cf. Sáez Rueda, Luis., “Movimientos Filosóficos Actuales”, Editorial Trotta, Madrid, 2001, p. 143 y ss.

¹⁷³ Heidegger, Martín., “¿Qué significa pensar?”, Editorial Trotta, Madrid, 2005, p. 96.

Por lo tanto, hace acto de presencia lo metafísico mismo: el hombre es lo metafísico mismo¹⁷⁴.

En este sentido, Heidegger lo mismo que Nietzsche tratan de recuperar algo; un algo que remonta los albores mismos del pensamiento filosófico en donde tiene lugar su decadencia. La simple frase de Nietzsche “*el arte tiene más valor que la verdad*” confronta la verdad misma en tanto Alêtheia desarticulada que ha devenido en “*logos*”; la verdad en tanto “*ratio*”, “*adecuaetio*” y adecuación de la mirada hacia lo ya entitativo. Por lo tanto, Nietzsche asume para el arte un valor que no comporta el significado de εἶχόν de la realidad; que rebasa el mero signo figurado y la expresión en que ἀπάτη deriva un valor positivo en tanto destreza de oficio y *telos*.

Si se concede a Detienne el hecho que desde fines del siglo VII la estatua deja de ser signo religioso y pasa a ser una “*imagen*”¹⁷⁵, entonces aquello a lo que Nietzsche y Heidegger retrotraen, apunta hacia una época y una piedad que se conjugan como el aedo, el vidente y el rey de verdad en torno a una sola palabra: Moûsa y asimismo Aidós, cuya voz es el silencio que conmueve y para Nietzsche: “*Son las palabras más silenciosas las que traen tormenta*”; se trata de palabras húmedas, como húmedo es el elemento dionisiaco; las palabras de aquel que a la postre sería expulsado de la República: el poeta.

Aquello que Heidegger específicamente alude con *logos* posee una fuerte raíz mítica; raíz igualmente compartida, como trató de hacerse evidente, por pensadores como Anaximandro, Parménides y desde luego, Heráclito. Así, en este sentido: “*la voz del Ser es de silencio*”; tal es el profundo núcleo de antigua experiencia del pensar desde la cuál Heidegger avanza para recuperar la pregunta por (el) Ser.

Por lo tanto, la pregunta que se abre es: ¿Bajo qué forma precisa reciben Nietzsche y Heidegger el sentido de aquella antigua divinidad que, como se ha visto, reposa en el “*fondo*” del olimpismo y en los orígenes del pensamiento filosófico?

¹⁷⁴ Ibid, p. 45

¹⁷⁵ Cfr. Supra p. 54, cita 111

Logos y Khaos

“Yo soy el único de los mortales que poseo el privilegio de reunirme contigo e intercambiar palabras, oyendo tu voz aunque no veo tu rostro”

—EURÍPIDES—

Y al final... será Khaos

Alcanzamos un punto que constituye una vuelta de tuerca, una vuelta más hacia lo mismo, pero que no puede ser ya idéntico. No puede ser igual, pues no es posible ver ni sentir como fuera visto o sentido. La polisemia, la multiplicidad de posibles interpretaciones, al decir del propio Heidegger, es el elemento en el que el pensamiento se mueve como el pez, por lo que todo pensamiento esencial admite múltiples sentidos: *“la pluralidad de significaciones no es nunca el mero resto de una inequívocidad no alcanzada todavía bajo la perspectiva de una lógica formal, como si se tratara de un sentido inequívoco al que hay que aspirar, aunque no hayamos llegado a él todavía”*¹.

Ello nos sugiere a *“lo pensado”* y proveniente de un pensar esencial como la marca, la huella o traza, el rastro que deja *algo*; siempre desde alguien, ese alguien que sale al encuentro de *eso*, *“aquello”* que se sustrae allende el bosque de los intestinos y hace posible que eso pensado pueda ser, también, incansablemente recorrido. Se constituyen así múltiples sendas que, sin embargo, conllevan el riesgo de hacernos perder el rastro —ese pensar esencial— y entonces, aquello que se oculta puede devenir olvido. Empero ello no extingue lo que ya en sí mismo reposa en la marca y desde ahí, en su estancia, nos coloca ante el abismo.

De esta manera es que nos referimos a *Khaos*: como lo indeterminado, la apertura que nos entrega lo no pensado aún y también lo *im-pensado*; lo incomprendible de algo pero también lo maravilloso y lo asombroso capaz de arrebatarnos el esencial *“¿Qué es?”*. En esta medida es que Khaos se constituye como origen: en tanto nos coloca ante algo que brota. Antes que el mero abrir, Khaos viene a ser la apertura que une *“a fuerza”* con la fuente de la unidad; es un corte basal del que brota lo *autoocultante*.

¹ Heidegger, Martin., “¿Qué significa pensar?”, p. 98.

A partir de lo anterior es que advertimos el pensar como un movimiento y el pensar esencial como una suerte de movimiento específico, *profundamente* erótico y creativo (*poiético*); se trata del movimiento que deriva de un específico “*abrir*” y que emprende alguien que se “*atreve*”, alguien cuyo “*atreverse*” le insta a avanzar en pos de aquello que se mantiene oculto. Ya sea a la manera de un negarse o un disimularse, pero aquello que acontece, que brota, también se nos sustrae y en este sentido, siempre e incesantemente se pierde, ejerce su propio desplazamiento y el laberinto crece: meandro a meandro se ahonda la helicoidal, más y más profundamente, en un acto de infinita y bulliciosa creatividad.

En esta medida el pensar esencial se constituye como el movimiento específico de quien se atreve ante aquello que brota —que acontece. Lo así pensado, en tanto la marca de ese movimiento, muestra al pensamiento como un acto de re-presentar. El pensar, por lo tanto, es un movimiento que re-presenta y el pensar esencial, un movimiento que re-presenta “*aquello*” que en sí mismo le es dado ocultarse.

A partir de lo anterior, la presente introducción trata de dar un primer paso para salir al encuentro de ese rastro a través del pensar de Nietzsche y Heidegger pero sólo para perderlos después. Asimismo nos lo sugiere éste último al colocarse sobre la marca de Nietzsche y citar la “*Nota de la locura*”:

“¡Al amigo Georg!

Una vez que me has descubierto, no ha sido ningún prodigio encontrarme: la dificultad está ahora en perderme...

El crucificado”

Se pregunta Heidegger: “¿Sabía Nietzsche que a través de él se expresaba algo que no podía perderse, algo que no podrá perderse para el pensamiento, algo a lo que el pensamiento tendrá que volver siempre de nuevo cuanto más pensando se haga?”². Sólo hay recuerdo, señala Heidegger, donde hay un pensamiento y digamos ahora, también un rastro, empero: “Sólo podemos sobreponernos a lo pensado de un pensador haciendo que lo no pensado en lo pensado por él sea llevado a su verdad inicial. Y con ello el diálogo pensante a dos con el pensador no se hace más cómodo, sino que llega por primera vez a

² Heidegger, Martin., “¿Qué significa pensar?”, p. 42

una agudeza creciente en la disputa”³. Desplazarnos en esta medida implica salir al encuentro de aquello que se manifiesta en lo pensado proveniente de un pensar esencial y que por sí mismo, es capaz conducirnos más allá de toda senda. Lo que ha de suceder a cambio de mantener *aquello* que el pensamiento no puede perder; aquello a lo que el pensamiento tiene volver y que es sentido como sentido de(l) Ser. Sólo de esta manera, la marca que deja tras de sí la experiencia del pensar esencial, resulta capaz de conducirnos, como un vórtice, más y más hondo, y hasta donde desaparece todo fondo.

Ambos, Nietzsche y Heidegger, son cada uno parte de ese rastro que se extiende hasta la más antigua experiencia griega de(l) Ser y que al remontarnos, nos sale al paso el propio ente que somos en su relación consigo mismo; en tanto el ente que *es* y existencia yecta, “*ahí*”, en el mundo. Este ente, al mostrarse, nos hace advertir el singular movimiento del que surge el Occidente que conocemos; un movimiento que sin embargo, lo aleja progresivamente del rastro. El ente que somos se aleja, confrontándose a sí mismo en tanto la animalidad que es, el instinto que es y la pulsión salvaje que es; el desorden, el caos y el morir que él en sí mismo es. El ente que somos arremete contra sí mismo y se fragmenta en dos ámbitos esenciales que ahondan la distancia respecto de aquello que en sí mismo se oculta.

Mediante el predominio de una representación y la forma en que ésta determina la relación con lo pensado, animalidad y racionalidad se desgajan entre ellos y contra ellos, en una escisión que impide al hombre ser uno con su esencia; se trata del bloquear consensuado de los entes objetivos en su primer plano; un representar que pone delante lo “*intermitente*” y constituye así el fundamento metafísico de la llamada época moderna. A lo largo del curso que describe esta senda, las formas se elevan como los ladrillos de una gran muralla que al alejarnos también nos confina. Bajo la pretensión de este tipo de pensamiento dominante, el ente que somos tiende a desplazarse lejos de ese pesado fondo de oscuridad que sin embargo le subyace, le asalta y el desplazamiento en cuestión se propaga como espíritu de venganza. En palabras de Heidegger que siguen las de Nietzsche:

“Nietzsche nos da una respuesta a la pregunta por aquel representar que domina de antemano todo parpadear del último hombre, y la da en el antepenúltimo apartado de

³ Ibid, p. 43

la segunda parte de Así habló Zaratustra (1883), que se titula 'Sobre la redención'. Aquí leemos: 'El espíritu de venganza: ¡Amigos míos!, ésta ha sido el mejor tema de reflexión de los hombres hasta ahora; y donde había sufrimiento, allí tenía que haber siempre castigo'. Vengar, vengarse, hacer trizas, urgir, equivale a empujar, poner en marcha, posponer. La reflexión, el representar del hombre anterior está determinado por la venganza, por el posponer”⁴.

A partir de este punto, nuestra pretensión no busca tanto alcanzar una conclusión como cerrar una introducción y que es, a fin de cuentas —o pretende serlo—, una introducción sobre el problema del sentido, lo que de suyo implica la problematización de la misma experiencia de(l) Ser.

(a) ¡Dios ha Muerto!

¡El Gran Pan ha muerto!, es el grito que en voz de Plutarco recorre la antigüedad tardía. Y muerto Pan, también Eco murió. Lo que había tenido el alma lo ha perdido. La naturaleza ya no nos habla, ya no podemos oír la voz de los ríos ni los poemas de las aves; tampoco la elegía del mar o el consuelo triste de la montaña solitaria. La voz del mediador ha callado, aquella semejante a un éter invisible que envolvía todas las cosas ha desaparecido. Ahora estamos solos y ese vacío nos llena con su aterradora voz de silencio.

¿Pero Pan ha muerto o fue reprimido, encadenado por un mundo que se pretende incluso someter a la diosa *Aidós*? En palabras de James Hillman: “*Una vez muerto Pan, la naturaleza puede ser controlada por la voluntad del nuevo Dios, el ser humano, modelado a semejanza de Prometeo o Hércules*”⁵. El tratado que anuncia la muerte de Pan coincide con el ascenso del cristianismo.

La muerte de uno supone la vida del otro y en lugar de Pan, una idea predominante del hebraísmo finca el sendero de “*la rigidez de la conciencia*” o también sea dicho, del monoteísmo de la conciencia⁶. Y sin embargo, contra éste emerge otro grito; es el grito de un loco que se extiende y arrebatada los confines de la tardomodernidad: *¡Dios ha muerto!*

⁴ Heidegger, Martin., “¿Qué significa pensar?”, p. 55.

⁵ Hillman, James., “Pan y la Pesadilla”, Atalanta, España, 2007, pp. 44-45.

⁶ Cf. Ibid, pp. 22-23.

El loco.-¿No habéis oído hablar de ese loco que encendió un farol en pleno día y corrió al mercado gritando sin cesar: «¡Busco a Dios!, ¡Busco a Dios!»». Como precisamente estaban allí reunidos muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron enormes risotadas. ¿Es que se te ha perdido?, decía uno. ¿Se ha perdido como un niño pequeño?, decía otro. ¿O se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se habrá embarcado? ¿Habrá emigrado? -así gritaban y reían todos alborotadamente. El loco saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. «¿Que a dónde se ha ido Dios? -exclamó-, os lo voy a decir. **Lo hemos matado**: ¡vosotros y yo! Todos somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos, cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos caemos continuamente? ¿Hacia adelante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene siempre noche y más noche? ¿No tenemos que encender faroles a mediodía? ¿No oímos todavía el ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No nos llega todavía ningún olor de la putrefacción divina? ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podremos consolarnos, asesinos entre los asesinos? Lo más sagrado y poderoso que poseía hasta ahora el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos lavará esa sangre? ¿Con qué agua podremos purificarnos? ¿Qué ritos expiatorios, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este acto demasiado grande para nosotros? ¿No tendremos que volvernos nosotros mismos dioses para parecer dignos de ellos? Nunca hubo un acto más grande y quien nazca después de nosotros formará parte, por mor de ese acto, de una historia más elevada que todas las historias que hubo nunca hasta ahora.» Aquí, el loco se calló y volvió a mirar a su auditorio: también ellos callaban y lo miraban perplejos. Finalmente, arrojó su farol al suelo, de tal modo que se rompió en pedazos y se apagó. «Vengo demasiado pronto -dijo entonces-, todavía no ha llegado mi tiempo. Este enorme suceso todavía está en camino y no ha llegado hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de los astros necesita tiempo, los actos necesitan tiempo, incluso después de realizados, a fin de ser vistos y oídos. Este acto está todavía más lejos de ellos que las más lejanas estrellas y, **sin embargo, son ellos los que lo han cometido.**» Todavía se cuenta que el loco entró aquel mismo día en varias iglesias y entonó en ellas su **Requiem aeternam deo**. Una vez conducido al exterior e interpelado contestó siempre esta única frase: « ¿Pues, qué son ahora ya estas iglesias, más que las tumbas y panteones de Dios?»⁷.

En esta medida, el pensamiento de Nietzsche se propone recuperar algo; un algo que ya fuera sometido incluso antes del cristianismo y que sin embargo, subyacía al culto olímpico de la claridad de la forma. Lo dionisiaco en Nietzsche, no puede ser visto sino

⁷ Nietzsche, Friederich., “La Gaya Ciencia”, 125

como la reminiscencia de un ancestral sentimiento telúrico, lejano ya del propio Homero, a quien Nietzsche se refiere con las siguientes palabras: “*el viejo soñador y perdido en sus pensamientos, el tipo del artista ingenuo, apolíneo, contempla con asombro el rostro apasionado del belicoso servidor de las musas, Arquíloco*”⁸. Lo apolíneo, en tanto la imagen divinizada del principio de individuación, realiza para Nietzsche los fines eternos del Uno primordial: “*su liberación por la visión, por la apariencia*”. Divinización que cuando nos la representamos, sobre todo como imperativa y reguladora, no conoce más que una sola ley: el individuo, es decir, el mantenimiento de los límites de la personalidad; la “*medida*” en el sentido Helénico⁹. Y sin embargo, señala el prusiano de Röcken:

*“...no debe faltar a la imagen de Apolo esa línea delicada que la visión percibida en el sueño no podría franquear sin que su efecto se convirtiese en patológico y la apariencia nos diese la ilusión de una grosera realidad (...) bajo el encanto de la magia dionisiaca no solamente se renueva la alianza del hombre con el hombre: la naturaleza enajenada, enemiga o sometida, celebra también su reconciliación con su hijo pródigo, el hombre. El carro de Dionisos desaparece bajo las flores y las coronas, tirado por tigres y panteras”*¹⁰.

Para Nietzsche, Dionysos es el dios de las metamorfosis, lo uno de lo múltiple, lo Uno que se afirma en lo múltiple; es el dios de la máscara y de la locura trágica. Por lo tanto, aquello a lo que Nietzsche retrotrae es a la Tierra primigenia y que bajo la figura de Dionysos, va y viene, como la Vida, a través del rostro cambiante de lo viviente. Y es precisamente ésta, la Vida, su poder y diversidad, la que ha sido desplazada por el imperio de la forma pura y la razón. Por lo anterior, el intento de Nietzsche no consiste en una mera inversión que coloque a lo dionisiaco por encima o en lugar de lo apolíneo, sino la recuperación de lo primero como el núcleo de lo segundo.

La diversidad ha de desaparecer y mediante su disolución, mantener el fuego de lo Uno que la constituye. El morir como disolución de la forma, es el pago de justicia en restitución de lo Uno primordial y sólo mediante la recuperación de esta unidad, el hombre puede acceder finalmente a la redención consigo mismo. Como se aprecia, lo apolíneo y lo dionisiaco se encuentran firmemente eslabonados y para Nietzsche, el ente que somos ha

⁸ Nietzsche, Friedrich., “El Nacimiento de la Tragedia”, p. 31

⁹ Ibid, pp. 28-29.

¹⁰ Ibid, pp. 19-20

menester reunirse de esta manera para la conformación del nuevo hombre: el superhombre. Así lo advierte en el prólogo del Zaratustra que cita Heidegger:

“Zaratustra intenta instruir inmediatamente al pueblo acerca del ‘superhombre’ como el ‘sentido de la tierra’. Pero el pueblo se rió de Zaratustra, y éste hubo de reconocer que no había llegado el tiempo todavía y que no era la forma acertada de hablar (...) era recomendable hablar primero por intermedios e incluso de lo contrario...”

“¡Mirad! Yo os muestro el último hombre. ¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella? Así pregunta el último hombre y parpadea.

A partir de entonces la tierra se ha hecho pequeña, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es inextinguible, como el pulgón; el último hombre es el que más tiempo vive.

‘Nosotros hemos inventado la felicidad’, dice los últimos hombres, y parpadean”¹¹.

Bajo la modalidad del último hombre, la razón, el representar, se atiene en exclusiva a lo explotado de tal manera que la explotación se rige por el manejo y antojo del representar humano. La verdad, en este sentido, planteada como esencia, como Dios, ha menester su muerte, por lo que Nietzsche pide un cambio de ideal; el sentir de otra manera.

Por su parte, Heidegger interpreta la muerte de Dios en términos de la transición de un hombre (el animal racional) que es por necesidad metafísico; el hombre para quien la razón es la percepción de lo que es y eso significa a la vez lo que puede ser y lo que tiene que ser, habiendo así de imponerse la necesidad de someter a la diversidad cambiante.

Ahora bien y a partir de este punto, ¿de qué manera desarrolla Heidegger el sentido griego de aquella Unidad que Nietzsche experimenta como lo dionisiaco? La respuesta es: para Heidegger el ente está en el Ser y al ente que somos le corresponde un propio “abrir” que es en sí mismo “interpretativo-comprensor”. El específico ente que somos “abre”, “des-cubre” mucho más de lo que simplemente aparece “ante los ojos” y que propiamente es ya “sentido”.

Así para Heidegger, este ente no es un ente que se limite a ponerse delante de otros sino aquel a cuyo ser “le va éste su ser” en tanto “existente”¹² que es. A este ente, el Ser mismo se le vuelve patente como “sentimiento”.

¹¹ Heidegger, Martin., “¿Qué significa pensar?”, pp. 49-50.

¹² A la manera de Heidegger: “*ex-istē*” por “*ser (siendo / ha-siendo) fuera de sí*” o “*abi*”, en lo otro, entre formas, nombres, en lo llamado “*mundo*”

Los sentimientos abren, “*des-cubren*”, aquello que permanece oculto “*ante los ojos*”. De esta manera es que el “*Dasein*” ostenta en su más peculiar ser el carácter de “*no cerrado*”. Para Heidegger, el estado de ánimo es la “*forma de ser*” original del “*Dasein*” en que éste es abierto para sí mismo antes de todo conocer, querer y muy por encima del alcance de lo que éstos son capaces de abrir:

*“El hecho de que los sentimientos puedan trastocarse y enturbiarse sólo dice que el ‘ser ahí’ es en cada caso ya siempre en un estado de ánimo. La ausencia de un estado de ánimo definido (...) dista tanto de ser una nada, que justamente en ella se torna el ‘ser ahí’ insufrible para sí mismo. El ser es vuelto patente como una carga. Por qué, no se sabe. Y el ‘ser ahí’ no puede saber cosa semejante, porque las posibilidades de ‘abrir’ de que dispone el conocimiento se quedan demasiado cortas frente al original ‘abrir’ que es particular a los sentimientos, en los cuales el ‘ser ahí’ es colocado ante su ser como ‘ahí’”*¹³.

Este “*abrir*”, en sí mismo “*comprensor*”, hace posible que el *Dasein* “*habe*” en la facticidad en la medida en que se autocomprende en el seno de un horizonte simultáneamente dado y por hacer: “*En cuando existencia yecta, el Da-sein está entregado a modos de comprensión y autocomprensión no fundados por él; en cuanto proyecto, esa existencia es, al mismo tiempo, abierta a posibilidades*”¹⁴. En cuanto comprender, el *Dasein* proyecta su ser sobre posibilidades y al desarrollo de este comprender Heidegger lo llama “*interpretación*”: “*la interpretación no es tomar conocimiento de lo comprendido sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender*”¹⁵.

De esta manera Heidegger establece que todo simple “*ver*” es en cada caso ya “*interpretativo-comprensor*” antes de toda proposición temática sobre el ser de los entes, que al ser “*des-cubiertos*” de esta manera se dice tienen “*sentido*”:

Sentido es aquello que se apoya en el ‘estado de comprensible’ de algo. Lo articulable en el abrir comprensor es lo que llamamos sentido. El concepto de sentido abarca la armazón formal de aquello que es necesariamente inherente a lo que articula la interpretación comprensora. Sentido es el ‘sobre el fondo de que’, estructurado por el ‘tener’, el ‘ver’ y el ‘concebir previos’, de la proyección por la

¹³ Cf. Heidegger, Martín, “Ser y Tiempo”, Fondo de Cultura Económica, Segunda Edición Revisada, México, 1971, pp. 151 y ss.

¹⁴ Cf. Heidegger, Martín, “Ser y Tiempo”, Fondo de Cultura Económica, Segunda Edición, México 1971, pp. 160-172. La cita corresponde al análisis de Sáez Rueda en Op. cit., p. 120.

¹⁵ Ibid, p. 166

que algo resulta comprensible como algo. Puesto que el comprender y la interpretación constituyen la estructura existencial del ser del 'ahí', tiene que concebirse el sentido como la armazón existencial-formal del 'estado de abierto' inherente al comprender. El sentido es un existencial del Dasein, no una peculiaridad que esté adherida a los entes, se halle 'tras' de ellos o flote como un 'reino intermedio' no se sabe dónde. Sentido sólo lo 'tiene' el Dasein, en tanto el 'estado de abierto' del 'ser en el mundo' puede 'llenarse' con los entes que cabe descubrir en este estado. Sólo el Dasein puede, por ende, tener sentido o carecer de él. Lo que quiere decir: su peculiar ser y los entes abiertos a una con él pueden ser apropiados en la comprensión o quedar rehusados a la incomprensión"¹⁶.

Como lo propiamente "visto", lo que aparece "ante los ojos" es ya "sentido" sobre el fondo de un horizonte simultáneamente dado y por hacer. En contraparte, lo ente que hace frente dentro del mundo y bajo una forma de ser distinta del Dasein, es como tal, "carente de sentido" o ajeno a todo sentido como determinación ontológica. Y al decir de Heidegger, "sólo lo carente sentido puede ser un contrasentido"¹⁷; esto es, en cuanto algo que hace frente al Dasein, lo "ante los ojos", puede marchar contra el ser de éste. Al Dasein y sólo al Dasein, le es propio este peculiar "ver" que es sentido como "sentido del Ser" y que subyace a la admirativa contemplación de los entes: el "asombro" (ταυμαζειν)¹⁸. En estos términos es que para Heidegger "el pensar" que tiene su origen en "el asombro" sería un "pensar esencial" que quiere abrirse al horizonte de la diferencia como "acontecer"; esto es, por un lado "dejar ser" al ente y por el otro "dejarse ser". Se trata de una demanda que invita a la "escucha", lo que precisa, también, dejar llegar a nosotros lo pensado como algo único, irreplicable, inagotable y que por la misma razón nos desconcierta, nos asombra¹⁹. A partir de lo anterior, sólo el más atrevido que el fondo, se atreve allí donde desaparece todo fondo: en el abismo²⁰.

De esta manera, someramente descrita, Nietzsche y Heidegger recuperan de su alejamiento el sentido de una profundidad que es lo diverso mismo como la forma de su acontecer.

¹⁶ Ibid, pp. 169-170.

¹⁷ Ibid, p. 170.

¹⁸ Al decir "Thaumazein" Heidegger tácitamente distingue "el asombro" de la "avidez de novedades" a la que podríamos asimilar la mera curiosidad: "La avidez de novedades no tiene nada que ver con la admirativa contemplación de los entes, con el (thaumazein); a la avidez de novedades no le importa ser llevada por la admiración a la incomprensión, sino que se cura de saber, pero simplemente para tener sabido". Ibid, p. 192.

¹⁹ Heidegger, Martin, "¿Qué significa pensar?", p. 102.

²⁰ Saez Rueda, Luis., Op. Cit., p. 149

En Occidente, el pensar que fuera testigo de dicha unidad, obliga a retrotraer hasta el pensamiento prefilosófico y aún todavía olímpico, en la medida de que bajo la claridad y la forma de sus dioses prevalecía aquel sentido de unidad primordial mediante la venerabilidad de la Tierra y sus elementos afines —como trató de hacerse evidente en la primera parte. Vimos también la preevalencia de ese núcleo al interior del pensar presocrático y el germen de su posterior desplazamiento, ante el cual, lo existente ha ido alejándose progresivamente de sí mismo; de su ser cosa, en tanto ser mera cosa, animal y materia. Negación de una sustantividad que por un lado, conlleva a negar Ser a lo ente en general, de lo que deriva una específica acción instrumental y olvido de(l) Ser como olvido de la diferencia ontológica; pero también, que le implica negarse a sí mismo Ser: negarse a sí mismo “*el Ser*”. El alejamiento recae, como consecuencia, en una tensión y una doble voluntad: voluntad de olvido y voluntad de nada.

Alejado paulatinamente de sí y proyectado hacia el ensueño de un “*afuera*” donde rige la eterna claridad de la forma pura, el ente que somos se confronta con extrema violencia. De las dos postulaciones resultantes, la una manifiesta su propia “*forma*” en tanto anhelo de eternidad, orden y certeza; la otra, en tanto característica de su singular apertura, le impone su más íntimo sentimiento de Ser, empero éste le resulta amenazador; y es que en tanto ya su “*aún no*” significa ser ya siempre su fin. Al decir de Heidegger: “*la muerte es un modo de ser que el ‘ser ahí’ toma sobre sí tan pronto como es*”²¹. Se hace evidente que en el núcleo del devenir olvido se encuentra una necesidad de “*apartarse*” y sin embargo, aquello que fuera olvidado siempre ha estado “*ahí*”: como lo mismo que somos y que hace posible la pregunta, la necesidad del preguntarse y la dirección que sigue la pregunta. Así también, como resultado de ambos, de nuestro peculiar abrir y el proceso de desplazamiento o de olvido de(l) Ser, nace el Occidente como lo conocemos: desde lo divino griego, el arte y la filosofía antiguas hasta el mundo monoteísta, el arte, la ciencia y el pensamiento moderno; y desde ambos, hasta una vuelta de tuerca.

El retorno en el que ahora nos situamos, en muchos sentidos, es retorno griego de lo divino; de aquel núcleo subyacente a la forma de los dioses como sentimiento griego de lo divino. La muerte de Dios, enteramente, es la muerte del hombre que somos. Recibir el abismo, implica restituir (el) Ser a lo ente en general, restituir la Vida a su integridad.

²¹ Heidegger, Martin., “Ser y Tiempo”, Fondo de Cultura Económica, Segunda Edición Revisada, México, 1971, p. 268.

Restituir esta última y recibirla antes que confrontarla y con ella, a la diversidad que *es*; a la más absoluta posibilidad de Ser. Por lo pronto, el morir aparece en el núcleo de ese particular desplazamiento emprendido por el ente que somos, por lo que debemos preguntarnos ¿qué nos implica reunir el morir con la Vida en pos de remontarnos hacia aquella Unidad primordial? Y en esta medida, ¿hasta dónde es posible remontarnos?

(b) La Inflación Mítica

Anne Baring y Jules Cashford establecen el cuarto milenio a.C. como un periodo en el que la naturaleza aún se experimentaba como numinosa, cualidad que Campbell define de la siguiente forma: “*no es que lo divino esté en todas partes, es que lo divino lo es todo*”²². Las mismas autoras establecen hacia mediados de la edad del Bronce, la época cuando los “*dioses padre*” comenzaron a adquirir protagonismo por la vía de la expansión cultural de las tribus guerreras aria y semítica que empezaban a predominar en Europa y Medio Oriente.

Al mismo tiempo, como si la energía liberada por este periodo de cambios ampliara la imagen de los poderes de los que deriva, cada aspecto del quehacer humano habría comenzado a estar bajo el dominio de un dios o una diosa en lo particular y de hecho, de diferentes tipos de deidades, lo que abriría el camino para las teologías de la edad del hierro. Baring y Cashford establecen a Sumer y Egipto como las culturas que aportarían la primera evidencia escrita del mito de la separación entre el cielo y la tierra. En el mito sumerio, Enlil (dios del aire o del aliento) que separó el cielo de la tierra y se llevó a la tierra, su madre, para desposarla, comienza a ocupar el lugar de la diosa como creador supremo y su morada es ahora el templo que antes fuera el cuerpo de ella. La creación deja de imaginarse como nacida de la madre y se comienza a concebir como la “*palabra*” que otorga a todas las cosas su ser al nombrarlas.

Por otro lado, en Egipto, el dios Atún se alzó de las aguas primordiales y creó al varón Shú y a la hembra Tefnut; el primero se transformó en vida y la segunda en orden. Ambos, a su vez, dieron a luz a Nut, el cielo (femenino), y a Geb, la tierra (masculina). Shu que es tanto luz como espacio y aire, al igual que el sumerio Enlil, pasa a ser el instigador de la nueva etapa de la creación que consiste en la separación de la tierra y el cielo; “*separación*”

²² Baring, Anne & Cashford, Jules., “El mito de la Diosa”, p. 180.

que en tanto acto de diferenciación es “*la palabra*” que al propagarse en las diferentes mitologías trae consigo o denota la propia separación que experimenta el sentimiento de un ente en particular frente al resto de la naturaleza y que encuentra su más acabada expresión mediante la figura de un dios que ordena desde el “*más allá*” antes que en la diosa que actúa desde el interior.

Lo que comienza a imponerse de manera decisiva, es la presencia de un “*vacío*”, “*éter*”, “*espacio*”, “*oscuridad*” o Khaos como fuente de creación en el sentido de una “*distancia*” que desgarrar y da origen al enfrentamiento primordial del cual emerge un Cosmos como el orden soberano —jerarquía divina. Antes que la antigua mixtura representada como voluntad natural en la forma animal-planta-humano, la Edad del Bronce ve aparecer los nombres de hombres y mujeres individuales, tales como Job o el rey Judea de Lagash, que aparejan sus acciones con las de la individualidad de dioses y diosas, de caracteres y actos creativos perfectamente definidos, lo que da lugar a héroes cuyo poder o fortaleza ofrecen un modelo para el resto.

Este tipo de mitologías proliferan en la Edad del Bronce y con ellas las sociedades guerreras contagian a las mitologías precedentes con los valores de vida del guerrero; dioses que lo mismo para arios y semitas, habitaban en las nubes y sobre las cumbres de las montañas y arrojaban truenos: “*Ambos pueblos invasores introdujeron la idea de una oposición entre los poderes de la luz y de la oscuridad, imponiendo esta polaridad sobre la perspectiva más antigua en la que el todo contenía a las dos, luz y oscuridad, en una relación siempre fluctuante*”²³.

Emerge una suerte de doble universo que de suyo distingue, siguiendo el estudio de Baring y Cashford, a las sociedades del neolítico frente a las del neolítico tardío y el resto de la Edad del Bronce: para las primeras está el principio de relación de lo manifiesto con lo no manifiesto, donde lo primero era la “*epifanía*” o el “*mostrarse*” de lo segundo, siendo la vida humana y animal parte de esta epifanía; y por otro lado, se encuentra el orden moral de la cultura del Dios, derivado de las tribus semíticas y arias, o digamos simplemente de las sociedades guerreras y que se basa en el paradigma de la conquista y la oposición.

De esta forma es que las autoras terminan por ubicar en torno al 2500 a.C. y específicamente en Sumeria, una nueva actitud ante el morir: como final absoluto y como

²³ Ibid, p. 188.

lo opuesto ante la vida.

En sus palabras:

“El antiguo concepto lunar de muerte y renacimiento dejó de prevalecer en la conciencia sumeria, aunque hasta cierto punto continuó vigente en Egipto. Ahora se asociaba la oscuridad con lo que no era ni luz ni vida antes que, al igual que en la mitología lunar, con la desaparición de la manifestación y con el lugar del que nacía la vida. La muerte se convirtió en algo final, espeluznante, despiadado y carente de promesa de renacimiento alguna”²⁴.

En Grecia es posible rastrear esta misma influencia. Para Hesíodo, de Khaos emerge Gaia, Tártaro y Eros. A diferencia de la antigua Creta, donde las figuras reflejan la naturaleza en movimiento y diversidad, y una Diosa o la figura del toro, ocupaban el motivo central de las imágenes, la Grecia homérica presenta perfectas figuras humanas y el imperativo de la soberanía del rey, tal como se analizó en la primera parte. A través de los dioses olímpicos, la antigua unidad primordial ahora se ve transfigurada, fragmentada en una exuberante pluralidad de dioses que evidencian una distancia progresivamente mayor hacia la Tierra primigenia.

Los titanes, las fuerzas indómitas primordiales, son encadenados al nebuloso Tártaro y para la época homérica, la frontera del Hades separa a los vivos y a los muertos; distingue a inmortales de mortales. En otras palabras, hay un lugar para la forma humana que mora en el cielo y por cuyas venas corre el icor, y otro para la forma humana que anda sobre el suelo y por cuyas venas corre el elemento “*impuro*” de la sangre.

El antiguo sentimiento telúrico mantiene su venerabilidad pero cada vez más, ésta se expresa bajo la forma del miedo, el terror y el sentimiento de impureza. A medida que avanza la Edad del Bronce, este temor se acentúa como si fuera, de hecho, proyección misma de la actividad guerrera: miedo a morir a manos de otros seres humanos; miedo a la esclavitud, al hambre, a la enfermedad y la destrucción.

Lo que las autoras en cuestión ponen en evidencia es que durante esta época la vida se vuelve más violenta y proporcionalmente se alimenta la confrontación con el morir como terrible destino de todo lo viviente. Para el espíritu guerrero, el afán de conquista exalta la distancia. La muralla que defiende los límites de las ciudades y con ello también, el orden

²⁴ Cfr. Ibid, pp. 191 y ss.

como jerarquía divina, al mismo tiempo, pareciera imponerse y separar a la sociedad de la naturaleza indómita. Todo aquello que está fuera de la ciudad, más allá de la claridad y el control impuestos por la muralla, se mira con sospecha; deviene en “*lo otro*” a quién conquistar y con ello, trascender el destino común a lo viviente mediante la gloria que otorga el combate. Asimismo, allende esas murallas, aguarda lo más terrible. Lo indomable sobrevive como la amenaza latente de ejercer su propia conquista y someter al hombre a una vida inferior (sometida).

El morir, el padecer se habrían vuelto tan atterradoramente próximos que el encuentro con lo viviente habría conducido a escindir a la Muerte misma; lo que en palabras de Campbell se denomina “*gran inversión*” y que no es otra cosa que escapar al destino común de lo viviente: la muerte termina siendo bienvenida como rescate o salvación frente a ese destino. Aquellos principalmente, los sometidos, el derrotado, buscarán su liberación de ese destino que comparten con lo viviente en general: el morir. El ser viviente comienza su configuración como una forma de sometimiento y castigo. En este sentido, la lucha del esclavo frente a la vida consiste en alcanzar una supervivencia.

Aunado a lo anterior, es posible retroceder un poco más y alcanzar otro proceso mucho más antiguo; se trata de la “*inflación mítica*” que se define como la proyección del ego en la figura de un Dios. Ya desde las sociedades agrícolas del Neolítico temprano y tal vez mucho antes, el sentimiento de una totalidad cambiante como epifanía de lo divino trae consigo el sentimiento particular de este ente que somos ante el morir. Todo ente, animal o planta, al luchar o huir de su depredador lo hacen también del morir; hay entonces una lucha donde lo diverso propende a alejarse del vórtice de lo Uno pero sin conseguirlo y no obstante, lo ente vuelve una y otra vez. Para este momento, el morir, en tanto destino común, habría sido también origen de lo ente en general y en tanto tal, parte de la Vida.

Desde esta época, sin embargo, es posible rastrear la actividad ritual que presenta la forma fundamental del sacrificio. Para estas sociedades de epifanía, el sentimiento de ese núcleo común habría implicado volcarse hacia la totalidad natural como un solo ciclo de ida y vuelta. El útero habría sido visto igual como una tumba que todo da a luz y a todo recibe de vuelta. La luna oscura habría sido como el invierno, en el cual la semilla descansa bajo la tierra o la crisálida reposa quieta en la rama de un árbol o el embrión yace aún imperceptible dentro de la quietud del vientre materno, alimentándose de las aguas de vida

que provenientes del exterior son también aguas de muerte. La luna creciente habría sido como esa primavera donde los brotes germinan y traen consigo la alegría de la esperanza cumplida. La luna llena, como el pleno verano donde se contempla la exuberancia de las formas vivas que se persiguen unas a otras en ebullición creciente e incluso desesperadas por vivir y mantenerse con vida. La luna menguante, como el otoño, vería el marchitamiento que sufren las criaturas, la marca de su vejez y el deterioro que las precipita nuevamente hacia ese núcleo oscuro, en cuyo manto habitarán como nuevas semillas.

Y sin embargo, allende las fases y los fragmentos de las Horas, la luna habría sido siempre Una, siempre la misma luna; como también Una sola es la fuente de la que emergen y regresan por igual la planta, el animal, el ser humano y en su conjunto el río, la montaña, etcétera. En esta medida se percibe una misma divinidad y también, se posibilita el pensar una realidad en la que todo está bañado por dioses y los dioses mismos circulan por las venas de todo lo ente. Al carecer de autonomía la Vida y la Muerte, lo ente en general aparece fuertemente unido. Aún para la percepción de algunas tribus que sobreviven en la actualidad, la Vida ha menester alimentarse de lo viviente que ha parido: *“¿Me pedís que labre el suelo? ¿Voy a coger un cuchillo y hundírselo en el seno a mi madre? ¿Voy a mutilar sus carnes para llegar hasta el hueso? En tal caso, yo no podría entrar en su cuerpo para nacer de nuevo”*²⁵.

De esta manera pudo recaer un balance y un cuidadoso respeto a la dignidad de todo lo ente, frente lo cual, el miedo ancestral a morir se manifestó en términos de la continuidad de ese ciclo —de la Vida— y en un instante indiscernible de la historia de los distintos pueblos de Europa, ese miedo instó al hombre a intervenir ritualmente en el devenir de la Vida. El sacrificio ritual aparece como el signo de ese momento. Al decir de Hesiodo: *“Cuando los dioses y los humanos se separaron, se creó el sacrificio”*. Como también citan las autoras en cuestión, desde la más temprana antigüedad que se conoce, la renovación de la vida se asocia con el derramamiento de la sangre y a ésta con la propia fuerza de la vida.

Para el Neolítico, aparentemente se creía que la sangre de la víctima sacrificada que empapaba la tierra, la fertilizaba y hacía crecer la cosecha. El gradual *“devorarse”* de la luna que habría ofrecido una imagen de la Vida como devenir integrador, también produce

²⁵ Ibid, p. 192

la necesidad de participar en garantía de esa renovación. Al tomar la Vida en sus manos, sin embargo, los seres humanos se colocan a sí mismos en el lugar de lo divino. El sacrificio, entonces, aparece como un medio para alcanzar tranquilidad:

“...en el ritual de sacrificio los seres humanos proyectan y canalizan su miedo a la muerte en un hombre o animal específico, con lo que la matanza de este particular ser vivo es al mismo tiempo la de sus propios miedos, pues la muerte del otro sustituye a la de estos últimos. Si, de otro lado, el miedo se hace consciente, se aclara que es de creación propia y que no existe en la naturaleza de las cosas, por lo que es el miedo mismo lo que ha de ser ‘sacrificado’. De poder hacer tal cosa, quedan reunidos con el todo del que su propio miedo los había separado”²⁶.

El miedo a morir insta el desplazamiento y éste será tan profundo como grande sea aquel. Mientras el sacrificio ritual de las sociedades de epifanía procuraban el reestablecimiento y la continuidad de lo Viviente, las sociedades guerreras de la Edad del Bronce escinden un lugar para la Vida y otro para la Muerte —lo que para el mundo griego se presenta en la forma y desarrollo de la frontera del Hades. Los hombres aspiran a colocarse del lado de la Vida en términos de relación personal con la divinidad, lo que no es sino la forma que adquiere el devenir de la propia “inflación mítica”. De esta manera, el miedo a morir tiende a desarrollar un anhelo de eternidad que es anhelo de injusticia vital.

En este punto se conviene con Heidegger en señalar:

“La desgarradura debe retraerse en la pesantez de la piedra, en la muda dureza de la madera, en el oscuro ardor de los colores. Al recoger la tierra en su seno la desgarradura, ésta se restablece en lo abierto, de modo que surja como lo que se resguarda y autooculta en lo patente. La lucha llevada a la desgarradura y de este modo restablecida en la tierra y así fijada es la forma. El ser creado de la obra quiere decir ser fijada la verdad en la forma”²⁷.

Lo que entra en evidencia es un alejamiento del sí mismo en el par Vida/Muerte que habría llamado la atención de Nietzsche mediante su desarrollo de la correlativa dualidad Apolo/Dionysos y que inexorablemente, nos retrotrae a una plena identidad que es en sí misma, unidad ontológica de la realidad. Lo mismo nos lo sugiere el análisis que en fechas

²⁶ Ibid, p. 195

²⁷ Heidegger, Martin., “El Origen de la Obra de Arte”, en Arte y Poesía, FCE, Traducción de Samuel Ramos, México, 2006, p. 76

reciente lleva a cabo James Hillman en relación con la figura de “*la muerte de Pan*” y la manera en que ésta nos confina, nos condena:

“Una vez muerto Pan, la naturaleza puede ser controlada por la voluntad del nuevo dios, el ser humano, modelado a semejanza de Prometeo o de Hércules, que crea a partir de ella y la contamina sin que su conciencia se turbe. (Hércules, que fue el primero en limpiar el mundo natural de Pan, combinando el instinto con su fuerza de voluntad, no se detiene a recoger las carcasas desmembradas, sino que las deja pudrir después de sus civilizadores y creativos trabajos. Se dirige a grandes pasos hacia un nuevo trabajo, y hacia la locura que le aguarda al final.) A medida que el ser humano pierde la conexión personal con la naturaleza personificada y el instinto personificado, la imagen de Pan y la imagen del diablo se confunden. Pan no murió, afirman muchos de los comentaristas de Plutarco, sino que fue reprimido. [...] Pan sigue vivo, y no sólo en la imaginación literaria. Vive en lo reprimido que regresa, en las psicopatologías del instinto que se imponen, como señala Roscher, antes que nada en la pesadilla y en las cualidades eróticas, demoníacas y pánicas a ella asociadas”²⁸.

Así también Jung había conceptualizado el mitema arquetípico de la persecución de Pan y la huida de la ninfa: “...hallamos la transformación de la naturaleza en reflexión, en discurso, en arte y cultura. (Eufeme y las Musas.) La base de esta transformación la constituye el poder de las imágenes liberado por la reacción huida. En cierto sentido, la cultura comienza en la coacción de Pan y en la huida de él”²⁹. Las ninfas, señala Hillman, reflejan la naturaleza en el oído; enseñan a escuchar y la escucha pone fin a la compulsión: “El ‘otro’ a quien Pan persigue de manera tan intempestuosa no es sino su propia naturaleza, su propia alma, reflejada, transpuesta en otra clave”³⁰. Las ninfas toman aquí el lugar de aquello que se oculta, que se desplaza por los rincones más íntimos del bosque y produce el desplazamiento del pensar esencial; éste, ahora se aprecia claramente, propende a reunir al ente consigo mismo lo mismo que el avance de Pan.

La Muerte de Pan refleja la huída y posterior decaimiento de ese pensar esencial. Las ninfas se alejan y caen en el olvido; en consecuencia, el horror crece pero el asombro disminuye. La Muerte, en su autonomía, se vuelve más amenazante y ello se evidencia a partir de las imágenes en que deriva: aparece un lugar para Satán y hacia éste concurren los antiguos elementos de la sensibilidad telúrica. Así por ejemplo, a fines del siglo XVI, De

²⁸ Hillman, James., “Pan y la Pesadilla”, Ediciones Atalante, Girona España, 2007, p. 45

²⁹ Ibid, p. 96

³⁰ Ibid, p. 89

Lancre ve en el mar el origen de la vocación demoniaca de todo un pueblo: *“el incierto surcar de los navíos, la confianza puesta solamente en los astros, los secretos transmitidos, la lejanía de las mujeres, la imagen Ëen finË de esa vasta planicie, hacen perder al hombre la fe en Dios y todos los vínculos firmes que lo ataban a la patria; así, se entrega al Diablo y al océano de sus argucias”*³¹. El mismo Foucault señala como costumbre para la época clásica atribuir la melancolía inglesa a la influencia del clima marino, y cita los análisis de Heinsroth para destacar una tendencia que asocia la locura con un elemento oscuro, acuático, sombrío desorden, caos en movimiento, germen y muerte de todas las cosas³².

La locura y el elemento marino, a su vez, comportan la animalidad, el instinto y la pulsión salvaje; una sombra que escapa a la domesticación de los valores y símbolos de “lo humano”, tal y como es supuesto por el pensamiento racional. Ella sin embargo, la locura, mantiene la fascinación por el desorden; un furor y una riqueza de monstruosas posibilidades. Así para San Antonio Cardano: *“la sabiduría, como las otras piedras preciosas, debe ser arrancada a las entrañas de la Tierra”*. Y señala Foucault: *“Este saber, tan temible e inaccesible, lo posee el Loco en su inocente bobería. En tanto que el hombre razonable y prudente no percibe sino figuras fragmentarias –por lo mismo más inquietantes- el Loco abarca todo en una esfera intacta”*³³. Y precisamente Nietzsche proclama la muerte de Dios con el grito de un loco. Otro símbolo del saber es el árbol: el árbol prohibido, el árbol de la inmortalidad prometida y del pecado, antaño plantado en el corazón del Paraíso Terrenal, ha sido arrancado y es ahora el mástil del navío de los locos.

¿Y qué anuncia el saber de los locos?, se pregunta Foucault:

*“Puesto que es el saber prohibido, sin duda predice a la vez el reino de Satán y el fin del mundo; la última felicidad es el supremo castigo; la omnipotencia sobre la Tierra y la caída infernal. La ‘Nave de los Locos’ se desliza por un paisaje delicioso, donde de todo se ofrece al deseo, una especie de Paraíso renovado, puesto que el hombre no conoce ya ni el sufrimiento ni la necesidad; y sin embargo, no ha recobrado la inocencia. Esta falsa felicidad constituye el triunfo diabólico del Anticristo y es el Fin, próximo ya”*³⁴.

³¹ Foucault, “Historia de la Locura en la Época Clásica”, Tomo I, p. 27

³² Ibid, p. 28 y ss.

³³ Ibid, p. 39

³⁴ Ibid, p. 40

El retorno que nos hizo preguntarnos por la muerte nos ofrece ahora otro elemento. La vocación a la escucha que pertenece al “*endemoniado*”; se trata de la figura del loco, ese que en tanto poseído es capaz de escuchar la voz silenciosa del abismo. La reunión con nosotros mismos, por lo tanto, implica restituir la Vida en su integridad y ésta, en tanto la superabundancia que hace sucumbir los límites de la razón, implica también el acontecer de la locura. La locura ha participado siempre del universo dionisiaco.

(c) Dionysos: bios y zoé

El universo telúrico mantiene con vida el sentido de aquella antigua unidad primordial que trasladándose a través de la Grecia olímpica, alcanza los albores de la filosofía, donde sin embargo, se aprecia también la distancia impuesta por el transcurso de los siglos. Traemos nuevamente el decir de Kerényi: “*El filósofo antiguo concibe la idea de la vida como contraposición a la muerte, que por estar tan ligada a su polo opuesto, la una sólo puede estar presente en ausencia de la otra*”.³⁵ Esto mismo nos refiere a la Vida en su integridad plena, distinta del par Vida/Muerte en que deviene y desde el cual, la Muerte en su exacerbación hace entrar a la Vida en contradicción consigo misma. El efecto de ello, como hemos señalado, es que la Muerte crece y su horror alimenta el “*pánico*”.

El dualismo Apolo/Dionysos nos muestra la manera en que Nietzsche pretende llamar la atención sobre semejante identidad, por lo que la confrontación plena del par Vida y Muerte ha menester la oposición de Dionysos a Cristo. Ambos comparten el sentimiento de inmortalidad pero de manera significativamente distinta. Para ambos, el martirio es el mismo, la pasión es la misma, pero cada uno presenta dos sentidos opuestos: por una parte, la negación de la vida; por la otra, la afirmación de la vida.

Al decir de Gilles Deleuze:

*“Que haya sufrimiento en la vida, significa para el cristianismo, en primer lugar, que la vida no es justa, que es incluso esencialmente injusta, que paga por el sufrimiento una injusticia esencial: ya que sufre es culpable. Después, significa que debe ser justificada, es decir redimida de su injusticia o salvada, por este mismo sufrimiento que la acusaba hace un momento: debe sufrir ya que es culpable”*³⁶.

³⁵ Kerényi, Karl., “En el Laberinto”, Editorial Siruela, Edición Corrado Bologna, Madrid, 2006, p. 59.

³⁶ Deleuze, Gilles., “Nietzsche y la Filosofía”, Anagrama, Séptima Edición, 2002, p. 26.

En esta medida, la manía cristiana se opone a la manía dionisiaca, al igual que su embriaguez, su laceración y su resurrección. Hay dos clases de sufrimiento y de sufriente:

“Los que sufren por la superabundancia de vida hacen del sufrimiento una afirmación, como de la embriaguez una actividad; en la laceración de Dionysos reconocen la forma extrema de la afirmación, sin posibilidad de sustracción, de excepción y de elección. Los que, al contrario, sufren por un empobrecimiento de vida hacen de la embriaguez una convulsión o un abotargamiento; hacen del sufrimiento un medio para acusar la vida, para contradecirla, y también un medio para justificar la vida, para resolver la contradicción. Todo esto, efectivamente, entra en la idea de un salvador; no existe salvador más hermoso que el que es a la vez verdugo, víctima y consolador, la santísima Trinidad, el prodigioso sueño de la mala conciencia”³⁷.

Jesucristo señala un énfasis en el trayecto de la “*gran inversión*” en Occidente. El Cristo está literalmente “*clavado*” a su destino (las cuatro fases del devenir que representa la cruz) pero él entrega su cuerpo en beneficio de la redención; esto es, de la salvación definitiva del devenir de la carne y de la sangre. El Cristo nos permite ahora observar más claramente el efecto de la gran inversión: en tanto propensión por dejar atrás el destino de todo lo ente, la Muerte plena se expone en la crucifixión; antes que el miedo lo que se sacrifica es la serpiente en tanto rechazo de esa Vida sufriente. Frente a lo anterior, la redención dionisiaca reúne al hombre consigo mismo en tanto una y única Vida que se manifiesta en lo diverso como el palpitar que es sístole-diástole, Apolo/Dionysos; el primero de ellos —sin pasar por alto la propia “*oscuridad*” que tuviera el dios Apolo para la religión antigua—, la individuación como “*forma*” y “*formatividad*”; el segundo, la disolución. Por otra parte y respecto a la singular apropiación de lo dionisiaco por parte de Nietzsche, señala Karl Kerényi:

“Detrás de la dualidad de lo apolíneo y lo dionisiaco, tal como Nietzsche los introdujo en nuestra cultura, Schopenhauer sostiene que se encuentran los dos componentes del mundo: ‘representación y voluntad’. Caracterizar como ‘sueño’ y ‘embriaguez’ aquello que para los griegos representaban Apolo y Dionysos, es una simplificación sumamente violenta. Aunque Nietzsche, que en su ópera prima sobre el nacimiento de la tragedia se mostró como un persuadido intérprete de los griegos, jamás hubiera osado introducir aquella dualidad, y con ella la consiguiente simplificación, a no ser que, en cierto modo, se le hubiera impuesto algo similar a través de las tradiciones antiguas”³⁸.

³⁷ Ibid, pp. 27-28.

³⁸ Kerényi, Karl., Op.cit., p. 148

Si bien, el impulso simbolizado por Apolo manifiesta —coinciden tanto Otto como Kerényi—, los valores más representativos del mundo olímpico, Dionysos no sólo trae consigo los valores y los símbolos de la antigua divinidad de la “*Diosa Madre*” sino que recoge y presenta un *pantheon* de divinidades que rebasan con mucho la significación de lo meramente telúrico para la Grecia olímpica:

“Si Nietzsche no hubiera partido de la suposición de dos impulsos básicos de polos opuestos, lo apolíneo y lo dionisiaco, si se hubiera basado en el hermoso cuadro de la cultura griega y en el mundo de los dioses griegos, entonces, en lugar de Apolo, hubiera tenido que citar a los olímpicos. Sin embargo, si prescindimos del esplendor homérico de los olímpicos y buscamos una denominación común para todas aquellas figuras divinas, deberíamos llamarlos los dioses no-dionisiacos. Esto es así porque, por otra parte, Dionysos está efectivamente enfrentado a todo el Olimpo en toda la tradición religiosa griega. La habitual colocación, frente a frente, de las deidades olímpicas y ctónicas, de ninguna manera origina una característica tan llamativa y singular de la religión y de toda la civilización griega, como la circunstancia de que en los tiempos históricos de los griegos, junto a los dioses del Olimpo, también reinara un dios poderoso, que no domina el inframundo como Hades y Perséfone, ni está unido con la tierra de la misma forma que lo está Deméter”³⁹.

Dionysos no sólo nos hace volver los ojos a un pasado subyacente sino que él mismo lo reconfigura como si el Dios manifestara de hecho al ente que somos. El Dios “*dos veces nacido*” es el Dios desmembrado por las fuerzas de lo profundo (los Titanes) pero también es, en sí, esa profundidad dolorosa que nos consume: “*Y es que el placer y el dolor, y todas las contradicciones de Dionysos están encerrados en la profunda excitación que se apodera del espíritu cuando aquél [el vino] se ingiere*”⁴⁰.

Dionysos muestra el padecer de lo existente aunado al éxtasis del existir como experiencia de la Unidad. En lo dionisiaco el ente se reúne en la lucha entre lo Uno y lo Múltiple como el eterno flujo; el “*eterno retorno de lo mismo*”. Dionysos antes que la serpiente clavada en la cruz es él mismo es la serpiente como símbolo de la Vida renaciente: “*Las delicias que trae consigo se corresponden con la agitación extrema de lo vivo. Pero, allí donde se rozan estas honduras, se alzan, junto con las bendiciones y los nacimientos, la destrucción y el horror*”⁴¹.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Otto, Walter F., “Dionisos”, p. 110.

⁴¹ Ibid, p. 132.

Éxtasis y destrucción reunidos bajo el nombre de Dionysos muestran la unidad telúrica de la “Vida” y de hecho, en griego, Vida se nombra con dos palabras: bios y zoé. En estos términos, la tradición que Kerényi rastrea hasta “*la gran diosa que aparece en el sello de Cnosos sobre la cumbre de la montaña*”, vincula las palabras “zoé” (vida) y “*physis*” (“*naturaleza*” en el sentido de vida vegetal), con la cual se combina perfectamente. Para el mismo erudito: “*el círculo de los personajes dionisiacos, que integran, por así decir, un Olimpo propio y separado, representa esta vida natural, con sus efectos sobre el espíritu humano*”⁴². “Zoé” hace referencia a la vida sin mayor caracterización, en tanto que “bios” es la vida con su caracterización. A los animales se les atribuye un “bios” cuando se quiere distinguir su manera de existir de la manera de existir de las plantas, a las que se atribuye la palabra “*physis*”. En este sentido, “bios” no se enfrenta a “*thánatos*”, la muerte, de manera que la excluya. Todo lo contrario, de la vida característica forma parte una muerte característica y de esta manera, “Bios” se reúne en “Zoé” —la vida sin mayor caracterización y vivida sin límites—, lo que equivale a decir, respectivamente: lo “viviente” se reúne en la “Vida”.

Para Kerényi: “*Una definición griega de zoé es ‘tiempo de ser’, chronos toû ênâi, no en el sentido de un tiempo vacuo en el cual entra el ser vivo y donde queda hasta morir. Este ‘tiempo de ser’ debe entenderse como un ser continuo que queda engastado en el bios mientras este dura —en tal caso se llama ‘zoé del bios’— o del que el bios se extrae como una pieza y se adjudica a éste o a aquel. La pieza extraída puede llamarse ‘bios de la zoé’ [...] podría decir que la zoé es el hilo en que cada bios individual se ensarta como una perla y que, contrariamente al bios, sólo puede pensarse como algo infinito*”⁴³.

Desde esto, último la Zoé se manifiesta en Bios, es decir, ella es Bios en su impropiedad, lo que evoca con nitidez el pensamiento de Nietzsche en donde la Vida se asimila a Ser en términos de Voluntad de Poder⁴⁴. Dionysos nos descubre al ente que somos en tanto “*bios-zoé*” como un eterno hilo que fluye. Y así como este ser fluido, el agua es el elemento de Dionysos, de ella procede y a ella regresa.

⁴² Kerényi, Karl, “Dionisios”, Herder, Barcelona, 1988, p. 33

⁴³ Ibid, pp. 14-15

⁴⁴ Lo dicho, sin embargo, aún implica una particular distancia entre “*lo vivo*” y “*lo no vivo*”. A través de dicha asimilación, lo ente se remite a “lo viviente” y deja de lado a todo lo otro ente que no se muestra como “*vivientê*”. Esto fue lo que no pudo ver Nietzsche y hacia donde Heidegger parece dar el paso decisivo.

El agua muestra una naturaleza dúplice: clara, alegre, vivificante, al tiempo que oscura, peligrosa, mortal. Para el sentir mitológico griego, el agua brota como el elemento donde habitan los secretos primigenios de la vida y desde siempre, el agua ha sido considerada elemento femenino: *“el poderoso mar tiene un soberano masculino, y las vehementes corrientes poseen sus propios dioses. Pero incluso en las profundidades y en la superficie acuática, las ninfas y diosas marinas son más importantes”*⁴⁵. El mismo Nereo no está rodeado de hijos sino de hijas y al *“viejo del mar”* se le conoce como *“infalible”* () y *Nemertes* es precisamente el nombre de una de las Nereidas, la más próxima a su padre⁴⁶. Afrodita surge del mar, creada de la semilla de Urano flotando sobre las olas; Hera fue engendrada por Océano y Tetis en lo oculto; las hijas de la humedad, las ninfas, alimentan y crían al recién nacido; en la *Ilíada*, Océano es el padre de los dioses.

El propio Dionysos es dispensador del agua refrescante, vivificante; en el dionisiaco elemento de lo húmedo no sólo habita la fuerza conservadora de la vida, sino también la creadora y nutricia, derramándose cual semilla por todo el mundo animal y humano. La mántica incubatoria, lo mismo que la concepción y el nacimiento se producen en contacto con la humedad. Al *“Agua”* se vinculan todo lo que es, todo lo que fue y lo que será. De alguna manera, sobrevive en ella el sentido de aquella identidad primigenia entre los opuestos y por lo tanto, ella misma puede ser llamada *“archái”*: origen-destino.

Como la más íntima y dolorosa *“profundidad”*⁴⁷ de todo lo ente, su devenir produce otro tipo de *“apertura”*: una voz que invita a la escucha. Ahí donde están las Ninfas, manantiales y arroyos producen la conmoción del corazón: , reflejo de un silencio divino; el *“pudor”* como respeto a la sacralidad de los bosques y montes solitarios:

*“El prudente detenerse delante de lo desconocido, lo tierno y lo respetable que es extraño para todo indiscreto; el admirarse y el aquietarse delante del milagro de la pureza, esto es la sagrada quietud en sí misma. La deidad misma se manifiesta tanto en esa quietud como en la pacífica luz del mundo”*⁴⁸.

⁴⁵ Walter, F. Otto., “Dioniso”, Ed. Siruela, Tercera Edición, 2006, p. 126.

⁴⁶ Walter F, Otto., “Las Musas”, Ediciones Siruela, Barcelona, 2005, pp. 235-262.

⁴⁷ El carácter telúrico del mar implica reconocer el carácter tripartita de la “Diosa Madre” arcaica. Al respecto, Robert Graves señala en su introducción a “Los Mitos Griegos”: las tres fases de la luna (nueva, llena y menguante) evocaban las tres edades de la matriarca: doncella-ninfa-anciana. Luego, dado que el sol recuerda igualmente el auge y declive de las cualidades físicas (primavera-verano-invierno) se identificaba a la Diosa con los cambios de estación en la vida animal y vegetal. Posteriormente, señala Graves, se la concibió como otra triada: doncella del aire superior, ninfa de la tierra o el mar, y la anciana del mundo subterráneo, tipificadas respectivamente por Selene, Afrodita y Hécate.

⁴⁸ Otto, Walter F., Op.cit., pp. 13-14.

Artemis se llama a sí misma *Aidós*, la reina de los campos y montes solitarios; el espíritu más sublime de la quietud divina a cuyo derredor convergen las excitadas figuras de las ninfas, cada una de las cuales podría llamarse también *Aidós*:

“A la mirada piadosa la calma se manifiesta con su hermosura. También el canto y la danza de las ninfas pertenece a esta esfera plena de bendiciones. La calma de la naturaleza ya no es un silencio hueco, sino tan sutil como lo es la paz de la inmovilidad. La quietud tiene su propia voz maravillosa: esto es, su música. Cuando Pan sopla su flauta, se escucha el silencio primigenio. ‘Mientras entonaban un hermoso canto’, las ninfas se pasean por el monte Ida (Ciprias, 5,5): su caminar y su danza son música, tonos apenas perceptibles de sus miembros en movimiento. La danza ha surgido del mismo misterio que la belleza”⁴⁹.

En torno a Dionysos son las ninfas las que alimentan y cuidan de él y las que acompañan al dios adulto. El Dios siempre aparece rodeado de mujeres y éstas, las divinas mujeres de lo húmedo aparecen siempre en hermandades; casi siempre se trata de tres hermanas; como la propia Sémelé o las tres hijas de Minias o las tres hijas de Preto.

A todas ellas se refiere Otto para explicar esta serie de espíritus fraternales de lo húmedo inextricablemente ligadas a los mitos dionisiacos⁵⁰. Las mujeres del mito sirven de modelo a las corporaciones femeninas que le rinden culto y que por lo general se reúnen bajo el epíteto de Ménades, como son las Devoradoras, Dionisiades, Leucípides, Basareas, Dismaineas, Clodones, Mimalones, etc. Dionysos, de hecho, tiene algo de femenino. Lo femenino de su naturaleza se manifiesta en su enfrentamiento con lo más propiamente masculino (Licurgo) así como en su modo de amar; de Afrodita se dice que es su compañera y con él concibe a las Cárites de Orcómeno. Y tras esto, señala Otto, es posible entender cabalmente el espíritu del amor que habita en los corazones de las mujeres dionisiacas:

“En el elemento del agua, del que emanan los espíritus de la feminidad con toda la magia de la belleza, la maternidad, la música, la profecía y la muerte, hemos encontrado el origen de las mujeres dionisiacas. De modo que, en última instancia, representan la imagen de la feminidad primigenia del mundo”⁵¹.

⁴⁹ Ibid, p. 15

⁵⁰ Kerényi, Karl., “Dionisios”, pp. 126 y ss.

⁵¹ Ibid, p. 130-131.

De este mundo, continúa Otto:

“...nada sabe de normas y reglamentos de la sociedad humana y el espíritu que emana de la diosa del matrimonio, Hera ni siquiera las toca. Es por completo natural romper los lazos de los deberes conyugales y del decoro doméstico para seguir por cimas y picachos la antorcha del dios y llenar los bosques de gritos salvajes, para eso las llama Dionisio. Deben asemejarse a los femeninos espíritus de la naturaleza ajena al hombre, a las ninfas que lo alimentaron y que deliran con él. Por eso Hera persigue a Dioniso desde el instante en que ve la luz, y las mujeres que le sirven la odian”⁵².

Dionysos está rodeado de mujeres frenéticas que por un lado alimentan y cuidan a recién nacidos y amamantan con sus pechos a las crías salvajes del bosque. Pero también los persiguen, los descuartizan y se comen su carne. De hecho, este Dios es él mismo un *μαίνόμενος*, es decir, violento y la violencia es parte importante en la tragedia. Por eso Padel prefiere llamarlo “dios del verbo de la locura trágica”: “Especialmente del primer verbo que se utilizó para denominarlo en la literatura occidental: *maínomai*. Pero otros verbos hablan de él de modo aún más preciso: como *bakkháō*, *bakkhéuo*”⁵³.

Esta última palabra significa: “*entró en furia*” o, con valor causativo, “*me enloquezco*”; así como puede ser un guerrero poseído por Ares o las Erinias contra Orestes. El recurrente uso del verbo de Dionysos pareciera sugerir que la locura báquica fuera el modelo de todas las otras: “*Las Erinias, Ares, Apolo: cualquier cosa que las hagan a las mentes de sus víctimas, Dioniso está allí*”⁵⁴. Asimismo, se indican otros verbos similares: *Lyssáō* (y *lyssáino*), “*enloquezco*”, que sugiere la actividad de *lýssa* en la mente, así como *bakkháō* sugiere la de Baco; o un verbo menos específico, *dimonáō*, “*estoy loco*”, sugiere que un *dáimon* desconocido actúa sobre la mente o dentro de ella. Algunos de estos verbos, según Padel, lindan con posesión y sugieren que la locura es la actividad de un *dáimon*, de *lýssa* pero, sobre todo, de Baco⁵⁵.

De esta manera, señala la autora en cuestión, Dionysos conecta el daño interior con el daño exterior: daño a la mente, daño a la fortuna. Mediante la conexión que se evidencia entre locura y tragedia, el Dios parece también mostrarnos ese enloquecer como locura propia de lo existente ante ese “*ver*” que no es lo propiamente “*ante los ojos*” y que actúa

⁵² Ibid, pp. 131-132.

⁵³ Padel, Ruth., “A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica”, Editorial Sexto Piso, México, 2005, p. 56

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibid, p. 57

de diferentes modos en diferentes circunstancias: cercano a las ninfas y el canto de las hijas de Mnemósynè, se antoja como una “escucha” embriagadora que “abre”, *des-cubre*, lo ente más allá de su “*ser cosa*”. Así también lo refiere Padel: “*la locura invierte la visión*” pero la inversión no siempre es errónea, ni empírica ni moralmente:

“...la demencia puede ver cosas que están verdaderamente, pero cuando lo normal es no verlas [...] Todo esto es muy cercano a la profecía, y las entrañas —el equipamiento del saber y los sentimientos— a veces son proféticas. ‘Hablan’ y ‘profetizan’ en medio de la pasión, cuando se ‘oscurecen’ y ‘se mueven’. La oscuridad y la ceguera se vinculan a la mente y la pasión, y a los profetas y a los oráculos; el común denominador de todos ellos es que ven lo que la gente normal no puede ver. La negrura interior ve como un profeta. [...] ‘La locura’ [ánoia] puede convertirse en profeta para un hombre’. Dioniso, el dios ‘loco’, también es mántis [profeta]”⁵⁶

En plena coherencia con el agua, su elemento, también el carácter profético se torna dual; a él se aúna la locura de los profetas, de quienes se dice se dice que “*ven*” desde la oscuridad, están ciegos, habitan las “*cavernas*”. De este, señala Otto:

“Tal es el elemento en el que Dionysos se encuentra a sus anchas. Los espíritus que emanan de él [del agua] no son, al igual que el espíritu dionisiaco, meramente proféticos, sino que también acarrear la locura. Del loco se dice que está ‘poseído por las ninfas’ (, lymphatus). También la capacidad de transmutación de la que dan razón los mitos se asemeja Dionysos a las formas que adopta el agua móvil, como ocurre con Proteo, Tetis, y otros. Que Dionysos procede del agua y que regresa al agua, que tiene en las honduras acuáticas su refugio y su hogar, lo atestiguan culto y mitos del modo más expresivo”⁵⁷.

Así también lo afirma Otto cuando al referirse a las prácticas de culto que lo muestran como “*el dios que llega, el dios de la epifanía*”, cuya aparición es mucho más imperiosa y subyugadora que la de cualquier otro dios⁵⁸: “*surge del mundo ancestral, las honduras del Ser se han abierto, las formas primigenias de todo lo creativo y destructivo con sus infinitos dones y sus terrores infinitos se alzan trastocando la inocua imagen del mundo familiar perfectamente ordenado*”⁵⁹.

⁵⁶ Ibid, pp. 127-128.

⁵⁷ Otto, W.F., “Dioniso”, p. 120

⁵⁸ Otto, W.F., “Las Musas”, pp. 62-63

⁵⁹ Ibid, p. 73

En este sentido, el advenimiento del olimpo dionisiaco, no trae ensueño ni engaño, trae la verdad: *Alêtheia*, una verdad que enloquece. Su carácter terrible y el no estar vinculado al brillo de la forma sino a la oscuridad de la entraña hace que esta revelación no pueda provenir bajo el sentimiento propiamente de lo bello sino como lo sublime que acontece. La “*apertura*” es más esencial: *Thauma*, horror y emoción, ambos reunidos, al igual que Dionysos y donde lo que conmueve es aquello que también amenaza.

Duplicidad que de suyo se corresponde con el específico carácter bifronte del Dios: la existencia se convierte en delirio de placer pero no menos de terror. Así Padel señala:

*“en las figuras dementes que pueden ver —y ven verdaderamente— donde otros no ven nada son Orestes, Casandra e Ío, todas ellas de Esquilo [...] Que la locura haga ver la verdad depende de la intención que hayan tenido los dioses al enviárnosla: a Heracles, Áyax y, definitivamente, Ágave la locura les fue enviada como castigo, o a causa de la cólera divina, para hacer que por un momento vieses falsamente y actuaras de forma desastrosa. Para Ío y Orestes, las repetidas explosiones de locura durante un tiempo prolongado son el castigo, y durante su transcurso pueden ver u oír verdaderamente las causas demónicas de su sufrimiento”*⁶⁰

Que la locura así descrita haga ver la verdad nos remite a lo visto para ese pensar esencial que recibe el horizonte mismo de la diferencia, pero también, la locura dionisíaca trae consigo a las Furias como justicia primordial. Orestes cumple desahoga su venganza pero el crimen contra la madre despierta a la Erinia. Orestes, al principio de su locura, ve a las Erinias pero el coro no puede verlas y las desestima llamándolas *doxai*: “*apariencias, imágenes*”⁶¹ y sin embargo, la tragedia confirma su realidad:

*“En la pieza siguiente se confirma que lo que vieron el loco Orestes y la loca Casandra era real. Ahora el público también puede verlo: las Erinias agazapadas en el centro del mundo, el oráculo de Delfos. En las dos primeras piezas, los miembros del coro tuvieron que decir que no podían ver a las Erinias; ahora ellos mismos son las Erinias. La trilogía muestra al público que lo que vio la locura era verdad; todos lo ven”*⁶².

Entre todos los rasgos de Mainómenos Diónysos a partir de la relación que cada uno de ellos tiene con su locura, según Ruth Padel, la tragedia refleja más nítidamente tres:

⁶⁰ Padel, Ruth., Op.cit., p. 128

⁶¹ Seguimos para el caso en cuestión, el análisis propuesto por Ruth Padel en Ibid, pp. 129 y ss.

⁶² Ibid, p. 130.

primero su violencia, en segundo lugar la ilusión (la máscara); y en tercer lugar, su condición de extraño⁶³. Mediante el primero Dionysos conecta la violencia interior con la violencia exterior. El segundo implica “*tomar la ilusión por la realidad*”, esto es, la locura como “*máscara*”, como aquello que emerge y al mismo tiempo se mantiene oculto (se aleja). Y finalmente, en tercer lugar, la condición de extraño anuncia un “*estar fuera*”: como el conquistador que marcha hacia la India; o bien, como Io, quien eternamente errante se desplaza allende los límites de la muralla; como aquel que abandona o es abandonado por la cordura. De esta manera, lo dionisiaco, su trastorno y su fiereza, aparece ante nosotros como la proyección, escindida en tanto Dios, del mismo ente que somos: “*El rostro de cualquier dios auténtico es el rostro de un mundo. Un dios demente sólo puede existir si hay un mundo loco que se revela a través de él [...]. Lo conocemos como el espíritu salvaje de la contradicción y los opuestos: existencia inmediata y lejanía absoluta, bendición y espanto, plenitud de vida y cruel aniquilación*”⁶⁴.

Así, como nosotros, es lo ente de la epifanía y el ente que es comido; lo ente que siente la profundidad sombría de esa entraña creadora pero también aniquiladora; el Dios que, a la par de las Ménades, nutre e inexorablemente “*desgarra*”:

*“Desde las profundidades abiertas alza su cabeza un monstruo ante el cual han de retroceder todas las fronteras impuestas por la cotidianeidad. Allí, el hombre se encuentra en el umbral de la locura, incluso está ya en ella, a pesar de que su fiereza, que va exaltándose hasta tornarse destructora, aún permanece piadosamente oculta a sus ojos. Ya se ha precipitado lejos de todo lo seguro y lo asentado, de todos los lugares comunes del pensar y del sentir, hacia un torbellino primigenio de incesante cambio y renovación de una vida circundada y embriagada por la muerte. Pero el propio dios no sólo es tocado y aprehendido por el hálito fantasmal del abismo. Él mismo es lo monstruoso que habita en las honduras”*⁶⁵.

Lo dionisiaco es la aterradora y maravillosa profundidad de la Vida en tanto lo Uno indestructible; es la fuerza del acontecer que en tanto fluye abundante acecha los cauces de la razón. De esta manera, en lo dionisiaco, la locura se vincula a ese pensar esencial que recibe el acontecer del abismo: lo indeterminado de la más pura posibilidad donde todo sentido ha de sumergirse para así resurgir; siempre lo mismo pero siempre distinto.

⁶³ Cfr. Ibid, pp. 354-357.

⁶⁴ Otto, W.F., Op.cit., p. 101.

⁶⁵ Ibid, p. 105.

(d) Physis y Perséfone

A todo mitologema subyace el misterio y éste, a diferencia del problema, no admite una respuesta que le ponga fin. En el fondo, no obstante el cambio en los valores del mundo, sobreviven los mismos misterios y el más grande de ellos nos atrapa como una espiral de vórtice incandescente; abismo al que nada escapa pero que sólo lo existente puede “*admirar*”, “*ad-mirar-se*” en su magnitud desmesurada.

La muerte, como significado, es el resultado de lo existente en tanto éste trata de liberarse de un sentimiento primordial; sentido que sin embargo, lo sostiene como un hilo y lo une firmemente con todo lo demás que le hace frente. Por lo tanto, el morir, más allá de cualquier significado, es un sentimiento profundo que se levanta desde lo más hondo y anuncia que aquello que aparece ante los ojos no es más que lo mismo que somos: lo que simplemente *Es*.

De esta manera, la relación que la existencia establece hacia todo lo demás que le hace frente dentro del mundo, deriva de la relación que este ente establece consigo mismo. Al acentuarse su miedo, su terror, no sólo emerge un inframundo más y más terrible, sino una mayor violencia que exige su pago en sangre para aliviar ese temor. Así lo existente puede hacer a la Vida devenir Muerte y de hecho lo hace. Al desplazarnos de la Unidad primordial, lo existente se coloca ante la Muerte que es expulsada “*fuera de sí*”: le ofrece forma y como tal, significado.

Y sin embargo, hay destrucción al respirar, destrucción al comer, destrucción al beber. El mismo oxígeno que nos permite vivir nos devora lenta y progresivamente. La marca imborrable del recuerdo es el olvido y juntos son lo mismo que su Verdad esencial: *Alêtheia*, la verdad del loco; las palabras que al mostrar-ocultan y así tinta es, de hecho, sangre derramada; el papel es piel y la escultura se levanta mediante puñaladas que laceran el mármol. Aún nuestras ropas emergen como una indecible mortaja.

La frontera del Hades, por consiguiente, se presenta en un momento en que el sí mismo ahonda su alejamiento (su huída) de sí. La distancia entre el cielo y el infierno y la razón instrumental advierten este desplazamiento del sí mismo de sí. En ese sentido se coincide con Otto cuando menciona que no hay en el griego vestigio de un desgarramiento tan doloroso como el que supuso Nietzsche:

*“Nietzsche creía que la belleza de los griegos había sido conquistada, como fruto de una lucha, a partir del infinito dolor. Sólo porque sufrían tan inefablemente la miseria de la existencia, se les había aparecido el milagro de la belleza [...] Tal como nos dicen de los dioses que viven con facilidad, así florecen sin esfuerzo la belleza y lo divino de las obras griegas. No son visiones del alma humana atormentada por tenebrosas pasiones, sino revelaciones del ser de las cosas y de su verdad”*⁶⁶.

Walter Otto acierta al identificar lo más importante: el griego no podía tener una relación tan dolorosa —comparativamente con la nuestra, por ejemplo— puesto que la belleza perfecta como signo de lo divino mantenía un vínculo esencial con la Tierra ancestral y sus elementos. La sensibilidad permanecía tan íntimamente unida a su núcleo que la belleza era una sublime belleza. A diferencia de ello, el desarrollo de su desgarramiento ha de apreciarse a través de su reflejo en la frontera del Hades.

Lo bello y lo sublime, al separarse, dan lugar a una senda tendiente a desplazar la misma sensibilidad. A diferencia de los vestigios de las antiguas creencias preolímpicas, que linda por doquier con la religión de los muertos, en Homero, si bien *“los dioses olímpicos no vacilan en tocar un difundo”*, el reino de la muerte les es extraño y adverso; sus adoradores ya no se dedican a la veneración religiosa de ellos: *“el culto de los muertos es incompatible con ellos”*. Y la distancia, así impuesta, se ahonda durante el periodo clásico: Apolo, por ejemplo, *“no debe entrar en contacto con la muerte”*⁶⁷. Kerényi lo distingue de la siguiente manera: *“Algún día se sabrá que, en realidad, la antigüedad clásica ya debe ser considerada como una fase de su decadencia, y que el auténtico tiempo vital se limita a la antigüedad temprana mediterránea y también puede alcanzar, como mucho, el primer período arcaico. En esta fase agónica el sentido ya ha muerto, sólo la forma continúa viva y siempre está capacitada para evocar algo del significado originario”*⁶⁸.

Lo sensible al alejarse, torna la frontera del Hades paulatinamente más terrible. Ahora, sin embargo, la distancia que nos separa de los ancestros es tan grande como la relativa entre el cielo y el infierno. Nuestros sentidos se han desarrollado en forma diferente. El dios en forma de animal-planta-humano tal vez no permitía ver con mejores ojos que los nuestros pero sí con mejores oídos. Nosotros en cambio, tenemos excelente vista pero somos sordos. Aquella existencia todavía podía escuchar los latidos de lo Uno

⁶⁶ Otto, Walter F., “Teofanía”, p. 77

⁶⁷ Otto, Walter, F., “Los dioses de Grecia”, pp. 143-144 y ss.

⁶⁸ Kerényi, Karl., “En el Laberinto”, p. 75

susurrante, Creación/Destrucción, persiguiéndose con la misma obsesión desenfrenada de Pan por las ninfas y de Hades por Perséfone:

*“El destino natural de la doncella se puede considerar como la correspondiente imitación del destino de Perséfone. También permite entenderlo como el destino de toda criatura viviente, pues todos ellos son igualmente mortales con la única esperanza, asimismo ejemplarizante, del mitologema de Perséfone: mediante el regreso de la raptada. Retorno celebrado en Eleusis como la revelación de un nacimiento en la muerte: en sí mismo permanentemente repetido, inagotable creador de vida, tan inagotable que también acaba, divino acontecimiento, por crear la riqueza, trayendo al mundo al propio Pluto. Por una parte, rapto de la doncella como boda y muerte, y por otra, muerte y nacimiento, como acontecimientos íntimamente relacionados con la figura de Perséfone. Extrañas conexiones, junsto a las no menos extrañas que aparecen en el ámbito griego: la relación de Perséfone con la luna (concebida por los pitagóricos como identidad de la diosa y del cuerpo celeste), con los cereales y con el animal de sacrificio, que en algunos aspectos la representaba y le daba significado —la Core con el cerdo”.*⁶⁹

Digamos ahora ya, respecto al mitologema: destino antes que de todo lo “viviente”, de todo lo ente en tanto “*Ser-lo ente*”.

*“En los tiempos antiguos, cuando la tierra se desentumecía y una nueva vida comenzaba a brotar, los ancestros, según la costumbre, regresaban a la superficie de la tierra, donde eran recibidos con fiestas hasta que ponían, inevitablemente, fin a su visita. En tiempos de Homero, la conexión entre vivos y muertos ya se ha interrumpido; la esfera de los muertos ha perdido su carácter sagrado. Los muertos habitaban un reino sombrío y fantasmagórico; su conciencia es limitada y carecen de poder. Sólo pueden ser invocados mediante un sacrificio de sangre. En la *Ilíada* y en la *Odisea*, Homero pasa por alto la familiar asociación de Deméter con la muerte; sólo se refiere a la ‘terrible Perséfone’ como ‘reina de los muertos’, junto con su marido, Hades, pero sin mencionar el rapto de Perséfone por Hades, o que ésta es la hija favorita de Deméter”*⁷⁰.

Tal vez por esta referencia de Homero, algunos la traducen como “*destructora*” (*persô, phonos*); más comúnmente, se le traduce como “*luz en la oscuridad*” o “*la que trae la luz*”, siendo común verla sostener una antorcha como en el Plato de Beocia que data alrededor del siglo V, cuyo brillo en el oscuro inframundo hace madurar el grano y las amapolas que sostiene en la siniestra. En este sentido ella misma es “*apertura*”. Más aún, es

⁶⁹ Kerényi, Karl., *Ibid*, p. 57.

⁷⁰ Baring, A., & Cashford, Jules., *Op.cit.*, p. 420.

nombrada “*Kore*” que significa “*Doncella*” como femenino de “*koros*” que significa “*brote*”. Ella misma es “el brote”, aquello que brota, quien emerge una y otra vez de las más terribles honduras, lo que anuncia su historia como inseparable de la de Deméter y viceversa. Madre e Hija son llamadas “*las dos diosas*” o las *Demeteres*, como si *Core*, el brote, fuera la nueva forma de la planta, de la madre. El vínculo entre madre y doncella se imagina tan estrecho, y se concibe de forma tan ideal que su unión sugiere más bien una profunda unión de principios: la Vida —*physis* que estrictamente equivalente a la vida vegetal.

“Desde una perspectiva simbólica y narratológica, la doncella, como los hijos de Inanna, de Isis, de Afrodita y de Cibeles, es la imagen de lo nuevo —la semilla de trigo, la semilla de la vida— que ha nacido de lo antiguo, que se ha perdido, que se ha llorado, que se ha encontrado y que ha renacido de lo antiguo —la madre— en un ciclo tan continuo como los ciclos de la luna”⁷¹.

Dicha identidad hace que tanto Kerényi como Baring y Cashford ubiquen el origen del mito en Creta, pues al igual que las historias que sitúan a Deméter en Creta, dos imágenes del museo de Heraklion del año 1800 a.C. aproximadamente, sugieren los motivos de los ritos de descenso y ascenso —la *kátodos* y la *ánodos*— que se conmemoraban en los Misterios Eleusinos. De esta manera, los rituales parecen representar, una vez más, los momentos que sigue el palpar de la Vida: bios-thanathos-bios. Dicho sea también, el palpar de Deméter: Perséfone-Hades-Perséfone. Y su influencia no se perdió sino que extendió su importancia:

“La gran diosa de la Creta minoica y micénica no se perdió con la desintegración final de las culturas minoica y micénica en el 1200 a.C. y, tras una ‘edad oscura’ de unos 400 años, volvió a emerger en Grecia; y lo hizo no como el poder supremo que fue antaño, sino como una realidad subyacente cuya presencia en muchos ámbitos de la vida no podía ignorarse. A partir del siglo VIII a.C., comenzaron a aparecer en Grecia diosas y dioses con las manos alzadas en el gesto minoico de epifanía. Incluso apareció en Atenas una diosa serpiente, como si, para la psique humana, 400 años hubieran sido un solo día”⁷².

La influencia ya citada como “*voluntad sagrada*” del mundo elemental, desde las

⁷¹ Ibid, p. 421

⁷² Ibid, p. 351

palabras de Otto, sigue el ascenso y descenso de todo lo viviente, de todos los aspectos de la vida, cuya profundidad reposa allende la máscara del olimpismo. Así, al mito de la ida y vuelta de la Doncella al inframundo se empareja con el nacimiento de la sublime belleza de Afrodita, emergiendo desde las olas entre dos figuras que la asisten; o en las imágenes de Gea, la diosa de la tierra que se eleva desde el subsuelo para ofrecer al mundo superior al niño que simboliza la nueva vida de la vegetación nacida del mundo inferior.

Asimismo, los ritos del nacimiento del nuevo año que en Creta se conmemoraba a comienzos del solsticio de verano, cuando las temperaturas alcanzaban su máximo y la estrella Sirio despuntaba en el cielo, se encuentran presentes en la Grecia clásica a través de los mitos dionisiacos⁷³.

La belleza participa de estas escenas como la alegría que produce la fuerza del ente en su florecimiento desde las entrañas de la tierra. Igual Afrodita emerge del mar para inundar el corazón de inmortales y mortales con su radiante sonrisa y sin embargo, la belleza mediante su devenir trae consigo el horror: el esplendor de la Diosa se aúna con su terrible oscuridad dispensadora de locura; asimismo, la plácida belleza de una rosa, luego de un corto florecimiento marchitará y morirá, dispersa en millones de semillas que poblarán el cielo. Así todo lo ente al morir, quedará fragmentado en millardos de pétalos que serán, cada una, nuevas semillas. Desde esta visión, los ancestros estarían en todos lados; no encerrados en tumbas o en urnas decoradas con monumentos que pretenden comprar una falsa eternidad, sino rodeándonos, tan vivos y tan presentes como todo lo que habita en torno nuestro. Tan vivos como nosotros: mediante el aire que respiramos, o mediante el agua que bebemos; sintiendo su caricia en la suave brisa del viento; escuchando su voz fluir de los frescos manantiales; sintiendo nuevamente la luz brillante de sus ojos a través de los rosados dedos de la aurora. Así ellos vuelven a nosotros y nosotros volvemos a ellos.

La teología racional de la *physis* mantiene ese mismo núcleo vital impreso en la piedad griega. Así como se señaló, lo mismo que el elemento de Tales es elemento divino de las Ninfas y eternamente un elemento *femenino-telúrico*, también el *ápeiron* y *peras* de Anaximandro se concentra en la “*justicia*” implícita en el ascenso y descenso de todo lo viviente; y Heráclito, con su característica oscuridad, describe la unidad de vida-muerte como una identidad estrecha: lo mismo son Hades y Dionysos; nombres que a su vez

⁷³ Cfr. Kerényi, Karl., Dionisos, pp. 42 y ss.

aluden a la forma en que también se conjugaron en los misterios Eleusinos y los ritos dionisiacos: “Core y Thea son dos duplicados diferentes de Perséfone; Plutón y Theos son duplicados del Dionysos subterráneo [...] En la Noche del Misterio, Dionysos estaba presente como Yaco en su propio nacimiento subterráneo [...] Y, además de Yaco, Pluto – el ortorgador de riqueza– era también un doble del Dionysos niño”⁷⁴, pero en relación con el mundo de los vivos, Deméter, Core y Dionysos formaban una triada divina.

Incluso en la filosofía platónica, no obstante se conceda a los sofistas que la physis pertenece a lo accidental, la Tierra continúa siendo un ser vivo –*zoon*–, lo que no sucederá bajo la posterior influencia judía y cristiana.

De hecho, la desaparición de los Misterios señala el fin de ese principio de Unidad que fuera sustento del “*sentimiento griego de lo Divino*”. El vínculo de los Misterios de Deméter y Perséfone con la propia existencia griega resulta tan estrecho que su abandono no puede sino corresponder con la desaparición del mundo griego. Sobre este punto, Kerényi expone en un testigo posterior la forma como el conocimiento de la propia existencia de los griegos estaba inseparablemente ligada a los misterios eleusinos: Veocio Agorio Pretextato:

*“En el año 364 d.C., el emperador católico Valentiniano prohibía toda celebración nocturna con la idea de abolir, entre otros ritos, los misterios de Eleusis. Empezó en el ‘hogar’ –así dice el informe del historiador griego Zósimo, autor pagano del siglo V, aludiendo claramente a la costumbre eleusina de que un muchacho que hubiera sido iniciado ‘en el hogar’ fuera siempre enviado por el estado ateniense para participar en los misterios. ‘Pero –continúa el informe de Zósimo-, después de que Pretextato, que tenía el oficio de procónsul en Grecia, declarara que esta ley haría invisible la vida de los griegos, pues les impedía observar adecuadamente los misterios más sagrados, ritos que mantenían unida a toda la humanidad, permitió que todo el rito fuera realizado a la manera heredada de los antepasados como si el edicto no fuera válido”*⁷⁵.

Lo anterior habla por sí sólo del sentido antiguo de los misterios y la Unidad que representaban para la antigüedad Griega. Se pensaba que estos “mantenían unida a toda la humanidad” y aclara Kerényi, “no sólo porque sin duda la gente seguía llegando de todos los rincones de la tierra para ser iniciada, como en los días del emperador Adriano, sino también porque los misterios afectaban algo que era común a todos los hombres. Los

⁷⁴ Kerényi, Karl., “Eleusis”, p. 164-165 y 180.

⁷⁵ Kerényi, Karl., “Eleusis”, p. 40

*misterios Eleusinos estaban relacionados no sólo con la existencia griega y ateniense, sino con la existencia humana en general*⁷⁶. La formulación de Pretextato brota en el momento del conflicto entre la religión griega y el cristianismo. A la muerte de Pan que coincide con el asenso de éste se aúna ahora la caída de los misterios Eleusinos y con ellos, el fin de la cultura griega antigua.

El final del santuario de Eleusis es referido en el siglo V d.C., por Eunapio en forma de una profecía de Máximo, “*el neoplatónico*”, que se cumplió cuando Alarico, rey de los godos, invadió Grecia en el 396 d.C:

“No puedo mencionar el nombre del Hierofante de la época. Baste decir que era el mismo que había iniciado al escritor y que descendía de los Eumólpidas. Fue él quien previó la destrucción del santuario y el final de toda Grecia. Dijo claramente, en presencia del escritor, que después de él habría un hierofante que no tenía derecho a acocarse al trono del Hierofante porque estaba entregado a otros dioses y había prestado juramentos inexpresables de que nunca presidiría otras ceremonias. Y, sin embargo, las presidiría, aunque ni siquiera fue ciudadano de Atenas. El santuario –tan largo fue el alcance de su profecía- sería destruido y devastado durante su propia vida, y el otro viviría para verlo, menospreciado por su ambición sin límites. El culto de las Dos Diosas llegaría a su final incluso antes de su muerte, y él, privado de su honor, no seguiría siendo hierofante ni viviría mucho tiempo. Y así fue: apenas el hombre de Tespias que había desempeñado el rango de Padre en los misterios de Mitra se convirtió en hierofante..., Alarico con sus bárbaros avanzó por el Paso de las Termópilas, como si corriera en un hipódromo, en un campo estampado de caballos: las puertas de Grecia habían sido abiertas para él por la increencia de aquellos que con sus ropas oscuras entraron con él sin dificultad y por la disolución de las reglas hierofánticas y de las obligaciones que implicaban”⁷⁷.

Los hombres vestidos con ropas oscuras que entraron con Alarico eran monjes y así, una nueva forma de existencia comenzó para Grecia. La participación en los misterios, como también cita Kerényi, habría ofrecido la garantía de una vida sin temor a la muerte; se dice: “*confianza en la muerte*” y explica, según Kerényi, por qué los poetas consideraban a los iniciados “*tan superiores*” a los hombres: confería a la existencia griega un sentido de seguridad: la reunión en la Vida que se conjuga como el fruto o la espiga por la alegría de la reunión de Deméter y Perséfone.

⁷⁶ Ibid, pp. 40-41

⁷⁷ Ibid, pp. 44-45.

Con la caída de Eleusis ese principio de Unidad fue desplazado del pensamiento, del arte y en una palabra, de la cultura. A diferencia de la heredad de los artistas minoicos quienes mostraron en sus obras un mundo de epifanía en lo alto de las montañas o bajo los mantos de flores —un universo donde el hombre no era el centro—, el arte y el pensar de Occidente, presencia el asenso del “*sujeto-creador*”, la claridad de la luz natural de la razón y un universo mecano-determinista.

El pensamiento Occidental ya posee ese núcleo telúrico que fuera asiento de la experiencia girega de Ser. En su lugar, el hombre que somos es heredero de la razón instrumental, empero no es posible condenar ni tampoco volver la mirada atrás sin tender a la idealización profana. Ahora, sin embargo, se aprecia más claramente la importancia y la cercanía que ese principio de identidad en la Vida tenía para la antigüedad. Desde entonces, si la naturaleza nos aterroriza es porque nos obliga a mirar lo mismo que somos. Pan se convierte en la figura del diablo y Proserpina en diablesa; las celebraciones dionisiacas se transforman en aquelarres; la animalidad como el instinto y la carnalidad devienen signos de decadencia moral. El sacrificio de especies y la devastación natural es la forma en que lo existente evidencia su huída y pretende aliviar el terrible horror que le provoca su destino.

La Diosa ya no le produce esperanza.

El Hades es ahora el Infierno y lo será en tanto su *Doncella* aún nos haga estremecer; y de hecho lo hace, porque su presencia anuncia el significado más íntimo de “*zoé*”: no sólo la vida de los hombres y de todas las criaturas vivas, sino también, “*lo que es comido*”.

El mismo significado corresponde a “*bios*”, la vida en su caracterización particular. Desde esta perspectiva, Dionysos ocupa el lugar de hijo-amante de la diosa cuyo desmembramiento, como el derramarse de las hojas de los árboles, señala el sendero de regreso hacia ella: el surgió de ella y a ella volverá en los fragmentos de carne y sangre que serán dispersos como el semen; el útero es la tumba que se alimenta vorazmente, que copula incansablemente, como lo hacen también las terribles Ménades. Semejante frenesí ilustra la Vida en su erótica ebullición.

En esta medida, los misterios celebraban el retorno de la raptada: como revelación de un nacimiento en la muerte; no aquel de las islas de los Bienaventurados, sino como “*lo que es comido*”, como *physis* y *zoé*: la Vida que se origina a partir de sí misma, como la luna que desaparece y vuelve a aparecer.

El rastro de la Vida está en todas partes como lo mismo que somos y signo de ella misma. Todas las cosas son su signo, el que se extiende como un resuello, una voz que acomete desde el margen, al igual que las palabras de Michel Leiris:

“Y he elegido, para el signo bajo el que situarlos, el nombre a la vez floral y subterráneo de Perséfone, arrancado así a sus negruras terrestres y alzado hasta el cielo de una cabeza de capítulo.

La hoja de acanto que se copia en el instituto cuando se aprende a manejar mal que bien el carboncillo, el tallo de una enredadera u otra planta trepadora lo helicoidal inscrito sobre la concha del caracol, los meandros del intestino delgado y del intestino grueso el serpentin arenoso que excreta una lombriz, el dulce bucle de los cabellos infantiles engastados en un medallón, el simulacro infecto que una ligera presión de los dedos extrae de mi pastelillo, los jaspeados desplegados sobre los cantos de ciertos libros encuadernados, los forjados curvados ‘modernistas’ de las entradas del metro, los rasgos de las iniciales bordadas en las sábanas y los almohadones, el caracol pegado con grasa sobre el pómulo de una prostituta en los viejos tiempos de Casco de Oro, la trenza delgada y más morena del cabo de acero, gruesa y más rubia de la maroma, las circunvoluciones cerebrales de las que ofrece un ejemplo, cuando se comen los sesos de cordero, la forma de tirabuzón de la viña, imagen de lo que más tarde será –una vez embotellado el zumo- el camino de la sangre, el caracol de un oído, las sinuosidades de un sendero, todo lo que es festón, voluta, follaje, guirnalda, roleo, arabesco, un espolón (que por las necesidades de la causa imaginaré en forma de barrena) de pez espada, la espiral de un cuerno de carnero, todo eso creo descubrirlo en el nombre de Perséfone, en potencia y no esperando sinoun imperceptible disparo para desencadenarse como la cinta de acero estrechamente apretado sobre sí mismo en medio de los engranajes de un movimiento de relojería o de muelle en espiral en la caja con la tapa cerrada de la que todavía no ha salido el diablo de hirsuta barba

Se trata pues, esencialmente, de un nombre en barrena, –más ampliamente: de un nombre curvo, pero cuya suavidad no debe ser confundida con el carácter siempre más o menos lenitivo de lo que está debilitado, puesto que –al contrario– lo que tiene de puntiagudo y de penetrante es confirmado por el acercamiento que puede hacerse entre las sílabas de que está compuesto y las que forman el estado civil del insecto llamado perce-oreille [tijereta]. Pues no sólo ‘Perséfone’ y perce-oreille comienzan las dos por la misma alusión a la idea de [percée] abertura (en Perséfone más indecisamente, a causa de las más que le confiere algo de ondulante y de herbal, de quimérico y de huidizo hasta el punto de que se estaría tentado, operando una fácil metatesis, de nombrarla el Hada Nadie [Fée Personne] uno y otro

termina con una llamada al sentido del oído, puesto en juego, en el insecto, de manera expresa por el enunciado de la palabra oreille y, en la diosa, de manera menos directa por medio del sufijo -fone [...]. El insecto cuyo oficio principal es carcomer, para extraer su subsistencia, el interior de los huesos de las frutas y que a veces, se dice, perfora los tímpanos humanos por medio de sus pinzas tiene de común con la hija de Deméter que se sumerge en un reino subterráneo [...]. País profundo del oído [...]"⁷⁸.

El inframundo es el país profundo del oído: tirabuzón silencioso, helicoidal que murmura, curva de meandro que arrebatada, laberinto susurrante, fractal incandescente, palabras de humo que ascienden y descienden desde las entrañas de nosotros mismos.

Y por ende, así como el destino de Dionysos traduce al ente que somos, el destino de la *Kore* nos coloca ante aquello que desgarrar: el campo florido, pleno de belleza, súbitamente se “*abre*” y de ello emerge “*aquello*”: el abismo, aquel donde sólo el más atrevido se atreve. Para Heidegger, este hombre es el poeta (*poiesis*) que asciende/desciende como Teseo, llevado por el hilo que Ariadna puso entre sus dedos. La experiencia *heideggeriana* del pensar recuerda una triada arcaica: poeta, vidente y rey de Verdad. Asimismo se sugieren Hölderlin, el Filósofo y el Estado como aquellos que dicen la *Alêtheia*. Y es menester admitir: antes que *Logos* es la *Moûsa* quien nos habla de esa misma vocación a la escucha. El murmullo de la *Moûsa* proviene de aquello mismo que somos: la voz de la naturaleza, de la ninfa excitada... *Peithô*, voz profunda y misteriosa de la oscuridad interior.

El rastro de Nietzsche y Heidegger llega hasta aquí, ahí donde surge *Aidós* y con ella, una luz en la oscuridad del bosque y una esperanza...

... *Fée Personne*

...*Persé-foné*

*"Hubo un tiempo en que el camino al mundo inferior estaba abierto. Perséfone fue la primera que emprendió este camino en la oscuridad, como botín y novia del dios subterráneo. Desde entonces el mundo ha sido como es para nosotros: lleno de alimento vegetal y lleno de esperanza; de esperanza porque el camino por el que ella viajó inicialmente ha llevado a ella desde siempre"*⁷⁹.

⁷⁸ En Derrida, Jacques., “Márgenes de la Filosofía”, Cátedra, Tercera Edición, 1998, pp. 17 y ss.

⁷⁹ Kerényi, Karl., “Eleusis”, p. 150.

(e) Khaos y Thaumata

Recibir (el) Ser antes que confrontarlo y en tanto lo permite la singular apertura del ente que somos, implica una vocación a la escucha de lo diverso que *Es* y resulta en sí mismo, una propia entrega a la diversidad. Ahí radica la sensibilidad perdida, dispuesta más allá del sendero de la racionalidad como aquello que amenaza pero que en tanto nuestra más íntima profundidad, es lo mismo que nos maravilla, que nos asombra.

El pensar, como hemos dicho, es un movimiento y Platón⁸⁰ y Aristóteles⁸¹ advirtieron que el “*pensar*” tiene su origen en “*el asombro*” por el Ser de las cosas (*thauma*); sentimiento que muchos siglos después será definido por Burke⁸² como el efecto de “*lo sublime*” en su más alto grado; sentimiento que ahora, según se ha visto, reúne a la existencia con lo que en sí misma *Es*. Por lo tanto, se trata de un desplazamiento que no se puede confinar a una senda sin perder con ello el rastro que lo hace posible; se trata de un desplazamiento fundamental que constantemente nos acerca el límite, pero dicho sea en esta medida, nos “*muestra*” aquello que siempre y constantemente se desplaza.

De esta manera se nos impone la distancia y con ella, el anhelo de conservación en la “*forma*”, empero, el resultado del pensar esencial se mantiene próximo al efluvio desbordante que hace posible que lo existente se pregunte a la manera de un singular juego erótico; como Pan en pos de las Ninfas, un avance que jamás logra consumir plenamente ese deseo. Empero no sólo a las Ninfas les es dado ocultarse sino que el mismo Pan implica un sentimiento protector. Pan implica una salvaguarda ante la disolución; impone una distancia: el pánico aleja de aquello que amenaza. Como bien lo advirtió Aristóteles⁸³, el placer que se vincula al horror implica la presencia de una distancia que “*salvaguarda*”. La forma como “*forma bella*” y “*belleza*” emerge de lo profundo de esa sensibilidad y cautiva, en tanto lo existente trata de retener y con ello mismo, retenerse; permanecer en su estancia. La “*belleza*”, entonces, oculta también un núcleo oscuro y terrible, desbordante; núcleo que

⁸⁰ Cf. Testero, 155d.

⁸¹ Cf. Metafísica I.

⁸² La admiración, la reverencia y el respecto traducen sus “efectos menores”. Cf. Burke, Edmund., “La Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo Sublime y de lo Bello”, Tecnos, Madrid, 1987.

⁸³ Así como lo señala Abbagnano: “sublime es el placer que resulta de la imitación (o contemplación) de una situación dolorosa. En este sentido la noción deriva del concepto aristotélico de tragedia, que debe suscitar ‘piedad y terror’; por lo que, como dice Aristóteles, el poeta trágico ‘debe buscar el placer que nace de la piedad y el terror a través de la imitación (Poet., 14, 1453 b10)”.

es básicamente, sentimiento sublime. Así para Burke, “*lo sublime*” produce la emoción más fuerte que la mente es capaz de sentir; es un “*estado del alma*” en el cual “*todos sus movimientos se suspenden con cierto grado de horror*”⁸⁴.

A partir de antes lo visto, a lo largo de la presente introducción, lo bello y lo sublime no pueden pasar a concebirse como dos impulsos independientes; antes bien, resultan dos impulsos eternamente unidos, tal como Apolo y Dionysos, Alêtheia y Lethè o simplemente la Vida. En tanto haya mayor o menor distancia con relación al rastro, lo que equivale a nombrar la relación entre recibir y confrontar aquello que mueve al pensamiento, es que hay senderos más seguros y sendas más aventuradas; en esta medida es que la forma bella place y el objeto sublime arrebató, pues uno y otro, en tanto forma y objeto, implican de manera distinta una relativa “*distancia*”.

Entre mayor sea la distancia mayor será la claridad pero el rastro comenzará a perderse. Entre menor sea la distancia, el rastro se hará más fuerte pero menor será claridad y mayor el riesgo de perdernos a nosotros mismos. Así es como se perpetúa el andar del pensamiento, mediante la lucha entre el Mundo y la Tierra, lo creado y la pura posibilidad de creación, por lo que sólo resta definir la forma habremos de “*movernos*” en lo subsecuente, es decir, a partir de esta introducción.

Todo lo que hemos visto ha de servir de base para explorar dos subsecuentes palabras: *Thauma* (el asombro), que habrá de analizarse a la luz de la sensibilidad, esto es, como un estudio de la tradición estética y la categoría de lo sublime. Y en segundo lugar, se sigue el hecho de un acontecer de Verdad como Alêtheia mediante el ser-creado de la obra y que en sí misma reúne la lucha primordial Tierra/Mundo, Destrucción/Creación. Esto es, *poiesis*, en tanto actividad de la cual emerge orden y mundo; se trata de un “*hacer*” característico de lo existente y que habrá de analizarse en relación con lo útil, el instrumento y la razón instrumental.

⁸⁴ Cf. Estudio Introductorio de Pedro Aullón de Haro a: Schiller, Friedrich., “Lo Sublime”, Editorial Librería Ágora, S.A., Málaga, 1992, p. 42

Bibliografía

1. “LOS PRESOCRÁTICOS”, TRADUCCIÓN: JUAN DAVID GARCÍA BACCA, FCE, MÉXICO, SEDUNDA EDICIÓN, 1996
2. “YAMBÓGRAFOS GRIEGOS”, INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE, GREDOS, MADRID, 2002.
3. ALLISON, HENRY E., “EL IDEALISMO TRASCENDENTAL EN KANT: UNA INTERPRETACIÓN Y DEFENSA”, ANTHROPOS EDITORIAL, MADRID, 1992.
4. BARING ANNE & CASHFORD JULES., “EL MITO DE LA DIOSA”, SIRUELA/FCE, 2005.
5. BATAILLE, GEORGES., “EL EROTISMO”, TUSQUETS EDITORES, MÉXICO, 1997.
6. BIEDA, ESTEBAN., “ARISTÓTELES Y LA TRAGEDIA”, GRUPO EDITORIAL ALTAMIRA, BUENOS AIRES, 2008
7. BREMMER, JAN N., “EL CONCEPTO DEL ALMA EN LA ANTIGUA GRECIA”, EDICIONES SIRUELA, MADRID, 2002.
8. BURKE, EDMUND., “INDAGACIÓN FILOSÓFICA SOBRE EL ORIGEN DE NUESTRAS IDEAS DE LO SUBLIME Y DE LO BELLO”, ALIANZA EDITORIAL, 2005.
9. CARCHIA, GIANNI., “RETÓRICA DE LO SUBLIME”, ED. TECNOS, MADRID, 1994.
10. CASSIRER, ERNST., “EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO”, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, MÉXICO, 1979.
11. CASSIRER, ERNST., “FILOSOFÍA DE LAS FORMAS SIMBÓLICAS”, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, MÉXICO, 1979.
12. DELEUZE, GILLES., “NIETZSCHE Y LA FILOSOFÍA”, ANAGRAMA, SÉPTIMA EDICIÓN, 2002.
13. DERRIDA, JACQUES., “DE LA GRAMATOLOGÍA”, SIGLO XXI EDITORES, SEGUNDA EDICIÓN, MÉXICO, 1978, P. 13

- 14.DERRIDA, JACQUES., “MÁRGENES DE LA FILOSOFÍA”, CÁTEDRA, TERCERA EDICIÓN, 1998.
- 15.DETIENNE, MARCEL., “LOS MAESTROS DE VERDAD EN LA GRECIA ARCAICA”, EDITORIAL SEXTO PISO, MÉXICO, 2004.
- 16.FOUCAULT, MICHEL., “HERMENÉUTICA DEL SUJETO”, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, SEGUNDA EDICIÓN, MÉXICO, 2002.
- 17.FOUCAULT, MICHEL., “HISTORIA DE LA LOCURA EN LA ÉPOCA CLÁSICA”, F.C.E. MÉXICO, TOMO I.
- 18.GADAMER, HANS-GEORG., “VERDAD Y MÉTODO”, EDICIONES SÍGUEME, SALAMANCA, 2000.
- 19.GRAVE TIRADO, CRESENCIANO., “VERDAD Y BELLEZA, UN ENSAYO SOBRE ONTOLOGÍA Y ESTÉTICA”, UNAM, MÉXICO, 2002.
- 20.GRAVES, ROBERT., “LOS MITOS GRIEGOS”, EDITORIAL ALIANZA, SEGUNDA EDICIÓN, MADRID, 2001.
- 21.GRIMAL, P., “LA MITOLOGÍA GRIEGA”, EDICIONES PAIDÓS, BARCELONA, 1989.
- 22.GUTHRIE, W.K.C., “ORFEO Y LA RELIGIÓN GRIEGA”, EDICIONES SIRUELA, MADRID, 2003.
- 23.HEIDEGGER, MARTIN., “¿QUÉ SIGNIFICA PENSAR?”, EDITORIAL TROTTA, MADRID, 2005.
- 24.HEIDEGGER, MARTIN., “INTRODUCCIÓN A LA METAFÍSICA”, EDITORIAL GEDISA, BARCELONA, 1995.
- 25.HEIDEGGER, MARTIN., “ONTOLOGÍA, HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD”, ALIANZA EDITORIAL, MADRID, 2000.
- 26.HEIDEGGER, MARTIN., “SER Y TIEMPO”, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, SEGUNDA EDICIÓN REVISADA, MÉXICO, 1971.
- 27.HEIDEGGER, MARTIN., EL ORIGEN DE LA OBRA DE ARTE, EN “ARTE Y POESÍA”, FCE, TRADUCCIÓN DE SAMUEL RAMOS, MÉXICO, 2006.
- 28.HILLMAN, JAMES., “PAN Y LA PESADILLA”, ATALANTA, ESPAÑA, 2007.

- 29.HOMERO, "ILIADA", EDITORIAL GREDOS, MADRID, 1982
30. HOMERO, "ODISEA", EDITORIAL GREDOS, MADRID, 1982
- 31.HUSAIN, SHAHRUKH., "LA DIOSA, CREACIÓN, FERTILIDAD, ABUNDANCIA, MITOS Y ARQUETIPOS FEMENINOS", TASCHEN, 2006.
- 32.JAEGER, WERNER., "LA TEOLOGÍA EN LOS PRIMEROS FILÓSOFOS GRIEGOS", F.C.E., MÉXICO, 1952, PP. 23 Y SS.
- 33.KANT, IMMANUEL., "CRÍTICA DEL JUICIO", PORRÚA, MÉXICO, 1978.
- 34.KERÉNYI, KARL., "DIONISIOS", HERDER, BARCELONA, 1998.
- 35.KERÉNYI, KARL., "ELEUSIS", EDICIONES SIRUELA, MADRID, 2004.
- 36.KERÉNYI, KARL., "EN EL LABERINTO", EDICIONES SIRUELA, MADRID, 2006.
- 37.KINGSLEY, PETER., "EN LOS OSCUROS RINCONES DEL SABER", EDITORIAL ATALANTA, ESPAÑA, 2006.
- 38.KIRK, G.S., RAVEN, J.E. Y SCHOFIELD, M. "LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS. HISTORIA CRÍTICA CON SELECCIÓN DE TEXTOS". EDITORIAL GREDOS, MADRID.
- 39.MARTÍNEZ MARZOA, F., "HISTORIA DE LA FILOSOFÍA", ISTMO, SEGUNDA EDICIÓN, MADRID, 1994, VOL. 1.
- 40.NIETZSCHE, FRIEDRICH., "ASÍ HABLÓ ZARATUSTRA", EDITORIAL ALIANZA, 1998.
- 41.NIETZSCHE, FRIEDRICH., "EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA", EDITORIAL ALIANZA, MÉXICO, 1999.
- 42.NIETZSCHE, FRIEDRICH., "GENEALOGÍA DE LA MORAL", EDITORIAL ALIANZA, 1998.
- 43.NIETZSCHE, FRIEDRICH., "LA VOLUNTAD DE PODER", EDITORIAL ALIANZA, 1998.
- 44.NIETZSCHE, FRIEDRICH., "SOBRE LA UTILIDAD Y LOS PREJUICIOS DE LA HISTORIA PARA LA VIDA", EDAF, MÉXICO, 2000.

45. OÑATE, TERESA., "EL RETORNO GRIEGO DE LO DIVINO EN LA POSMODERNIDAD"., ALDEBARÁN EDICIONES, MADRID, 2000.
46. OTTO, WALTER F., "LAS MUSAS", EDICIONES SIRUELA, BARCELONA, 2005.
47. OTTO, WALTER F., "TEOFANÍA", ED. SEXTO PISO, MADRID, 2007.
48. OTTO, WALTER, F., "DIONISO", ED. SIRUELA, TERCERA EDICIÓN, 2006.
49. OTTO, WALTER, F., "LOS DIOSES DE GRECIA", EDICIONES SIRUELA, BARCELONA, 2003.
50. PADEL, RUTH., "A QUIEN LOS DIOSES DESTRUYEN. ELEMENTOS DE LA LOCURA GRIEGA Y TRÁGICA", ED. SEXTO PISO, MÉXICO, 2005.
51. PICÓ, JOSEP., "MODERNIDAD Y POSTMODERNIDAD", EDITORIAL ALIANZA, MADRID, 1989, 340 PP.
52. PLATÓN, "DIÁLOGOS III. FEDÓN, BANQUETE, FEDRO", EDITORIAL GREDOS, MADRID, 1997.
53. PLATÓN, "DIÁLOGOS IV. REPÚBLICA", GREDOS, MADRID, 1986.
54. SÁEZ RUEDA, LUIS., "MOVIMIENTOS FILOSÓFICOS ACTUALES", EDITORIAL TROTTA, MADRID, 2001.
55. SÁNCHEZ MECA., DIEGO., "NIETZSCHE: LA EXPERIENCIA DIONISIÁCA DEL MUNDO", TECNOS, MADRID, 2005.
56. STEINER GEORGE., "HEIDEGGER", FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, MÉXICO, 2005
57. STORM, RACHEL., "ENDLESS PATH. GREEK MYTH", FLAME TREE PUBLISHING, UNITED KINGDOM, 2007.
58. TEXTOS GRIEGOS DE MALEFICIO, EDICIÓN DE AMOR LÓPEZ JIMENO, ED. AKAL, MADRID, 2001
59. VERNANT, JEAN-PIERRE., "LOS ORÍGENES DEL PENSAMIENTO GRIEGO", EDITORIAL PAIDÓS, BARCELONA, 1998.
60. VERNANT, JEAN-PIERRE., "MITO Y RELIGIÓN EN LA GRECIA ANTIGUA", EDITORIAL ARIEL S.A., BARCELONA, 2001.