



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
CAMPO DE CONOCIMIENTO: FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

EL CAOS PRIMORDIAL Y LA FUENTE DE LA VIDA CÓSMICA EN EL MISTERIO
DIONISIACO: CONSIDERACIONES MÍTICO-SIMBÓLICAS DEL CONCEPTO DE *ARJÉ* EN
TALES Y ANAXIMANDRO DE MILETO

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
DIANA TOLEDO TOLEDO

TUTOR
DR. MANUEL LAVANIEGOS ESPEJO (IIFL)

MÉXICO, D. F. FEBRERO DEL 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

ÍNDICE

Introducción.....	1
I.El caos originario en los mitos cosmogónicos de la antigua Grecia.....	8
I.I. Océano, Érebo, Tártaro, Noche y Aer.....	10
I.I.I. Océano en la mitología homérica.....	10
I.I.II. Tártaro, Érebo y Aer como principios del cosmos.....	15
I.II. Caos en la cosmogonía de Hesíodo.....	18
II. Dioniso y la unión primordial.....	30
II.I. El dios ambivalente.....	31
II.II. Dioniso, el dios de los muertos y el inframundo.....	50
III. El concepto de <i>arjé</i> en Tales y Anaximandro y su herencia del misterio dionisiaco: hacia un horizonte antropológico.....	70
III.I. Tales y el agua como <i>arjé</i> : consideraciones míticas y simbólicas del elemento áqueo.....	71
III.II. El Ápeiron de Anaximandro: la sistematización y racionalización de la idea mítica del caos primordial.....	77
Conclusión.....	91
Bibliografía.....	97

*Toda analogía naturalista es esencialmente
lenguaje y revestimiento exterior del proceso
psíquico inconsciente.*

Carl G. Jung

INTRODUCCIÓN

Actualmente nos enfrentamos con el prejuicio de que la filosofía representa una escala más baja del conocimiento respecto a la ciencia, ya que ésta última se considera el sustento mismo de la racionalidad, la explicación en términos específicos, claros, metódicos y comprobables de la realidad objetiva. Sin embargo, en estos momentos de la historia de Occidente, estamos ante un oscuro y escabroso problema relativo al tema de la crisis del espíritu humano, el cual nos lleva a reflexionar si, en efecto, la ciencia moderna instrumental es suficientemente capaz de indagar y resolver cuestiones humanas que han permanecido vivas a lo largo del tiempo o ¿será el hombre contemporáneo espiritualmente mejor o distinto respecto al antiguo?

La idea ilustrada de que lo común y lo más característico de la humanidad es lo racional, como poder de dominio de la naturaleza externa e interna por el sujeto, cada día se encuentra más difuminada ante el panorama crecientemente destructivo de las condiciones actuales: conflictos políticos, enajenación tecnológica, crisis ambiental, etc., por esta situación, es absolutamente necesario replantearnos reiteradamente la pregunta fundamental de todo quehacer científico y filosófico: ¿Qué es el hombre?

Principalmente desde el siglo pasado, hemos visto una amplia gama de reflexiones humanísticas que han pretendido establecer una nueva visión y tarea filosófica frente a los límites de la racionalidad moderna. Esto se inició, sobre todo, con el Romanticismo en el siglo XIX pero es, gracias al psicoanálisis, principalmente el que fue desarrollado tras la herencia de Carl Jung, que se abre paso, prolíferamente, a estudios relativos a la naturaleza de la estructura de la conciencia y el espíritu humano, que se manifiestan en lo simbólico. Entre los campos afines a esta problemática se encuentran el arte, la literatura y los mitos - aunados al aspecto religioso de la cultura -, tres grandes manifestaciones de la humanidad que han sido menospreciadas por la racionalidad analítica e instrumental, concibiéndolas como productos de la imaginación y superstición popular. En primera instancia, parece una ingenuidad inconsecuente el hecho de que, siendo mucho más antiguas estas manifestaciones del espíritu humano que la ciencia, se consideren como superficiales y que no son capaces de proporcionar ninguna clase de conocimiento del mundo. Partimos aquí, en cambio, de la premisa de que tanto la religión como el arte y el mito, no son constructos de la cultura que deban valorarse como en desapegados al conocimiento del

mundo, sino que, por el contrario, revelan un aspecto esencial de una realidad interna psíquica que se exterioriza por medio de esas formas de expresión en la cultura; desde esta perspectiva, se fundamenta el argumento del presente trabajo.

Esta investigación surgió mediante una inquietud que tuve cuando, revisando los antecedentes de la filosofía milesia, me percaté de que el concepto de *arjé* tiene innegables ecos de la noción del Caos que Hesíodo afirmó en *La Teogonía*. Si, en este caso, una noción o figura mítica tiene importantísimas repercusiones en los orígenes de la filosofía, cabe la posibilidad que gran parte de nuestro conocimiento racional proviene de la misma fuente de la que surge la religión en la cultura o ¿acaso no es la religión y el mito manifestaciones de una primordial e imperiosa necesidad humana de conocer y, con ello, de dominar el entorno y a sí mismo? Es por esta cuestión, que este trabajo pretende escudriñar los orígenes del pensamiento filosófico a partir de un trasfondo mítico-simbólico que parece seguir operando dentro de la pretensión positiva del saber del *logos*. Y que responde también al llamado universal de la búsqueda del sentido de la vida.

La filosofía del siglo XX, tras los efectos algunos de los estudios psicoanalíticos, que parten de la existencia de un inconsciente como condición de posibilidad de la conciencia-razón, y los catastróficos resultados de una racionalidad mal dirigida, han volteado a los orígenes de la sabiduría porque, de alguna manera, los ecos de lo antiguo siguen resonando, esperando nuevas interpretaciones que doten de sentido al hombre moderno. Mircea Eliade afirma respecto a esta nueva postura del pensar filosófico y humanístico:

En efecto, el problema que se plantea ya, y que se planteará con una intensidad cada vez más dramática a los investigadores de la próxima generación, es el siguiente: ¿por qué medios recuperar todo lo que es todavía recuperable en la historia espiritual de la humanidad? Y esto por dos razones: primera, el hombre occidental no podrá vivir indefinidamente desgajado de una parte tan importante de sí mismo como es la constituida por los fragmentos de una historia espiritual de la cual es incapaz de descifrar la significación y el mensaje; segunda, tarde o temprano, el diálogo con los «otros» — los representantes de las culturas tradicionales, asiáticas y «primitivas» — deberá comenzar, no ya en el lenguaje utilitario y empírico actual (que sólo es capaz de llegar a las realidades sociales, económicas, políticas, médicas, etc.), sino en un lenguaje cultural capaz de expresar realidades humanas y valores espirituales. Tal diálogo es inevitable

y está escrito en la fatalidad de la historia. Sería una trágica ingenuidad el seguir creyendo que podemos proseguir indefinidamente en el mismo nivel mental en el que actualmente estamos situados.¹

El problema que plantea Eliade es absolutamente capital y que, en lo personal, preocupa con respecto al destino de la filosofía: recobrar el trasfondo y el lenguaje afectivo y existencial del conocimiento, que nos lleva, en última instancia, al sentido mismo de quien construye el conocimiento, es decir, el hombre; rescatar aquel “trayecto antropológico”, del que nos habla Gilbert Durand, que se encuentra implicado en estas exteriorizaciones del espíritu humano.

El drama de la creación, el eje central de la presente investigación, no simplemente pretende desentrañar los orígenes más precarios del mundo; el deseo que realmente opera de fondo, es la búsqueda del sentido de la vida. Es por este motivo que, a partir de un análisis de las coincidencias entre la narración mítica cosmogónica griega, la finalidad extática del ritual dionisiaco por penetrar en los orígenes, y la preocupación filosófica de los milesios Tales y Anaximandro de establecer un elemento común del universo, el cual conocemos como *Arjé*, tengo la intención de vislumbrar el sentido antropológico de la sabiduría; es decir, que el conocimiento de lo que sostiene o funda el orden de lo real, responda al incesante movimiento espiritual del hombre.

Desde los albores de la filosofía podemos ver que hay una tentativa constante de penetrar por los orígenes del ser de la naturaleza; de esta manera, el intento del naturalismo milesio es poder reconciliar el cosmos con su fundamento unitario que, al mismo tiempo y paradójicamente, representa lo que es esencialmente diferente a su orden. Con la misma intención, la religión y el mito -como Eliade siempre hace hincapié a lo largo de sus textos- pretende establecer este conocimiento del fundamento trascendente o sagrado de la inmanencia, saber que, por supuesto, tiene incidencias en toda la conformación de la cultura, espiritual, social y cosmológica. Para los griegos, bajo el concepto de Cosmos, subyace la antigua idea de que existió un estado anterior llamado Caos, asociado simbólicamente con la oscuridad, el desorden, lo irracional y lo informe. El orden, según Hesíodo, no es más que algo dado divinamente por Zeus y que, sin embargo, es susceptible de ser devorado de nuevo por aquel estado primordial titánico o caótico.

1 Mircea Eliade, *Mefistófeles y el Andrógino*, Kairós, Barcelona, 2001, p. 29.

La justificación que propone la filosofía milesia es algo absolutamente novedoso: pensar, desde el discurso del *Logos*, aquello que es esencialmente irreconciliable, lo más ajeno y extraño a lo que podemos aprehender simplemente por la razón; es por ello que, cuando se habla del fundamento, se refiere a él como algo que está más allá de todo criterio de racionalidad. El saber ontológico del misterio del Ser sólo puede revelarse dentro del dominio espiritual; tal como referirá Platón en el *Mito de la Caverna* para ilustrar el paso al reconocimiento de las Ideas. Hablar del fundamento implica, entonces, acudir a un lenguaje simbólico, capaz de ir más allá del lenguaje científico referencial y literal, y tal saber se convierte en la comunicación educadora para acceder a esa aprehensión de algo absolutamente real que determina el sentido de la existencia. Hay, entonces, una intención y una necesidad, tanto en la filosofía como en la religión o el mito, de comunicar el Ser del mundo, en ese sentido que la religión es también ontología, que orienta un *ethos* o modo de vivir y estar correctamente en el mundo.

Hablar del origen del universo, tal como lo hicieron los primeros filósofos, no simplemente conlleva a una explicación de índole cosmológica; el proceso del conocimiento sería absolutamente estéril si no correspondiera a cuestiones también espirituales y antropológicas. Por lo que, en la siguiente investigación, osaré en explorar el sentido antropológico de lo que tradicionalmente se ve como un cúmulo híbrido de explicaciones físicas, hipotéticas y especulativas sobre la naturaleza; esto, a mi parecer, podré lograrlo estableciendo la relación que la filosofía milesia mantiene con el misterio dionisiaco.

En efecto, el dionisismo, como religión ligada a la magnificencia de la vida y el desbordamiento de los “instintos” que el ser humano puede experimentar, es capaz de unir al hombre con el resto de la naturaleza. Desarrollaré tal vínculo de la filosofía milesia con la sabiduría que aboca el éxtasis dionisiaco, a partir del hecho de que ambas posturas se remiten a contactar con los orígenes del mundo: el caos, es decir, la indeterminación de la materia primordial. Trataré de mostrar que esta visión unitaria del mundo parte de una motivación que tiene su fuente más profunda en la *psiqué* del hombre, del querer y poder despejar esas preguntas últimas que han acechado al *anthropos* a lo largo de toda su historia, que le han provocado angustia pero que, al mismo tiempo, le otorga un sentido de la existencia; la antesala de todo conocimiento ya sea filosófico o religioso es la angustia que sobre exalta al espíritu al preguntarse por el sentido de su existencia y entonces hallar su papel en la naturaleza y su lugar en el mundo.

El hombre es el ser que vive en sí mismo una pugna entre el cuerpo sensible y el espíritu; el primero que nos vincula a los otros modos de vida cósmica, y lo segundo – identificado con el *logos*-, que nos diferencia del resto de la naturaleza. Es curioso notar, en primera instancia, que hay ciertas constantes en el pensamiento humano que evocan, justamente, a esta dualidad intrínseca de la esencia humana ¿no será entonces el Caos primigenio un símbolo que emerge desde esta experiencia espiritual universal o arquetípica de nuestra propia naturaleza? Porque el caos es lo más precario, en donde están germinalmente inmersos los contrarios, antes de su aparición cósmica como elementos individuados. El Cosmos es una formalización de este vórtice desbordante vital que no puede ser comprendido desde su propia naturaleza primaria que nos excede. Si tomamos esto en cuenta, el conocimiento sólo puede provenir de la determinación, de la formalización, del ordenamiento del mundo ¿no tendrá esa consigna cosmológica un eco antropológico? Es precisamente la intención de esta investigación: el poder hallar el camino del hombre dentro de un saber de la naturaleza, para que, entonces, la sabiduría presocrática y la mitología, nos puedan arrojar a una interpretación más íntegra de lo que estamos acostumbrados a pensar de nuestra propia esencia antropológica en estos momentos de nuestra historia.

La coincidentia oppositorum o el misterio de la totalidad puede llegar a comprenderse tanto a través de los símbolos, las teorías y las creencias concernientes a la realidad última, el Grund de la divinidad, como mediante las cosmogonías, que explican la creación por la fragmentación de una unidad primordial, los rituales orgiásticos, que persiguen la dislocación de los comportamientos humanos y la subversión de los valores, las técnicas místicas de unión de los contrarios, los mitos del andrógino y los ritos de androginación, etc. De un modo general, puede decirse que todos estos mitos, ritos y creencias tienen por finalidad el recordar a los humanos que la realidad última, lo sagrado, la divinidad, sobrepasan sus posibilidades de comprensión racional; que el Grund sólo es captable en tanto que misterio y paradoja; que la perfección divina no puede concebirse como una suma de cualidades y virtudes, sino como una libertad absoluta, más allá del bien y del mal; que lo divino, lo absoluto, lo trascendente, se distinguen cualitativamente de lo humano, de lo relativo, de lo inmediato, por no consistir en modalidades particulares del ser ni en situaciones contingentes. En una palabra: estos mitos, ritos y teorías implican la *coincidentia oppositorum*, que enseña a los hombres que el mejor camino para aprehender a Dios, o la realidad última, es el de renunciar, aunque no sea más que por algunos instantes, a pensar e imaginar a la

divinidad en términos de experiencia inmediata, pues tal experiencia no conseguiría percibir más que fragmentos y tensiones.²

Debo resaltar que el presente trabajo, que si bien acude a recursos filológicos, no tiene intenciones de ser de ese corte, tampoco pretende ser meramente historiográfico. La intención emerge, quizá de una ingenua, pero no por eso poco genuina preocupación por cuáles son los motivos espirituales y antropológicos, que sirven de motor a todos estos constructos de la cultura. ¿Qué significó, para el hombre griego, esta necesidad de preguntarse por el origen del mundo y qué incidencias pudo haber tenido esta cuestión en niveles existenciales? Es por ello que el argumento se fundamenta a través de la hermenéutica simbólica y los estudios comparados de las religiones. Respecto a la cosmología griega se retoman autores como Roxana Martínez Nieto, Olof Gigon y las fuentes griegas de Hesíodo y Homero, principalmente. En cuanto al dionisismo, el argumento se sostiene con base en las fuentes griegas de Eurípides, Plutarco y la compilación de *La Sabiduría Griega* de Giorgio Colli en donde se reúnen los fragmentos antiguos que hacen mención a Dioniso. También nos apoyaremos a las opiniones de especialistas como Karl Kerényi, Walter Otto y María Daraki, principalmente.

La vinculación de ambas esferas míticas, antes mencionadas, con la filosofía de Tales y Anaximandro de Mileto, se llevarán a cabo a partir de los fragmentos que se conservan, las fuentes doxográficas y algunos estudiosos que abordaron una interpretación similar a la que pretendo sostener a través de todo el trabajo: Werner Jaeger, William Guthrie, la selección de textos presocráticos a cargo de Kirk y Raven, etc. Los estudiosos como Mircea Eliade, Joseph Campbell, Carl G. Jung, Gilbert Durand y Kurt Hübner, son ejes fundamentales que sostienen el rescate del trasfondo y el sentido antropológico de los símbolos mitológicos y sus análogos conceptos filosóficos.

Me es imprescindible destacar también que gran parte de estos autores que fundamentan la visión antropológica del naturalismo milesio, los comencé a revisar a profundidad gracias a los seminarios de “Hermenéutica de la Religión” impartidos por el Dr. Manuel Lavaniegos, la Dra. Julieta Lizaola y la Dra. Diana Alcalá, además del curso de “Fenomenología de lo Sagrado” con la Dra. Blanca Solares en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, las lecturas, los comentarios y los debates fueron

² *Ibid*, p. 31

sumamente determinantes en el desarrollo de la investigación. Asimismo, los cursos y las conferencias sobre Hermenéutica que se dieron a través de este tiempo en el Instituto de Investigaciones Filológicas, el curso optativo sobre “Misterios dionisiacos” llevado a cabo por la Dra. Elsa Cross, y la asignatura “Hombre y cosmos en la filosofía antigua” impartido por la Dra. María Teresa Padilla Longoria, me permitieron dar una interpretación más sólida de los textos antiguos.

El trabajo se divide en tres partes: primero abordaré las cosmogonías míticas Grecia, rescatando principalmente la hesiódica, la homérica y la órfica, y cómo es que todas éstas convergen en un elemento primordial: el caos. En el segundo capítulo trataré de argumentar cómo es que el ritual de Dioniso trae consigo el reconocimiento de lo originario, transportando, a través de la fiesta colectiva báquica, hacia el caos originario. Además de resaltar todo el aspecto simbólico que se contempla dentro de la epifanía del dios de éxtasis. En este mismo capítulo pretenderé ahondar en el estrecho vínculo de Dioniso con la muerte, ya que, en esta relación, podemos derivar una implicación antropológica. El tercer y último capítulo abordará, después de inferir del ritual dionisiaco una visión antropológica a partir de una conciencia del origen del cosmos, cómo esta idea determina en la construcción del concepto de *arjé* en la filosofía de Tales y Anaximandro de Mileto, es decir, lo que se pretenderá establecer es la proyección de un sentido de la existencia a partir de una filosofía de la naturaleza. En ello podremos evidenciar que existe una continuidad entre el pensamiento mítico cosmogónico de Hesíodo, el misterio dionisiaco y las cosmologías filosóficas de los milesios: la preocupación por el origen, sustrato indeterminado y caótico que, al final de cuentas, remite a una visión integradora de la vida universal que sirve de eje fundacional de la existencia humana.

CAPÍTULO I: EL CAOS ORIGINARIO EN LOS MITOS COSMOGÓNICOS DE LA ANTIGUA GRECIA

*Somos un caos, pero es sólo para nosotros
mismos que somos un caos: en la creación
de nuestra forma a partir del caos*

Tilo Schabert

Los mitos cosmogónicos son fundamentales para todos los pueblos; en éstos se revela el pasado más remoto del mundo y la formación de lo que se experimenta como un Cosmos, es decir, se narra el hecho crucial del advenimiento de un orden natural y divino frente a un universo informe donde todavía no había ley; el paso del caos al cosmos. Para el pensamiento mítico es imprescindible remontarse hacia los orígenes más precarios y oscuros, ya que es donde se revela el enigma del origen del que deriva el sentido y la posición del hombre –espiritual y social- en el cosmos.

Los griegos conformaron cosmogonías que, seguramente, fueron herencia de mitos originarios orientales babilónico y egipcio. Es posible constatar que existen muchas coincidencias de las divinidades griegas con las orientales; tal es el ejemplo de Zeus, quien es análogo al papel de Marduk, en el mito babilónico, pues ambas divinidades imponen su ley de justicia cósmica. Zeus, para la tradición griega, es quien reparte el cosmos y delimita, por tanto, la *moira* (destino) de cada dios. Este episodio significa la acción primera y sustancial de todo proceso de conformación del cosmos: la repartición, es decir, una especie de fragmentación de los espacios cósmicos delimitados por poderes divinos.

Francis M. Cornford defiende la idea de que *La Teogonía* de Hesíodo posee una fuerte influencia del poema babilonio *Enuma Elish* ya que sus episodios repiten las escenas míticas sustanciales; primeramente, la confusión primitiva de los orígenes, pasando por la victoria de un primer dios frente a otro que encarna la potencia primordial del caos, para luego abordar el nacimiento del héroe quien, tras una lucha contra su antecesor, logra someterlo y entonces fundar una ley ordenadora del cosmos, episodio que puede ser visto como culmen de la narración teogónica.

El registro más antiguo de un relato cosmogónico en la cultura griega -que constituye el objeto de nuestra investigación- es *La Teogonía* de Hesíodo, de allí se desprenden una serie de mitos de origen del mundo que más tarde abordaron los poetas órficos. Es evidente que la mayor parte de las cosmogonías posteriores a *La Teogonía* hesiódica también proponen elementos divinos primordiales que parecen desempeñar papeles análogos al principio primigenio de Hesíodo: el caos. Elementos divinos como Érebo, Tártaro, Noche Aer y Océano - éste último sustraído de la épica homérica - parecen tener una fuerte relación con Caos puesto que ellos también aluden a una materia originaria informe de donde emerge cada existencia individual y definida del cosmos:

No es difícil observar que todas estas cosmogonías, excepto la ferecida y la alcmánica, se ajustan a un esquema común que las caracteriza. La cosmogonía de Hesíodo, Epiménides, Museo y la teogonía órfica antigua presentan un núcleo en común: el elemento originario que preexistía anterior a todo está caracterizado por la oscuridad, ya sea llamado Caos, Noche, Tiniebla, Tártaro, etc., y se define la mayoría de las veces negativamente, aunque, como veremos, ello no significa que de este elemento nada pueda nacer o llegar a la existencia positivamente.³

La relevancia de hablar de un caos primigenio en la mitología griega reside en comprender cómo este elemento confuso puede tener incidencias en el pensamiento y en la construcción de esta cultura: ¿cómo, por qué y para qué hablar de un estado primordial indiferenciado y caótico? El caos mítico primordial aparece como el elemento fundacional del cosmos o presupuesto esencial para la existencia del mismo; antes de que el mundo llegara a conformarse tal y como lo conocemos, existió una sustancia informe. Para el pensamiento griego es decisivo aproximarse a este recóndito origen para entender la función del cosmos en su totalidad: su punto de partida, su devenir, y su fin, es decir, el ciclo incesante del orden, el movimiento y el sentido del mundo. Esta misma intención de poder adentrarse más allá de los límites de la experiencia racional que nos da el cosmos en primera instancia, atraviesa los orígenes de la filosofía y, además, presenta un antecedente ritual: el drama de Dioniso, dios que trasporta, irremediabilmente, a un estado prístino que alude a la confusión originaria mediante la orgía y el trance.

³Roxana Martínez Nieto, *La Aurora del Pensamiento Griego*, Trotta, Madrid, 2000, p. 13.

I.I. Océano, Érebus, Tártaro, Noche y Aer

Tomaré como punto de partida la cosmogonía homérica –que no está explícitamente abordada en la obra de Homero- porque abre las puertas para identificar a Océano como una reinterpretación de las cosmogonías orientales y, además, la asociación del elemento acuático como primordial, que más tarde logra vincularse con la figura mítica de Dioniso y, en el caso de la filosofía, con Tales de Mileto. De esta manera, haciendo la relación entre Océano de la cosmogonía homérica, Dioniso como dios del elemento áqueo y el *arjé* acuático de Tales de Mileto, podemos trazar el trayecto y enlace simbólico del cual podríamos derivar implicaciones antropológicas que permanecen ocultas en las interpretaciones tradicionalistas de los filósofos naturalistas.

También me atrevo a hablar antes de algunas cosmogonías posteriores a la de Hesíodo que parecen tener elementos análogos al Caos. Hago este salto cronológico para dejar al final la explicación de cómo podemos, finalmente, deducir que el caos hesiódico es el elemento que reúne de manera más íntegra y clara los rasgos distintivos de lo primordial.

I.I.I. Océano en la mitología homérica

Si rastreamos la idea de un origen cosmológico en la obra de Homero podríamos hacerlo, sobre todo, en un pasaje de *La Ilíada*:

Algunos dicen que los dioses y todas las criaturas vivas se originaron en la corriente de Océano, que envuelve al mundo, y que Tetis fue la madre de todos sus hijos.⁴

Si bien la épica homérica parece estar lejos de la intención de Hesíodo de narrar los orígenes del mundo, podemos ver que existe, en este párrafo, la idea de hablar sobre el principio de todas las cosas y los dioses, que en este caso es presentado como Océano. Esta idea parece derivarse directamente de una herencia de las cosmogonías acuáticas de oriente. Homero se refiere a Océano de esta forma:

⁴ Homero, *La Ilíada* XVI. 201.

A éste ni el poderoso Aqueloo le iguala, ni la gran fuerza de Océano, de profunda corriente, de quien, en verdad, todos los ríos, todo mar, las fuentes todas y los profundos pozos dimanar.⁵

Si Océano representó para Homero el origen, ello quiere decir que el elemento acuático juega un papel fundacional. Esto no es nuevo, como dije anteriormente, sino parece haber derivado de la antigua idea oriental de que en el origen existió un caos acuático, en ocasiones representado en forma de serpiente marina, tal como lo ilustra el poema babilonio *Enuma Elish*. Esta herencia, que podemos observar explícitamente en Homero, pudo haber llegado a Grecia más directamente por Egipto: “Las aisladas referencias de Homero a Océano como origen de todas las cosas parecen concluir que esta imagen es una probable alusión a ideas mitológicas de origen no griego. En las versiones babilonias y en algunas de las egipcias se consideraba que la tierra estaba en estado de desecación o de emergencia en medio de las aguas primigenias”.⁶

La recurrencia a las aguas como elemento primigenio es una antigua creencia mítica en la que éstas son concebidas como la matriz indiferenciada de la que surgen todos los componentes del cosmos, idea que posee una significación análoga al caos hesiódico que más tarde expondré. El especialista en estudios relativos a los símbolos míticos Juan Eduardo Cirlot, nos dice acerca de la ambivalencia simbólica del elemento acuático:

Conforme al simbolismo general de las aguas, dulces o saladas, el océano simboliza el conjunto de todas las posibilidades contenidas en un plano existencia. Del aspecto se puede deducir el carácter positivo (germinal) o negativo (destructor) de tales posibilidades. Por ello, el océano expresa una situación ambivalente; como creador de los monstruos es la perfecta morada abisal, la fuente caótica de donde aún emergen lo inferior... Por esta razón los monstruos marinos exponen una situación cósmica de estrato más bajo que la de los monstruos terrestres; por esta causa las sirenas y tritones aluden a una infraanimalidad.⁷

⁵ *Ibid*, XXI, 194.

⁶ G. S Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Los Filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Gredos, Madrid, 2008, p. 33.

⁷ Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de Símbolos*, Siruela, Madrid, 1997, p. 344.

La referencia a Océano en Homero, sobre todo en *La Odisea*, parece insinuar que el poeta concibió al agua originaria como una divinidad informe, o más bien, de carácter inestable, lo que nos lleva a pensar que existe una la relación fuerte entre Océano y las aguas primigenias de las cosmogonías orientales en las que éstas se representaron como divinidades que encarnaron las potencias del caos.

Algo de suma importancia -que nos ilustra la cita anterior- es la relación de Océano con el inframundo; esto determina el hecho de concebir a Océano como dios además de espacio divino comunicante entre el cosmos y el «otro mundo». Esta relación, por ejemplo, la podemos ver en el viaje a los infiernos de Odiseo, quien tiene que atravesar el vasto y temible Océano para llegar a consultar al sabio Tiresias en el Hades, en donde también encuentra a su difunta madre quien le dice:

¿Hijo mío, cómo has bajado a la nebulosa oscuridad si estás vivo? Les es difícil a los vivos contemplar esto, pues hay en medio grandes ríos y temibles corrientes, y, antes que nada, Océano, al que no es posible atravesar a pie si no se tiene una fabricada nave.⁸

Este pasaje de *La Odisea* de Homero nos muestra cierta imposibilidad de acceder al espacio inframundano, es decir, a esta zona divina pero al mismo tiempo oscura, temible y misteriosa, sólo puede penetrar todo aquel que haya tenido el medio adecuado para adentrarse y no sólo eso, es una absoluta prueba espiritual para todo aquel que pueda traspasar los límites de lo conocido. El descenso a los infiernos es un don concedido al héroe, que en este caso es Odiseo.

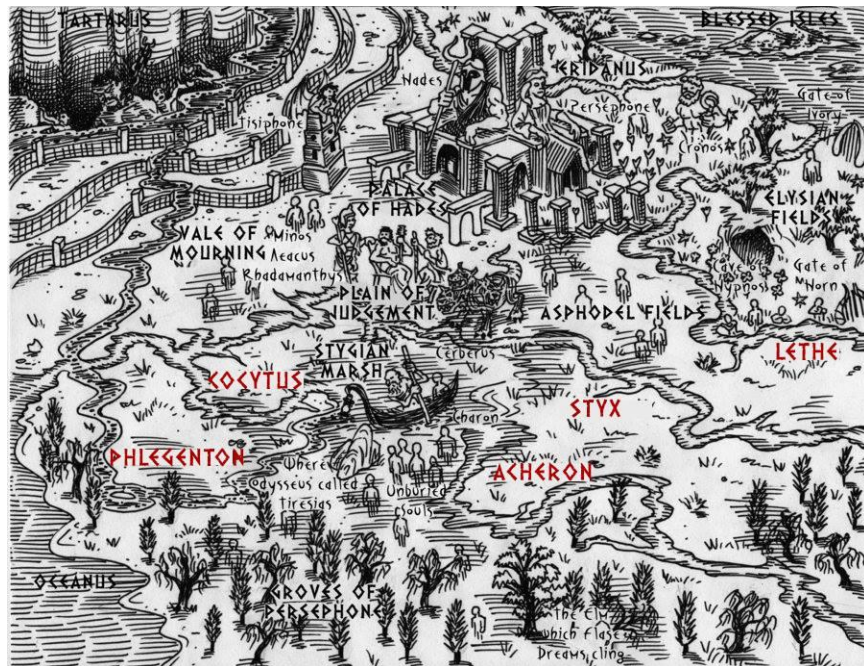
Por otro lado, podemos inferir el carácter turbulento y oscilante de Océano –tomando en cuenta lo que afirmó Cirlot respecto al simbolismo de las aguas- ya que se sitúa como una divinidad inestable, esto significa que nunca podría ser un principio estático, sino que permanece en eterno movimiento. Platón en *El Teeteto* escribió (prf. 152): «Homero, que, al decir “Océano, padre de los dioses y la madre Tetis” declaró que todas las cosas son un vástago del flujo y del movimiento».⁹ Aristóteles también opinó al respecto:

8 Homero, *La Odisea*, Canto XI.

9 Platón, *Teeteto*, prf. 152, Traducción tomada de Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos presocráticos*, op.cit. p. 37.

Hay quienes creen que los hombres muy antiguos y los primeros teólogos, muy anteriores a nuestra generación, concibieron la naturaleza de la misma manera [que Tales]. Pues hicieron de Océano y Tetis, progenitores de lo que nace, y del juramento de los dioses agua –denominada por los poetas mismos Estigia-, ya que lo más antiguo y lo más venerado es el juramento.¹⁰

En esta última cita, Aristóteles hizo mención a Estigia, río subterráneo que, al parecer, está fuertemente asociado con las aguas primordiales. No olvidemos que para los griegos el espacio cósmico consagrado a los muertos, es decir, el Hades, está circundado por agua (véase la ilustración: Mapa del Infierno Griego). Con esta idea podemos hacer patente la relación entre lo primigenio y el mundo de los muertos. En la mitología griega, Estigia o Éstige era el río sagrado en donde Aquiles fue sumergido por su madre Tetis para otorgarle, supuestamente, el don de la inmortalidad, sin embargo, al tomarle del talón para llevar a cabo la empresa, las aguas sagradas no tocan esa parte de su cuerpo por lo que se vuelve su punto débil y que más tarde terminaría con su vida. Estigia era en Grecia un río subterráneo localizado en el Hades, junto con otros ríos como el Letheo, el Aqueronte, Cocito y Flegetonte; sus aguas eran fatales incluso para los dioses. Más tarde retomaremos la importancia del inframundo como lugar donde se situó cosmológicamente, en los mitos, el elemento primordial.



(Map of Hades by shadowdion on deviantart)

¹⁰ Aristóteles, *Metafísica* A 3, 983 b 27, Gredos, Madrid, 2000.

La concepción de lo primigenio como elemento en eterno flujo o movimiento, que mencionó Platón en *El Teeteto*, es de gran importancia cosmológica, puesto que es de donde provienen todos y cada uno de los elementos del mundo y es hacia donde retornan ellos mismos; es la unidad originaria de la que, continuamente, emergen los entes constitutivos del cosmos para, posteriormente, reintegrarse a aquella misma unidad inicial. Esta concepción nos indica que del elemento primigenio divino provienen y participan todos los seres. Es insoslayable el hecho de que, para el pensamiento mítico, el universo está pleno de vida, de allí podríamos inferir que todo el mundo sea dominado por dioses, que, en esencia, son personificaciones de los poderes de la naturaleza: “Es un lugar común decir que en el mito griego «todo está lleno de dioses». La tierra es una diosa (Gea), el cielo (Urano) y cada estrella son un dios; en las montañas viven dioses... Así todo está vivo y animado”.¹¹

El Océano, concebido como el padre de todas las aguas, de los mares y los ríos que circundan y fluyen por la tierra¹², nos lleva pensar que es un elemento vivo no engendrado, que provee de vitalidad al mundo y, por lo tanto, es el motor de su constante fluir. Por ello, al mismo tiempo es el elemento que cierra el ciclo de la vida y, de esta forma, se vincula con la muerte:

El agua es para el sentir mitológico el elemento en el que habitan los secretos primigenios de la vida. El nacimiento y la muerte, el pasado, el presente y el futuro cierran aquí filas. Allí donde se encuentran los orígenes del Devenir, está también la profecía.¹³

El simbolismo de las aguas primigenias, resaltado por Homero, adquiere una especial importancia que más tarde, en este trabajo de investigación, vincularemos con Dioniso, ya que el mismo símbolo del dios se encadena a otros símbolos que juntos mantienen una asociación inseparable. Así, el agua, la luna, lo femenino, lo funerario y, finalmente, Dioniso, junto el caos, parecen estar cumpliendo un encadenamiento de símbolos que se vuelven desvinculables entre sí y que, posteriormente, se expondrán

11 Kurt Hübner, *La verdad del mito*, Siglo XXI, México, 1993, p. 108.

12 Sin eliminar estas valencias simbólicas antes expuestas, en otras versiones mitológicas la divinidad de Océano es el primogénito de los Titanes, hijos de Urano y Gea, y formando una pareja con Tetis, su hermana, que representa, precisamente, la potencia femenina fecundante del mar, engendran a las Océánides y todos los ríos. (Véase Pierre Grimal, *Diccionario de la Mitología Griega y Romana*, Paidós, Barcelona, 1993, p.p. 178-179 y p.p. 385-386).

13 Walter Otto, *Dioniso. Mito y Culto*. Siruela, Madrid, 2006, p.119.

para hacer notable su parentesco subyacente que, justamente, nos podrán trasladar a una interpretación antropológica de estas figuras míticas.

1.1.II. Tártaro, Érebo y Aer como principios del cosmos

Algunas cosmogonías de la Grecia antigua sugieren otros elementos como origen del mundo. Entre éstos encontramos, por ejemplo, a Epiménides quien hizo de la Noche la divinidad originaria. Más tarde veremos que para Hesíodo esta divinidad fue generada por Caos, por lo que para él tuvo una importancia secundaria.

La Noche, entendida como la madre de todos los dioses y matriz de donde comienza la generación del cosmos, fue una concepción de la religión órfica. Otros análogos como Tártaro, Aer y Hades también se muestran como originarios. Todos estos elementos míticos, exceptuando el Aer, fueron nombrados por Hesíodo en su *Cosmogonía* y derivados de Caos, por lo que los estudios al respecto afirman: “estos autores (los órficos) se mueven estrictamente dentro de los límites de la formulación hesiódica, al menos hasta la producción de un huevo”.¹⁴ No obstante, es preciso trazar muy brevemente las líneas que siguen estas cosmogonías para poder hacer una unificación y tratar de definir el estado originario al que más tarde el ritual de Dioniso invocará.

La cosmogonía órfica tiene muchas variantes, y algunas se distinguen de otras por la idea de un Huevo cósmico o por divinidades primigenias como Noche, Érebo, Aer, Tártaro e incluso Cronos, sin embargo, éstas comparten las características de materia primigenia oscura e indiferenciada. La teogonía órfica fue rescatada, principalmente, por los neoplatónicos, de quienes recogemos algunas de sus opiniones al respecto:

Filodemo, *De pietate* 47^a (DK 3 B 5):

En los versos atribuidos a Epiménides todas las cosas se componen del Aire y de la Noche; como también Homero declaraba que Océano engendra de Tetis a los dioses...¹⁵

14 Kirk, Raven, Schofield, *Los filósofos presocráticos*, op. cit., p. 42.

15 *Ibid.*, p. 41.

Filodemo De pietate 137, 5:

En algunas fuentes se dice que todas las cosas proceden de la Noche y de Tártaro; en otras en cambio, de Hades y Éter; el que escribió la Titanomaquia afirma que proceden del Éter y Acusilao dice que las demás cosas provienen de Caos, que fue el primero, mientras que en los versos atribuidos a Museo está escrito que Tártaro y la Noche existieron primero.¹⁶

El primer testimonio refiere que Epiménides propuso una pareja primordial compuesta por Noche y Aer; si bien Epiménides no está categorizado dentro de los poetas que conformaron, principalmente, la teogonía órfica, es notable que obtuviera influencia del orfismo por la introducción de un Huevo cósmico dentro de su cosmogonía. En el segundo testimonio podemos ver que existe cierta analogía entre Noche, Tártaro, Hades y Caos. Aun teniendo estas variaciones, en las distintas cosmogonías griegas, podemos atrevernos a afirmar que tenían un rasgo común todos aquellos elementos o divinidades puestas en el origen del mundo, como dijo Kurt Hübner: “pues a todos ellos se les adhiere algo oscuro y nocturno”.¹⁷

Nix (Nύξ) o Noche, como principio fundador del mundo, fue característica de las cosmogonías órficas, Hesíodo la hizo una divinidad derivada directamente de Caos, el origen. La importancia cosmológica de la Noche como primigenia, radica en su carácter de oscuridad y precariedad: “La Noche es el primer principio de la cosmogonía órfica recogida por Eudemo: no es mera ausencia de luz, sino el aire oscuro, frío y húmedo. Aristóteles compara a la Noche, de la que los teólogos generan el mundo, con la «reunión de todas las cosas» de los filósofos físicos y con el Caos de Hesíodo (Aristóteles Met. 1071 b 26)”.¹⁸

Por otro lado, en la cosmogonía de Museo, encontramos los mismos elementos primordiales que en la de Epiménides, pero en una combinación distinta: Tártaro y Noche constituyen la pareja primordial, de la que nacerá un tercer principio que es Aer.

Lo oscuro es previo a la luz y, además, tiene una independencia cósmica porque significa la matriz de todo lo posible y lo existente; en lo negro no existe delimitación, todo está sumergido en un

¹⁶ *Ibid*, p. 42.

¹⁷ Kurt Hübner, *La verdad del mito*, op. cit., p. 109.

¹⁸ F. M. Cornford, *Principium Sapientiae*, La Balsa de Medusa, Madrid, 1998, p. 229.

estado de unificación absoluta. En la Noche nada se distingue, por lo que la alusión a esta divinidad en los mitos es necesariamente simbólica. Lo posterior es la luz, la distinción y la claridad. La noche, “identificada con la materia, con lo maternal y germinal; es anterior a la diferenciación de lo concreto. El dualismo luz-tinieblas no aparece como formulación de un simbolismo moral hasta que la oscuridad primordial se ha dividido en luminosidad y sombras. Así, el concepto puro de dicha oscuridad no se identifica tradicionalmente con lo tenebroso; contrariamente, sí corresponde al caos primigenio”.¹⁹

En otras variantes de cosmogonías órficas, que datan incluso después de la época helenística, parecen seguir la misma opinión de Homero, en cuanto a que lo primero que existió fue el Agua, la materia acuosa indeterminada cuya solidificación dio origen a la tierra:

Atenágoras, *Pro Christianis* 18. pág. 20 Schwartz (DK I B 13)

...pues el agua era, según él (Orfeo), el principio de la totalidad de las cosas; del agua se formó el barro y de ambos nació un ser vivo, una serpiente con una cabeza de león superpuesta y, en medio de ella, el rostro de un dios, de nombre Heracles o Crono. Este Heracles engendró un huevo enorme que, relleno completamente por la fuerza de su progenitor, se rompió en dos mediante fricción. Así su parte superior se convirtió en Urano y su parte inferior en Ge (Tierra). Y salió también un dios de dos cuerpos. Urano, tras unirse a Ge, engendra a Cloto, Láquesis y Átropo, femeninas...²⁰

Con lo anterior es posible observar que, a partir de las variaciones de relatos del origen del mundo, todas estas concepciones coinciden en que en el principio existía un estado oscuro, de indiferenciación material, que podemos sintetizar en un solo elemento mítico: el Caos. Esta idea se hace explícita en la cosmogonía hesiódica que, además, es el relato antecedente de las cosmogonías órficas que acabo de exponer.

¹⁹ Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, op. cit., p. 350.

²⁰ Kirk, Raven, Schofield, *Los filósofos presocráticos*, op. cit., p. 49

I.II. Caos en la cosmogonía de Hesíodo

El registro más antiguo e importante de relato cosmogónico en Grecia es *La Teogonía* de Hesíodo. El poeta ático vivió aproximadamente en el siglo VII a. d. C., se le considera el autor de *La Teogonía* y *Los Trabajos y Los Días*, dos de los textos más significativos y fundantes de la cultura griega. El primero se centra en la narración del origen de los dioses remontándose, incluso, hasta el inicio de los tiempos para desembocar al dominio de los olímpicos y Zeus, quien impone el reino de justicia y orden en el cosmos. El segundo, *Los Trabajos y Los Días*, es un himno al mundo ya regido por la *Diké* de Zeus.

En *La Teogonía* se habla del origen de los dioses –como su propio título lo indica- y de cómo es que el mundo llegó a constituirse en el reino de Zeus, un reino de justicia y equilibrio. Para Hesíodo fue necesario narrar desde los comienzos de todos los tiempos para entender el dramático tránsito hacia el cosmos y el constante esfuerzo por mantener el equilibrio del universo –situación que se basa en el supuesto de que el cosmos es susceptible de desequilibrio-; de allí la trascendencia, la importancia y la utilidad de los dioses en la conformación de la cultura ¿si el equilibrio y la justicia cósmica fueran en sí mismas sostenibles natural, mecánica y autónomamente, cuál sería el papel de los dioses y del hombre? Parecería una pregunta simple o banal pero, en realidad, implica algo revelador: que los dioses, sus mitos, sus ritos y sus cultos son los que dotan de sentido al mundo y son los que, en primera instancia, sostienen su equilibrio, cosa que, al mismo tiempo, hace al hombre responsable en ello. Si no hubiera en el cosmos y en la *psiqué* humana el temor hacia el caos, el desequilibrio y el mal, tal vez la misma *psiqué* no tendría la necesidad de engendrar aquellos modelos arquetípicos que rigen el incesante movimiento y controlan el bullicio del caos.

El modelo cosmológico en el que se inspiró Hesíodo, es notablemente una herencia del Antiguo Oriente. Los babilonios, los egipcios y los védicos, principalmente, creyeron que el cosmos se había engendrado de una divinidad acuática primordial caótica; el origen del mundo estaba, para estas culturas, explícitamente relacionado con el agua, visión que muy probablemente influyó a Homero cuando sostuvo que Océanos es el padre absoluto de todos los dioses. Posteriormente, esta creencia también resonó en el pensamiento filosófico de Tales de Mileto al postular al agua como primer principio de todas las cosas.

Hesíodo se remontó, con más persistencia, hasta los orígenes del mundo, de manera que, incluso, se hace una secuencia en la conformación o generación del universo, ya que lo primero que existió fue la masa informe originaria de la que van surgiendo potencias cósmicas bien diferenciadas como Gea (la

tierra) y Uranos (el cielo) para luego, progresivamente, dar origen a los dioses de forma antropomórfica, cuyo culmen es la generación de los olímpicos. Los dioses preolímpicos no precisamente fueron dotados de forma y actitud humana, más bien representaron potencias de la naturaleza que deidades “morales” como lo serían los dioses olímpicos:

Lo vivo y lo animado no tiene que ser en estricto sentido “persona”. Es el caso de las deidades olímpicas. Sin embargo cada una de ellas es un individuo viviente, ideal y materialmente. Por cierto que esto ha sido impugnado algunas veces, por ejemplo por F. M. Cornford quien ha postulado la separación entre individuo y deidad en los dioses preolímpicos y prehoméricos. En las deidades preolímpicas se ve más bien especies, por lo cual, según su opinión, la filosofía de los presocráticos, con su afán por las generalizaciones lógicas abstractas, pudo vincularse con ellas más fácilmente.²¹

En la invocación a las Musas, Hesíodo nos sugiere que la pretensión poética tiene, al mismo, una intención de acceder a la sabiduría: cantar la verdad que significa llegar, a través del trance divino del poeta, a lo absolutamente más remoto antes de que el mundo fuera constituido por el orden:

¡Salud, hijas de Zeus! Otorgadme el hechizo de vuestro canto. Celebrad la estirpe sagrada de los sempiternos Inmortales, los que nacieron de Gea y del estrellado Urano, los que nacieron de la tenebrosa Noche y los que crió el salobre Ponto. [Decid también cómo nacieron al comienzo los dioses, la tierra, los ríos, el ilimitado ponto de agitadas olas y, allí arriba, los relucientes astros y el anchuroso cielo.] Y los descendientes de aquéllos, los dioses dadores de bienes, cómo se repartieron la riqueza, cómo se dividieron los honores y cómo además, por primera vez, habitaron el muy abrupto Olimpo. Inspiradme esto, Musas que desde un principio habitáis las mansiones olímpicas, y decidme lo que de ello fue primero.²²

Una de las grandes implicaciones de narrar el origen del cosmos y de los dioses, es precisamente explicar la historia natural y divina del mundo, es decir, la intención de entender lo real; esta misma función es la que tendrá la filosofía, como una labor integral del conocimiento y lo que, hasta ahora,

21 Kurt Hübner, *Verdad del Mito, op. cit.*, p. 108.

22 Teogonía, p.p. 15-16. 104-115

pretende hacer la ciencia. El mito -antes que la filosofía y la ciencia- cumplía también una labor etiológica: era una fuente de explicación de la totalidad del universo pero, fundamentalmente, dotaba de sentido ontológico al mundo y con ello a la naturaleza humana tratando de desentrañar la verdad oculta del cosmos.

Las musas cantan, en efecto, comenzando por el principio -εξ ἀρχῆς: aparición del mundo, la génesis de los dioses, el nacimiento de la humanidad. El pasado de esta forma desvelado es mucho más importante que el antecedente del presente: es la fuente del presente. Remontándose hasta él, la rememoración busca, no el situar los acontecimientos dentro de un marco temporal, sino alcanzar en fondo mismo del ser, descubrir el original, la realidad primordial de la que ha salido el cosmos y que permite comprender el devenir en su conjunto.²³

Hesíodo habla de un proceso configurativo cosmos, de organización de sus formas constitutivas, de delimitación y distribución de los bienes y las riquezas cósmicas; por ello es tema, en *La Teogonía*, la repartición del espacio cósmico por Zeus a las distintas divinidades olímpicas, así, por ejemplo, Hades viene a ser el dios que preside el inframundo, Poseidón el mar y Zeus la zona celeste y la cúspide del Olimpo.

El relato cosmogónico no sólo adquiere importancia por las implicaciones sobre el entendimiento de la naturaleza, sino porque en definitiva explica la integralidad del mundo; esto quiere decir que, tanto el mundo físico y divino, como el humano, hallan su sentido dentro de las cosmogonías. Como bien ya lo había formulado Mircea Eliade, el pensamiento cosmogónico sostiene la correspondencia entre el mundo humano (microcosmos) y la naturaleza (macrocosmos)²⁴ El relato cosmogónico revela de dónde ha surgido lo que nosotros conocemos como el Cosmos, y hacia dónde apunta el fin de las cosas, entendiendo a éstas en un constante devenir:

Obviamente: el pensamiento mítico, religioso, filosófico, sobre el principio y fin del mundo, ha conservado, hasta el día de hoy, su «sitio en la vida», como dirían los historiadores de la religión: una

²³ Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 2001, p. 95

²⁴ Cf. Mircea Eliade, *Mito y Realidad*, Guadarrama, Madrid, 1973, cap. II, III y IV.

función dispensadora de sentido y orientación en la formación de la conciencia simbólica de la colectividad, por decirlo en términos de sociología cultural... En los mitos y filosofías cosmogónicas de lo que se trata es del conocimiento de lo primero y de lo último, del orden-único y total- de la vida, del enigma del mundo, y estar interesado en ello es el presupuesto necesario para comprenderse a sí mismo a la medida del mundo y poder actuar en él.²⁵

Caos se encuentra en el principio del mundo, como presupuesto a todo ordenamiento del universo. En griego “Χάος” significa “abismo primitivo, hendidura, hondonada”. Este significado, según Roxana Martínez Nieto, se utilizó solamente para referirse a una entidad cósmica. Viene de “χαω” que se usó como “abrir desmesuradamente la boca”. También está relacionado con “χάομα” que era utilizada para designar a una concavidad, pero no de forma cósmica en la que se muestra Χάος²⁶, sino en menor escala.

Caos como “matriz originaria” no debe entenderse como una nada cósmica. Lo más probable es que Hesíodo entendió el Caos como “un vacío negro en el que nada puede distinguirse, es un espacio de vértigo y de desconcierto, sin límites e insondable, abarcador como una inmensa boca que todo lo engulle en una misma noche indistinta”²⁷. Caos es, así, el germen indescriptible e insondable de toda creación cósmica.

Para Hesíodo, el principio debió ser lo más confuso e indeterminado, ámbito potencial del cual ha de surgir todo lo determinado. El poeta buscó un principio que está más allá de lo visible, una divinidad que está más allá de los dioses olímpicos, e incluso más allá de las asociadas con las potencias naturales, como Gea y Urano. Caos es lo que existió primero y de él se separaron el cielo y la tierra, al menos esto parece sugerirnos el primer verso de *La Teogonía*:

25 Gernot y Hartmut Böhme, *Fuego, Agua, Tierra, Aire. Una Historia Cultural de los Elementos*, Herder, Barcelona, 1998, p. 31.

26 Más adelante la noción de caos es retomado por los alquimistas para designar, de igual forma, la matriz primera del mundo. Juan Eduardo Cirlot nos dice: “La doctrina de la realidad considera el caos como un estado inicial ciegamente impulsado hacia un nuevo orden de fenómenos y de significaciones. Se conceptúa al caos integrando todas las oposiciones en estado de disolución indiferenciada” (Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de Símbolos, op. cit.*). También se ha traducido como “bostezo del mundo”, y Pierre Grimal nos dice que «el caos es el vacío, no el vacío inexistente y negativo de los físicos y de los sabios, sino un vacío que es enteramente fuerza y “matriz” del mundo, vacío por inorganización, y no por privación, vacío porque es indescriptible y no porque no sea nada» (Pierre Grimal, *La mitología griega, Paidós, Barcelona, 1989, p. 27.*)

27 Jean-Pierre Vernant, *Érase una vez... El universo, los dioses, los hombres*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999, p. 15.

En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. [En el fondo de la tierra de anchos caminos existió en tenebrosos Tártaro] Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos.²⁸

Como bien sabemos, Gea es el fundamento inquebrantable de nuestro mundo objetivo, es “*la sede siempre segura de todos los inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo*”²⁹. Por eso Gea creó a Urano, que la cubre en todas sus proporciones, para ser hábitat segura de los dioses. Cerrado el espacio de Gea y Urano, lo que quedó fuera de éstas dos divinidades es el “*Caos que a su vez engendra Érebo y la Negra Noche.*”³⁰. A partir de que Urano y Gea, formaron un espacio cerrado, podemos inferir que: Érebo y Noche permanecen en el seno de Caos, es decir, fuera de cosmos. Éstos a la vez, comparten la oscuridad y las tinieblas con él:

La línea genealógica -que comienza en la serie anterior con el Caos y Érebo para terminar en las Hespérides- está determinada por cierta analogía o similitud entre sus miembros, pues a todos se les adhiere algo oscuro y nocturno. Por lo tanto, se trata de una especie de desdoblamiento de variantes distintas de algo homogéneo en su forma.³¹

Érebo, representó una acepción del lugar de los muertos en la mitología griega. Estuvo estrechamente relacionado con Tártaro, y, de hecho, la distinción de estas divinidades no parece ser muy clara –como explicamos en el apartado anterior-, lo que sí podemos decir es que éste último es la zona más baja del inframundo. Con esta generación y reparto topológico, podemos ver la fuerte relación entre Caos y la zona en donde tradicionalmente habitaban los muertos, cuestión que será de gran importancia para desarrollar el nuestro próximo capítulo dedicado al vínculo del culto a Dioniso con lo primigenio. Mircea Eliade hace patente dicha relación esencial entre la sustancia primigenia y el inframundo:

²⁸ *Teogonía*, 117.

²⁹ *Ibid*, 118.

³⁰ *Ibid*, 125.

³¹ Kurt Hübner, *La Verdad del Mito*, *op. cit.*, p. 109

Lo que caracteriza a las sociedades tradicionales es la oposición que tácitamente establecen entre un territorio habitado y el espacio desconocido e indeterminado que los circunda: el primero es el «mundo», el cosmos; el resto ya no es un cosmos, sino una especie de «otro mundo» un espacio extraño, caótico, poblado de larvas, de demonios, de extranjeros (asimilados por los demás, a demonios o fantasmas).³²

Las referencias a este mundo larvario, pululante, de entidades grotescas y amenazadoras, a ese mundo que habitan los muertos, como lugar desconocido, el «otro mundo» y al que los humanos tienen cierta imposibilidad de acceder, posee generalmente una connotación negativa. Es curioso ver cómo ciertos héroes de la mitología tuvieron en algún momento de su vida acceso a este recóndito lugar; tales son los ejemplos de Eneas, Ulises, Orfeo, Heracles y también Dioniso, quien en una de las versiones de su mito, baja para rescatar a su madre Sêmele. En la tradición griega, Ulises descendió al Hades para que el sabio Tiresias le indicara, con su sabiduría, la ruta para llegar a su destino, Ítaca; Orfeo fue con la intención de traer de nuevo Eurídice al mundo de los vivos, y aunque no logró su cometido, posteriormente, es acusado por Zeus por develar a los mortales los secretos divinos.³³ El caso de Dioniso es muy peculiar, ya que, hace del mismo inframundo su morada, en donde permanece casi la mayor parte del año, exceptuando la época de su epifanía, característica mitológica que en el próximo capítulo será detallada.

Existen varias interpretaciones respecto al espacio que ocupa Caos en el universo, pero dos son las más destacadas: una, tomada sobre todo de Aristófanes en *Las Aves*, que propone que Caos está situado entre el cielo y la tierra; es el resquicio que existe entre ellos, es decir, “un espacio intermedio donde vuelan las aves”.³⁴ La segunda interpretación, nos indica que es más pertinente ubicar a Caos en el espacio del inframundo (teniendo en cuenta la relación existente entre Caos y Tártaro), con alusiones a un ámbito subterráneo. El mismo Hesíodo nos lo hizo explícito:

32 Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 1198, p. 27.

33 Cf. Robert Graves, *Los mitos griegos* Volumen I, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p.148.

34 Roxana Martínez Nieto, *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcmán, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, Trotta, Madrid, 2000, p. 65.

Allí de la tierra sombría, del tenebroso Tártaro, del ponto estéril y del cielo estrellado están alineados los manantiales y términos horribos y pútridos de todos, y hasta los dioses los maldicen. Enorme abismo: no se alcanzaría su fondo ni en todo un año completo, si antes fuera posible franquear sus puertas; sino que aquí y por allá te arrastraría huracán ante huracán terrible. Horrendo, incluso para los dioses inmortales, este prodigio.³⁵

Siguiendo la opinión de Martínez Nieto, la primera interpretación basada en Eurípides y Aristófanes, nos sugiere la relación entre el Caos originario con el aire [Aer] existente entre la tierra y el cielo. Pero en versos después de la cita anterior de *La Teogonía* nos corroboran que, efectivamente, el poeta se encontró más familiarizado con la relación espacial de Caos con Tártaro o inframundo, que con un resquicio aéreo entre la tierra y el cielo. También, hay que tener en cuenta que para muchos mitólogos existen en las distintas formulaciones cosmológicas de Grecia, una evidente relación entre Tártaro (ya relacionado con Caos) con Aer, bruma o niebla oscura.

Lo que podríamos inferir, a partir de las referencias anteriores, es que Hesíodo concibió al Caos inicial como un gran abismo ventoso y muy oscuro, por lo que sus descendientes, Tártaro y Érebo, comparten este carácter de oscuridad.

El inframundo o Tártaro, tiene una compatibilidad con el significado de Caos; antes mencionamos que su etimología está relacionada con la palabra “concavidad” (Χάσμα), también por el hecho de que Hesíodo no explicitó que se haya separado de Caos, y tal parece ser que lo toma, no sólo como una extensión, sino que inclusive aparece, varias veces, como un sinónimo (como lo vemos en la cita anterior de *La Teogonía*). Por esta razón, muchos estudiosos de la cosmogonía hesiódica asumen que Tártaro se equipara con el Caos. Por ejemplo, Cornelius Castoriadis en uno de los seminarios dedicado a la cosmogonía hesiódica, compilados en el libro *Lo que hace a Grecia*, afirmó que Caos se determina en Tártaro. Otros que comparten la misma idea son los hermanos Böhme quienes declararon: “A partir de él (Caos) surge la tierra (Gea), y en ésta, «debajo», como otro Caos, el Tártaro, yacente en lo sombrío”.³⁶

En *La titanomaquia*, cuando Zeus y los olímpicos, con la ayuda de Briareo, Coto y Giges, lucharon contra Cronos y los demás Titanes, vencidos, para poder así imponer su reino de justicia y

³⁵ *Teogonía*, 136-144.

³⁶ Gernot y Hartmut Böhme, *Fuego, Agua, Tierra, Aire. Una Historia Cultural de los Elementos*, op. cit., p. 39.

orden, éstos fueron sumergidos en el Tártaro, condenados por la injusticia que cometieron en contra de su padre Urano, escena narrada en el *Mito de la Castración de Urano*. El Tártaro, como ya vimos, es el límite de la tierra (Gea), “por encima de él se hallan las raíces de ella”³⁷; tradicionalmente se le identificó con el lugar de los muertos (como ya hice notar en los párrafos anteriores): “en la antigua Grecia, el inframundo o el lugar de los muertos, pueden ser o contener una inmensa concavidad”.³⁸ De ahí que el poeta nos lo describe como un gran abismo insondable, equiparado incluso como el mismo Caos:

En cuanto a las raíces de la tierra, ciertamente brotan de una boca que se abre sobre el mismo Tártaro, dominio de la Noche, garganta inmensa semejante al *Caos* primordial, y que, semejante a él, contiene en su seno el origen (πηγαί) y los límites de todo lo que existe (πείρατα).³⁹

Lo que quisiera abordar a continuación es el motivo característico del mito hesiódico acerca del retorno al mismo estado caótico originario. Como fue relatado por el mismo Hesíodo, Cronos, asimilado como una potencia del caos, al ser vencido, fue devuelto al sombrío Tártaro puesto que su *hybris* lo incapacita y lo hace amenazante para la seguridad del nuevo orden cósmico.

Hesíodo intentó llegar en *La Teogonía* hasta el principio último del cosmos para luego narrar los sucesos divinos que instauraron el orden y las leyes olímpicas del mundo tal como se conforma en el presente. Ir hacia el origen, recordar y saber cómo se desarrollaron los poderes divinos en el momento originario significa entender los fundamentos del presente; por esta razón, fue necesario para el poeta griego narrar cómo es que Zeus logró imponer su soberanía. Esto nos conduce pensar en el hecho de que Hesíodo resalte con energía, la batalla de Zeus contra los Titanes y su triunfo, pues significa el declive del mundo anterior, un mundo que vivía dominado la *hybris* (exceso), en manos de los Titanes (ellos representan aún las fuerzas caóticas), hijos de Gea y Urano.

En el episodio de *La Teogonía*, “*Mito de la castración de Urano*” Hesíodo narra la injusticia que los Titanes le cometieron a su progenitor Urano. El poeta comienza diciendo que los Titanes, los hijos más terribles de Gea y Urano, le guardaban odio al padre por haberlos tenido ocultos, enclaustrados en el seno de Gea sin poder ver la luz, debido a la continua cópula que Urano mantenía con Gea, cubriéndola

³⁷ *Teogonía*, 728.

³⁸ Roxana Martínez Nieto, *La aurora de pensamiento griego*, op. cit., p. 35.

³⁹ Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op. cit., p. 204.

por completo sin dejar espacio vital a sus hijos, por esta razón, Gea ingenia una artimaña y Cronos, al saber el plan, se atrevió a realizarlo. Al ir Urano hacia Gea una noche, Cronos castró a su padre con una hoz hecha por su madre, luego Urano: “Decía que en su intento, con temeraria insensatez habían cometido un acto terrible por el que luego tendrían justo castigo”.⁴⁰

Después de este violento suceso, Cronos y los demás Titanes liberados, destronaron a su padre. Una generación más tarde, Zeus es quien ingenió otro plan para destronar a su padre Cronos y devolver al mundo a sus hermanos quienes habían sido devorados por él, ya que éste sabía que su destino indicaba que uno de sus hijos lo destronaría, por lo que, para cambiar el curso de su destino y conservar el poder, los devoró a cada uno de ellos una vez nacidos, reteniéndolos en su estómago. Con el triunfo de Zeus contra su padre, al hacerle tragar una piedra que provoca el vómito liberador de la generación de los olímpicos, se comete una análoga rebelión violenta contra la figura patriarcal, lo que el mismo Cronos infringió en contra de Urano. Estas acciones nos llevan a pensar que es necesario un sacrificio, una lucha o un enfrentamiento violento frente algo o alguien para establecer un dominio o imposición, en busca de la preservación de la vida, su regeneración y también, el orden del mundo.

El orden cósmico en *La Teogonía* hesiódica depende de la lucha de Zeus en contra de los Titanes. Al igual que en la cosmogonía babilónica el cosmos depende de la lucha entre Marduk contra Tiamat: Marduk, es el dios que instaura el equilibrio y el orden del mundo por lo que, *El Poema de la Creación* babilónica, es un himno a Marduk, análogo a *La Teogonía* como un himno a Zeus. Estos dos dioses, uno de tradición indoeuropea y el otro de tradición griega, surgieron en la tercera generación divina.

En *La Teogonía*, se repite casi el mismo proceso por el que se instaura el poder de Marduk, para referirse, Hesíodo, a la sublevación del poder de Zeus; Ea, padre de Marduk, es análogo a Cronos y, aunque Marduk no luchó precisamente en contra de Ea (más bien aquí no sucedió ningún intento de matar a su hijo Marduk como el caso de Cronos con Zeus, sino que Ea mismo perfeccionó la naturaleza de Marduk) sino que la lucha de Marduk se dirige contra Tiamat, la batalla en nombre del orden cósmico es similar a la versión hesiódica. F.M. Cornford hizo patente esta semejanza y especificó que en las dos cosmogonías se reconocen los mismos episodios y revela la permanencia del arquetipo mítico del paso del caos al cosmos donde debe existir un héroe o un dios que deba instaurar y mantener el equilibrio y la justicia del mundo, hecho fundamental de los rituales de las sociedades arcaicas, y en ambos casos de las

⁴⁰ *Teogonía*, 209.

sociedades urbanas antiguas, donde se conmemoran la repetición de la cosmogonía para garantizar la permanencia del orden cósmico y social.

Es presumible asumir, como Cornford afirmó en su estudio sobre los orígenes del pensamiento griego, *Principium Sapientiae*, que Hesíodo haya tomado como modelo la cosmogonía babilónica para conformar su propio pensamiento. Las compatibilidades existentes entre la visión de un estadio caótico de los orígenes y la separación del cielo y la tierra a partir de éste, la lucha por la autonomía, el orden y la equidad, no sólo cósmica sino también en niveles referentes a la vida social y política de los pueblos, son puntos de referencia para hacer visible la influencia del pensamiento del Oriente Próximo en el pensamiento griego.

Un hecho crucial en la narración hesiódica es que los Titanes, por cometer injusticia hacia su padre Urano, fueron encerrados en el Tártaro (elemento mítico análogo a Caos y al inframundo) gracias a la instauración de la Justicia de Zeus. Él es quien hizo pagar los agravios o transgresiones y repartió equitativamente el cosmos entre los dioses. Podría decirse que el retorno de los Titanes al estado de oscuridad, al que los mantuvo cautivos Urano por un tiempo, significó el pago por la injusticia que cometieron: es un retorno al estado originario, fuente de la vida y del cosmos.

La vinculación del estado primario con el inframundo o lugar de los muertos, pero también como lugar de cautiverio y castigo, me lleva a pensar que este retorno a lo caótico puede ser factible no sólo para los Titanes que cometieron *hybris*, sino también a los hombres que la cometen. La condición humana está destinada a la muerte, por la misma herencia titánica, lo que sugiere que el estado vital individualizado surge de la sublevación ante algo, como sucede con los elementos en las estaciones del año en donde cada una de ellas corresponde al predominio temporal de uno de los elementos. El problema del “principio de individuación” radica en que existe cierto rango de poder que posibilita esta sublevación. De manera análoga, podríamos interpretar que la vida se rige con esta ley: surge ante la lucha y el triunfo afirmativo frente a algo que se le opone. Pero, tarde o temprano, ese exceso de libertad y poder se termina cuando la ley inquebrantable del cosmos hace pagar esa “injusticia” devolviéndonos a la matriz originaria y, con esto, abrir paso a nuevas formas de vida. Mircea Eliade hace una reflexión orientadora acerca de esta problemática, que se desenvuelve en el seno de una cosmovisión cíclica de la vida:

La muerte no muestra ser ya sino un cambio provisional en la manera de ser. El invierno no es nunca definitivo, pues va seguido de una regeneración total de la naturaleza, de una manifestación de formas nuevas e infinitas de la vida; nada muere realmente, todo se reintegra en la materia primordial y reposa en espera de una nueva primavera. Cualquier valorización del mundo fundada por el ritmo, sobre el eterno retorno, no puede evitar los momentos dramáticos; vivir ritualmente los ritmos cósmicos significa en primer lugar vivir en tensiones múltiples contradictorias.⁴¹

El retorno a lo originario significa el reconocimiento de un estado en donde las contradicciones están disueltas o en estado de latencia, para dar origen a nuevas formas determinadas de vida del mundo, ya que la matriz generadora está en eterno movimiento. En el próximo capítulo, volveremos sobre este punto que es crucial para comprender la existencia de las formas individuales de vida dentro de la rítmica del cosmos y cómo es que el ritual dionisiaco alude a la unidad primigenia y la disolución de estas formas individuadas.

A partir de lo establecido, la justicia de Zeus parece participar, en *La Teogonía*, como puente entre el cosmos (formado por Gea y Urano) con lo caótico o la unidad originaria, al que viene a reordenar bajo su nuevo reino olímpico. Sin embargo, es preciso destacar que esta justicia no abole, no elimina el ámbito y las fuerzas del caos, sino tan sólo las viene a organizar bajo otra modalidad. Hay que observar también que, la noción de justicia en Hesíodo no sólo funciona en el mundo de los hombres y los dioses, sino que vemos su incidencia en el mundo físico: al ser Zeus rey de dioses significa que lo rige absolutamente todo: el macrocosmos y el microcosmos. Anaximandro pareció haber tomado, como modelo constitutivo de su cosmología, esta idea. Zeus es, en Hesíodo, el punto unificador de *La Teogonía* (el mundo de los dioses) y *Los Trabajos y Los Días* (mundo humano).

Como mencioné anteriormente el caos que propuso Hesíodo en *La Teogonía* tiene sus análogos míticos en otras cosmogonías que emergieron en Grecia. En todas ellas, Océanos, Érebo, Tártaro, Nix, por ejemplo, son puestas como divinidades primordiales; todas comparten similitud o filiación con Caos. Es importante entender el engranaje simbólico de cada una de las divinidades primordiales, puesto que, en ello, se halla la clave para comprender su significado, su repercusión en la cultura y, también, para determinar el papel que jugará lo primordial en el ritual dionisiaco, que en el posterior capítulo será expuesto.

41 Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Biblioteca Era, México, 2007, p. 300.

Los mitos cosmogónicos nos transportan hacia una visión unificada del mundo; no sólo son narraciones poéticas sobre hechos divinos que condujeron hacia el orden del mundo sino, también, son modelos de acción para los hombres. Se trata de conocer el principio y el fin de acuerdo a un orden inquebrantable, una ley que sirve de punto de partida y orientación para la conformación y la marcha del mundo humano. Ahora, a partir de esta premisa, comenzaré a desarrollar cómo es que el ritual y el mito de Dioniso es una invocación al estado primigenio caótico, pero que, notablemente, tuvo un fin pedagógico, esto es que el reconocimiento del origen parece ser la clave del desarrollo del culto místico de Dioniso, que promueve un nuevo sentido a la existencia humana; pues, de ser una condición necesaria de la mentalidad arcaica el “retorno al origen”, su eterno recommienzo significa la anulación del peso del tiempo histórico nefasto del que habla Eliade en *El Mito del Eterno Retorno*. Bajo esta cosmovisión ritual cíclica y retornante, el ser humano se deshace de la terrible inercia del tiempo histórico y es capaz de entrar a un tiempo sagrado –tiempo primordial- expiando con ello sus culpas y renacer, purificado, con una nueva perspectiva de la existencia más sabia y más pura:

Los mitos son interpretados por nosotros como relatos en los que una cultura se asegura de su origen y determina, en un escenario simbólico, su relación con la Naturaleza. Los propios mitos son ya efectos de la reflexión y, con ello, formas primitivas de la explicación que el hombre se da sobre sí mismo, la Naturaleza y las potencias extrahumanas por las que parece ser dominado el mundo. En cuanto a reflexiones de tales superpotencias –caos, elementos, dioses, destino- , los mitos paran el golpe que representa la inferioridad del hombre, su estar a merced de la Naturaleza y de los dioses; y, al mismo tiempo, se apropian, no real, sino simbólicamente, de esos poderes. Muy lejos de establecer ellos mismos un dominio sobre la Naturaleza, los mitos narran, no obstante, acerca de la transición del caos al orden, del salvajismo a la civilización...El mito es, así, una especie de narración anticipatoria del dominio del mundo.⁴²

42 Gernot yHartmut Böhme, *Fuego, agua, tierra, aire. Una historia cultural de los elementos*, op. cit., p. 33.

CAPÍTULO II: DIONISO Y LA UNIÓN PRIMORDIAL

*Esta ciudad tiene que comprender, a su
pesar, cuánto le hacen falta mis danzas y
mis misterios*
Eurípides (*Las Bacantes* 39-40)

Habitualmente a los griegos nos los presentan como los padres de la racionalidad occidental, no obstante, habrá que tener en cuenta que lo que llamamos modernamente ‘racional’ parece soslayar un hecho crucial que nos impide tener una interpretación íntegra del pensamiento griego y que, de hecho, sin ello, la filosofía sería una visión miope de la realidad: el reconocimiento de lo radicalmente Otro. Esta perspectiva, que gira en torno a la otredad, contempla un conocimiento que escapa a lo puramente racional -entendido este término moderna y coloquialmente valiéndose de la dicotomía occidental de razón/irracionalidad-, o quizá deberíamos utilizar términos más justos que permitan la apertura del lector, omitiendo y derribando dicha dicotomía o antinomia que, en efecto, esta investigación pretende superar. No identifiquemos, por ello, el pensamiento de lo radicalmente otro como una extensión de la ‘irracionalidad’, sino como un medio de equilibrio en la cultura y espíritu griego, evitando así, caer en los excesos y los vicios de una razón puramente científica y lógica, definida unilateralmente.

Si bien la visión que planteo dentro de esta investigación tiene que ver con el reconocimiento de *lo otro*, en tanto que cósmico, como una dimensión abierta a las “teofanías”, en términos de Walter Otto, debemos hacer énfasis en cómo esta perspectiva tiene resonancias en la vida social, espiritual y política de Grecia, y que, en ello, radica su gran importancia para repensar nuestra condición humana en relación a nuestro entorno natural en estos tiempos. Por supuesto, como lo ha mencionado una y otra vez Eliade a lo largo de su obra; en realidad en el mundo antiguo no existe tal escisión entre la ciudad y el cosmos, todo tiene una correspondencia entre sí. El presupuesto mismo del que partieron los milesios, por ejemplo, para desarrollar sus cosmologías filosóficas, fue que para conocer el papel real del hombre en el cosmos y en la *polis*, es absolutamente necesario saber las leyes de la naturaleza.

Una de las tantas pistas para ahondar en la investigación de cómo la cultura griega llegó a asimilar la alteridad, es precisamente la figura de Dioniso, en la que este capítulo vincularé con el Caos,

aquel estado más primitivo del cosmos que explicamos en el capítulo anterior. Creo que existen, a mi parecer, suficientes indicios que vinculan al dios con aquella materia primigenia, por lo que intentaré desarrollar en este capítulo dicha relación. Debo recalcar que, por motivos metodológicos, para no perder el hilo conductor, me centraré sólo en explicar los símbolos y los elementos que me permitan establecer el vínculo de Dioniso con el caos primordial y que, además, no haré una interpretación total del mito y el culto al dios, por lo que, a lo largo del texto, podrán percatarse que se omitirán ciertos puntos que forman parte del universo ritual y mitológico de Dioniso. En la medida de mis posibilidades y mis intenciones específicas, trataré de hacer explícitas las relaciones que Dioniso mantiene con el inframundo, algunas figuras femeninas y símbolos que lo vinculen a una relación con el estado primario del cosmos, y cómo es que, a partir de ello, es viable identificar el culto dionisiaco con una antropología y una teodicea, que tienen un referente a la vida humana, entendida integralmente dentro del cosmos. También, es preciso señalar que mi intención no es hacer una historia del ritual dionisiaco, sino establecer ciertas pautas para entender cómo es que en los estudios fenomenológicos de la religión se hallan las bases para consolidar un saber filosófico que pretenda, a través de un arduo ejercicio intelectual, entender y contemplar la naturaleza de manera holística, por supuesto, derivando de ello un orden antropológico, sin soslayar el universo mítico, psíquico e imaginario que forma parte de dicha visión del mundo.

II.I. El dios ambivalente

Dentro del panteón griego, como lo han subrayado diversos filólogos y mitólogos, es difícil clasificar a Dioniso; si bien le puede venir de Zeus su lado olímpico, también puede mostrar caras de un dios que es absolutamente distinto a aquella estipe. Es un dios que, por su manifestación, representa completamente un reto descifrarlo, debido a sus múltiples facetas aparentemente contradictorias. La estudiosa María Daraki lo define como un “dios luminoso” nacido del rayo de Zeus, pero también es un “dios sombrío”, que posee forma tenebrosa y es objeto de cultos nocturnos y sacrificios infernales. Pero es justo en esa ambivalencia donde se encuentra la clave de la relevancia del dios griego como pieza fundamental para entender el universo mítico griego: la unión de los opuestos en una figura mítica que permita vislumbrar la unidad absoluta del cosmos.

Dioniso, su figura y su ritual, representaron esa la unión de las oposiciones llevadas hasta sus últimas consecuencias; en efecto, esto significa un reto total para el pensamiento y la filosofía tradicional que nos ha enseñado pensar a través de antinomias, mediante una lógica binaria, unívoca y excluyente. Sin embargo, la riqueza del estudio de la epifanía de Dioniso radica en precisamente tratar de entrar en su vaivén, en su lógica circular, incluyente de las dualidades, en el sentido de una *coincidentia oppositorum*. Dicha unión de las oposiciones se hallan por doquier en la figura mítica y ritual del dios; los símbolos con los que se le relaciona, representan entre sí una estructura unitaria, donde se hace patente la totalidad del cosmos y de la vida, en el sentido más pleno. La figura de Dioniso, por tanto, habrá que entenderla desde esa coincidencia de contrarios; es un dios que debe contemplarse desde su multiplicidad, ya que, encasillándolo y reduciéndolo a un aspecto unívoco, atentaría en contra de la naturaleza misma de su ser.

Primeramente, notamos que tenemos a un dios que muchas veces se nos presenta, en la literatura, con rasgos andróginos; es el dios ‘de rubios rizos’ como lo describe Eurípides en *Las Bacantes*. También, Dioniso es “el dios mortal” de Grecia, ¿cómo puede ser esto posible dentro de la estirpe de los inmortales? Al parecer, los griegos tuvieron la necesidad de una divinidad que pudiera ser identificable con el hombre y uno de los rasgos más característicos de la vida es precisamente la muerte, fuente de una angustia primaria y consistente que permea toda pregunta por el sentido y la existencia humana; pero Dioniso no sólo representa unívocamente esto y próximamente trataremos de desarrollar el por qué.

Si bien la mortalidad del dios es una de las más reconocidas antípodas de su lógica interna, podremos darnos cuenta que el universo dionisiaco está lleno de éstas; todas las epifanías del dios parecen indicarnos la intermitente vuelta al estado originario donde las diferencias están unificadas, donde la separación de los múltiples modos de existencia aún no se efectúa en el espacio y el tiempo. Aparte del rasgo de la mortalidad de Dioniso, sobresale su doble aspecto de dios tenebroso y luminoso, como lo señala Daraki a través del epíteto ‘El sol de los infiernos’: “Si Dioniso es a la vez sombrío y luminoso es porque garantiza la luz y las tinieblas: es, por excelencia, el dios de las antorchas que se llevan por la noche”.⁴³

Sus plantas representativas, que son la vid y la hiedra, tienen una oposición tácita; si la primera representa una planta de naturaleza ardiente, que vigoriza las fuerzas sexuales, en contraste, la hiedra es

43 María Daraki, *Dioniso y la diosa tierra*, op. cit., p. 29.

una planta fría y soporífica: “el frío de la hiedra que calma el fuego de la embriaguez”⁴⁴ dice Plutarco, y que, además, está consagrada a los muertos y a la oscuridad, es por ello que, tradicionalmente, se encuentra por encima de las tumbas y cuyo jugo, según la creencia popular, tenía una función calmante. “Dioniso sostiene la hiedra con una mano y la vid con la otra, enseñas de sus dos jardines, infernal y terrestre”.⁴⁵

La vid y la hiedra, como afirma Daraki, son plantas que llevan entre sí una oposición, que se unen para conformar el cúmulo simbólico de Dioniso. Por un lado, la vid refiere al elemento ígneo presente en el dios; los efectos del vino remontan a la fogosidad misma de los placeres terrenales, la alegría y el disfrute de la vida, es por ello que Platón lo prohíbe a los adolescentes.⁴⁶ El vino provoca una profunda excitación al beberlo, es el elíxir, por antonomasia, del éxtasis báquico que evoca una felicidad primordial y que hace olvidar a los hombres la miseria de la vida cotidiana. “En el vino habita algo del espíritu de la infinitud que nos devuelve la imagen de lo primigenio”⁴⁷

El vino mismo tiene en sí la semilla dúplice del dios; conjuga el elemento líquido con el ígneo, es decir, une lo femenino y lo masculino. Es en sí mismo, la naturaleza de Dioniso: “Él, que se aparecía entre los hombres con el embriagador bebedizo madurado, era el mismo dios furibundo cuyo espíritu arrastraba a la locura a las mujeres recluidas en la soledad de las montañas”.⁴⁸

No hay que olvidarnos, por cierto, de la siniestra cara del elíxir báquico; si, por un lado, puede causar dicha al espíritu embriagado, por el otro, puede hacer caer a los espíritus débiles a la más funestas o vergonzosas experiencias, incluso arrastrarlos hacia la violencia y la locura desenfrenada. El vino manifiesta, en pocas palabras, la identidad doble del dios: benefactor y al mismo tiempo terrible; vida y muerte; alegría y sufrimiento.

44 Plutarco, *Charlas de Sobremesa*, Gredos, Madrid, 2003, 647 a.

45 María Daraki, *Dioniso y la diosa tierra*, *op. cit.*, p. 32.

46 Platón, *Las Leyes*, Gredos, Madrid, 2000, 2.666^a

47 Walter Otto, *Dioniso*, *op. cit.*, p.77

48 *Ibidem*

Si bien la vid y, con ello, el vino, manifiestan en su interior una naturaleza dual, también existe, como ya mencionamos párrafos anteriores, una oposición con la hiedra, la otra planta representativa de Dioniso. Asegura Otto al respecto: “La vid y la hiedra son hermanas que se han desarrollado en direcciones opuestas y que, sin embargo, no pueden negar su parentesco”.⁴⁹ La hiedra, al igual que la vid, presenta –siguiendo el argumento de Otto– una dualidad interna: “primero surgen los tallos umbríos, las ramas trepadoras con sus características hojas lobuladas. Pero más tarde aparecen los tallos de luz que crecen erectos cuyas hojas poseen una forma totalmente distinta, y en este estadio brotan sus flores y sus frutos. Bien se la podría llamar, como a Dioniso, «la que nace dos veces»”.⁵⁰ La hiedra florece en otoño y sus frutos nacen en primavera, justo atravesando por la época de la epifanía invernal del dios. Así, mientras la vid es una planta cálida que se beneficia de la luz, la hiedra se nutre del frío invierno y su oscuridad que cubre, incluso, a Dioniso, de las llamas del fuego de Zeus al unirse con Sémele.

Existe también una asociación simbólica entre la hiedra y las serpientes, hijas de las oscuras y gélidas profundidades; la hiedra se trepa al tronco de los árboles cual serpiente. Nono de Panópolis afirmó que las ménades arrojaron serpientes a los árboles que más tarde se convirtieron en hiedras.⁵¹ Es esencial hacer notar la maravillosa y elocuente multiplicidad y los contrastes de los símbolos dionisiacos: la hiedra y la vid son fuente misma de la duplicidad y la unidad que consagra todo el universo báquico, tener en cuenta esta idea nos facilita la tarea de pensar el sentido mismo del advenimiento de dios a la mentalidad griega.

Otras plantas también forman parte del entramado simbólico cultural de la fiesta dionisiaca, éstas son, el pino, la higuera y el mirto. El pino, árbol propio de la estación invernal, pues es cuando más enverdece, al igual que Dioniso. Siguiendo a Otto, también es el árbol que, gracias a su resina, ilumina con sus antorchas las fiestas nocturnas, además, sus piñas son un atributo insoslayable del tirso báquico, báculo del cortejo infernal dionisiaco. Asimismo, se creía que la misma resina del pino servía para mejorar la calidad del vino. Según Juan Eduardo Cirlot, el pino es un símbolo de la inmortalidad, por la perennidad de su follaje, muy similar a lo que se cree de la hiedra; al mismo tiempo, sus piñas representan la fertilidad, es por ello que éstas coronan el tirso. La higuera y el mirto evocan, de igual

49 *Ibíd.*, p. 114.

50 *Ibidem.*

51 Nono de Panópolis, *Dionisiacas*, Gredos, Madrid, 2000, 45. 311-ss

forma, un par de rasgos constitutivos de la naturaleza del dios: la primera, a la naturaleza sexual, asociada a sus frutos carnosos y el segundo, por el vínculo con el inframundo; según el escolio 333 de *Las Nubes* de Aristófanes, Dioniso había entregado a Hades un mirto en sustitución de su madre Sêmele-Perséfone, por haberla sustraído del lugar de los muertos.

Sin embargo, este vertiginoso y alucinante vaivén dionisiaco, no sólo se determina en la naturaleza de sus plantas, sino en todos los componentes del culto: la música, el vínculo con deidades femeninas, los animales que encarnan el mismo dios, etc., revelan, también, una confusión primordial entre la vida y la muerte, los dos elementos constitutivos de la esencia de la existencia mundana.

Hemos de resaltar que la música dionisiaca que propicia al éxtasis, mantiene esa ambivalencia; por un lado, las flautas aluden al sonido agudo y femenino; por otro lado, los tambores refieren a lo grave y a los sonidos de la tierra y el inframundo. Es preciso añadir que la flauta evoca los sonidos más ancestrales y orgiásticos, es el instrumento del trance orgiástico por antonomasia, es el instrumento mimético de las bacantes y serpientes plañideras que, como dice Vernant, al tocarla deforma la expresión de quien la ejecuta: “Si Atenea repudió la flauta, ello se debe sin duda a que el instrumento deforma el rostro, pero también a que no contribuye en absoluto a perfeccionar la inteligencia. Al impedir que el ejecutante utilice la palabra, se opone a su necesidad de instruirse. Y lo más importante es que el carácter de su música no es ético sino orgiástico. No actúa sobre el modo de instrucción (*máthesis*) sino sobre el de la purificación (*kátharsis*)”.⁵²

La música es la que nos conduce a la atmósfera del trance dionisiaco porque en ella se encuentra la unión de los sonidos vitales que nos seducen y arrastran, en su *melos*, a un estado anterior cósmico; no alude al orden armónico, claro y distinto de la lira apolínea, sino a una especie de vórtice musical donde no hay lugar para la palabra, y es que el estado primordial que el trazo y la música dionisiaca suscitan, es anterior al lenguaje mismo. Por esta razón afirma Nietzsche:

Con el lenguaje es imposible alcanzar de modo exhaustivo el simbolismo universal de la música, precisamente porque ésta se refiere de manera simbólica a la contradicción primordial y al dolor

52 Jean-Pierre Vernant, *La Muerte en los Ojos*, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 78

primordial existentes en el corazón de lo Uno primordial y, por tanto, simboliza una esfera que está por encima y antes de toda apariencia.⁵³

La música báquica hace que el cortejo del dios se sumerja en un estado delirante en el que se revela el misterio de la vida de la naturaleza; la orgía, la convivencia con las potencias funerarias y la música son los medios para revivir, psíquica y corporalmente, el antiguo estadio del cosmos; por ello, el ritual dionisiaco siempre llega como una amenaza al orden de la *polis*, un atentado momentáneo hacia sus costumbres:

De esa hondura vital que la muerte vuelve insondable mana toda embriaguez. De ella surge la música, la dionisiaca, y transforma el mundo, donde la vida se ha convertido en costumbre y seguridad y la muerte en un mal amenazador; los diluye con la melodía de lo descomunal que se mofa de toda templanza⁵⁴

Es de suma importancia resaltar, también, el nacimiento del dios. Sabemos, mediante las fuentes mitológicas antiguas, que Dioniso es hijo de la mortal Semele y Zeus, que éste último, mediante su rayo, se unió a la hija de Cadmo, fulminándola al instante. Zeus, entonces, toma al dios no nacido y lo cose en su muslo, para procurarle vida y crecimiento hasta el momento de su nacimiento. Dioniso posee estas dos naturalezas debido a su estirpe: mortal y divino; engendrado, a la vez, en el vientre de Semele y en el muslo de Zeus. Después de su nacimiento, Zeus lo encomienda a las ninfas, que lo mantienen lejos de la vista y la ira de Hera, en una cueva donde los Titanes, por mandato de ésta última, le tienden una trampa y, entonces, adviene la modalidad de Dioniso-Zagreos. Esta modalidad del dios cuenta el episodio en el que el niño Dioniso es atrapado y devorado por los Titanes, mediante un artilugio ideado por Hera, quien envía un conjunto de juguetes en los que resalta el espejo, artefacto con el que el niño dios, al mirar su reflejo, cae en la trampa, siendo destazado y devorado por los temibles hijos de Urano. El

53 Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, Alianza, Barcelona, 2005, p. 74.

54 Walter Otto, *Dioniso*, *op. cit.*, p. 104.

nacimiento del dios, al igual que los mitos de su epifanía, revelan la esencia misma de su ser divino, como dice W. Otto:

En su concepción, lo terrenal recibió el reflejo del fulgor del divino cielo. Pero en la unión de lo celestial con lo terrenal, que se expresa en el mito del doble nacimiento, no se anularon las penalidades de la vida humana, sino que se conservaron en dura oposición a la magnificencia sobrehumana. El que así nace no es el que únicamente grita de gozo y nos trae alegrías, también es el dios que padece y muere, el dios de la trágica paradoja.⁵⁵

Dioniso, muerto por los titanes, representa, al parecer, la segunda muerte del dios, siendo la primera cuando su madre Semele es fulminada por el rayo divino de Zeus, de allí, le siguen otros numerosos decesos según fuentes antiguas: fue muerto por Perseo, según Pausanias⁵⁶ y, huyendo de Licurgo, murió en Delfos donde sobresalía su tumba con el epitafio “Aquí yace Dioniso, el hijo de Semele”⁵⁷ y también su persecutor Licurgo, detrás de las frenéticas ménades, lo obliga a refugiarse en las profundidades marinas, donde, como señalaremos más tarde, se reencuentra con el mundo de los muertos, su reino. Dioniso, a su vez divino y mortal, renace, asciende eventualmente de las tinieblas mortuorias para resplandecer en la vida terrenal. Su estrecho vínculo con la muerte y la vida lo señalaremos más adelante porque precisa hablar más detalladamente al respecto, ya que en ello se encuentra el fundamento de esta investigación para establecer la relación del dios con el retorno al estado primordial.

Dioniso es el símbolo de la vida en su plenitud, que en griego se refiere, como lo explica Karl Kerényi⁵⁸, más al término *Zoé* que al de *Bios*; pues si este último término apunta a la vida individual, *Zoé* alude a la vida del cosmos, en donde la muerte es simplemente un cambio en la manera de ser, una trasmutación de la materia que es necesaria para la permanencia de la vida y el equilibrio del mundo orgánico en su conjunto. Comprender esta unidad de la vida del cosmos requiere de algo crucial:

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 62.

⁵⁶ Pausanias, *Descripción de Grecia*, II, 35, 5.

⁵⁷ María Daraki, *Dioniso y la diosa tierra*, *op. cit.*, p. 19.

⁵⁸ Cf. Karl Kerényi, *Dioniso y la raíz de la vida indestructible*, Herder, Barcelona, 2005.

remontarse el origen. Recordemos que es uno de los presupuestos en los que se basa el anterior capítulo, donde se habló del caos originario.

Las fiestas dionisiacas, llamadas comúnmente “bacanales”, que más tarde se fusionarían con otro tipo de festividades agrarias en Grecia, como lo fueron las Antesterias y las Tesmosforias en Atenas, son celebraciones consagradas a la vida del cosmos, donde primordialmente se alude al mundo infernal. En las Antesterias se conjuga la muerte con el presupuesto mismo de la perpetuación de la vida y renovación cíclica de la naturaleza, es decir, el matrimonio sagrado o *hierogamia*. Sin embargo, según Daraki, la unión sagrada de las Antesterias-nupcias infernales, alude a un matrimonio estéril, por lo que no está destinado a la procreación, sino que aporta otra cosa: un paquete de abundancia.

Las Antesterias, así como las Tesmosforias, son festividades consagradas al reino de los muertos. La primera, la fiesta de las flores (significado etimológico de *Anthesterias*) tiene como personaje central a Dioniso, que en este caso, se manifiesta como rey de los infiernos o, retomando a Daraki con su epíteto “Sol de los Infiernos”. Las Tesmosforias estaban principalmente dedicadas a Core, personificación de la reina de los infiernos, que, al ser raptada y hecha esposa de Hades, se convierte en Perséfone. Core era hija de Démeter, cuyo escenario lo comparte en los misterios de Eleusis. En ambas celebraciones, vemos el fuerte parentesco entre las divinidades funerarias con las ctónicas, lo que nos muestra, forzosamente, como lo ha desarrollado la misma María Daraki a lo largo de su investigación, que las potencias infernales son absolutamente necesarias para el renacimiento de la naturaleza, del ciclo de la vida terrena, que se manifiesta, tanto en la vida vegetal como en la del hombre. Las Antesterias y las Tesmosforias giran en torno a un matrimonio sagrado que suelen ser análogos; el primero de Dioniso con Ariadna y, el segundo, de Hades con Core; ambos casos, matrimonios infernales. En la Magna Grecia, la pareja sagrada infernal es Dioniso, en su acepción de Dioniso-Hades (tal como lo dio a entender Heráclito) y la reina del inframundo, Perséfone.

Las bacanales tenían un rasgo común: las orgías. La orgía báquica se desenvolvía a través de la fusión del séquito infernal del dios y quienes eran tocados por el éxtasis y el frenesí infundido por Dioniso. Se daban fuera de la ciudad y, además, eran nocturnas, lo cual no es una coincidencia si tenemos en cuenta el epíteto de ‘El Sol de los Infiernos’ acuñado por Daraki que, también, hace referencia a las antorchas que iluminan las noches de las fiestas báquicas. Las orgías dionisiacas tenían como escenario las montañas y los bosques, donde acostumbraban el sacrificio (*sparagmos*) y

devoramiento de la carne cruda de los animales (*omophagia*), que eran encarnaciones y epifanías mismas del Dioniso, conmemorando, de este modo, la muerte del dios-niño por los Titanes.

La orgía báquica es una de las características fundamentales de la unión tácita de los opuestos, culmen de la fiesta dionisiaca. En ella se disuelven todas las oposiciones en un incontrolado torbellino vital, una locura desbordada que es el resultado de la penetración del dios a la esfera humana. A través de la música dionisiaca, la danza y el vino, se elevan los hombres a un estado de entusiasmo (desde su sentido más originario de ‘estar lleno de dios’) y correspondencia o fusión con el mundo que los rodea: “En la orgía se tiende a la “confusión de formas” por la inversión del orden social, la coincidencia de contrarios, el desencadenamiento de las pasiones incluso en su aspecto destructivo. Todos estos medios lo son menos de obtener placer que de facilitar la disolución del mundo”.⁵⁹ Tal disolución no es más sino la alusión y el retorno al estado indiferenciado de los orígenes que, en este caso, es el caos primordial. No es mera casualidad que la orgía dionisiaca pretenda ir más allá de un cosmos diferenciado y ordenado, a través de su vertiginosa unión de los contrarios, ya que, la esencia del mismo dios radica en ello, como ya resaltamos anteriormente. Si Dioniso representa el dios de la vida, pero no una vida individual sino cósmica, es absolutamente necesario, para el pensamiento griego, retornar al pasado más remoto del cosmos, para comprender, de manera íntegra, la estructura unitaria del mundo, tal como lo sostiene Vernant: “la realidad primordial de la que ha salido el cosmos y que permite comprender el devenir en su conjunto”⁶⁰, donde se contempla también, pero como una simple parte de un todo, la vida humana. Sin embargo, hay que destacar que, como aparece acentuado en todo lo constituyente del culto dionisiaco, este saber sagrado de la vida no es un conocimiento de tipo oracular-apolíneo sobre el destino individual de un ente, tampoco de tipo intelectual-filosófico-conceptual, sino una sabiduría a la que se accede por la vía de la participación en la experiencia extática, como una verdad que se revela en el seno del entusiasmo desenfrenado del retorno a lo primordial.

El culto a Dioniso, como mencionamos anteriormente, reúne en un torbellino vital todas las formas determinadas y aparentemente opuestas del mundo, lo menciono de esta forma peculiar porque parece que en el dionisismo subyace la idea de que todos los componentes del cosmos proceden de una

59 Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de Símbolos*, op. cit., p.

60 Jean Pierre Vernant, *Mito y pensamiento de la Grecia Antigua*, Ariel, Barcelona, 2001, p. 95.

misma raíz divina, cosa que más tarde veremos que es el uno de los más importantes presupuesto de la argumentación naturalista de los filósofos milesios.

Por todos los rasgos hasta ahora aquí expuestos, la bacanal junto, con toda la epifanía de Dioniso, nos revela la intención de revertir las costumbres instauradas por la religión olímpica ajustada al mundo donde predominan el derecho y las leyes de la *polis*, además de la supremacía patriarcal de la sociedad griega. El dionisismo, en primera instancia, se manifiesta como un atentado o transgresión compensatoria en contra de la normatividad que delimita la forma y el proceso civilizatorio dominante de la sociedad griega; por esta razón es que los protagonistas del culto sean preponderantemente mujeres y esclavos, quienes no tienen un papel privilegiado dentro de la ciudad. El dionisismo, como religión misteriosa, no se restringe a un sector determinado de la sociedad sino, por el contrario, pretende soslayar e ir más allá de esas barreras impuestas por las transformaciones civilizatorias, que han dotado de cierto rango de dominio a un específico sector del pueblo griego, al de los grupos masculinos de ciudadanos que conformaron las instituciones democráticas del estado.

Siendo un culto primordialmente de mujeres, el dionisismo simboliza la resistencia y la crítica a una forma de vida patriarcal donde rige un poderoso dominio de lo racional, es por ello que este culto misterioso recobra vida justamente a esas alturas del progreso de la mentalidad griega: la época clásica, de auge de la democracia y la racionalidad filosófica. ¿Por qué entonces en un momento histórico donde la racionalidad griega ha llegado a un momento culmen, tiene que volver a emerger esta “figura de alteridad”, como le llama Vernant? ¿Será acaso un resquicio remanente de un antiguo orden donde la mujer jugaba un papel crucial? ¿Acaso los griegos abusaron de esa racionalidad filosófica que los llevó más a una comprensión de un mundo principalmente antropocéntrico, olvidándose progresivamente de un orden basado en las leyes del cosmos? ¿Podría ser que la irrupción del dionisismo en Atenas haya sido una protesta y una reminiscencia de aquel antiguo orden derivado más de la naturaleza matriarcal que de un antropocentrismo patriarcal? Todavía es pronto para dar respuestas a estas cuestiones, sin embargo, es importante comenzar a plantearse las implicaciones sociales y políticas que podrían resultarse a partir de la reaparición del dionisismo en la época clásica griega; cuál fue mensaje que deseó comunicar el culto a la comunidad griega.

La bacanal, apoyándose en sólidas bases sociales, va hasta el final en la subversión de las normas sociales. Es la paradoja del propio Dioniso. Los griegos han inventado un dios cuya función es cuestionar sus certidumbres, y lo han colocado en el centro y la cima de su sistema religioso. En los siglos clásicos, este dios de la «diferencia» no es sólo uno de los doce dioses del Olimpo, sino que adopta a veces el papel del señor del Universo, de otro Zeus...⁶¹

Uno de los más complejos símbolos de la manifestación de Dioniso en el culto, es la máscara. En la máscara radica la expresión de una enigmática ambigüedad y la locura, la exaltación y el frenesí que conlleva la epifanía del dios griego. “Mas Dioniso es el dios de la máscara por antonomasia”⁶² afirma Walter Otto. Es el dios que es siempre ‘otra cosa’ aparte de ser él mismo; la máscara forma parte esencial de un juego macabro y desconcertante para la propia conciencia de la identidad individual.

La máscara es un símbolo, no sólo de Dioniso, sino también forma parte sustancial para una gran cantidad de festividades agrarias a lo largo de la historia de la humanidad; es bien sabida la utilización de ellas en los rituales de fecundidad y en los carnavales. Podemos constatar que el carnaval es una festividad consagrada a las potencias inframundanas benefactoras de la vegetación y la cosecha, por lo que es identificable con las fiestas dionisiacas, ya que en ellas los muertos, los fantasmas y las divinidades mortuorias retornan a convivir con los vivos, tema en el cual ahondaremos más adelante.

La máscara dionisiaca “pendía de una columna de madera, y el vino no sólo se vertía y se mezclaba delante de ella, sino que se le ofrecía primero para su degustación. Bajo la cabeza barbada cae un largo sayo (o sayo doble), lo que crea la impresión de un ídolo perfecto. Las ramas de hiedra envuelven cual corona la máscara, se enredan en torno a la columna de madera o surgen a sus pies, o incluso trepan, cual ramas de árbol, desde la propia vestidura del dios”⁶³. La máscara constituía una verdadera imagen del dios; la máscara es propia del reino natural y terrenal⁶⁴, es por ello que en las festividades agrarias, como antes mencionamos, las utilizaban como símbolo de la manifestación de las

61 Daraki, *Dioniso y la diosa tierra*, *op. cit.*, p. 10.

62 Water Otto, *Dioniso*, *op. cit.*, p. 68.

63 *Ibid*, p. 67.

64 *Ibid*, p. 69.

potencias nutricias de la tierra; el uso de las máscaras representaban en las danzas de los carnavales, los seres aterradores y espeluznantes que vienen del inframundo. “Muy popular es la máscara en el caso de la aparición de espíritus y fantasmas terroríficos desde las profundidades, costumbre que, como se sabe, se conserva en los usos carnavalescos desde la Edad Media hasta la Era Moderna”.⁶⁵

Walter Otto argumenta que las divinidades y los espíritus ancestrales con máscaras, tienen una relación más próxima con lo humano, puesto que vienen de la tierra, no como el caso de los olímpicos que siempre permanecen alejados del mundo humano, allá en la esfera celeste, en la cumbre del Olimpo. Esta afirmación, hecha por este gran especialista, puede también ser constatable a través del hecho de que en las fiestas griegas, consagradas a los espíritus y divinidades ctónicas, éstos retornaban al mundo de los vivos; en estas celebraciones, se abrían los portales del mundo terrenal que conducen al mundo de los muertos: la boca de los infiernos. Un ejemplo sería, el día de la *Pithoígia*, es decir, el momento de la apertura de las jarras de vino en las Antesterias, festividad consagrada a la vegetación (fiesta de las Flores en su sentido etimológico) que, a su vez, se fusionó con las Leneas, otra celebración relacionada con Dioniso, donde también se abrían las puertas del Pantano sagrado, santuario de la tierra y conexión con los infiernos⁶⁶. Abriéndose el portal hacia las regiones infernales, el mundo de los vivos con el de los muertos se fusiona, las potencias benefactoras de la tierra y la vida vegetal, pero a la vez temibles y susceptibles de ser destructivas, se vinculan con la vida humana; en este momento sagrado no existe escisión entre ambos mundos cotidianamente separados.

La máscara sirve como símbolo de la presencia de Dioniso, porque es el dios que mira de frente: “Es el dios de la presencia más inmediata quien nos observa de este modo en la imagen del vaso (François), y como es propio de él irrumpir imperioso entre los hombres, en el culto la máscara le sirve de símbolo y encarnadura”. En la máscara de Dioniso se expresa impetuosamente el espíritu de terror, fascinación y delirio que el hombre vive en carne propia con la presencia del dios; es el goce y el pánico de la *coincidentia oppositorum* que penetra durante la fiesta báquica, la expresión misma de la revelación de algo misterioso y perturbador que sobrepasa el entendimiento común.

65 *Ibíd.*, p. 69.

66 María Daraki, *Dioniso y la diosa tierra*, *op. cit.*, p. 28.

Así, la máscara nos dice que la aparición de Dioniso, que se distingue de las otras divinidades por su evidencia y su imperiosidad, está ligada al enigma insondable de la duplicidad y la contradicción. Le hace irrumpir violentamente, inevitablemente, en el presente, al tiempo que lo desplaza hacia una infinita lejanía. Aterra por su proximidad, que, sin embargo, es distancia. Los misterios últimos del ser y el no ser observan al hombre con sus ojos monstruosos.⁶⁷

Este aspecto de misteriosa irrupción en el presente de una lejanía, a través de la máscara, evoca que los rituales ctónicos, incluyendo el universo dionisiaco, retornan a un estado primordial de la naturaleza, donde los límites del mundo todavía no son definidos cósmicamente y en donde las contradicciones están disueltas; recordemos el capítulo anterior donde argumentamos que la fase primordial del cosmos, entendida como Caos, tiene una identificación espacial con el mundo de los muertos, de allí, Caos-Tártaro-Érebo-Noche-Hades comparten atributos que los hacen, en muchas ocasiones identificables entre sí, por lo que la alusión a la fusión con lo infernal puede equivaler al retorno al estado indiferenciado de los orígenes. No obstante, de ello hablaremos más detalladamente posteriormente. Ahora, es preciso recalcar algo que sostiene Daraki muy atinadamente en su estudio: que el símbolo de la máscara, como la manifestación inmediata del dios, pone en evidencia que Dioniso nos traslada a un estado anterior de la humanidad, donde ésta convivía estrechamente con las divinidades. El dionisismo, en esta lógica, tiene como fin regresar al hombre a una Edad de Oro a la que, la misma Daraki, identifica con una forma de vida y alimentación muy peculiar: el vegetarianismo, la recolección de frutos y la ausencia de trabajo, al que se opone el sistema prometeico del trabajo del campo y una alimentación basada en la carne cocida, por la introducción de fuego como herramienta del proceso civilizatorio.

La concepción antropológica prometeica, alude a una estructura social hecha patente en la mitología hesiódica, más clarificada en *Los Trabajos y los Días*, donde se define explícitamente al hombre destinado al trabajo agrario, subyaciendo en ello la idea de que para obtener el alimento y los beneficios de la tierra hay que trabajar. Hesíodo desarrolla el tema de una justicia retributiva, un *quid pro quo*, en el que el hombre obtiene sus bienes en la medida en que trabaja por ellos, de allí que el poeta, a los largo de *Los Trabajos y los Días*, haga, recurrentemente, incapié a su hermano Perses esta misma idea: “Por los trabajos se hacen los hombres ricos en ganado y opulentos; y si trabajas te

67 Walter Otto, *Dioniso, op. cit.*, p. 71.

apreciarán mucho más los inmortales [y los mortales; pues aborrecen en gran manera a los holgazanes]. El trabajo no es ninguna deshonra; la inactividad es una deshonra. Si trabajas pronto te tendrá envidia el indolente al hacerte rico. La valía y la estimación van unidas al dinero”.⁶⁸

Siguiendo el argumento de Daraki, el dionisismo es lo opuesto a este sistema hesiódico-prometeico, alude a la Edad de Oro en la que el trabajo no era condición necesaria para obtener alimento y beneficios de la tierra; en lugar de una estructura social regida por la agricultura, tenemos, en el dionisismo, un sistema basado en la recolección de alimentos, todo era tomado directamente de lo que concedía una naturaleza sin roturar, es por ello que, en la epifanía de Dioniso, podemos notar que de la tierra mana leche, miel, vino y crece la vid de manera prolífera, prodigiosa y mágica. De esta manera, también el universo dionisíaco nos regresa a un estado primario de conformación social, una Edad de Oro en el que la abundancia y la gratuidad eran parte constitutiva, sin mediación del trabajo físico del hombre, sino que bastaba con cumplir un deber mágico-religioso grupal. Hemos de resaltar, también, que hay algo sumamente curioso y revelador en este punto, y en el que habrá que poner mucha atención: radica en el hecho de que, en el mundo mítico de Hesíodo, se acentúa más una concepción del hombre como individuo; pues, al parecer, la idea del trabajo tiene como fundamento la conciencia y responsabilidad individual, si es el caso, la justicia y la retribución de la riqueza mediante el esfuerzo, sólo recae al individuo que la procura. En cambio, en el universo dionisíaco, todo es referido a una conciencia colectiva que sólo se encarga de perpetuar, a través del culto, un mundo inherentemente armónico que se rige solo, confiado de la tutela de los dioses. En este sentido, es pertinente tomar en cuenta la reflexión que hace María Daraki:

La edad de oro dionisíaca no es una «pintura» de la naturaleza. Es la pintura de un paisaje psicológico. La abundancia vegetal que dispensa Dioniso no es el «recuerdo» de una «dieta prehistórica». No es tampoco un mero discurso, una «imagen invertida» de la dieta alimenticia de los griegos clásicos. Es el lugar donde se expresan ciertas actitudes profundas que ponen en juego determinada organización psicocognitiva.⁶⁹

68 Hesíodo, *Los Trabajos y los Días*, Gredos, Madrid, 2000, prf.308-314.

69 María Daraki, *Dioniso y la diosa tierra*, op. cit., p. 89.

Lo que podemos decir, a través del razonamiento de Daraki, es que el dionisismo expresa una condición fundamental del hombre en su relación con el mundo: la retrospectiva de una estructura social y alimentaria primitiva son meros instrumentos para favorecer la irrupción de una forma distinta de ser y estar en el mundo; en este paisaje psicológico, se revaloriza la naturaleza, ajena a la polis, como fundamento inquebrantable del mundo humano y es, justamente ella, la que nos otorga la felicidad de un tiempo sagrado, donde el peso de la existencia y la muerte, se difuminan a través del éxtasis, en su sentido etimológico de “salir de sí mismo”, para encontrar el sentido total de la vida, la *Zoé* griega. Pero la naturaleza no sólo es benefactora, su estructura esencial posee también la infinita potencialidad destructora.

Como he tratado de demostrar en las páginas anteriores, es preciso entender que el culto a Dioniso es un cúmulo manifestaciones que lleva dentro de sí una contradicción. El dionisismo irrumpe con tal violencia que provoca en los hombres fascinación y terror al mismo tiempo. La algarabía propia de su epifanía trae consigo un profundo y mortal silencio; estas dos características opuestas de la expresión del dios (algarabía-silencio), son propias también de lo que no puede expresarse mediante la palabra: el misterio.

El mundo familiar en el que los hombres se habían instalado, seguros y cómodos, ya no está allí. El alboroto de la llegada dionisíaca lo ha barrido. Todo se ha transformado. Pero no en un cuento amable, en un paraíso de infantil ingenuidad. Surge el mundo ancestral, las honduras del Ser se han abierto, las formas primigenias de todo lo creativo y destructivo con sus infinitos dones y terrores infinitos se alzan trastocando la inocua imagen del mundo familiar perfectamente ordenado. No traen ensueño ni engaño, traen la verdad... una verdad que enloquece.⁷⁰

La verdad se encuentra en las profundidades, por ello se abren las brechas hacia ella: se abre el portal hacia el inframundo, se abre una grieta que nos lleva al Caos, entonces, se desborda lo incontenible, la imperiosa, inasible, estrepitosa y vertiginosa energía que es capaz de crear y destruir. En las profundidades se halla la morada del Caos, de la oscuridad primordial que amenaza, subyacente, día con

70 Walter Otto, *Dioniso, op. cit.*, p. 73.

día, el orden del cosmos. Terrible y fascinante, la energía primordial es vital y trascendental reconocerla, porque en ella se encuentra el sentido mismo del cosmos y con ello, la verdad de la existencia.

Pasemos ahora a un rasgo esencial de la epifanía dionisiaca: las mujeres. Si bien es un aspecto en el que se requiere de un más detallado estudio que podría dar lugar a toda una investigación autónoma, me limitaré a resaltar los rasgos convenientes para reforzar el argumento de nuestro estudio.

Es evidente el hecho de que las mujeres desempeñan un papel capital en el mito de Dioniso; la primera aparición del dios en la literatura griega, que es en la *Ilíada* de Homero, confirma que es una divinidad inseparable de lo femenino. La persecución de las ménades por Licurgo, que describe Homero⁷¹, donde el propio Dioniso termina siendo vencido, precipitándose en las profundas aguas del mar para salvarse, es propio de las Agrionias. “En tal ocasión, el sacerdote de Dioniso perseguía en Orcómeno a un grupo de mujeres blandiendo la espada y abatiendo a cualquiera que alcanzase con la misma”.⁷² El cortejo dionisiaco está formado primordialmente de figuras femeninas e infernales. En toda la mitología del dios éste aparece rodeado de mujeres lo que indica que, por su mismo carácter ambivalente, lo femenino juega un papel crucial en el desenvolvimiento del torbellino vital que remonta a la unidad primordial del mundo.

Es decisivo detenernos a examinar el papel de lo femenino en lo dionisiaco, por el hecho de que, la misma dinámica de los símbolos del dios manifiestan una relación intrínseca donde la femineidad, de ninguna manera, puede soslayarse, ya que, como bien hemos subrayado a lo largo de la investigación, uno de los principales elementos que sirve como eje fundamental, es la relación de Dioniso con el inframundo, lo que nos conduce a su asociación con los cultos ctónicos funerarios y la fertilidad que, al mismo tiempo, nos apuntan al elemento acuático y su estrecho vínculo con lo femenino. Si bien, en el próximo apartado del capítulo nos dedicaremos a hablar sobre el aspecto funerario del culto dionisiaco, me parece pertinente a estas alturas, hablar sobre el aspecto femenino matriarcal de Dioniso, y así, tener las bases para luego establecer dichas relaciones simbólicas.

71 *Ilíada*, 6. 132.

72 Walter Otto, *Dioniso, op. cit.*, p. 78.

Desde su nacimiento, Dioniso tiene un fuerte vínculo con deidades femeninas, se dice que Zeus lo encargó a las ninfas para que lo cuidaran y alimentaran, además de acompañarlo en su adultez.⁷³ Más tarde veremos que Dioniso es el dios del elemento acuático, que lo relaciona con las mujeres, pues, tradicionalmente, el agua es el elemento femenino por antonomasia. Las mismas ninfas son figuras aunadas a lo acuático. Otto afirma: “Y, así, todas la muchachas de lo húmedo llamadas ninfas, doncellas, o novias –la palabra «ninfa» entre los itálicos significa «agua» en su forma de *lympha*- son nodrizas”.⁷⁴ En *Las Bacantes*, el cortejo dionisiaco está primordialmente conformado de mujeres, de las que destacan las tres tías del dios, sobretodo Ágave, madre de Penteo, quien muere en sus brazos, víctima del delirio báquico al ser confundido con una bestia. Según Otto, esta triada de mujeres, tías del dios, se corresponde con las hijas de Minias que, tras la negación del culto, cayeron ante el frenesí y la furia menádica en la que, al igual que el trágico episodio de *Las Bacantes*, termina con un niño muerto en manos de su madre. Frecuentes son los relatos en los que algunas mujeres, al manifestárseles el dios, lo evaden, siendo, al final de cuentas, atravesadas por la locura, “Así, en el culto de Dioniso Melánaigis se habla de las hijas de Eleuterio que, al aparecéseles el dios vestido con una negra piel de cabra, lo rechazaron y enloquecieron por su causa”.⁷⁵ Tratándose de un culto con tintes preolímpicos, es razonable que existiera cierta tensión y rechazo por parte de algunos habitantes de las ciudades griegas, donde el dionisismo irrumpió; un culto arcaico con tintes de salvajismo, que violenta las normas cívicas de la polis, además de los preceptos morales de la frónesis griega, era lógico que causara conflicto e incluso repudio.

Pero son las mujeres mismas quienes invocan a Dioniso, las que se entregan frenéticamente a su epifanía, las que escancían el vino frente a la imagen del dios en las Leneas, fiesta dedicada a su veneración, donde el dios emerge del pantano (*Limnai*). Algunos testimonios evidencian que Dioniso tenía rasgos afeminados; Esquilo⁷⁶ le llama ‘el femenino’ (*ὁ γύννις*) y Eurípides en *Las Bacantes* lo nombra ‘el femenil extranjero’ (*θηλόμορφος*).⁷⁷ Nonno de Panopolis atestigua que el dios fue encargado

73 Himnos Homéricos, 26.

74 Walter Otto, *Dioniso*, *op. cit.*, 126.

75 *Ibíd*, p. 127.

76 *Fragmenta*, prf. 61.

77 Eurípides, *Las Bacantes*, prf. 353.

a las ninfas para ser criado como si fuera una niña.⁷⁸ La femineidad, al igual que Dioniso, como hemos ido tratando de explicar a través de los símbolos que lo manifiestan y con las figuras míticas con las que tiene un gran vínculo, posee ambigüedad interna esencial que remonta a esa sabiduría precaria, de la que el dionisismo es partícipe. Las mujeres pueden representar, en algún momento, los más nobles atributos de la madre, de hecho, las escenas que se narran en *Las Bacantes*, cuando las ménades amamantan pequeños animales salvajes, no son sino imágenes que refuerzan la resonancia matricial. Así, esto también nos remonta a la faceta en la cual Dioniso-niño fue criado por las ninfas, a las cuales las bacantes aluden como guardianas y protectoras del dios, además de remontarnos a los cultos de la madre tierra; cultos matriarcales que consagran la naturaleza benefactora que nos provee de frutos y semillas, sentido mismo del papel de la madre nutricia en su más diáfana expresión en el rito dionisiaco.

El *thíasos* que acompaña al dios no sólo representa la faceta noble de la madre, sino también el poder terrible y destructivo de ésta. En *Las Bacantes*, ejemplo, las mujeres no aparecen únicamente silenciosas, amamantando lobillos en el bosque, sino también como las protagonistas del trágico fin de Penteo, quien fue muerto por su propia madre Ágave, confundiéndolo con un león. Las ménades ejecutan actos terribles: despedazan a animales y los devoran crudos; incluso, análogo al episodio nefasto de Penteo en la tragedia de Eurípides, se encuentra la escena mítica de las hijas de Minias, que se resistieron al culto, sin embargo, terminan por sucumbir al frenesí y el éxtasis, tan es así, que culminaron con el asesinato de un niño, hijo de una de ellas. Bajo este esquema, la mujer se presenta como un símbolo dual: dulce y malévolos, la mujer es bienhechora y destructora. En lo femenino se conjuga la vida y la muerte, es el símbolo, por antonomasia, de la fertilidad y los orígenes de la creación; es, por ello, que los cultos a la tierra tienen un referente femenino y es también, por esta razón, que el agua, germen de toda potencia de vida, guarda una estrechísima relación con las mujeres, al igual que la luna y la noche, formando una red simbólica solidaria con los ritmos de la naturaleza.

Como todos los símbolos y las figuras que acompañan a Dioniso, la mujer mantiene esa *coincidentia oppositorum* que evoca una naturaleza primordial, “representan –afirma Otto– la imagen de la femineidad primigenia del mundo”.⁷⁹ Por esta característica peculiar del ritual, que transporta, preponderantemente, a una visión arcaica de cosmos, respecto al mundo olímpico-patriarcal, es lógico

78 Nono, *Las dionisiacas*, *op. cit.*, prf14 – 169ss.

79 Walter Otto, *Dioniso*, *op. cit.*, p. 131.

que se hayan omitido, por completo, toda forma de civilidad, instaurado como el esquema de vida de la *polis*; el hecho de que las mujeres hayan tomado el papel protagónico en una religión de tal magnitud y poder social, como lo fue el dionisismo en Grecia, significa una irrupción no sólo en la estructura política y social, sino en la manera de entender la naturaleza humana, frente a una sociedad donde lo masculino era el estereotipo ideal de la virtud griega. “Este mundo primigenio femenino nada sabe de las normas y reglamentos de la sociedad humana, y el espíritu que emana de la diosa del matrimonio (Hera)”.⁸⁰

Nos encontramos ante un hecho controversial pero digno de cuestionarse ¿es acaso el dionisismo una manifestación de resistencia frente un régimen olímpico-masculino, en pro de una democracia más íntegra que contemple dentro de las decisiones de las polis a aquellos sectores menos privilegiados? Porque hay que resaltar que, en el culto dionisiaco, no sólo intervenían privilegiadamente las mujeres, sino también participaron esclavos y todo el pueblo, yendo, su poder de convocatoria, más allá de la diferencia entre estratos sociales. El culto dionisiaco fue, quizá, en determinados momentos, el culto más popular y democrático o incluyente de la antigüedad griega.

La sabiduría primordial extática-ritual, que emana de esta de esta visión del mundo femenino-dionisiaco, es simultáneamente una sabiduría que emerge de las profundidades del ser, de las raíces más prístinas y últimas de la vida terrestre; es justo esta creencia la que confiere, al ritual dionisiaco, el querer remontarse al estado y los símbolos primigenios del cosmos, donde se encuentra el misterio y el sentido mismo de la vida. Es, por ello, que ahora resaltaremos un elemento insoslayable en el estudio de la sabiduría dionisiaca, porque gracias a él, la sabiduría primordial y cabal de la vida cósmica, sería absolutamente incomprensible: la muerte.

80 Ibidem, p. 132.

II.II. Dioniso, el dios de los muertos y el inframundo

*Triplemente dichosos aquellos de entre los mortales
que, habiendo visto estos misterios, entran al Hades;
sólo a ellos, allí, se les concede la vida, mientras
que para los otros, allí, todo son males*
Sófocles

Uno de los más importantes indicios, que me ha llamado, particularmente, la atención al examinar el culto a Dioniso, es el vínculo con las divinidades y cultos funerarios. Es preciso afirmar que, los rituales funerarios, muestran un carácter mucho más arcaico que cualquier otro ritual olímpico que tuvo lugar en la Grecia clásica. Para esta investigación, debo decir, que la relación del culto de Dioniso con los ritos funerarios es, definitivamente, central porque es, aquí, en este vínculo, donde se hace claramente patente la correspondencia que se viene estableciendo a lo largo del texto: el esquema relacional Caos-Inframundo-Cosmos-Dioniso.

Recordemos que en el primer capítulo se explicó la trascendencia del Caos como origen cósmico en Hesíodo, y tratamos de argumentar acerca del sentido de este dentro de la religión griega. Vimos que los atributos del caos primordial hesiódico son también característicos de elementos primordiales de otras cosmogonías griegas, entre las cuales destacan, principalmente, la homérica y las órficas. Por cuestiones de comprensión, nos referimos, con más detenimiento, al caos hesiódico porque engloba todas las cualidades de las sustancias míticas primigenias abocadas por las otras versiones alternas.

En el caso de Homero referimos que, conforme a algunos datos de *La Ilíada*, Océano aludió a aquella materia originaria a la que Hesíodo llamó Caos. Lo importante, aquí, es ver que existe un isomorfismo, más o menos definible, –sin pretender homogeneizar burdamente todos estos elementos primigenios- entre las manifestaciones y representaciones divinas que se encuentran en el origen de la conformación del mundo. Por otro lado, es importante volver a recalcar la relación, ya fundamentada anteriormente en el primer capítulo, entre la materia originaria con el inframundo, donde éste último funge como resquicio o zona de comunicación con el caos; en otras palabras, el inframundo es el espacio de conexión del caos con el cosmos y, en otras ocasiones, el inframundo es identificable con el mismo caos, como es el caso de Tártaro. Ahora bien, retomando la relación o la concordancia entre Caos-Inframundo, podemos continuar con el argumento que busca fundamentar la idea de que el culto dionisiaco es, en sus últimas consecuencias, un retorno *in illo tempore* al estado indiferenciado de los

orígenes, en donde halla el sentido del misterio de la vida es su más completa expresión; esta idea, más tarde, me servirá como soporte para defender mi perspectiva de que la filosofía hereda del mito dionisiaco el impulso y la intención de adentrarse en los abismos más insondables del ser, para revelar el sentido de la existencia del hombre dentro del cosmos, el misterio de la unidad y la vida que permanecen, incluso, a través de la muerte.

Para cualquiera que comience a interesarse por el papel de Dioniso en la mitología griega, una de las cosas que primero llama la atención es que es el único dios del panteón griego que muere, que sufre los dolores de la muerte más terrible. Dioniso, en su modalidad de Zagreo, es muerto, despedazado, cocinado y devorado por los Titanes:

Por orden de Hera, los Titanes capturaron a Dioniso, hijo recién nacido de Zeus, un niño con cuernos coronado con serpientes, y, a pesar de sus transformaciones, lo despedazaron en jirones que hirvieron en una caldera, mientras un granado brotaba del suelo en el que había caído su sangre. Pero rescatado y reconstruido por su abuela Rea, volvió a la vida de nuevo.⁸¹

La muerte de Dioniso representa una parte fundamental de su mito. Como anteriormente sostuvimos, existen varias representaciones de su muerte, deduciendo que, su faceta de Zagreo, no es la única donde la experimenta; una de tantas, es, por ejemplo, la persecución de Licurgo, donde Dioniso termina vencido sumergiéndose al mar para retornar a su morada en el Hades, representando así su muerte. La experiencia del dios con la muerte lo mantiene en un insoslayable e inherente vínculo con ella; la muerte es esencial a la naturaleza del dios: “No sólo no desconoce a la muerte como los demás Olímpicos, sino que está familiarizado con ella como jamás ningún hombre lo estará”.⁸²

Dioniso no sólo es el dios del vino, del éxtasis, la locura y de las mujeres, es, también, el dios del inframundo. María Daraki en su citado libro “*Dioniso y la diosa Tierra*”, hace énfasis, especialmente, en la relación del dios con las potencias infernales, puesto que considera que es donde se funda la clave para entender el misterio de su epifanía. Primero, habrá que tener en cuenta que existe una

81 Robert Graves, *Los Mitos Griegos II*, Alianza, Barcelona, 2005, p. 134.

82 María Daraki, *Dioniso y la diosa tierra*, op. cit., p. 20.

correspondencia inseparable entre los símbolos que evocan la naturaleza del dios; así, el sentido del señor del inframundo, revela elocuentemente su apego a la oscuridad primordial, al elemento acuático, lo femenino, las serpientes, al dios benefactor de la vegetación, al vino, al toro, etc.

Como ya hemos tenido la oportunidad de resaltar, Dioniso manifiesta una naturaleza dual, en un mundo entendido bajo esquemas dicotómicos. Es el dios del vino, del éxtasis, de la vida en su más cabal expresión, pero, también, es el dios de la muerte, el amo del inframundo. La sentencia atribuida a Heráclito no puede ser más clara y contundente respecto al parentesco del dios griego con las zonas infernales: “El Hades y Dioniso, por el que se enloquecen y celebran las fiestas de Leneas, son lo mismo”.⁸³ El culto dionisiaco, en su intención de sobresaltar esa dualidad vertiginosa, conjuga el hecho de la vida y la muerte en un aspecto que comparten, según Eliade, en muchas religiones arcaicas: las potencias infernales son el presupuesto o sustrato numinoso, de la proliferación de la vida vegetativa. De esta manera, los rituales consagrados a los muertos tienen como fin la conjugación de la vida y la muerte que, al final, apunta a una unidad del mundo con la vida infinita (*Zoé*), donde se difumina y sosiega la amenaza de la muerte como un fin fatal y total, y se accede a la contemplación de ésta como una faceta o un tránsito en la perpetuación de la vida cósmica. Como afirma Eliade:

La muerte no muestra ser ya sino un cambio provisional en la manera de ser. El invierno no es nunca definitivo, pues va seguido de una regeneración total de la naturaleza, de una manifestación de formas nuevas e infinitas de la vida; nada muere realmente, todo se reintegra en la materia primordial y reposa en espera de una nueva primavera. Cualquier valorización del mundo fundada por el ritmo, sobre el eterno retorno, no puede evitar los momentos dramáticos; vivir ritualmente los ritmos cósmicos significa en primer lugar vivir en tensiones múltiples contradictorias.⁸⁴

Esta conexión de la vida vegetal con las deidades infernales y los muertos, se expresa sobre todo con las fiestas en donde se veneraba al Dioniso que viene de las regiones subterráneas. Las Antesterias o ‘Las fiestas de las flores’ en Atenas fueron particularmente dedicadas a Dioniso y los muertos. “La tierra

83 Kirk, Raven, Schofield, *Los Filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 2007, p. 243 (frg. 15, Clemente, *Protréptico* 34)

84 Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, *op. cit.*, p. 300.

recibe a los muertos como recibe las semillas. Los atenienses sembraban cereales sobre las tumbas recientes con la idea de tratar el seno de la tierra como seno maternal. El hombre surge de la tierra como una planta y se convierte en tierra con su muerte. Los muertos son enterrados, como son enterradas las semillas. Los primeros velarán por las segundas, asegurando a los vivos su subsistencia: «de los muertos vienen los alimentos, los crecimientos y las simientes...».⁸⁵ La premisa que subyace en esta festividad ateniense es la misma de otros cultos de carácter agrario: los muertos y las potencias del inframundo siempre garantizan la fertilidad de la tierra, accediéndose, así, a una difícil y dura, pero a la vez benefactora verdad: que la vida se sustenta, se regenera a través de la muerte.

Eliade nos dice al respecto: «Si los muertos buscan las modalidades espermáticas germinativas, no es menos cierto que los vivos necesitan también de ellos para defender sus simientes y proteger las cosechas. Mientras los granos permanezcan sepultados, se encuentran también bajo la jurisdicción de los muertos. La “Tierra-Madre” o la gran diosa de la fertilidad, controla del mismo modo el destino de las semillas y el de los muertos. Pero éstos últimos están a veces más cerca del hombre y el labrado se dirige a ellos para que bendigan y sostengan su trabajo. (El negro es el color de la tierra y de los muertos)».⁸⁶ De allí, la idea de que, siendo el dios del inframundo, Dioniso tenga una fuerte relación con la vida vegetativa; es el dios que viene de abajo, de las regiones subterráneas, que hacen rebozar el mundo vegetal, en sus celebraciones, los espíritus del inframundo suben al mundo terrestre y se fusionan con los vivos, traen de nuevo a los seres de las profundas oscuridades, a la luz.

Nos hemos encontrado con Dioniso-brillante y Dioniso-sombrío. La oposición no es estática, ilustra un movimiento, el mismo que se encuentra dramatizado en las fiestas dionisiacas. Nilsson y Deubner se declaran perplejos ante el doble aspecto de las Antesterias, fiesta a la vez «alegre y triste», ocasión de borracheras exuberantes y momento solemne y peligroso en el que el Hades se abre y los muertos invaden la ciudad.⁸⁷

85 María Daraki, *Dioniso y la diosa tierra*, op. cit., p. 64.

86 Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., p. 317.

87 María Daraki, *Dioniso y la diosa tierra*, op. cit., p. 29.

De nuevo, nos encontramos con la dualidad dionisiaca. El hecho de fusionar el mundo de los vivos con el de los muertos, significa, elevar todos esos espíritus de la oscuridad infernal, a la luz del mundo de los vivos, que, a su vez, denota derivar la vida de un hecho aparentemente opuesto: la muerte. Esta idea es compatible y se congrega con lo que Kerényi afirma, de que Dioniso representa “la raíz de la vida indestructible”. María Daraki se refiere al dios con un epíteto que resume esta perspectiva: “El Sol de los Infiernos”; este calificativo, alude a una interna y unitaria oposición que sólo puede remontarnos al germen absoluto de toda creación cósmica, en donde se mantenían latentes todas las formas contrarias y determinadas que componen el mundo, tal como se nos presenta actualmente.

Existe un hecho en las fiestas dionisiacas que fundamenta la conjugación de dos mundos opuestos, fenómeno, por antonomasia, sagrado para cualquier religión, esto es, es la apertura de un portal que permite dicho enlace. Este centro y eje comunicante de las dimensiones del cosmos, *Axis Mundi*, como lo llama Eliade, es el lugar y el acontecimiento en el que se halla el sentido mismo de la fiesta, y, además, en el que revela el misterio de la unión sagrada. En el ritual de Las Antesterias, se abre paso a la conjunción del mundo terrestre con el infernal a través de la apertura de las jarras, que contenían en vino sagrado (*Pithoi*): “Los muertos son invitados a mezclarse con los vivos el día de los *Pithógia* y son despedidos al día siguiente: « ¡A la calle, muertos, las Antesterias han acabado! »”.⁸⁸ En Las Leneas, fiesta que, según los datos históricos, fue fusionada con Las Antesterias en Atenas, dicho portal también se abre en el pantano sagrado (*Límnai*), que es una especie de boca de los infiernos. Por esta razón, se deduce que el pantano es una vía de comunicación con las regiones infernales. La apertura de las jarras y las puertas del templo infernal del pantano, son los acontecimientos que inauguran la entrada a un tiempo sacro, donde lo terrenal y lo vivo conviven con su oponente cósmico, los espíritus aterradores que provienen de las regiones infernales.

El hecho de la apertura del *axis mundi*, que permite a los espíritus del inframundo adentrarse en la ciudad griega, nos remite a la resucitación del dios que muere. Dioniso es un dios, que por su naturaleza eterna y mortal, renace una y otra vez, lo que revela el sentido de esa unión fundamental de su epifanía. La serpiente, que muy regularmente lo acompaña, muestra que este animal coincide con el dios, ya que la serpiente es el símbolo de la eternidad, por su constante muda de piel, además, es una criatura estrechamente vinculada a lo subterráneo; habita en hoyos en la tierra, que da la impresión de

88 *Ibíd.*, p. 35.

vivir justamente en la zona infernal, asimismo, por su apariencia primitiva, fría y temible, nos lleva a relacionarla con la escala más ancestral de los seres. Dice Kerényi: “La serpiente es un fenómeno de la vida en el que la vitalidad combinada con la frialdad, la viscosidad y la movilidad y a menudo con el peligro de muerte, genera un efecto en alto grado ambivalente”.⁸⁹ Las serpientes, al igual que Dioniso, están emparentadas con lo femenino, es por ello común encontrarlas en las representaciones de las ménades; éstas llevan serpientes enroscadas al cuerpo, característica muy similar en otras civilizaciones arcaicas y también en Creta –lugar del Toro sagrado, emparentado con la figura de Dioniso-, donde las diosas de la tierra comparten dicho acompañante ctónico, tal como nos lo demuestra la siguiente ilustración de la Diosa de las Serpientes en Gnosos.

Es sabido que, en Grecia, la Gorgona lleva, en vez de cabellos, serpientes en la cabeza, este elemento que permite, según Vernant, asociar esta figura mítica con el inframundo; la Gorgona junto con sus serpientes es, para el autor, una figura de la alteridad en Grecia, lo cual alude a una sabiduría que escapa al entendimiento cotidiano. Las serpientes en la cabeza de Gorgo dan la impresión de susurrar la sabiduría milenaria del cosmos, esa sabiduría que trasciende las apariencias de un mundo compuesto de formas contrarias, que emerge de la experiencia sacra del mundo subterráneo y que subyace a toda forma de vida terrenal: el misterio de la *Zoé* y su dialéctica infinita de «vida a partir de la muerte» y «muerte a partir de la vida».⁹⁰

89 Karl Kerényi, *Dioniso y la raíz de la vida indestructible*, op. cit., p. 56.

90 *Ibíd.*, p. 144.



Figura: Diosas de las Serpientes del Palacio de Cnosos* (<http://arte-historia.com/arte-cretense-arte-minoico>)

Vemos que Dioniso es un dios que transita entre la vida y la muerte; los símbolos que se manifiestan en su epifanía revelan este hecho, por lo que los animales que encarna tienen un elocuente parentesco con la fertilidad y la muerte. El toro, por ejemplo, es símbolo de la fertilidad, y la serpiente está asociada con lo subterráneo y las potencias infernales, que, al mismo tiempo, se relaciona con los dones de la fertilidad y las mujeres. En *Las Bacantes* se invoca a Dioniso para que se haga presente en forma de toro⁹¹ y lo nombran «el tauricorne»⁹² y, según Nonno, el dios, en su modalidad de Zagreo, es descuartizado por los Titanes también bajo la forma de un toro⁹³. El toro es, también un animal fluvial:

91 Eurípides, *Las Bacantes*, prf., 1017

92 *Ibíd.*, prf. 100.

93 Nonno, *Dionisiacas*, 6.197

“Así, la forma de toro de Dioniso nos remite una vez más al elemento del agua, en el que ya hemos reconocido el soporte e intermediario de su fuerza divina”⁹⁴. El toro presenta una complejidad interpretativa, desde su papel en la mitología; por un lado aparece como un símbolo de la tierra, la madre y el principio húmedo –tal como nos lo hace ver Otto- pero, por otro lado, también se puede considerar como un principio masculino fecundador, aludiendo a la semilla y asociado con el fuego⁹⁵. Además, el toro manifiesta su lado aniquilador; no sólo es el poder de la vida, sino también de la muerte, por su potente furia destructiva. De nuevo, tenemos una figura que determina un papel conciliador entre ambas fuerzas opuestas: el toro, al igual que el vino, conjuga el principio masculino con el femenino, el fuego con el agua, la luz en las tinieblas, la sabiduría con la locura.

Otra de las figuras simbólicas asociadas a Dioniso es el macho cabrío que, incluso la mitología del dios, revela que, muchas veces, opta por manifestarse de esta forma. Como es común en las figuras dionisiacas, el macho cabrío también se asocia al reino de la fecundidad, la libido y vegetación, de allí que el personaje del sátiro con falo erguido, que persigue a las ménades, tenga similitudes con él y, además, forme parte de su séquito festivo. El macho cabrío tradicionalmente se le vinculó con las potencias infernales, y no es casualidad que, ya en la Edad Media, con el cristianismo se le haya visto como una manifestación del diablo o los espíritus del infierno.

Algo que vincula profundamente a la religión dionisiaca con el mundo de los muertos y la naturaleza vegetativa, es el elemento acuático. Dioniso no sólo se presenta, para los griegos, como el dios del vino, la naturaleza vegetativa, del inframundo y de las mujeres, es, también, el señor del elemento húmedo, según Plutarco.⁹⁶ “El agua –afirma Walter Otto- es para el sentir mitológico el elemento en el que habitan los secretos primigenios de la vida”.⁹⁷

Nos es esencial, estos momentos, retomar algunos puntos que se abordaron en el primer capítulo. La cuestión de la sacralidad del elemento acuático, no es algo nuevo para los griegos; es común, como ya vimos, en las cosmogonías orientales antiguas, encontrar a éste como sustancia primigenia del

94 Walter Otto, *Dioniso*, *op. cit.*, p. 122.

95 Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, *op. cit.*, p. 448.

96 Plutarco, *Sobre Isis y Osiris*, 35 cf. 34.

97 Walter Otto, *Dioniso*, *op. cit.*, p. 119.

cosmos: la cosmogonía Veda, la babilónica y la egipcia, son datos de suma importancia al respecto. Por ende, es muy probable que los griegos hayan adoptado ciertas ideas orientales respecto al origen del mundo, como lo vimos en Homero y más tarde lo haremos con Tales de Mileto.

Ahora bien, el vínculo establecido entre Dioniso y el elemento acuático, nos lleva forzosamente a Océano que, siguiendo la línea homérica, es el padre de todos los dioses y los ríos.⁹⁸ Océano representó el límite inquebrantable entre el nuestro mundo con el más allá; es por esta razón que no es de sorprenderse que Dioniso emerja de su seno y se precipite en él, como en el caso de la persecución por Licurgo. Igualmente, existe una relación entre Estigia, el agua sagrada y juramento de los dioses, y Océano pues, el primero, es un brazo del segundo.⁹⁹ No olvidemos que, en la epopeya homérica, cuando Odiseo desciende a los infiernos para consultar al sabio Tiresias, lo tiene que hacer a través de Océano. De esta manera, podemos establecer un estrecho parentesco entre Océano y el inframundo: El «río Océano» es en parte subterráneo, «corriente profunda», de «oscuros remolinos».¹⁰⁰ «Fluye bajo la tierra», «a través de la negra noche».¹⁰¹ Siendo Océano, padre de la más grande estirpe de las océanides, se muestra como el dios fecundador por antonomasia, es el que rompe los records míticos de la fecundidad. “Gran Nutricio, el Océano es también el gran Fecundador”.¹⁰²

Se puede inferir que Océano, entendido como elemento primordial, además, de vía de comunicación con el inframundo, mantiene, como mencionamos en el primer capítulo, rasgos bastante indefinidos que revelan una ambigüedad y alternancia de su desarrollo interno, lo que nos remonta a la naturaleza de Dioniso. Si él es también el dios del elemento húmedo, es porque éste se despliega en el mundo de una manera muy similar al agua. En Océano se manifiesta esta misma duplicidad, al ser compatibles las aguas saladas relacionadas, en primera instancia, con la infertilidad, con su casi infinita capacidad de fecundidad, por su numerosa prole, como bien menciona Daraki, y como vemos, asimismo, en los símbolos relacionados con Dioniso, donde esa dualidad prevalece sobre todas las

98 Homero, *Ilíada*, 14. 201. 246

99 María Daraki, *Dioniso y la diosa tierra*, op. cit., p. 135.

100 Hesíodo, *Teogonía*., prf 347-349, 363, 366

101 *Ibíd.*, prf., 133 – 265.

102 María Daraki, *Dioniso y la diosa tierra*, op. cit., p. 138.

cosas. El Océano representa el elemento áqueo por antonomasia, porque manifiesta la conjunción entre las aguas dulces y las saladas: “Como vía acuática que constituye el verdadero dominio de Dioniso, la corriente circular del Océano compendia toda el agua, sin distinción positivista entre agua dulce y agua salada. Aporta a su paso los dones de una naturaleza de edad de oro porque viene de abajo y acarrea los frutos de oro que Tierra esconde en su seno”.¹⁰³ Dicha conjunción de las aguas nos remonta a la imagen de lo primordial, que muy probablemente fue herencia del antiguo Oriente: “Se cree que Homero, al igual que Tales, presentó el agua como principio y origen de todas las cosas, por haberlo aprendido de los egipcios”.¹⁰⁴

Debido a las determinaciones simbólicas que venimos tratando, no es extraño encontrar innumerables asociaciones entre Dioniso y el elemento acuático. El dios vive entre el temible océano pero, también, en las aguas infernales del pantano, como lo indica el hecho de la apertura del templo del pantano en las Antesterias:

Todo da a entender que las aguas, las del mar sobretodo, pero también la de ciertos lagos y pantanos, son un paso hacia el Hades. El elemento líquido permite la transición entre el mundo de los vivos y el mundo subterráneo”.¹⁰⁵

El agua, en sí misma, manifiesta la naturaleza del dios: su duplicidad; es nutricia, fecundadora, vivificante pero al mismo tiempo mortal y destructiva. Las inundaciones del Nilo, por ejemplo, revelaban la capacidad destructiva del agua, al mismo tiempo que eran benefactoras, ya que después la tierra obtenía los suficientes nutrientes para una óptima cosecha agrícola, es por esta razón que el Nilo era sagrado para los egipcios. El elemento acuático universalmente se presenta como una pieza esencial para la naturaleza y la vida, no por mera casualidad las grandes civilizaciones, a través de la historia de la humanidad, emergieron en las riberas de los ríos. El agua representa, para muchas culturas, el fundamento del cosmos además del origen del mismo. Lo acuático se erige, incluso para la cultura

103 *Ibíd.*, p. 137.

104 Plutarco, *Sobre Isis y Osiris*, 34, Véase: Colli, 10 [B5] c.

105 María Daraki, *Dioniso y la diosa tierra*, *op. cit.*, p. 42.

griega, como un elemento fundacional, revelándose en la epopeya homérica y en la cosmología filosófica de Tales de Mileto.

El hecho de que Dioniso venga del agua y retorne a ella, significa que las profundidades acuáticas sean su hogar, este dato lo atestiguan, explícitamente, su mito y su culto: el ejemplo más claro, es la escena de la persecución del dios por parte de Licurgo, en la epopeya homérica¹⁰⁶ y en la tetralogía, hoy perdida, que Esquilo dedicó a este episodio, en la que Licurgo corre una suerte análoga a la de Penteo en *Las Bacantes*, debido a la venganza de Dioniso.¹⁰⁷ Pero, también, lo podemos corroborar, a través de los datos que se poseen de algunas fiestas consagradas a él, sobretudo, de las Antesterias atenienses: “En la fiesta de su epifanía, los argivos llamaban *Βουγενής* Dioniso a golpe de trompeta para que saliera del lago Lerna y hundían en sus aguas un cordero como sacrificio para el «Cancerbero». Se dice que en su día fue Perseo quien lo lanzó al lago, tras vencerle a él y a las «mujeres del mar» que llegaron con él.¹⁰⁸ El elemento acuático referirá, en la epifanía dionisiaca, el tránsito del dios de lo infernal a lo terrenal, que trae consigo la prolongación de la vida. “En un contexto dionisiaco, sumergirse en el mar es, más de una vez, signo del paso al más allá”.¹⁰⁹

Ahora bien, la triada existente entre Dioniso-inframundo-agua, puede explicarse bajo la relación que hay, de estos tres elementos, con la sustancia primigenia. Por un lado, Dioniso es el dios de la conjunción de los opuestos, de la unidad en la multiplicidad. Por otro lado, como ya tuvimos la oportunidad de explicar, Océano, que representa la conjunción y fuente inagotable tanto de las aguas dulces como de las saladas, revela el mismo sentido de alternancia y duplicidad interna. Pero existe otro dato sumamente revelador, esto es, que la sustancia prístina, anterior a la conformación del cosmos, tiene estos mismos atributos: la unión interna de la oposición y la multiplicidad que remite a la unidad. Tanto Dioniso, como las aguas primigenias con las que se identifica, aluden, ni más ni menos, a un caos primordial.

106 Homero, *Iliada*, 6, 130-ss.

107 Pierre Grimal, *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, op. cit., p.p. 323-324

108 Escolio, *Iliada* 14.369 T. Véase: Walter Otto, *Dioniso*, op. cit., p. 120.

109 María Daraki, *Dioniso y la diosa tierra*, op. cit., p. 41.i

Ahora bien, la cuestión de la unión de elementos contrarios en una sola imagen, es el presupuesto que hemos venido recalando una y otra vez a lo largo de este estudio. La orgía dionisiaca, como bien explica Cirlot, es sólo un medio para facilitar la disolución del mundo;¹¹⁰ dicho fenómeno, no refiere más que el retorno al estado primordial, anterior al orden cósmico. El elemento primigenio, del que se desprende todas las formas que componen el orden y la ley del cosmos, tiene las mismas características con las que se describe míticamente a Dioniso; en pocas palabras, es la unidad de lo múltiple, de la totalidad del universo, sin la pretensión de omisión de algún elemento, es por ello que adopta esa imagen de ambivalencia vertiginosa que transita entre lo uno y lo otro, entre la creación y la aniquilación, entre la vida y la muerte, despliegue que ya hemos tratado de explicar a través de los símbolos y manifestaciones culturales de Dioniso.

Si Dioniso manifiesta preponderantemente esa relación con el elemento acuático, indica que existe, irremediabilmente, un vínculo inherente con lo primigenio, punto que coincide con Cirlot cuando afirma:

Se considera a este elemento como el mantenedor de la vida que circula a través de toda la naturaleza en forma de lluvia, savia, leche, sangre. Ilimitadas e inmortales, las aguas son el principio y fin de todas las cosas de la tierra. [...]. En suma, las aguas simbolizan la unión universal de las virtualidades, *fons et origo*, que se hallan en la precedencia de toda forma o creación. La inmersión en las aguas significa el retorno a lo preformal, con su doble sentido de muerte y disolución, pero también de renacimiento y nueva circulación, pues la inmersión multiplica el potencial de la vida.¹¹¹

Lo que falta recalcar, en esta relación, es justamente el estatus del inframundo que hemos tratado de visualizar constantemente, pero que es preciso hacer explícito más contundentemente. La muerte y, con ello, el inframundo, cierra el círculo de conexión del dios con la “vida indestructible”. Lo dionisiaco tiene el poder de recordar y sumergir toda vida individualizada en un estado primordial del mundo, donde todo lo determinado y definido opta por un estado que engloba todas las formas de vida existente

110 Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos, op. cit.*, p. 348.

111 *Ibíd.*, p. 69.

y, en el que incluso, la muerte se difumina para abrir paso a una conciencia de vida integral, que es el fundamento mismo del devenir cósmico; esto es, del Ser, término que pronto acuñará el discurso de la filosofía, el cual encuentra su presupuesto en esta ontología mitológica de lo dionisiaco. La experiencia dionisiaca no es más que un viaje ontológico a la conciencia del mundo, un mundo cuyo fundamento prevalece y se prolonga eterna e indefinidamente en esta idea de una vida infinita y dinámicamente inacabable.

Pero ¿cuál es el sentido de la vida indestructible que pone en escena la religión dionisiaca? Cuando hablamos de la eternidad de la vida podemos remitirnos a la naturaleza de los dioses porque, tradicionalmente, ellos son quienes se revelan como la imagen de la eternidad, pero también podemos relacionar este concepto con un horizonte trascendente, que escapa al sentir y vivir humanos. La emergencia de la metafísica griega se erige bajo la tutela de esta idea mítica de trascendencia, que está más allá de la vida terrenal. Sin embargo, en el dionisismo ocurre algo distinto, que conlleva a un elemento muy revelador. La vida terrenal, que se despliega en todas las formas de existencia del cosmos, es el presupuesto de toda experiencia dionisiaca; de esta manera, evocando también a la naturaleza del dios, Cirlot nos precisa con énfasis: “El agua simboliza la vida terrestre, la vida natural, nunca la vida metafísica”¹¹², por ello mismo, es que siempre Dioniso aboca la carnalidad, los placeres terrenales del vino, de la embriaguez y la voluptuosidad, y es, también por esta razón, que es el dios que muere. Sólo un dios que sufre, en carne propia, lo que distingue la vida finita de la de los dioses sempiternos, puede darle ese viraje a nuestra idea clásica de lo divino.

Dioniso se desprende violentamente de esa idea de una experiencia sacra, desde el estado contemplativo, fronético, ascético, quieto y luminoso de las formas bellas apolíneas, y conduce a los hombres a vivir la sacralidad desde lo mundano, carnal, mortífero, misterioso y oscuro, que subyace en el fondo de su naturaleza divina y mortal, pero que se reconcilia, en lo inmanente, con las otras formas de existencia, animal y vegetal. Así, por ejemplo, nos dice Otto: “En lo dionisiaco elemento de lo húmedo no sólo habita la fuerza conservadora de la vida, sino también la creadora y la nutricia, y así, se derrama, cual semilla, por todo el mundo animal y humano”,¹¹³ de allí, que el ritual de Dioniso sea una revelación sagrada naturalista, cosmológica -hoy se diría “holística”-, no antropocentrista, por la razón

112 *Ibíd.*, p. 71.

113 Walter Otto, *Dioniso, op. cit.*, p. 121.

de que el hombre se reencuentra con el mundo, donde el concepto de ‘humanidad’ se difumina bajo la idea de una *Zoé*, que integra, absolutamente, en su constante fluir, toda manera de estar y ser en el cosmos, independiente a categorías de especie.

No obstante, el dionisismo no se queda, a mi parecer, estancado en una experiencia sacra de lo terrenal meramente inmanente, fundiendo el papel protagónico del hombre griego en la experiencia emocional y sensual de cosmos, va más allá; el dionisismo muestra el misterio inefable de la vida, trascendiendo las fronteras de la muerte, pero contemplando, a ésta última, como una fuente inagotable de la primera. El misterio dionisíaco se revela, precisamente, en su vínculo con lo subterráneo y, con ello, con lo primordial, porque es lo que subyace en toda vida terrena. El éxtasis dionisíaco, en su afán de derribar las fronteras de la existencia, parece promover una suerte de muerte, una muerte simbólica de la que emerge el sentido de la vida. A través de la embriaguez dionisíaca, acompañada con el temible y frío dolor de la muerte, se encuentra la luz del misterio:

Entonces [en la muerte, el alma] experimenta una emoción como la de los participantes en los grandes misterios. Por eso «morir» [teleután] y «ser iniciado» [teleisthai] se parecen término a término y concepto a concepto. Primero vienen los vagabundeos, los rodeos agotadores, y ciertos caminos sin rumbo ni concierto entre tinieblas. Luego, antes del final, cosas terribles, escalofríos, temblores, sudores, espantos. Pero después de esto, surge una luz maravillosa, y parajes impolutos y prados, en los que resuenan voces y danzas y solemnidades de cantos sacros y de apariciones celestes.¹¹⁴

Por esta razón, tenemos que tener en cuenta que la orgía dionisíaca es sólo un medio por el cual alcanzar esta iluminación. El dionisismo no propone, en absoluto, vivir de manera desenfrenada, en un éxtasis prolongado, no considera tomar el caos como una forma de vida, por el contrario, reintroduce este estado primordial para darnos una lección de vida, que es una auténtica iniciación a una concepción más arcaica y más íntegra de la vida, donde el antropocentrismo y la prepotente afirmación del yo individual son sólo una ilusión. Dioniso nos hace ver, que más allá de nuestra individuación, existe una vida indestructible, que permea todos los estratos del cosmos y que es absolutamente necesario reconocer

114 Plutarco, 178. 3 [B 4] a (Tomado de Giorgio Colli, *La Sabiduría griega I*)

para mantener un *ethos*, una manera de estar en el mundo, equilibrada, justa y feliz. Curioso es el hecho que esta idea haya venido a reafirmarse, justamente, en la época del culmen de la racionalidad griega.

El misterio de Dioniso es algo más que una reacción momentánea de éxtasis, en efecto, el don de la locura dota de una sabiduría que a la razón le es imposible llegar mediante argumentos lógicamente contruidos. El mismo Platón, quien fue iniciado en los misterios, reconoce los dones de la locura:

2 [A 11] Pues bien, los bienes más grandes nos llegan por medio de la locura, que se nos concede por un don divino. De hecho, la profetisa del Delfos y las sacerdotisas de Dodona, estando presas de la locura, han procurado a Grecia, tanto a los individuos como a la comunidad, incalculables beneficios, pero, estando en sus cabales, muy poco o nada. Como testimonio, es digno de mención el hecho de que, incluso entre los antiguos, los que ponían nombres a las cosas no consideraban la *manía* (=locura) como algo vergonzoso o reprobable. De no ser así, no habrían vinculado precisamente ese nombre con la más bella de las artes, la que pronostica el futuro, y no la habrían llamado *maniké* (=arte loco).¹¹⁵

La locura dionisiaca es, por ende, la fuente de sabiduría cósmica, anterior a lo que los hombres conocen, es por ello que se vale de la locura, porque el entendimiento común no es lo suficientemente audaz y profundo como para asir el significado de la vida entera. La cuestión de la locura del estado dionisiaco tiene mucho que ver con la esencia de los viajes chamánicos arcaicos, donde se revelaba la sabiduría, estrechamente ligada al tránsito por el inframundo; por ejemplo, con el mito de Orfeo, quien tras la muerte de Eurídice, desciende a los infiernos para traerla de nuevo al mundo de los vivos, y es justo allí, en esa zona inframundana, donde se le conceden los secretos de la vida que inspiran y comunican sus cantos.

El que crea algo vivo ha de sumergirse en las profundidades insondables donde habitan las fuerzas de la vida. Y, cuando se vuelve a la superficie, se adivina un brillo de locura es sus ojos, pues allá abajo la

115 Platón, *Fedro*, 244 a-c.

muerte comparte su morada con la vida. El propio secreto primigenio es la locura: el seno de la duplicidad y la unidad de lo dúplice.¹¹⁶

La relación de Orfeo con Dioniso es algo intrigante que, por el momento, no nos daremos tiempo de exponer ni profundizar, sin embargo, podríamos decir que ambos personajes coinciden en el aspecto escatológico de la fuente de su sabiduría y su *poiésis*. Esta es la razón por la cual es común ver el nombre de Dioniso en narraciones órficas, así como en tablillas funerarias para los iniciados en los misterios, he aquí un ejemplo:

4 [A 62] De Mnemosine es este sepulcro. Cuando te toque morir, irás a las espléndidas mansiones de Hades; a la derecha hay una fuente y junto a ella un blanco ciprés que se yergue altivo; allí se refrescan, al bajar, las almas de los muertos. A esas fuentes no te acerques demasiado; enfrente encontrarás el agua fresca que brota del manantial de Mnemosine; allí arriba hay guardas que te preguntarán desde el fondo de su corazón qué vas buscando en las tinieblas del funesto Hades. Diles: Soy hijo de Barea y del Cielo estrellado, y vengo muerto de sed: dadme enseguida el agua fresca del manantial de Mnemosine. Y ellos se apiadarán de ti, por voluntad del rey del abismo, y te darán de beber del manantial de Mnemosine. Y aún tendrás que andar mucho por el camino sagrado que también otros iniciados y poseídos por Dionisos recorren llenos de gloria.¹¹⁷

Existe una distinción en el panteón griego entre dos modalidades de sacralidad: lo olímpico-celeste y lo ctónico-infernal. El primero, corresponde con el reino celeste de la jurisdicción griega, reflejada en los dioses personalizados; el segundo, apela a un reino subterráneo de dioses que permanecen en el anonimato y que, además, funcionan colectivamente. Uno, corresponde a un universo social, político y jurídico, y, el otro, a la totalidad de la vida del cosmos; uno antropocentrista y, el otro, se apega al lado naturalista. Dioniso, como ya dijimos, se inclina más hacia un naturalismo que un antropocentrismo. La sabiduría dionisiaca-ctónica-infernal descansa sobre los misterios subterráneos donde se releva lo

116 Walter Otto, *Dioniso, op. cit.*, p. 102.

117 Tablilla funeraria descubierta en Hipona. (Tomado de Giorgio Colli, *La Sabiduría Griega I*)

invisible, esa naturaleza primordial que se mantiene distante y escondida bajo un mundo de luz, apariencias y oposiciones. Las tablillas funerarias encontradas por los arqueólogos, en lo que fueron antiguas ciudades griegas, muestran que la preponderancia de la muerte y la zona infernal son la clave de ese misterio primordial y último. Por eso, en la epifanía de Dioniso, se abre el umbral del «otro mundo», no simplemente por trasgredir el orden de la esfera cósmica, sino porque siempre hay algo, en esa apertura, que tiene absolutamente la necesidad de manifestarse, una verdad latente que subyace y que, cotidianamente, se encuentra al margen y oculta.

El orden olímpico, según Otto, tampoco evoca un sistema de pensamiento antropocéntrico, si fuera así, en ello no cabría el heroísmo griego en donde el hombre lucha, a pesar de la falta de misericordia de los dioses, se subsume ante ellos después de todo. Es por ello, que si Dioniso es el implacable removedor de un peligro de una visión antropocéntrica del mundo clásico griego, los olímpicos jamás niegan el culto ctónico de las diosas y Dioniso; en el panteón griego conviven perfectamente ambas potencias, el orden olímpico nunca debe olvidar sus orígenes y es por eso mismo que el santuario de Apolo en Delfos se abre en invierno a los dominios del dios del frenesí, la vida, la muerte y los excesos.

Dioniso nos revela el sentido de la vida en su más profundo contenido y es, justamente, en la unión entre lo infernal y lo terrenal donde se encuentra. Lo dionisiaco no es sólo remontarse a un estado primigenio del cosmos y revelar el sentido de la muerte, es, también, una enseñanza que es capaz de servir para vivir, como parámetro del *ethos* griego, que a su vez retroalimenta la vida cotidiana. Los iniciados en los misterios dionisiacos, siempre deben tener presente que la vida circula, a través del tiempo y el espacio, en una constante metamorfosis, de la que todos participamos y, además, que existe memoria dentro de ella; no es accidental, que en la tablilla funeraria citada anteriormente, se mencione a Mnemosine, la diosa de la memoria, que preserva el misterio.

La sabiduría de Dioniso prospera en los terrenos de la naturaleza, en su devenir, no se sostiene en la pura trascendencia celeste, porque, al final de cuentas, el hombre debe reconocer su origen dual: carne y espíritu, mortalidad y divinidad. El dionisismo, como bien se dijo antes, busca no una manera desenfrenada de vivir, sino, más bien, apunta a un equilibrio de las dos naturalezas fundamentales que se mezclan, sin disociación, en lo humano, reviviendo, justo, la parte más oprimida dentro de la tradición griega.

Durante tres días, Dioniso es el Señor; es más fuerte que el orden olímpico y obtiene esa victoria a la cabeza de un ejército infernal que ataca desde abajo, como si quisiera cuestionar la victoria «definitiva» de los olímpicos contra las fuerzas del «mundo inferior», que Atenas celebra todos los años en el más reciente, el más brillante y también el más «cívico» de sus rituales, las Panateneas. La fiesta recuerda cómo los dioses celestes hicieron frente a los Gigantes, los «hijos del sol» que atacaban desde «abajo». Ésa fue una guerra terrible que sólo los Olímpicos podían sostener y en la que Atenea, para orgullo de la Atenas democrática, tuvo un papel del primer orden.¹¹⁸

No obstante, tampoco olvidemos que Dioniso, al ser el dios de la vegetación, los frutos de la tierra, el vino y la música delirante, tiene la excusa de ser el liberador de las almas. Siguiendo a Daraki, el ritual dionisiaco remonta a un estado de vida social mucho más placentero que el que vive la Grecia clásica, afincada en lo que ella denomina como sistema prometéico, donde el papel del trabajo es la medida fundamental de la prosperidad de los núcleos sociales. El trabajo tiene como base el esfuerzo arduo del hombre. Dioniso, por el contrario de este sistema basado, prácticamente, en la responsabilidad y quehacer humano, erige un mundo donde el hombre no tiene de qué preocuparse porque la naturaleza le dota de todo lo necesario y posible para vivir. Y es que, en realidad, el mundo depende de las potencias sobrenaturales y divinas, que se manifiestan en la naturaleza, donde el hombre sólo ocupa el lugar de mediador. Dioniso, dice Daraki, “Hace prosperar todo y, si alimenta también a los humanos, lo hace por accidente, de pasada, como si el seno de la naturaleza vegetal fuese el medio natural de una raza despreocupada. En los cultos y mitos dionisiacos, la categoría de vegetación abarca un dominio que desborda con creces lo concerniente a la alimentación humana: el reino vegetal no está centrado en el hombre”.¹¹⁹ Este reino de la naturaleza benefactora de lo dionisiaco funciona, de alguna forma, como un elemento liberador para los hombres, porque la idea del trabajo es ajena en este esquema, porque, por fin, se desprenden, por un momento determinado, de las ataduras de la vida cotidiana. El éxtasis viene a través de los influjos del vino pero, a la vez, de la naturaleza rebosante, que otorga, a diestra y siniestra, frutos, leche, vino, miel y plantas que se multiplican al unísono de la epifanía del dios:

118 María Daraki, *Dioniso y la diosa tierra*, *op. cit.*, pp. 106.

119 *Ibíd.*, p. 77.

Una bacante tomó un tirso y golpeó una roca de la cual brotó una corriente de agua cristalina; otra sacudió su férula contra el suelo, y el dios hizo surgir un manantial de vino. Y las que ansiaban bebida blanca rozaban la tierra con la punta de sus dedos y manaban ríos de leche; y de los tirsos coronados de hiedra goteaban torrentes de dulce miel.¹²⁰

Ahora, es importante visualizar de qué manera esa sabiduría dionisiaca nos puede manifestar la antesala del pensamiento filosófico, y es que hemos partido de la idea de que el milagro griego no pudo haber emergido sin estos presupuestos míticos que se han tratado hasta el momento. ¿Es, acaso, la primera filosofía, heredera de una sabiduría dionisiaca que pretende indagar en los estratos más primarios del ser, en su afán de conocer el misterio de la vida del cosmos? ¿Es posible que el reino de la cosmología filosófica milesia tenga su emergencia y se construya, primordialmente, a partir de, una religión de corte cósmico-naturalista, más que en una olímpica-celeste? Para esta última pregunta es menester subrayar algo fundamental, que afirma Daraki, y que no podemos omitir cuando uno de nuestros objetos de estudio es la vida y la naturaleza sagradas:

Ha llegado el momento de señalar un rasgo extraño y, en nuestra opinión, capital: el universo en el que gobierna Dioniso es un mundo sin cielo. El espacio dionisiaco no conoce otro «mundo superior» que la superficie de la tierra. Cuando el dios deja a los hombres, desciende; cuando se encuentra con ellos de nuevo, sube hasta ellos. El cielo no es para él necesario. Una sola vía tiene importancia, la que enlaza la superficie de la tierra con el mundo infernal, y sólo esta vía está construida. Las regiones celestes no tienen función y el dionisismo no ha construido ningún camino hacia ellas. No hay aves dionisiacas.¹²¹

A mi parecer, esta afirmación de la mitóloga, puede ser pertinente al ser convertida en interrogante en nuestra investigación, en el sentido de que la filosofía milesia de Tales y Anaximandro, entendida absolutamente como una filosofía natural, tiene un referente que aboga por una trascendencia inherente

120 Eurípides, *Las Bacantes* 704-711.

121 María Daraki, *Dioniso y la diosa tierra*, op. cit., p. 54.

al cosmos y a los ciclos naturales, como bien lo hemos señalado con el naturalismo dionisiaco. El sentido de la vida de la filosofía milesia muestra, en un primer momento, estar más del lado de la *zoé* griega, es decir, a esa “vida indestructible” que permanece y se perpetúa a través de las metamorfosis y la muerte. Sin embargo, eso no lo podemos saber sin antes informarnos en el pensamiento de Tales y Anaximandro, cosa que haremos, tratando de responder las anteriores preguntas, intentando demostrar si, en efecto, puede inferirse que la filosofía, en sus orígenes, mantiene todavía rasgos de la sabiduría profesada por el culto dionisiaco.

CAPÍTULO III: EL CONCEPTO DE *ARJÉ* EN TALES Y ANAXIMANDRO Y SU HERENCIA DEL MISTERIO DIONISIÁCO: hacia un horizonte antropológico

Cuando comenzamos a estudiar a los filósofos de Mileto, solemos acudir al argumento de que pertenecieron, como todos los presocráticos, al dominio del conocimiento de la *Physis*, entendiendo este concepto desde un puro naturalismo, proyectado retroactivamente desde un discurso posterior científico y filosófico. Si bien es cierto que los milesios comenzaron a dedicar su labor filosófica, o si se quiere “proto-filosófica”, al conocimiento íntegro de la naturaleza, no podemos, por ello, omitir los rasgos antropológicos que se implican de una filosofía de la naturaleza.

En el presente capítulo trataremos de argumentar a favor de una visión más antropológica de la filosofía naturalista de Tales y Anaximandro de Mileto valiéndonos, en primer momento, de que estos pensadores milesios, tienen como antecedentes fundamentales las narraciones mítico-cosmogónicas. Lo primero que debemos poner en claro, a estas alturas de la investigación, es que las filosofías de Tales y Anaximandro son intentos de reformular y de racionalizar el cosmos griego, partiendo de las heredadas cosmovisiones homérica y hesiódica, principalmente. Es, a través de una analogía o comparación de las entidades míticas primordiales con las sustancias primigenias de los milesios, que podemos establecer un vínculo con el misterio dionisiáco, que se manifestó como una vía de comprensión del estado inicial del cosmos, como hemos argumentado a lo largo del primer y segundo capítulos. Una vez haciendo explícita dicha relación, estaremos, así, en condiciones de concretar la idea de que la filosofía es heredera y se construye sobre la base de las cosmogonías míticas, y que los elementos primordiales de los milesios Tales y Anaximandro, mantienen fuertes reminiscencias con la concepción de la materia mítica originaria.

De esta forma, la revelación de la sabiduría de la naturaleza se fundamenta en la comprensión del origen y que, de allí, se desprende una cosmovisión que permea los estratos más espirituales del hombre; es, por ello, que aludimos al misterio de Dioniso. La filosofía en sus albores, como labor de una “nueva sabiduría”, no se debió contentar tan sólo con una explicación empirista y racionalista del entorno físico, sino que persiguió una revelación del sentido de la entera vida cósmica, en donde el hombre se encuentra como un fragmento incorporado, un *bios* dentro del gran cauce de la *zoé*. El hombre –trataremos de argumentar-, para el pensamiento naturalista milesio, sólo puede comprenderse a

partir de un exhaustivo análisis de la naturaleza, ese gran orden o sistema orgánico que concede existencias múltiples que se desenvuelven de manera armónica, mediante el principio de un *Logos* que debe ser descifrado.

III.I. Tales y el agua como *arjé*: consideraciones míticas y simbólicas del elemento áqueo

Damos por sentado el hecho de que, para la historia del pensamiento, la filosofía nace en un pequeño pueblo jónico llamado Mileto. Tales es considerado como el primer filósofo de la historia occidental; vivió en el siglo VI a. de C., se le atribuye la predicción de un eclipse que tuvo lugar en el año 585 a. de C. De origen Fenicio, según Heródoto, fue un comerciante y gracias a ello tuvo un frecuente contacto marítimo con Egipto¹²², civilización que fomentó preponderantemente la geometría que Tales conoció y aplicó su pensamiento sobre la naturaleza.

Tales de Mileto edificó un pensamiento de corte cosmológico, es decir, atendió primeramente el conocimiento de las causas o principios naturales por las cuales el cosmos posee la estructura que actualmente tiene. La intención primaria de la emergente filosofía fue la de unificar, en un solo elemento y concepto, todas esas causas; derivar, a partir de un análisis racional y empírico, un solo elemento común que es capaz de dar origen a todos los componentes cósmicos: el *arjé*. Es preciso mencionar que, como he tratado de hacer hincapié a lo largo de esta investigación, la filosofía no puede ser planteada como una novedad absoluta, surgida *ex nihilo*, al modo de una Atenea naciendo, completamente armada y madura, de la cabeza de Zeus. Esta intención por comprender el sentido total del universo ya estaba presente en el mito griego; de tal forma, Hesíodo, Homero (no tan explícitamente) y los poetas y sabios órficos, quienes forjaron cosmogonías alternas, pretendieron acceder a un saber íntegro que explicara el devenir y la conformación del cosmos, capaz de guiar el camino del hombre por él. Así, la filosofía constituye sólo un cambio en la manera de acceder a este conocimiento unitario del ser y de todos los entes, porque toma la vía de un discurso distinto al del mítico-poético, un nuevo discurso que se ciñe ahora a leyes de una lógica que tenga referentes en la experiencia sensible del mundo y coordinada por un sistema racional, con pretensión de universalidad conceptual; esta nueva orientación o estrategia discursiva, sin duda, se alimentó de las influencias de los adelantos científicos provenientes del Próximo Oriente y que llegaron a los griegos.

122 Heródoto, *Historia*, I, 170.

La filosofía naturalista de Tales de Mileto, como es sabido, se basa en un principio identificado con el elemento acuático: “Todas las cosas son agua”. Es preciso considerar que la materia originaria identificada con el agua no es algo novedoso: ya anteriormente las cosmogonías de antiguas civilizaciones, como por ejemplo, de Babilonia y Egipto, concibieron las aguas primordiales caóticas; esta concepción parece haber trascendido de sus dominios geográficos llegando hasta Homero, quien recurrentemente, en su epopeya, menciona a Océano como padre de todos los dioses.

La importancia del mito homérico del origen del universo en la cosmología de Tales de Mileto es capital: revela con mayor exactitud el contexto simbólico que provee a la primera filosofía. Si bien, en Tales podemos inferir un razonamiento más identificado con una propuesta científica, en cuanto a los atributos del elemento acuático y su relevancia en la vida orgánica, es imposible omitir los rasgos míticos-simbólicos adheridos a su pensamiento, considerando que el filósofo tuvo que comenzar a distanciarse o enfrentarse a las creencias antiguas del mito, y su relevancia en la conformación del papel hombre dentro de cosmos griego. O ¿acaso podemos referirnos a los naturalistas milesios como pensadores ajenos a los problemas antropológicos? Sabemos que Tales tuvo una importante incidencia en los temas políticos y sociales de Mileto y, es por ello, que sería ingenuo prescindir de la derivación de una concepción del hombre a partir de su cosmología, elemento que cobra mucho más sentido teniendo en cuenta el trasfondo mítico-simbólico de su filosofía.

Como referimos, en el primer capítulo, acerca de las concepciones homéricas, hesiódica y órficas del origen del mundo, podemos notar que existe una fuerte analogía y compatibilidad entre los elementos primigenios. Ahora bien, podemos atrevernos a concebir esta analogía mítica-simbólica como influencia fundamental para la construcción del concepto de *arjé* en la filosofía milesia. Es notable, en primera instancia, que la cosmología filosófica de Tales de Mileto posea resonancias de la concepción homérica y oriental de los orígenes del mundo, ya que, encontramos la misma línea de continuidad que apunta hacia aguas primordiales:

La mayoría de los primeros filósofos creyeron tan sólo principios aquellos que se dan bajo la forma de la materia; pues afirman que el elemento y principio primero de todas las cosas es aquel que a partir del cual todas las cosas existen y llegan por primera vez al ser y en el que terminan por convertirse en su corrupción, subsistiendo la sustancia natural pero cambiando en sus accidentes; porque tal naturaleza se

conserva siempre..., pues es necesario que haya alguna sustancia natural, una o múltiple, de la que nazcan las demás, mientras ésta se conserva. Respecto al número y la forma de tal principio no todos están de acuerdo, sino que Tales, el iniciador de tal tipo de filosofía, dice que es el agua (por lo que manifestó que también la tierra está sobre el agua), tomando, tal vez, dicha suposición de la observación de que el alimento de todas las cosas es húmedo y que el calor mismo surge de éste y vive de éste (el principio de todas las cosas es aquello de donde nacen): de aquí dedujo su suposición y el hecho de que la semilla de todas las cosas tiene una naturaleza húmeda; y el agua es el principio natural de todas las cosas húmedas.¹²³

El testimonio de Aristóteles en *La Metafísica* revela lo esencial de la cosmología de Tales de Mileto, la cual gira en torno a la idea de un agua primordial. Sin embargo, no tan lejos de adentrarnos al sentido racional-filosófico de la filosofía de Tales, debemos enfocarnos en argumentar una primera intuición que sobresalta a la mente de todo aquél que reconoce la herencia mítica de la filosofía milesia, respecto a Homero y Hesíodo. En un primer momento, es preciso preguntarse de qué manera pudo haber forjado Tales de Mileto la idea de que el agua está en el origen de todas las cosas e, inmediatamente, quien nos salta a la memoria es Homero, por su concepción del Océano primordial. Además, es importante establecer el vínculo del filósofo milesio con la cultura egipcia, la cual, en su mito cosmogónico revela, indiscutiblemente, la idea de que en los orígenes existió una masa acuática indiferenciada a la que llamaron Nun; es posible que Tales de Mileto, en sus recurrentes viajes a Egipto, haya adoptado esta idea y complementado con la opinión de Homero y Hesíodo que, este último, reformuló como materia mítica originaria: el Caos.

Es lógico creer que el elemento fundador del cosmos – concebido éste como un organismo viviente - sea el agua, puesto que todos los seres vivos perecen sin agua y, por lo tanto, son, en cierto sentido, agua. Otra observación sería la de los procesos de solidificación y vaporización de este elemento, que parece demostrar la posibilidad de que el agua pueda convertirse en tierra y aire¹²⁴. Ahora bien, para complementar un poco más este par de datos empíricos que podrían sostener la cosmología de Tales, se encuentra el hecho de la propia condición geográfica de los milesios, que permitía esta

123 Aristóteles, *Metafísica* A 3, 983 b 6.

124 Benjamin Farrington, *El Mundo Físico de los Griegos*, Alianza, Barcelona, 1998, p. 34.

concepción ya que, literalmente, se encontraban rodeados de agua: “De todos los países mediterráneos, Grecia es el que posee costas más recortadas; así mismo no existe ningún punto que diste más de 90 kilómetros del mar”.¹²⁵

Cualquiera que sea la razón empírica en la cual se haya basado Tales de Mileto para formular su cosmología acuática, no podemos soslayar el trasfondo mítico que se encuentra detrás de toda su estructura filosófica. Como dije antes, en Homero podemos deducir que Océano se encontraba en los orígenes de las cosas; esta divinidad primordial acuática siempre se muestra, en la épica homérica, con características muy primitivas, tal como caracteriza Hesíodo al Caos. Hemos de recordar, al respecto, el viaje de Ulises al inframundo, en el cual, Océano sirve como zona de conexión con el “otro mundo”, incluso, puede asumirse como tal - característica muy común que se le atribuyen a las divinidades o elementos primordiales -. Es por tal motivo que podemos atrevernos a hacer una conexión cercana con la figura de Dioniso, pues éste dios – como se argumentó en el segundo capítulo - se manifiesta como amo del inframundo y, además, del elemento áqueo – desde la perspectiva interpretativa que comparten Kerényi, Otto y Daraki -, por lo que, a mi parecer, revela un punto crucial para establecer la relación que motiva esta investigación: ¿qué resquicio del pensamiento mítico de los orígenes y del dionisismo penetra en la mentalidad filosófica milesia?

El agua revela una connotación mucho más mágica-religiosa de lo que hasta ahora hemos podido ver. El hecho de que Homero haya concebido a Océano como una divinidad primordial, es común en las antiguas civilizaciones orientales: Egipto, Babilonia, así como la tradición védica, identifican el estado inicial del mundo con las aguas. Éstas imágenes míticas revelan el aspecto informe de los orígenes, existe una dualidad inherente a la naturaleza de lo acuático: por un lado, es el germen originario de las cosas, por su capacidad de generación de vida y, por otro lado, se le atribuye el rasgo de lo destructivo y terrible, por lo que representa las caras de la oposición, unificadas en un solo símbolo. Esta dualidad intrínseca y el aspecto informe que se le dan a las aguas primordiales, permanecen en la noción de *arjé* de los milesios, sobretodo en la filosofía de Anaximandro que, en este aspecto, es mucho más esclarecedora que la de Tales. Pero podríamos decir que, de cierta manera, ambos comparten nociones muy similares de la materia originaria. En resumen: el elemento o divinidad primordial tiene como característica principal una dualidad interna inherente; por un lado puede ser aquella materia generadora

125 Carl Grimberg, Ragnar Svanstöm, *Grecia*, Daimón, Madrid, 1998, p. 80.

que abrió paso al cosmos y, por otro lado, no deja su carácter destructivo, caótico, violento, de allí que el agua, entendida ésta como materia primaria, sea identificada mitológicamente como un elemento con este tipo de características ambivalentes, en ello se halla el poder y la esencia de su naturaleza.

Se ha argumentado que el agua primordial, que concibió Tales de Mileto en su cosmología filosófica, tiene orígenes orientales, por la influencia de las antiguas cosmogonías babilónica y egipcia, sin embargo, podemos atribuir que las nociones cosmológicas de Homero, emergieron de la misma fuente, por lo que comparten la misma genealogía y, por tanto, una línea de continuidad muy similar. La idea de Tales de Mileto de que la tierra flota como un disco sobre las aguas – tal como lo da a entender el testimonio de Aristóteles - pudo haber devenido, muy probablemente, de la concepción babilónica de que Marduk – el dios-rey que impone el orden y la justicia en el cosmos y análogo a Zeus, en el panteón griego - construyó una balsa o una isla con el cuerpo desgarrado de Tiamat, sobre la superficie de las aguas que, posteriormente, se convirtió en la tierra. Ahora bien, es necesario establecer que, por los datos insuficientes que poseemos de la cosmología de Tales, no es posible articular de manera exacta lo que haya creído que significara el agua como *arjé*, quizá su filosofía tenga tantas limitantes que sólo podemos hallar conexiones ancestrales respecto al intento de racionalizar las antiguas ideas orientales y homéricas de los orígenes del mundo. Sin embargo, yo advierto una suma relevancia y riqueza en el hecho de poder atrevernos a vislumbrar cuáles son los orígenes sagrados, simbólicos y mágicos que subyacen en aquella idea filosófica, que inaugura, indudablemente, una nueva concepción del conocimiento humano.

El trasfondo mágico-religioso del agua conlleva, de nuevo, al elemento caótico de los orígenes y, por otra parte, al germen de toda manifestación cósmica, es por esta razón que las aguas originarias poseen esa dualidad intrínseca de la que hablábamos anteriormente. En Grecia, tenemos el testimonio mítico del diluvio de Deucalión, el cual puede asociarse con la antigua concepción oriental de los orígenes acuáticos del cosmos, además de vincularlo con la noción hesiódica del caos y el Océano homérico:

Y el diluvio, como retorno al caos, tiene, como contrapartida, a la benéfica lluvia, objeto, frecuentemente, de veneración, al agua dulce expendedora de fertilidad, «agua de la vida» por antonomasia. La misma vida mana de las profundidades del cuerpo de la tierra: en todo mito sobre fuentes opera la creencia típica

del culto al agua, de que beber del «agua de la vida» o bañarse en ella («fuentes de la eterna juventud») proporciona la inmortalidad.¹²⁶

La inmersión a las aguas, simbolizan, en este sentido, el retorno al estado primordial indiferenciado. Si en esta premisa se basaron las antiguas cosmogonías para fundamentar el origen del orden y la justicia, es muy probable que la filosofía haya seguido el mismo esquema simbólico, diferenciándose con un discurso conceptual innovador. Pero ¿cómo es que esto puede vincularse con el misterio dionisiaco? El principal elemento por el cual podemos fundamentar esta relación, es el hecho de que Dioniso está fuertemente enraizado con las fuentes primordiales de la vida, es decir, con el caos y, por supuesto, con lo acuático:

Dionisos no es un hombre. Es, a la vez, un animal y un dios, manifestando así los términos extremos de todas las oposiciones que el hombre encierra en su propio ser. Aquí precisamente radica el origen más oscuro de la sabiduría. La presunción del conocimiento que se manifiesta en esa avidez por sacarle el jugo a la vida, a la vida entera con todas sus consecuencias, el extremismo y la simultaneidad de la contradicción, todo apunta a la totalidad, a la experiencia inenarrable de la totalidad. Dionisos es, por consiguiente, un impulso insondable, el elemento áqueo sin fronteras, el torrente de vida que se precipita en cascada de roca en roca, el vértigo del vuelo y el desgarrón de la caída.¹²⁷

En el párrafo citado anteriormente, Colli se refiere a Dioniso, simbólicamente, vinculado al elemento áqueo. Estos rasgos míticos son correlativos de lo dionisiaco, en los que la intencionalidad y la misma manifestación de la epifanía del dios se entrecruzan para establecer el juego de lo simbólico que, al final de cuentas, es la esencia misma de su ser. Además, a partir de lo dicho en el capítulo anterior y siguiendo los argumentos bien fundados de Kerényi, Otto y Daraki, Dioniso se muestra, también, como el dios del elemento líquido y del retorno al estado indiferenciado de los orígenes cósmicos. Esta es la razón principal por la cual sobresalta, desde mi punto de vista, el hecho de que el misterio de la sabiduría

126 Gernot y Hartmut Böhme, *Fuego, agua, tierra, aire. Una historia cultural de los elementos*, op. cit., p. 63.

127 Giorgio Colli, *La sabiduría griega I*, op. cit., p. 16

báquica sea la antesala del origen de la filosofía. Pero, antes de abordar más de fondo esta idea, es preciso mostrar la filosofía de Anaximandro con la que, a mi parecer, sería un caso más explícito que puede posibilitar la apertura en el campo de la investigación, respecto al trasfondo místico de la filosofía milesia y su conciencia de la naturaleza.

III.II. El *ápeiron* de Anaximandro: la sistematización y racionalización de la idea mítica del caos primordial

Anaximandro representa, a mi parecer, la figura filosófica de mayor trascendencia de la escuela de Mileto, por la razón de que su pensamiento alcanza niveles muchos más sofisticados de complejidad y racionalización, sin embargo, por el motivo de este trabajo de investigación, debemos enfocarnos en aquello insondable, místico e inquietante que permanece en su filosofía de la naturaleza, y que nos permite abrirnos un camino escabroso, pero no por eso estéril, en el que podríamos vislumbrar el complejo místico dionisiaco latente, que nos comunica, indiscutiblemente, con las fuentes de toda vida y determinación cósmica.

Anaximandro de Mileto (s. VI a. de C) fue contemporáneo y sucesor de Tales. Se le atribuye la primera obra en prosa y el primer mapa de la tierra. Gracias a los datos doxográficos que poseemos, podemos constatar que formuló una cosmología filosófica mucho más sistematizada y compleja respecto a su antecesor. Anaximandro es quien añade el término de *arjé*, concepto utilizado también en la esfera política, que designa el poder que domina el estado, además, introduce el concepto de *diké* – término igual de origen político - traducido como Justicia, en el campo del devenir cósmico.

La cosmología filosófica que desarrolla Anaximandro, se basa en un elemento primordial que incide en todos los estratos cósmicos. Este elemento se identifica con una materia indiferenciada a la que llamó *ápeiron*. A través de esta concepción de un *arjé* indeterminado, es como el filósofo milesio logra penetrar en el misterio de la naturaleza, en aquello que se oculta detrás de los múltiples fenómenos y que explica todo el devenir.

De entre los que dicen que es uno, moviente e infinito, Anaximandro, hijo de Praxiades, un milesio, sucesor y discípulo de Tales, dijo que el principio y el elemento de las cosas era el ápeiron [infinito o indefinido] habiendo sido el primero en introducir este nombre al principio material.¹²⁸

El concepto *ápeiron* que utiliza Anaximandro significa, etimológicamente, ‘sin límites’, término que, a su vez, viene de *peras* que significa ‘límite’ y, además, el privativo ‘a’, que traduce, por completo a la palabra, como ‘sin límites’. El sentido de la noción del *arjé* del filósofo milesio sobrepasa, en cuanto a generalidad conceptual, al agua de Tales de Mileto. Anaximandro va mucho más allá de los elementos particulares que conforman la naturaleza e introduce una noción de *arjé* que escapa a cualquier determinación material cósmica. Sin embargo, esta madurez conceptual y filosófica que representa la cosmología de Anaximandro, no se exenta del todo del universo divino que le antecede y, de ello, nos damos cuenta, sobretodo, en cómo se desarrolla su idea del elemento indefinido originario.

En cuanto es un principio [Ápeiron], tiene que ser también algo que no se genere ni se corrompa. Pues lo que se ha generado tiene que necesariamente por terminar, y toda la corrupción tiene igualmente un término. Por ende, como hemos dicho, de suyo carece de principio, antes bien es, el principio de todo lo demás. Y abraza todas las cosas y gobierna todas las cosas, según declaran aquellas gentes que no afirman ninguna otra causa además de lo ápeiron (ἀπειρον), como el espíritu (νοῦς) o el amor (φιλία) [aquí piensa Aristóteles en Anaxágoras y Empédocles]. Y esto, dicen, es lo divino. Pues es inmortal e indestructible, como sostienen Anaximandro y la mayoría de los filósofos naturales.¹²⁹

Como decíamos, el concepto de *arjé* de Anaximandro no se divorcia completamente del trasfondo mítico-religioso que le antecede, esto se corrobora por las características atribuidas al *ápeiron* tal como la eternidad e incorruptibilidad, además, de la connotación metafísica de estar más allá del cosmos - puesto que “abraza todas las cosas” -. El concepto de *ápeiron* conlleva repercusiones ontológicas que en momentos parecen ser insoslayables de su andamiaje mítico: “Hemos restituido a Anaximandro, hasta la

128 Simplicio, *Física*, 24 13.

129 Aristóteles, *Física*, III. 4, 203b6

misma fuente de la reflexión milesia, asociándola con la especulación relativa a lo divino. Las consideraciones ontológicas que son base del *ápeiron* de Anaximandro poseen para éste, precisamente semejante significación teológica”;¹³⁰ el *ápeiron* es lo divino, es el origen y fin de toda forma existente del orden cósmico, el movimiento emerge y retorna hacia él, es lo más verdadero, la verdad fundamental que penetra en todos los estratos de manifestación del ente; el *ápeiron* es el misterio mismo de la vida en su totalidad, que implica una concepción del universo como un organismo vivo.

La noción del *arjé* como elemento indefinido o indeterminado, que propuso Anaximandro, si bien representa un concepto mucho más filosófico, complejo y abstracto que el agua de Tales de Mileto, debe, también, contemplarse como continuación de éste, no sólo porque ambos significan nociones del *arjé* sino porque, además, ambos comparten ciertas características esenciales (incorruptibilidad, eternidad, inmersión en todos los estratos de la existencia), y aún más importante, a propósito de la investigación, ambos tienen herencias míticas compatibles que un poco más adelante haré notar.

Hasta este momento vemos cómo es que el agua de Tales de Mileto tiene una sustancial analogía con las creencias míticas cosmológicas del antiguo Oriente, y más cercanamente a la idea homérica de un Océano primigenio, padre de todos los dioses y por tanto de todas las cosas. Pero entonces ¿cuál es la herencia mítica más inmediata del concepto de *ápeiron* de Anaximandro de Mileto? He llegado a la conclusión, además de seguir las opiniones de especialistas en el tema, de que la influencia más próxima a la concepción del *arjé* de Anaximandro es, precisamente, el Caos hesiódico.

A partir del fragmento recogido de *La Física* de Aristóteles, anteriormente citado, podemos inferir el hecho de que el filósofo milesio entiende una especie de desdoblamiento de las formas existentes, a partir del elemento indiferenciado originario, es decir, que los elementos agua, fuego, tierra y aire - elementos de los que principalmente se compone el cosmos - se segregan o generan a partir del *ápeiron*. La masa indiferenciada primigenia parece referir, en este sentido, a un cúmulo desordenado de materia que da origen a ciertos elementos –pares de opuestos- que, mediante combinaciones, van formando los modos de existencia. Respecto al *ápeiron* comenta Guthrie:

130 Werner Jaeger, *La Teología de los Filósofos Griegos*, op. cit., p. 35

La matriz original del mundo tiene que ser algo más primitivo y último que cualquier entidad como la tierra, agua, aire, del que todos sean por igual manifestaciones secundarias, surgidas mediante un proceso de *separación*".¹³¹

Queda establecido, con esto, que la noción de *arjé* de Anaximandro alude a una materia primitiva carente de determinación y forma. Siguiendo este esquema, esta idea parece haberse forjado con insoslayables resonancias de la cosmogonía hesiódica; el hecho de poner en los orígenes del cosmos un estado desordenado o caótico, es la muestra más clara de que la cosmología filosófica de Anaximandro tiene herencias del mito. En el caso del caos hesiódico, tenemos el hecho de que de él surgieron los primeros pares de opuestos: la noche (la oscuridad) y el éter (el día), además, de Gea y Urano, la primera pareja que comienza a poblar el mundo de dioses. Con el *ápeiron* de Anaximandro vemos, igualmente, que existe la segregación de pares de opuestos.

El proceso de separación de los contrarios, a partir de las imágenes del caos y de la noción del *ápeiron*, es la manera de concebir y explicar el devenir; tenemos que, a partir del desorden originario, emerge una pareja de dioses que comienzan la proliferación de su raza divina, es decir, se abre paso a una nueva generación que será capaz de poblar el cosmos, además, de seguir indefinidamente con la línea generacional. Bajo esta noción, no puede haber reproducción sin que exista, de por medio, una pareja de opuestos: macho y hembra, en este caso. Ahora bien, Anaximandro sigue la misma línea de continuidad respecto a esta idea: para el filósofo milesio lo primero que debió haberse segregado del *ápeiron* es una pareja de opuestos (lo caliente y lo frío), abriendo paso a la serie de fenómenos cósmicos. Así, por ejemplo, se puede explicar el cambio de las estaciones del año, en donde, según la creencia antigua, en cada una de ellas existía el predominio de un elemento. Conforme a esta premisa, podríamos decir que existe una pugna y unión entre los opuestos, que se establece naturalmente desde los orígenes del cosmos. Este constante vaivén, que se expresa en términos de lucha y conciliación, conforma, indiscutiblemente, la armonía compensatoria del mundo.

131 W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega: Tomo I*, Gredos, Madrid, 1991, p. 85.

Teniendo en cuenta lo anterior, es preciso, en estos momentos, sacar a relucir el lugar que ocupa la justicia en la filosofía de Anaximandro, concepto fundamental para comprender el devenir y la armonía del cosmos:

Ahora bien, a partir de donde hay generación de las cosas, hacia allí también se produce destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la Injusticia.¹³²

El testimonio de Simplicio ilustra explícitamente que, para Anaximandro de Mileto, todo lo que proviene de la materia originaria regresa a ella, de acuerdo al orden del tiempo, por la razón de expiar una injusticia que se ha cometido anteriormente. Todo indica que el retorno al *ápeiron* significa pagar las consecuencias de un desprendimiento de lo primordial – que se entiende bajo estos términos como ‘Injusticia’ o *adikia* (ἀδικία) -; volver al germen de toda generación cósmica es, en efecto, un movimiento natural y absolutamente necesario de cualquier forma de existencia. En el cosmos, cada elemento, de acuerdo al orden del tiempo, se subleva ante sus contrarios, y una vez que toma un rango superior de poder, se concibe que éste ha cometido injusticia frente a los otros, lo que debe pagarse, posteriormente, cuando vuelve a su estado ontológico igualitario original y otro elemento tome el poder sobre él.

Acorde a este sistema podríamos inferir, con cierto atrevimiento, que el *ápeiron* es una suerte de centro igualitario en donde no existen poderes mayores que otros más que él mismo, el *arjé*; en él, los elementos que, constantemente se mantienen en lucha en el cosmos, se encuentran en estado de anonimato, de indistinción total, pero es necesario que una vez que el orden cósmico se encuentre establecido, todas las formas que lo constituyen se vayan generando y retornando incesantemente de él y hacia él. El *ápeiron* nunca podrá agotarse porque se encuentra en un continuo proceso de generación; siempre, en la matriz originaria, quedarán en reserva cosas que en algún momento resurgirán bajo nuevas formas de existencia. El *ápeiron* como *arjé* implica, pues, como fuente creadora, la doble faz del movimiento en donde lo ilimitado se da límites o determinaciones, para, en su segundo momento, aniquilar y reintegrar esas formas individuadas a su cauce infinito.

132 Simplicio, *Física*, 24, 13-25 (Tomado de Diels-Kranz Fragmento 128, *Los Filósofos Presocráticos Tomo I*)

Es aquí cuando hacemos un importante paralelismo de la cosmología filosófica de Anaximandro con el pensamiento mítico de Hesíodo: la línea de continuidad respecto a la idea de que todos los modos de existencia que conforman el mundo, surgen de una matriz primera que carece de determinación alguna, una sustancia primitiva que se encuentra mucho más allá de cualquier elemento cognoscible de la experiencia.

Anaximandro delata los moldes del pensamiento hesiódico cuando sostiene que estos innumerables mundos-dioses salen genealógicamente de esta misma sustancia divina y tras inimaginables intervalos de tiempo vuelven a hundirse de nuevo a su seno. De hecho podemos ver en esta idea una especie de teogonía filosófica”.¹³³

Esta conciliación de ambas ideas, una filosófica y otra mítica, sirve como parteaguas para establecer el vínculo de la filosofía de Anaximandro con la herencia de lo dionisiaco. Vimos que el caos y el *ápeiron* son compatibles en muchos aspectos, entre estos destaca que ambos comparten la característica de indefinición material. Ahora bien, si queremos hacer una relación con el ritual de Dionisio es preciso regresar a la idea que se desarrolló a lo largo del segundo capítulo: la fiesta dionisiaca tiene como principal motivo un retorno al caos; la orgía - siguiendo la opinión de Eliade - alude a aquel estado informe y caótico de los orígenes. Dionisio pretende establecer una reintegración con ese pasado original del que se desprende la totalidad del cosmos. Bajo esa premisa, Anaximandro no es, en absoluto, un innovador en la idea de que todos los modos de existencia retornan a la sustancia primordial, porque esta perspectiva impera en todas las manifestaciones dionisiacas; todo lo que tenga que ver con Dionisio alude al regreso a un estado originario del mundo.

Este retorno al caos se manifiesta también en la cosmogonía hesiódica (como ya lo habíamos desarrollado en el primer capítulo) en donde Zeus tiene la necesidad de arrojar devolver al Tártaro a los titanes que cometieron injusticia en contra de Urano para expiar, en ese cautiverio, su culpa. El Tártaro representa el espacio mítico más baja del reino de los infiernos, que puede ser confundible con el mismo Caos. El Tártaro es un modo de desdoblamiento del Caos, que mantiene rasgos que lo hacen casi

133 Werner Jaeger, *La Teología de los primeros filósofos griegos*, op. cit., p. 37.

homólogos o sinónimos. Ahora bien, es preciso recordar la importancia que adquiere la zona infernal en la epifanía dionisiaca: Dioniso y las potencias infernales son, religiosamente, inseparables por el hecho de que ambos apelan el regreso al caos; esto representa, a su vez, la fusión de dos mundos opuestos, el de los vivos y el de los muertos. La apertura de la boca de los infiernos no es más que el acceso al portal que nos conduce a la experiencia de los orígenes.

Si entendemos, entonces, que la filosofía de Anaximandro propone una visión ‘racionalista’ en donde se explican los modos de existencia, a partir de una materia primordial indiferenciada y que, además, todas estas formas de vida tienen la necesidad de volver a aquello de donde surgieron, según el orden del tiempo. Esta idea es perfectamente compatible con la visión dionisiaca de la fusión de los mundos, que conlleva el retorno al origen. Si pensamos que Anaximandro entendió que esos modos de existencia se traducen en formas de vida y que éstas, en algún momento, perecen, tienen que ir a algún lugar y este sitio de destinación no es más que el inframundo, es decir, un espacio compatible con el caos. Es en este sentido que Anaximandro más que un filósofo naturalista, que se restringió sólo al campo de conocimiento de la *Physis*, es un pensador que parece derivar una función antropológica de su cosmología, más aún si ponemos el hecho de que en su pensamiento se introdujeron conceptos esenciales que tienen referentes en lo social y político, como es el caso de *diké* o ‘justicia’. Seríamos muy ingenuos y rígidos al desvincular el naturalismo filosófico de los primeros filósofos griegos, del mundo antropológico, si ese fuera el caso, se alejaría por completo de un motivo filosófico - entendiendo la filosofía en su sentido originario de ‘amor a la sabiduría’ y cultivo de un *ethos*-. La sabiduría nunca ha pretendido escindir el mundo, por el contrario, ha sido la principal integradora del conocimiento de sus diferentes aspectos en su devenir unitario.

La primera relación que podemos encontrar entre el misterio báquico con la filosofía es precisamente la que se acaba de mencionar: el retorno a ese estado originario es algo que existe tanto en el ritual dionisiaco como en la cosmología de Anaximandro. La sabiduría que evoca el dionisismo, como ya lo hemos recalado, es la que regresa a los orígenes más precarios de la vida y el cosmos, para purificarse y renovarse. No es de sorprendernos que en la concepción del *arjé* milesio se hallen resonancias de aquel caos, al que la fiesta báquica invoca a través de la apertura de los portales que conducen a los muertos al mundo de los vivos, fusionando el cosmos con el otro mundo.

Hace falta destacar que el concepto de “lo indeterminado” de Anaximandro, como elemento primordial y ajeno inicialmente a las determinaciones cósmicas, carece de género. El *ápeiron*, por su cualidad sustancial de ser lo fundamental y originario, no puede, por ende, ser masculino o femenino. Este carácter de neutralidad de género no significa imposibilidad reproductiva, por el contrario, alude al abierto cúmulo de posibilidades de existencia. En el mito, esa cualidad se expresaba en la androginia de la divinidad primordial. En el mito hesiódico, por ejemplo, el Caos puede tener ese significado de androginia; Hesíodo jamás menciona, a lo largo de *La Teogonía*, si éste es macho o hembra, y cómo podría ser posible que, si de él emerge la primera pareja de contrarios, él mismo se determinara en la forma parcial de alguno de estos opuestos. Esta cualidad andrógina también se manifiesta en la figura de Dioniso: es el dios de los rizos dorados y rasgos afeminados, como lo atestigua Eurípides en *Las Bacantes*. En Dioniso, esta dualidad intrínseca del elemento originario se esparce en todas sus epifanías; es preciso recordar uno de los ejes centrales del desarrollo del capítulo anterior, esto es, que en todas las manifestaciones del dios se encuentra, esencialmente, la alusión de la conjunción de los contrarios: macho y hembra, vida y muerte, cosmos y caos.

A través de los fragmentos referidos a la cosmología de Anaximandro, entendemos que del *ápeiron* se segregan los opuestos y que, además, toda existencia cósmica (posibilitadas gracias a la unión de los opuestos) retorna a aquel estado indiferenciado de los orígenes, por lo que se entiende, en cierto sentido, que las oposiciones yacían, al menos potencialmente, en el seno de lo primordial; con esto podríamos que, tanto en la filosofía milesia como en el universo mítico de Dioniso, esta conjunción de oposiciones es un elemento inseparable del origen.

Anteriormente destacamos la importancia de la noción de “justicia” en la cosmología filosófica de Anaximandro. Este concepto funciona para comprender el desarrollo, devenir y armonía del cosmos. Gracias a la justicia es que puede establecerse la armonía de los elementos, que en sí forman un conjunto de opuestos que se mezclan y separan por orden del tiempo; la justicia es lo que realmente hace devolver toda existencia a su estado indeterminado originario, trayendo consigo el equilibrio del mundo. Pero, como afirmamos, esta idea no es nueva, ni mucho menos ajena dentro del pensamiento griego; Hesíodo seguía esta misma idea: en *La Teogonía* cuando en el episodio de *La titanomaquia*, Zeus vence a los Titanes por la injusticia que cometieron a Urano, y son devueltos al Tártaro con el motivo de expiar la falta. La justicia de Zeus, en este sentido, se convierte en el elemento redentor por el cual cada entidad que comete alguna falta o se extralimita, tiene necesariamente que compensar dicho perjurio, retornando

a un estado de indiferenciación. Si entendemos, bajo esta lógica compensatoria, la epifanía de Dioniso, ésta es traducible en la fusión del mundo de los vivos y los muertos, lo que implica que toda existencia regresa a la confusión e indeterminación, después de haber emergido gracias a que se subleva de su matriz primordial, siendo, en consecuencia, penada o castigada con su reintegración al estado originario.

El paralelismo entre la postura hesiódica, la dionisiaca, la de Anaximandro y, además, la de Tales de Mileto es que, en efecto, las cuatro parecen apuntar a la idea de que todo emerge de un principio caótico o indiferenciado y que, según el orden del tiempo, retornan a ese estado primordial, no sólo como hacia un abismo desordenado, oscuro y amenazante, sino como un sustrato pacificador y sustentador para el ordenamiento mismo del cosmos.

El retorno al estado primordial se simboliza también con la idea de la muerte. Como hemos visto capítulos antes, el caos originario se asocia estrechamente con la zona del inframundo; la oscuridad es la característica propia del lugar de los muertos y del caos. Si en el mito vemos expresada dramáticamente esta vinculación, es posible que sea necesario atribuírsela también a la cosmología de Anaximandro, en donde el *ápeiron* es análogo al concepto mítico del caos. En este sentido, la existencia humana, contemplada como una parte de la *Physis*, entra dentro de esta lógica del retorno a lo indiferenciado, a través de la experiencia con la muerte.

A la luz de este contexto, no podríamos comprender a los cosmólogos milesios desprovistos, absolutamente, de toda visión antropológica. Si la existencia humana, a través de la muerte, experimenta el retorno a lo preformal, entonces la cosmología milesia deriva el sentido final de la existencia misma a partir de la comprensión de la fuerza ineludible de la naturaleza, donde la vida se muestra como totalizadora, como una *Zoé*, que al momento de la muerte de los seres, sólo los regresa al germen y permanecen en espera hacia nuevas metamorfosis, hacia nuevas formas de existencia cósmica.

En el cosmos hay diversos niveles de existencia, que van de lo mineral hasta lo humano, en el elemento originario, estos niveles se disuelven manteniendo todo en un estado de igualdad ontológica. La vida, entonces, surge por una fuerza centrífuga que tiende a revelarse ante el poder de lo primordial. Este principio es, precisamente, lo que permite la individuación de las formas de existencia, por lo que funciona como la condición necesaria de toda manifestación cósmica. Al respecto, Werner Jaeger en *La Paideia* agrega una observación de lo que Nietzsche entiende, muy presocráticamente, como ‘principio de individuación’ y que me parece pertinente mencionar en estos momentos: “La Existencia misma, la

Individualidad, es una injusticia”. Y, asumiendo esta perspectiva, Jean Brun nos dice: “tal visión del mundo se une pues a la de Anaximandro, para quien los entes, al dar nacimiento a la individuación, cometieron el crimen que pagan por su status óptico de individuos; si se hacen justicia y reparación unos a otros de su injusticia según el orden del tiempo, esto se debe a que, gracias a la metempsicosis, tratan de descubrir, en una exploración de la pluralidad de los seres, una compensación al continente que abandonaron”.¹³⁴

La opinión de Brun respecto a la idea de una existencia humana difuminada con el naturalismo de Anaximandro, me parece absolutamente reveladora, no sólo porque deriva una visión antropológica de lo que tradicionalmente se había considerado un pensamiento cosmológico – que con nuestros prejuicios modernos y occidentales es difícil comprender y derivar una cosa de la otra -, sino porque, además, la perspectiva de la existencia individuada como un brote o poder excedente, que se revela en contra de lo primigenio, encaja perfectamente con el drama dionisiaco.

En la figura Dionisio, aquel dios griego del vino y el éxtasis que evoca, indiscutiblemente, a la unión de la vida y la muerte, imagen mítica sublime que conjuga en todos sus símbolos y epifanías las oposiciones con el fin de reconocer los orígenes de toda forma de existencia cósmica, se inserta la sabiduría del cosmos en su máxima expresión. Al reconocer este vínculo de la sabiduría dionisiaca con el conocimiento del cosmos, la filosofía milesia hunde, en este sentido, sus más profundas raíces en el misterio báquico. Aquel continente abandonado, del que habla Brun en la cita anterior, no es más que ese caos primordial al que Dioniso nos arrastra a través de su fiesta, de su irrupción en el orden establecido y la ruptura extática con los límites profanos que demarcan nuestra individuación. Existe una intrínseca necesidad en el dionisismo de reconocer los orígenes, esos orígenes caóticos y oscuros, siempre incomprensibles e inconmensurables, o al menos enigmáticos, que posibilitaron el surgimiento del cosmos y del hombre mismo; de esta manera, el conocimiento alude a la comprensión absolutamente integral del devenir de la naturaleza, a “la raíz de la vida indestructible” – como suele llamarle Kerényi -, es decir, la vida en su carácter de *Zoé*, que resuena en el trasfondo de la existencia individual. Justamente, esta vocación ritual dionisiaca de contactar con la fuente y, con ello, el sentido holístico de la naturaleza, es heredada por el pensamiento milesio.

134 Jean Brun, *El Retorno de Dionisos*, A pleno Sol, Madrid, 1993, p.17.

Tanto Tales de Mileto como Anaximandro, erigen su pensamiento con base en la noción de *arjé*, concepto análogo, en la mitología, a la materia primordial caótica, oscura e indomable que Hesíodo, Homero y demás poetas órficos griegos proponen como fuentes de toda manifestación cósmica, y a la que, la fiesta dionisiaca, tiene como fin reconocer. Esta, en resumen, es la principal razón por la que sostengo que el misterio dionisiaco es la antesala de la sabiduría de la filosofía milesia.

La función de la justicia cósmica, encarnada por Zeus en *La Teogonía* y presente también en la filosofía de Anaximandro, se halla igualmente intrínseca dentro de la dialéctica ritual de Dioniso; recordemos la lógica compensatoria que opera en la *coincidentia oppositorum* de los múltiples símbolos que evocan su epifanía, incluso, en ocasiones el mismo dios toma el lugar de Zeus. Asimismo, la sabiduría dionisiaca no pretende establecer el caos como un *modus vivendi*, por el contrario, lo que se busca es reconocer la fuente primigenia de la vida indestructible que, simultáneamente, es el sustrato del orden cósmico, para entender, de forma íntegra, el devenir de la naturaleza, donde la participación del hombre es capital, en el sentido de que adquiere una responsabilidad dentro de dicha armonía universal; si se sabe el origen, entonces, se conoce el funcionamiento del cosmos, y ésta es la premisa fundamental del sentido del mundo y el papel de la existencia. Si mediante el éxtasis báquico el individuo se sumerge en un estado de confusión primordial, no es precisamente para permanecer allí, sino para resurgir de ello, con una nueva contemplación de la vida, esa vida infinita que trasciende las fronteras de la individuación y la muerte. En este sentido, el éxtasis dionisiaco posee, también, un efecto catártico, como el que diría Aristóteles de la tragedia, que conduce a una serena conciliación con las fuerzas cósmicas por vía del entusiasmo, lo cual no se encuentra reñido con los aspectos que lo hermanan a los estados apolíneos.

El vaivén transitorio entre el caos y el cosmos está presente tanto en la cosmogonía hesiódica como en el ritual dionisiaco y en la filosofía milesia, más, específicamente, en Anaximandro. Zeus y la justicia son el motor de esta transición infinita, por lo que inferimos que el caos es un estado permanentemente latente, siempre amenazante, en la medida en que su potencia excesiva no puede ser dominada completamente, ni por los hombres ni por los olímpicos. No olvidemos que dentro de él existe una fuerza viva encarnada por los Titanes. Es por esta razón que la sabiduría y el conocimiento, justifican su papel ante la conciencia de que existe una responsabilidad de mantener el orden cósmico, siempre trascendente. Esta visión se proyecta, incluso, en *La República* de Platón en donde el más sabio es el que tiene que gobernar, gracias a su adquisición de esta sabiduría suprema.

El culto a Dioniso es la valoración de la alteridad en su máxima expresión; el retorno caos representa el culmen de toda manifestación de lo radicalmente otro y, bajo esta perspectiva, la vida, en su infinitud e irreductibilidad, adquiere su fundamento en esa otredad aparentemente irreconciliable con los modos de existencia. Es posible, bajo los argumentos establecidos a lo largo de esta investigación, que esta misma lógica se encuentre presente en las filosofías de Tales y Anaximandro – desde la noción del *arjé* -, si es así, entonces la filosofía se funda en la intención de la capacidad de poder pensar y comprender, a la luz de la razón, la naturaleza de la alteridad, germen mismo de la vida y la armonía cósmica. La filosofía milesia naturalista evoca, en este sentido, los valores vitales que propone el culto dionisiaco y es, por ello, que reintroduce el papel del hombre en la naturaleza, haciéndolo responsable a través de la sabiduría que contempla y reconoce los orígenes, de donde se desprende el reino mismo de la justicia y el orden.

La labor de la filosofía y del mito radica en argumentar la fundamentación del orden y el equilibrio de las formas de existencia que se desenvuelven en la *Physis*, a partir de un principio primordial con características caóticas e indeterminadas, que cobra límites a través de una justicia divina susceptible de ser irrumpida de nuevo por el caos. Bajo esta lógica, tanto el filósofo como el poeta y el sabio, son los contempladores de esta verdad primigenia de la que emerge el mundo, tal como lo conocemos en el presente. De allí, que Hesíodo invoque a las musas para que le inspiren, por medio del canto divino, lo que sucedió en los orígenes de los tiempos.

La filosofía, bajo este contexto, surge como una reinterpretación de la mitología. La filosofía es, sin más, el mito racionalizado, un discurso segundo que argumenta sobre un saber primero y fundamental. La sabiduría de los orígenes, que la filosofía milesia se planteó para comprender la naturaleza entera, ya estaba inmersa en el dionisismo con la idea del retorno al caos, a la oscuridad primordial, a partir del ritual. La sabiduría griega, mística y poética, se erige a partir de un reconocimiento de los orígenes del cosmos, en donde cobra sentido el orden y la existencia, especialmente la humana, fundida, desde esta perspectiva, con la naturaleza, indómita y arquetípica en su desdoblamiento. Al respecto, Giorgio Colli recalca cómo es posible acercarse a la imagen divina de Dioniso como un dios aunado al conocimiento, un conocimiento que, como ya hemos mencionado, se vincula con la labor filosófica posteriormente:

¿Por qué empiezo precisamente con Dionisos esta presentación de la sabiduría griega? Pues, sencillamente, porque con Dionisos la vida se muestra como sabiduría, sin renunciar a su torbellino vital: ahí está el secreto. En Grecia, un dios nace de una contemplación entusiasta de la vida, de un fragmento de vida que se pretende inmovilizar. Y esto ya es, en sí mismo, conocimiento. Pero Dionisos nace de una contemplación de la vida entera, en su inmensa amplitud. Pues bien, ¿cómo es posible abarcar la vida en una visión de conjunto? Ésa es la presunción más arrogante del conocimiento.¹³⁵

No hace falta repetir lo que ha dicho con suma precisión y elocuencia Giorgio Colli respecto a Dioniso, sin embargo, hay que resaltar que es, justamente aquí, donde se establece la epifanía o acontecimiento - por decirlo de alguna manera - del vínculo de la filosofía con el mito. Es precisamente aquí donde podríamos decir que ni el mito ni la filosofía, se apartan de un quehacer antropológico; evidentemente, la noción del retorno a los orígenes, no sólo tiene que ver con la fundamentación de una armonía cósmica, porque de ella emana y se deduce todo orden humano. Por esta razón, ambos dominios - el de la filosofía y el del mito -, introducen la idea de justicia, abriendo paso a una analogía o correspondencia entre la naturaleza y la ciudad griega, cuna del desarrollo político y social; la naturaleza es el arquetipo, por antonomasia, de la civilización y el desarrollo de los centros urbanos.

Esta idea se refleja, incluso, en las funciones psíquicas del ser humano. La imagen cosmogónica del paso del caos al cosmos tiene un referente en la *psiqué*, y aunque no es objeto en esta investigación, es importante sacar a la luz dicha cuestión, ya que, el psicoanálisis del siglo XX ha formulado ciertos argumentos que revaloran el papel de los mitos cosmogónicos porque parecen guardar semejanzas con estructura psíquica; el caos y la oscuridad primordial se interpretan como cualidades y símbolos del inconsciente - en términos psicoanalíticos - , esa dimensión subyacente y determinante, y normalmente reprimida, inherente a toda manifestación de la conciencia racional, y que, al mismo tiempo, no puede ser nunca reducida totalmente a esquemas lógicos-rationales.

Lo que podríamos decir, para concluir este último capítulo, es que la filosofía presocrática de los milesios mantenía, a pesar de sus pretensiones de autonomía racional, estos rasgos que ya el mito poseía. Bajo el esquema que acabamos de trazar, deducimos que la filosofía naturalista milesia acopla, en términos más abstractos, sistemáticos y conceptuales, los enigmas que ya la sabiduría de Dioniso

135 Giorgio Colli, *La Sabiduría Griega I*, op. cit., p. 15.

transmitía a través de su culto, además de que nunca se encontraba desvinculada al problema del hombre. El tema de la justicia y la estrecha relación de lo primordial con el inframundo, implican que la determinación de la individualidad y el término de ella con la muerte, son propiedades fundamentales del orden cósmico, como bien lo ha dicho Jean Brun a través de la correspondencia simbólica de individualidad-injusticia, muerte-expiación de la justicia.

La sabiduría cosmo-antropológica que evoca el naturalismo de Tales, Anaximandro, Hesíodo y el dionisismo es, a mi parecer, una sabiduría que, a partir de la conciencia de la naturaleza, de cómo emerge y apunta a la generación de sus configuraciones, deduce el sentido de la finitud de la vida del hombre y el límite de sus dominios; así, el conocimiento del cosmos es la absoluta antesala o premisa de la comprensión de la naturaleza humana.

CONCLUSIÓN

*El nombre de sabio está reservado
exclusivamente para aquel cuya consideración
versa sobre el final del universo, final que es
también principio del universo*

Sto. Tomás de Aquino (*Suma contra los
Gentiles*, I, i)

Toda la investigación se desarrolló a partir el problema del trasfondo mítico-simbólico de donde emergió la filosofía de Tales y Anaximandro de Mileto. Vimos, por un lado, que existe una analogía entre el concepto de *arjé* milesio, con el de los principios primordiales de los mitos de origen del mundo. Por otro lado, el culto a Dioniso tiene un estrecho vínculo con lo originario; el dionisismo evoca el retorno a aquel caos que antecede al cosmos, entonces, partiendo de estas dos premisas concluimos que, aunado al problema del reconocimiento de los orígenes, el dionisismo y la filosofía milesia son compatibles en su enfoque de la sabiduría. Pero como he tratado de resaltar antes ¿acaso esta postura de tendencia naturalista se restringe exclusivamente al campo de la *Physis*? La conclusión apunta a que no. En efecto, la investigación nos arroja a comprender que, partiendo de las visiones cosmológicas del mito y sus implicaciones a nivel de la estructura de la conciencia del hombre, la filosofía surgió como nuevo discurso que todavía retiene aquellas preguntas fundamentales que la naturaleza humana se ha hecho a lo largo de su historia.

La pregunta por los orígenes implica una red de nociones psíquicas las cuales nos arrojan una trascendencia, es decir, que apuntan más allá del campo cosmogónico; la preocupación por responder qué fue lo primero que aconteció revela, no sólo el fin mismo del universo, sino el papel, el orden de todo lo que conserva en su seno; la pregunta por los orígenes, por tanto, responde también, de fondo, a una cuestión de índole antropológico y existencial.

Actualmente, los estudios psicoanalíticos nos arrojan a una interpretación de gran importancia y pertinencia en el discurso humanístico contemporáneo, respecto a las nociones mítico-simbólicas que subyacen en toda expresión cosmológica y antropogenética. Si, en efecto, la experiencia de los orígenes más remotos del mundo tiene un referente o remanentes en los estratos inconscientes de la psicología

humana, tal como lo atestiguan Freud y Jung, la investigación podría abrir paso a muchas interpretaciones que nos arrojarían al camino de una posible re-conceptualización de la naturaleza humana en nuestros tiempos, porque, a su vez, conlleva una concepción de la estructura de la *psiqué*, que trasciende límites temporales y espaciales. Estos elementos tendrían una considerable importancia para la crítica de la razón moderna y su idea de progreso, que planteó que los avances técnicos y científicos nos llevarían a un estatus óptimo conciencia y razón generalizada y, por tanto, a un mundo ideal; el hecho está en que, para el nuevo pensamiento occidental, esta idea se ha desvanecido, incluso catastróficamente, si recordamos el holocausto de la Segunda Guerra Mundial y la devastación ecológica, por hablar de los más claros, evidentes e innegables ejemplos de nuestra época, que prueban el uso de los recursos tecnológicos y científicos al servicio de la barbarie.

Pudimos constatar, a lo largo de la investigación que, el tema de los orígenes cosmológicos, de la constitución o re-constitución de cosmos a partir del caos, apuntaba a una relación intrínseca con el inframundo, lo que nos lleva a considerar que el problema de la muerte le está sustancialmente adherido. La muerte es de los grandes temas fundamentales de todo acontecer humano, en ella se abre la brecha de pensar al ser humano y la vida como entidades metafísicas u ontológicas, ya sea religiosa o filosóficamente. Hemos visualizado la imagen mítica del descenso a los infiernos; Dioniso es, simultáneamente, el dios de la vida y la muerte, y el *axis mundi* de la epifanía báquica tiene que ver, en absoluto, con la apertura de la boca del inframundo. En la muerte se revela el límite de la vida individual, es el retorno a aquel estado indiferenciado originario en donde la identidad de individuo se difumina con el todo y recobra su estatus primigenio de anonimato (recordemos la masa indiferenciada primigenia, que todavía mantiene a los elementos que conforman el cosmos, en inmersión o confusión). Esta es la visión trágica del drama dionisiaco, sin embargo, existe también una parte compensadora y redentora, que es, la de tener la absoluta conciencia de la vida cósmica, y que en los estratos más profundos de la naturaleza, esa la energía vital subsiste ante cualquier modalidad de cambio, incluso el más radical que es la muerte. Esta es la iluminación más profunda de toda pretensión de sabiduría, porque es la unión y epifanía del misterio de la vida misma, incluyendo a la muerte.

El fenómeno de la exaltación de la “vida indestructible” que representa Dioniso es, precisamente, la más elocuente y diáfana ilustración de la cultura griega de la dialéctica de la existencia: el vaivén y la lucha constante inherente a la naturaleza humana, donde la interacción incesante del caos y el cosmos es un acontecimiento espiritual que permea toda existencia. Es allí donde se evidencia el transcurrir

circular y eterno de la creación, la disociación de lo Uno y lo Múltiple. El drama dionisiaco revela la eterna fluctuación de la creación del mundo; revela esa enajenación de lo Uno a lo Múltiple y su retorno incesante, como dice Tilo Schabert: “La creación se descompone al tiempo de formarse... la creación, en tanto que creación, es separación. Es una creación ‘en lo particular’, que divide ‘la plenitud’. Todo es multiplicidad, lo particular es la multiplicidad”. Es en ese sentido, que toda forma de existencia individual es espejo mismo de la coexistencia caos-cosmos; lo uno y lo múltiple se despliegan en cada forma individualizada (*bios*). El proceso inherente a la creación aparece en las múltiples figuras que danzan al ritmo de la armonía cósmica (*zoé*) que lleva al mismo punto de emergencia de la creación: somos imagen y semejanza del acto de la creación. Si tenemos eso en cuenta entonces el significado de la cosmogonía y de todos los símbolos que manifiestan su desenvolvimiento, es que podríamos abrir una brecha antropológica en donde, en este caso, el dionisismo - como un fenómeno religioso que revela la perpetuidad caos-cosmos - se desplegaría ante nuestro espíritu moderno enriqueciéndolo de significados con valor existencial.

La valoración de los estados dionisiacos, esto es, ese retorno a lo caótico o descenso a las profundidades no nos enseña, en absoluto, que el individuo tenga que permanecer en esa condición orgiástica y desenfrenada, por el contrario, como afirma Campbell en *El Héroe de las Mil Caras*, forma parte del proceso psíquico de la naturaleza la inmersión a aquellos estados extáticos indiferenciados, donde el héroe juega el papel del arquetipo de la conciencia del yo y el cosmos, cuyo viaje se remonta desde el salirse del cálido hogar, pasando por los descensos a las profundidades hasta llegar a la salida victoriosa a la luz:

El inconsciente manda a la mente toda clase de brumas, seres extraños, terrores e imágenes engañosas, ya sea en los sueños, a la luz del día o de la locura [...]. Son peligrosos porque amenazan la estructura de seguridad que hemos construido para nosotros y nuestras familias. Pero también son diabólicamente fascinantes porque llevan las llaves que abren el reino entero de la aventura deseada y temida del descubrimiento del yo.¹³⁶

136 Joseph Campbell, *El Héroe de las Mil caras*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008, p. 15.

Al mismo tiempo, el reconocimiento de los estados caóticos originarios, que implica el reconocimiento de la muerte dentro de la visión biológica, psíquica y metafísica del cosmos, es una conciencia de que el hombre no se define sólo por su cualidad racional, de ordenación formalizada intencional, respecto de los otros seres vivos con los que comparte el mundo, sino que existe una esfera instintiva, pulsional e involuntaria que nos comunica con el resto de los seres de la naturaleza, y que es precisamente la otra cara de la moneda de la *psiqué* humana: “lo irracional” – si quiere llamársele desde los parámetros modernos de racionalidad -. Es, en este sentido, que podemos darnos cuenta que hay un viraje con respecto a la perspectiva unidimensional racionalista que erige al hombre en una postura absolutamente privilegiada y antropocentrista.

Esta muerte de los contenidos lógico y emocional de nuestra importancia provisional en el mundo del espacio y del tiempo, este reconocimiento de la vida universal que nos hace despojarnos de nuestro interés en nosotros para ponerlo en ella, que vibra y celebra su victoria justamente en el beso de nuestra propia aniquilación, este *amor fati*, amor al destino que es inevitablemente la muerte, constituye la experiencia del arte trágico: de allí su júbilo, su éxtasis redentor [...]. La tragedia es el rompimiento de las formas y de nuestra unión con ellas; la comedia es el júbilo bárbaro, descuidado e inagotable de la vida invencible. Así las dos son términos de un solo tema mitológico y de la experiencia que las incluye y en la cual se unen: el camino hacia abajo y el camino hacia arriba (*Khátodos* y *ánodos*) que juntos constituyen la totalidad de la revelación que es la vida y que el individuo debe conocer y amar si ha de sufrir¹³⁷.

La tragedia de Dioniso, desde esta perspectiva, sería la superación de la condición mortal e individual que nos limita, porque alude, al final del camino, a aquella vida perdurable: *Zoé*. La sabiduría dionisiaca apela así, no tanto a un orden que gira en torno a lo humano y lo racional, consagrado a Apolo, sino a la armonía misma del cosmos, a su potencia inconmensurable que emerge de una oscuridad primigenia en la cual no había distinción alguna, ni jerarquías de seres. La oscuridad es lo contrario a la luz pero, también, es fundamento matricial generador de ésta; el reconocimiento de la alteridad es edificante en esta perspectiva, no la aniquila, la asume como tal, porque se concluye que la Identidad no es posible, ni siquiera lógicamente, sin la Otredad. Con esto, podemos inferir lo mismo que opina Giorgio Colli:

137 *Ibíd.*, p. 32.

Apolo y Dioniso no pueden existir el uno sin el otro. Apolo, el dios de la diferenciación, de la palabra, que canta el orden de la naturaleza y con ello de la belleza eterna. Dioniso, el dios del éxtasis, del caos, en el que el hombre, el individuo es testigo, en sí mismo, del desgarramiento y el retorno a lo indiferenciado a través de la muerte y el entusiasmo. Es aquí donde el poder del arte llega a su máxima expresión; la capacidad de conciliar ambas potencias aparentemente opuestas que subyacen en la estructura psíquica del ser humano: la razón ordenadora y el impulso vital. La alteridad, en este sentido, habita en cada existencia individuada.

He llegado, con esta investigación, que la concepción del caos, y con ello de la muerte, desde la perspectiva de Dioniso, tiene una connotación naturalista, que nos permite salirnos y hacernos conscientes de nuestra propia individualidad y nuestro lugar en el mundo. Según mi convicción, no se trata de una problemática meramente erudita y anticuada, sino un problema de capital importancia en la filosofía contemporánea, que es completamente vigente y discutida, ante la crisis de la razón instrumental moderna, que derivó en una fuerte escisión entre la naturaleza y el hombre ¿acaso el problema de la ecología no tiene que ver con la preponderancia de la racionalidad tecno-científica, y que el hombre puede, a través de ésta, dominar el mundo, visto éste como un cúmulo de materia inerte en bruto? ¿Acaso el cientificismo no tiene que ver con la neurosis colectiva occidental del mundo contemporáneo, al devaluar una parte fundamentalmente estructural de lo humano, la de su participación orgánica en la sustancia natural-animal, y su dimensión corporal sensible-afectiva, que sigue poniéndose en escena por las formas estéticas y religiosas de las manifestaciones sociales y del espíritu? Nietzsche, Freud, Jung, Cassirer, Durand o Foucault, entre otros, nos han enseñado algunas sendas de la discusión y crítica a la racionalidad moderna, que se darán a lo largo del siglo XX hasta la fecha, lo cual implica que estamos ante una polémica bastante fecunda y pertinente.

La filosofía contemporánea no debe conformarse con repetir recurrentemente lo que, en algún tiempo remoto, los antiguos dijeron, por el contrario, si de alguna forma hemos tenido la inquietud y el interés de volver a los clásicos, tiene que ver con que lo que afirmaron adquiere un sentido renovado en nuestro contexto, sin esta premisa, es muy probable que ya los hubiésemos olvidado. Es por ello, que el esquema que les acabo de trazar acerca del mito del origen del mundo y de Dioniso, para mí, regresa a las fuentes, no sólo de lo natural, sino de la conciencia común a los seres humanos y, anteponiéndome a la frase ilustrada de que lo ‘común’ es únicamente nuestra razón pura, lógica y racional ¿no es acaso, la facultad imaginativa, el imaginario simbolizador – que sale a la luz en los mitos, las creencias, el arte e,

inclusive subyaciendo en la ciencia misma, de cada sociedad - lo que nos hace comunes a los hombres, independientemente de nuestra cultura o raza? No es que se pretenda homogeneizar, como la pretensión positivista moderna, a los seres humanos bajo criterios unívocos, sin embargo, creo que el imaginario es la clave más democrática y ecuménica que puede haber, porque al mismo tiempo que une - bajo una estructura psíquica común que, por ejemplo Jung llamó ‘inconsciente colectivo’ -, contempla y admite todo tipo de diferencia, justificada bajo el hecho de que las culturas se conforman mediante distinciones específicas que tienen que ver con su relación con la naturaleza, por ejemplo. Si mi intuición no es errada, entonces la labor de la filosofía y, en general, de todas las ciencias humanas, sería voltear la mirada hacia la comprensión de aquello que de alguna manera soporta y propulsa el hilo de la razón. Si las técnicas racionalistas y las ciencias “duras” que nos abrían el panorama epistemológico de lo humano nos son, en estos momentos de la historia, paradigmas insuficientes ¿hacia qué caminos nos sería posible indagar sobre aquello que nos parece escabroso? ¿Sería, entonces, la tarea de la filósofo, análoga a del héroe que emprende en viaje hacia una senda – ya propuesta, sobre todo, por el mito y la religión – menos transitada y que, en primera instancia, se nos presenta indefinida y misteriosa?

Lo importante de la tarea del conocimiento tanto filosófico, científico, estético y religioso no radica solamente en la fría intención del control del entorno, del dominio incluso de nuestra propia especie. Nos hemos alejado de la verdadera fuente e intención del poder del conocimiento: el sentido de la vida y la existencia, y no sólo individual sino colectiva; un sentido que integre, en su comprensión y acción, todas las formas de existencia. Sin esta premisa difícilmente el hombre moderno podrá derribar los eventos catastróficos a los que nos enfrentamos actualmente, con mucha dificultad se podrá trascender esta crisis y neurosis civilizatoria. Por lo que es necesario comenzar a hallar, desde diferentes perspectivas, los caminos por los cuales podríamos contrarrestar la confusión y fragmentación de saberes, que nos han arrastrado a este poco alentador panorama de las ciencias.

Bibliografía

- Böhme, Gernot, Harmut, *Fuego, agua, tierra, aire: una historia cultural de los elementos*, Herder, Madrid, 1998.
- Bloch, Raymond, *La adivinación en la antigüedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- Brun, Jean, *El retorno de Dionisos*, A pleno sol, Madrid, 1993.
- Burkert Walter, *Religión griega. Arcaica y clásica*, Abada, Barcelona, 2003.
- , *Cultos místéricos antiguos*, Trotta, Madrid, 2005.
- Campbell, Joseph, *El Héroe de las mil Caras*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007.
- Castoriadis, Cornelius, *Lo que hace a Grecia: De Homero a Heráclito*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- Cirlot, Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Siruela, Barcelona, 1997.
- Cohn, Norman, *El cosmos, el caos y el mundo venidero: las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Crítica, Barcelona, 1995.
- Colli, Giorgio, *La sabiduría griega 1*, Trotta, Madrid, 2002.
- , *La sabiduría griega 2*, Trotta, Madrid, 2000.
- Cornford, F. M, *Principium Sapientiae Los Orígenes del pensamiento filosófico griego*, La Balsa de Medusa, Madrid, 1998.
- Chevalier, Jean, Gheerbrant, Alain, *Diccionario de Símbolos*, Herder, Barcelona, 1999.
- Daraki, María, *Dioniso y la Diosa Tierra*, Abada, Barcelona, 2005.
- Detienne, Marcel, *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, Sexto piso, Barcelona, 2001.
- , *Dioniso a cielo abierto*, Gedisa, Barcelona, 1997.
- Diels H. A, Kranz W., *Los filósofos presocráticos: fragmentos. Tomo I*, Traducción y notas: Conrad Eggers Lan, et al, Gredos, Madrid, 1994.
- Doods, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Barcelona, 2000.
- Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas (volumen 1): de la edad de piedra a los misterios de Eleusis*, Paidós, Barcelona, 2000.

- , *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 1998.
- , *Tratado de Historia de las religiones*, Biblioteca Era, México, 2007.
-, *Mefistófeles y el andrógino*, Kairós, Argentina, 2001.
- *Mito y Realidad*, Guadarrama, Madrid, 1973.
- Durand, Gilbert, *Las Estructuras antropológicas del Imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- Eurípides, *Tragedias*, Gredos, Madrid, 2000.
- Farrington Benjamin, *El mundo físico de los griegos*, Alianza, Barcelona, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg, *Mito y Razón*, Paidós, Barcelona, 1992.
- Gigon, Olof, *Los orígenes de la filosofía griega*, Gredos, Madrid, 1985.
- Graves, Robert, *Los mitos griegos: 1*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- , *Los mitos griegos: 2*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega: Tomo I*, Gredos, Madrid, 1991.
- Hesíodo, *Teogonía en: Obras y Fragmentos*, Gredos, Madrid, 2000.
- , *Los Trabajos y los Días en: Obras y Fragmentos*, Gredos, Madrid, 2000.
- Homero, *La Odisea*, Gredos, Madrid, 2000.
- Hübner, Kurt, *La Verdad del mito*, Siglo XXI, México, 1996.
- Jaeger, Werner, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- , *La Teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- Jung, Carl Gustav, *Psychology and Alchemy*, Routledge & Kegan Paul, London, 1953.
- , *Símbolos de Transformación*, Paidós, Buenos Aires, 1962.
- & Kerényi Karl, *Introducción a la esencia de la mitología. El mito del niño divino y los misterios eleusinos*, Madrid, 2004.
- Kerényi, Karl, *The gods of the greeks*, Thames and Hudson, London, 1961.
- , *Imágenes primigenias de la religión griega. Misterios de los Cabiros (III)*, Sexto Piso, Madrid, 2010.

- , *Dioniso. Raíz de la vida indestructible*, Herder, Barcelona, 2001.
- Kirk, G. S, *La naturaleza de los mitos griegos*, Paidós, Barcelona, 2002.
- Kirk, G.S, Raven, J.E, Schofield, M, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1987.
- Martínez Nieto, Roxana, *La aurora del pensamiento griego: Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcman, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, Trotta, Madrid, 2000.
- Minois, Georges, *Historia de los Infiernos*, Taurus, Barcelona, 1994.
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la Tragedia*, Alianza, Madrid, 2001.
- Otto, Walter F., *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, Sexto Piso, Madrid, 2007.
- , *Dioniso*, Siruela, Barcelona, 2005.
- Platón, *Diálogos*, Gredos, Madrid, 2003.
- Parain, Brice (Compilador), *Historia de la filosofía Volumen I: El pensamiento prefilosófico y oriental*, Siglo XXI, Madrid, 1999.
- Ricoeur, Paul, *Finitud y Culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2004.
- Sambursky, S, *El mundo físico de los griegos*, Alianza, Madrid, 1990.
- Vernant, Jean–Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel, Barcelona, 2001.
- *Érase una vez...El universo, los dioses, los hombres*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999.
- , *La muerte en los ojos: figuras del Otro en la antigua Grecia*, Gedisa, Barcelona, 1986.
- , *Los Orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Barcelona, 1992.